

Rocznik dedykowany
BISKUPOWI ADAMOWI LEPIE,
inicjatorowi i pierwszemu redaktorowi
„Łódzkich Studiów Teologicznych”
z okazji 20. rocznicy święceń biskupich
i 40. rocznicy Jego pracy naukowej



ŁÓDZKIE STUDIA TEOLOGICZNE

17

2008
rocznik

Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

ZESPÓŁ NAUKOWY

prof. UKSW dr hab. Artur Andrzejuk
ks. prof. UKSW dr hab. Tomasz Gałkowski
ks. prof. UKSW dr hab. Grzegorz Leszczyński
ks. dr hab. Andrzej Perzyński
prof. dr hab. Jan Szałański
ks. prof. UKSW dr hab. Piotr Zwoliński

RECENZENCI TEKSTÓW PREZENTOWANYCH W NINIEJSZYM TOMIE STUDIÓW

prof. dr hab. Artur Andrzejuk
ks. dr Grzegorz Dziewulski, ks. dr hab. Tomasz Gałkowski
ks. dr Waldemar Gliński, ks. dr Włodzimierz Kujawin
ks. dr Waldemar Kulbat, ks. prof. dr hab. Antoni Lewek
ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński
ks. dr hab. Andrzej Perzyński, ks. dr Roman Piwowarczyk
ks. dr Mieczysław Różański, ks. dr Marek Wochna
ks. dr Waldemar Woźniak, 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
ul. św. Stanisława 14, 90-457 Łódź
tel. 042 6865255, 042 6648800
e-mail: roman_pk@op.pl

Za pozwoleniem władzy duchownej

Redaktor Wydawnictwa
Maria Barbara Libiszowska

ARCHIDIECEZJALNE WYDAWNICTWO ŁÓDZKIE
90-458 Łódź, ul. ks. I. Skorupki 3 tel./fax (0-42) 636-04-81
<http://www.archidiecezja.lodz.pl/wydawnictwo>
e-mail: awl@archidiecezja.lodz.pl
Drukarnia: Totem s.c., 88-100 Inowrocław, ul. Jacewska 89

BISKUP DR ADAM LEPA – JEGO BIOGRAFIA I DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA

Łódzkie Studia Teologiczne
2008, 17

SŁOWO WSTĘPNE REKTORA WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO KS. DRA JANUSZA LEWANDOWICZA

Oto siedemnasty już tom naszych „Łódzkich Studiów Teologicznych” trafia w ręce Szanownych Czytelników. Tom szczególny: w tym roku bowiem poświęcamy go Biskupowi Adamowi Lepie – *in honorem*. Liczne mamy powody do szczególnego uhonorowania Księdza Biskupa. Przede wszystkim to on był inicjatorem, twórcą i pierwszym redaktorem naszych „Studiów”. Ich pierwszy numer ukazał się w 1992 r., kiedy Ksiądz Biskup jako rektor naszego seminarium poddał myśl, aby naukowe środowisko wykładowców łódzkich uczelni teologicznych mogło mieć własne forum wypowiedzi na publikację prowadzonych badań. „Łódzkie Studia Teologiczne” stały się w ten sposób pierwszym pismem teologicznym w naszej diecezji.

Powody, które skłaniają nas do dedykowania niniejszej książki Księdzu Biskupowi Adamowi Lepie, to również przypadające ważne okrągłe rocznice związane z jego wszechstronną działalnością. 2 stycznia 2008 r. minęła 20. rocznica sakry biskupiej. W przyszłym roku przypada natomiast 40-lecie pracy naukowej, której początek związany był z publikacją w 1969 r. artykułów: pierwszy w środowisku ówczesnej ATK – poświęcony zależnościom między wychowaniem w rodzinie a przestępczością wśród młodzieży¹, drugi w „Wiadomościach Diecezjalnych Łódzkich” – omawiający postawę katechety wobec audiowizji². W ślad za nimi poszło opracowanie dla księży skryptu poświęconego katechizacji z wykorzystaniem mediów, w szczególności filmu.

Ci, którzy interesują się działalnością Księdza Biskupa mogą zadawać sobie pytanie, co sprawiło, że po studiach z zakresu pedagogiki, uwieńczonych doktoratem³ na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w 1974 r., jego zainteresowania i aktywność związane są tak wyraźnie z mass mediami. Otóż w 1965 r. ówczesny biskup łódzki

¹ *Wychowanie w rodzinie a przestępczość młodzieży*, w: *Działalność naukowa Wydziału Teologicznego*, red. J. Nosowski, Warszawa 1969, s. 296–300.

² *Katecheta wobec audiowizji*, WdŁ, 1969, 2, s. 162–167.

³ Praca doktorska poświęcona była opiniom rodziców i dzieci na temat metod wychowawczych.

Michał Klepacz mianował księdza Adama Lepę przewodniczącym Diecezjalnej Komisji do Spraw Środków Społecznego Przekazu. Jako przewodniczący tej Komisji brał on udział w ogólnopolskich spotkaniach przedstawicieli poszczególnych diecezji organizowanych przez Episkopat. Była to wyjątkowa okazja do wejścia w problematykę związaną ze światem mediów, w szczególności zaś z wyzwaniami, wobec których musiał stawać Kościół, dostrzegając nie tylko pożytek, ale i zagrożenia związane z ich wykorzystaniem. Dzięki temu już w następnym roku po konsekracji biskupiej (1988 r.) mógł Ksiądz Biskup stanąć na czele Komisji Episkopatu Polski ds. Środków Społecznego Przekazu⁴ i w 1989 r. wejść w skład Europejskiego Komitetu Biskupów ds. Mediów Masowych (CEEM). Swoją działalność zaznaczył wówczas Ksiądz Biskup jako organizator międzynarodowych konferencji, które były dla episkopatu europejskiego platformą do spotkań ze środowiskiem krajów Bloku Wschodniego.

Doświadczenie, z jakim obejmował Ksiądz Biskup powyższe funkcje, poparte było dodatkowo praktyką dydaktyczną poświęconą mass mediom. Jeszcze w roku akademickim 1974/75 wystąpił ksiądz Adam Lepa w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi z cyklem wykładów poświęconych mediom. Wydaje się, że dzięki temu właśnie nasze Seminarium jako pierwsze w Polsce (jeśli nie na świecie) wprowadziło do programu dydaktycznego zagadnienia poświęcone mediom.

Kolejną okrągłą rocznicą związaną z Księdzem Biskupem to przypadające w tym roku 30-lecie jego zajęć dydaktycznych w naszym Seminarium. Na mocy decyzji biskupa Józefa Rozwadowskiego w 1978 r. ks. Adam Lepa podjął wykłady z psychologii, zastępując na katedrze księdza Stefana Michalaka, a następnie prowadził wykłady z pedagogiki mediów oraz seminarium naukowe. Odbyte studia z pedagogiki spowodowały, że wykłady z psychologii cechowało nastawienie duszpasterskie.

Nie jest moją intencją prezentowanie biografii Księdza Biskupa, uczynią to bowiem inni. Pragnąłem jedynie przywołać ważne rocznice i osadzić je w kontekście.

Nie ujdzie uwagi temu, kto zna życiorys Księdza Biskupa, że w przyszłym roku Ksiądz Biskup będzie obchodził 70. rocznicę swoich urodzin. Dołączamy zatem do tej księgi najserdeczniejsze życzenia błogosławieństwa Bożego i długich lat życia, aby Najdostojniejszy Jubilat mógł swoim doświadczeniem i wiedzą jak najdłużej służyć Kościołowi łódzkiemu oraz cieszyć się owocami swej posługi. Życzenia te wypowiadam nie tylko w imieniu tych, którzy zamieszczają swe publikacje w niniejszym tomie „Łódzkich Studiów Teologicznych”, ale też w imieniu wszystkich, którzy w jakikolwiek sposób są zobowiązani do wdzięczności wobec Księdza Biskupa – mam na myśli Przyjaciół, Kolegów, Współpracowników, Uczniów i Wychowanków.

Ad multos annos!

ks. Janusz Lewandowicz

Rektor Wyższego Seminarium Duchownego

⁴ Funkcję tę pełnił Ksiądz Biskup do 1994 r.

PÓJŚĆ ZA CHRYSTUSEM

HOMILIA ARCYBISKUPA WŁADYSŁAWA ZIÓŁKA WYGŁOSZONA
PODCZAS MSZY ŚWIĘTEJ Z OKAZJI 20-LECIA SAKRY BISKUPIEJ
BISKUPA ADAMA LEPY

(bazylika archikatedralna, sobota, 5 stycznia 2008 r.)

1. Filip – jeden z dwóch bohaterów przewidzianej na dziś Janowej Ewangelii – jako pierwszy usłyszał dosłownie Jezusowe wezwanie: *Pójdź za Mną!* To wezwanie stało się od tamtej chwili niejako *znakiem rozpoznawczym* wszystkich, którzy zostali powołani.

Filip rozumie słowa Jezusa jako wezwanie do tego, aby poznać Jezusa z *bliska* i nie znajduje innego sposobu, aby to uczynić, niż towarzyszyć napotkanemu w drodze do Galilei Nauczycielowi. Jeśli bowiem powołanie ma być *poznaniem z bliska*, jeśli ma przerodzić się w zażyłą przyjaźń między uczniem a Mistrzem, to niepodobna uczynić tego inaczej, niż dzielić z Nim życie i uczyć się bezpośrednio od Niego, patrząc nie tylko na sposób Jego postępowania, ale przede wszystkim odkrywając dzień po dniu to, kim On naprawdę jest. Jeśli powołanie ma być głęboką więzią z Chrystusem, to trzeba się *nauczyć Chrystusa* (Ef 4, 20) – to znaczy nie tylko słuchać Jego słów, nie tylko rozważać Jego naukę, lecz coraz lepiej poznawać Go osobiście – poznawać Jego człowieczeństwo i Boskość, wnikać coraz głębiej w Jego tajemnicę i zachwycać się coraz bardziej Jego pięknem. *Pójdź za Nim*, to zobaczyć w Jezusie nie tylko Nauczyciela, ale także Przyjaciela i Brata.

Filip uświadamia nam dzisiaj jakże ważną prawdę, że nie można dobrze poznać Jezusa Chrystusa, jeśli pozostaje się z dala od Niego; że celem naszego życia jest danie odpowiedzi na Jego zaproszenie, które kieruje do każdego człowieka: *Pójdź za Mną*. Filip, usłyszawszy wezwanie, bez wahania poszedł za Chrystusem i całkowicie poświęcił Mu swe życie, stając się Jego apostołem.

2. Kiedy słuchamy dziś opowiadania o powołaniu pierwszych uczniów, jak nie wrócić wraz z Księdzem Biskupem Adamem, w tym szczególnym czasie jubileuszu, do źródeł jego osobistego powołania. Otaczając pełnym szacunku milczeniem moment, w którym usłyszał zaproszenie Chrystusa, wspominamy czas Jego poznawania w naszym łódzkim seminarium, dzień święceń kapłańskich, studia w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie i w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, wreszcie otrzymaną przed 20. laty w naszej łódzkiej katedrze sakrę biskupią, którą przyjął jako pierwszy łódzianin, jako ten, który *jest stąd* – z tej ziemi, z tego miasta, z łódzkiej robotniczej rodziny.

Zaprzyjaźniony z Jezusem, swym Panem i Mistrzem, stał się pośród nas Jego apostołem – *poszedł za Nim*, aby następnie przechodzić pomiędzy nami, wzdłuż i

wszerz Kościoła łódzkiego, głosząc w *miłości i cierpliwości* Jezusową naukę i udzielając temu ludowi sakramentów.

3. Obok apostoła Filipa, spotykamy w dzisiejszej Ewangelii jeszcze postać Natanaela. Na entuzjazm Filipa, że oto *znaleźliśmy... Jezusa, syna Józefa z Nazaretu*, odpowiada przesądem: *Czy może być co dobrego z Nazaretu?* Ale wtedy Filip zachęca go w wymowny sposób: *Chodź i zobacz* (J 1, 46). I znowu trzeba nam podjąć myśl, że w naszej relacji z Jezusem nie można zadowalać się samymi tylko słowami, aby poznać Jezusa potrzeba żywego doświadczenia. Owszem, bardzo ważne jest świadectwo innych, które zazwyczaj jest u samych początków naszego życia chrześcijańskiego. Ale to my sami, każdy z nas osobiście, musimy zaangażować się w bliską i głęboką relację z Jezusem.

Powołanie Natanaela to decydujący moment w jego życiu. Dialog, który prowadzi z Jezusem, odkrywa przed nim rzecz zdumiewającą: Natanael czuje, że słowa Jezusa poruszają jego serce, czuje się zrozumiany i zauważa, że Jezus wie o nim po prostu wszystko, zna drogę jego życia. Jeśli tak jest, to tylko Jezusowi może zawierzyć wszystko; jeśli tak jest, to tylko za Nim może pójść; jeśli tak jest, to odpowiedzią może być tylko takie przejrzyste i piękne wyznanie wiary: *Rabbi, Ty jesteś Synem Bożym, Ty jesteś Królem Izraela!* (J 1, 49).

Tym jednak, co nas przy Natanaelu dzisiaj powinno jeszcze zatrzymać, to fakt, że do Jezusa przyprowadził go Filip. Pierwszym, który zaprasza i powołuje, jest zawsze Chrystus, ale od samego początku Ewangelia ukazuje nam, że konsekwencją pójścia za Nim jest apostołowanie swoim powołaniem, zdobywanie innych dla Chrystusa, dzielnie się z innymi radością z Jego *znalezienia* i kierowanie ku innym zachęty: *Chodź i zobacz*. Takie są bowiem cechy prawdziwego świadka; nie zatrzymuje się tylko na przekazaniu dostępnej mu wiedzy o Jezusie, lecz pragnie, aby każdy osobiście przekonał się o tym, co zostało mu przekazane, a on, świadek, chce towarzyszyć mu w tej trudnej i żmudnej nieraz drodze.

4. *Chodź i zobacz...* Także ta postawa zajmuje w powołaniu i posłudze Księdza Biskupa Adama bardzo ważne miejsce. Gdyby powiedzieć o tym w największym tylko skrócie, to trzeba by przywołać ofiarną pracę w kolejnych parafiach, którą przez długie lata wykonywał jako wikariusz, a następnie proboszcz; trzeba by koniecznie wspomnieć o pełnej ojcowskiego zatroskania posłudze w duszpasterstwie akademickim, której trwałym owocem są absolwenci i wychowankowie, wśród których cieszy się wypróbowanym zaufaniem, wielkim autorytetem i odwzajemnioną miłością. Jak nie zobaczyć i nie docenić apostolskiego trudu, który Biskup Adam wkłada w formację kleryków łódzkiego Seminarium; jak wreszcie nie zauważyć ogromu pracy włożonej w wypełnianie odpowiedzialnych funkcji w urzędach Kurii Biskupiej, zwłaszcza w Wydziale Duszpasterstwa, któremu przewodniczy.

Ten obraz byłby niepełny, gdybyśmy dzisiaj nie wspomnieli o wielkiej pasji Biskupa Adama, związanej z mediami, którą dostrzegł Episkopat Polski, powierzając mu specjalne zadania na arenie ogólnopolskiej w tej – jakże trudnej i od-

powiedzialnej – dziedzinie. Owa pasja owocuje bez przerwy obecnością Biskupa Adama w wielu diecezjach i uczelniach, gdzie zapraszany jest z wykładami i referatami; owocuje też działalnością pisarską, która przynosi coraz to nowe artykuły i książki. Jaki to stanowi poważny wkład w rozwój chrześcijańskiej kultury w naszym mieście, w archidiecezji i w całej Polsce!

5. Patrząc na dorobek duszpasterski i naukowy, wyliczając osiągnięcia, zasługi i sukcesy – co zwykle czyni się przy okazji przeżywanych jubileuszy – nie chciałbym jednak zagubić w tym wszystkim tego, co najważniejsze; tego, co jest *duszą* wszystkiego; tego, co stanowi istotną i podstawową inspirację posługi biskupiej naszego Jubilata.

Aby to sobie głębiej uświadomić, sięgnijmy jeszcze do usłyszanego dziś fragmentu *Pierwszego Listu św. Jana Apostoła*. Ostrą kreską oddzielona jest w tekście nienawiść świata od miłości Chrystusa i tych, którzy do Niego należą. *Świat kroczy drogą Kaina*, wyszukując i rozwijając ciągle nowe *modele* nienawiści. *Świat kroczy drogą Kaina*, ukazując boleśnie i dotkliwie, że brak miłości zawsze prowadzi do *trwania w śmierci*.

Ci, którzy uwierzyli Jezusowi Chrystusowi, którzy poszli za Nim, którzy zdecydowali się Go poznać, z Nim zaprzyjaźnić i złożyć w Jego ręce swój los, *przeszli ze śmierci do życia* (1 J 3, 14). To znaczy *nauczyli się Chrystusa*, poznając Jego miłość po tym, że *On dał za nas życie swoje*. Odtąd nie mogą już iść inną drogą niż tylko *drogą Chrystusa* – a więc także *oddać życie za braci* (1 J 3, 16); a więc miłować – *nie słowem i językiem, ale czynem i prawdą*. Chrześcijańskie powołanie nie może się bowiem skończyć jedynie na deklaracjach – chrześcijański sposób życia wymaga konkretnych czynów wypływających z prawdy, czyli zgodnych z *wolą Bożą*. Powołaniem każdego, kto poszedł za Jezusem, jest autentyczne, przejrzyste i konsekwentne życie chrześcijańskie. Świat, który przecież także dziś gubi się często w poszukiwaniu innych dróg, potrzebuje i oczekuje takich właśnie świadków i apostołów.

6. Nie mam żadnych wątpliwości, że wszystkie lata kapłańskiej i biskupiej posługi Biskupa Adama wypływały z tego źródła Jezusowej miłości, że z tej miłości czerpały obficie wzór i siłę do dawania świadectwa. Jeśli ta prawda mogła mi się nieco zagubić w przypominanej wcześniej *liście zasług*, to teraz chcę ją wyraźnie ukazać. Gdyby Ksiądz Biskup nie poznał miłości Jezusowej i na jej wzór nie miłował braci, czyż byłby tak lubiany, ceniony i szanowany? Czy byłby tak wszędzie życzliwie oczekiwany? Czy chciano by się z nim tak chętnie spotykać, rozmawiać i wspólnie modlić? Gdyby Ksiądz Biskup nie *poznał miłości* Jezusowej i na jej wzór nie *miłował braci*, czyż służyłby z takim oddaniem, poświęceniem i gorliwością Kościołowi łódzkiemu? Czy zabiegałby z tak wielką troską o jego uświęcenie? Czy byłby tak wiernym, niezawodnym i wypróbowanym moim współpracownikiem i bratem?

Te wszystkie czyny – konkretne i łatwo dostrzegalne – jakże są pięknym wyrazem miłości!

7. *Pójdź za Mną!* Te słowa skierowane do Filipa u początku jego powołania, nie tracą swej mocy i aktualności przez całe jego życie. *Pójść za Chrystusem* oznacza przecież ofiarowanie Mu całego siebie, każdego dnia swojego życia – aż po jego kres, kiedy pójście za Nim oznacza wejście do wiecznego królestwa Bożej Miłości.

Księżu Biskupie Adamie, wraz ze wszystkimi tu dzisiaj zgromadzonymi, *stajesz przed obliczem Pana*, aby Mu śpiewać z *radości*, aby *chwalić i błogosławić Jego imię*, za Jego *dobroć, łaskę, wierność*, które trwają na wieki. Dziękując za dobro, które otrzymaliśmy za Twoim pośrednictwem, prosimy dziś dobrego Boga, abyś nieustannie *szedł za Chrystusem*, abyś coraz bardziej stawał się do Niego podobny, aby Jezus, Dobry Pasterz, mógł się dalej Tobą dobrze posługiwać i abyś był czytelnym znakiem Jego miłującej obecności pośród nas.

Amen.

BP ADAM LEPA
Łódź

W DUCHU WDZIĘCZNOŚCI

PODZIĘKOWANIE WYGŁOSZONE NA ZAKOŃCZENIE MSZY ŚWIĘTEJ Z OKAZJI 20-LECIA PRZYJĘCIA SAKRY BISKUPIEJ

1. Dwudziestolecie nie pretenduje zasadniczo do rangi jubileuszu, ustalonego przez tradycję i zwyczaje. Nie ma ono nawet odpowiedniej nazwy, wywodzącej się od któregoś ze szlachetnych metali. Jest jednak rocznicą, która zwłaszcza w posłudze biskupiej oznacza czas długi, bo mierzony bogatą treścią i ważną misją. Nawiązuje do tego żartobliwe powiedzenie, że biskup składa się z duszy nieśmiertelnej i kalendarza. Pełno bowiem w jego życiu zadań i obowiązków, różnych czynności i prac, posług i pilnych spraw do załatwienia.

Każda rocznica jego konsekracji jest więc potrzebna, żeby choć przez chwilę zatrzymał się w przyspieszonym tempie życia, dokonał stosownych podsumowań i naładował duchowe akumulatory. Żeby też pomyślał z wdzięcznością o ludziach, którzy na drodze do kapłaństwa wycisnęli w jego duszy ważne ślady – rodzicach, nauczycielach, duszpasterzach i o mistrzach w poszukiwaniu dobra i prawdy.

Dobry Bóg sprawił, że jak to przypomniał Ksiądz Arcybiskup dniem mojej rocznicowej refleksji stał się 2 stycznia. Tego dnia bowiem, to jest we wspomnienie św. Bazylego Wielkiego i św. Grzegorza z Nazjanzu, przyjąłem sakrę biskupią. Był to i św. Ambroży, w którego liturgiczne wspomnienie ogłoszono moją biskupią nominację, rozważając tajemnicę wcielenia Słowa Bożego, tak napisał o Nowo Narodzonym:

Zapragnął być dzieckiem, abyś ty mógł się stać człowiekiem doskonałym.

Narodził się w stajni, aby ciebie wynieść na ołtarze.

Przyszedł na ziemię, abyś ty mógł się wspinać do gwiazd.

I dziś, jak przed 20 laty, towarzyszy mi w tej archikatedrze atmosfera najpiękniejszych i najbardziej rodzinnych świąt. Są śpiewane kolędy, jest wymowny żłóbek, jest radość z przyjścia na świat Zbawiciela. Jest też powszechne uczucie wdzięczności, iż „Bóg tak umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął ale miał życie wieczne” (J 3,16).

Jest więc chwila wyjątkowo stosowna, żeby z głębi serca i najszczerzej wyrazić swoją wdzięczność – Panu Bogu i ludziom.

2. Eucharystia jest najpiękniejszą i najbardziej skuteczną modlitwą dziękczynienia. Dziś sprawowałem Ją z wdzięczną myślą o dwudziestu latach mojego posługiwania biskupiego.

Za pełnię kapłaństwa Chrystusowego, która jest i pozostanie do końca bezcennym darem i niezgłębioną tajemnicą, żeby użyć słów Jana Pawła II.

Za liczne owoce posługi sakramentalnej, w szczególności zaś poprzez udzielony wielu diakonom sakrament kapłaństwa oraz wielkiej rzeszy młodych ludzi sakrament dojrzałości chrześcijańskiej. Za poświęcone nowe szkoły i szpitale, co mogło się stać w następstwie odzyskania wolności w 1989 r.

Za uroczyste spotkania w uczelniach i wzruszające posługi w domach pomocy społecznej i w różnych środowiskach zawodowych.

Za towarzyszącą mi świadomość, że „biskupstwo oznacza obowiązek a nie zaszczyt”, jak podkreśla Pontyfikał rzymski.

Za łaskę posługiwania biskupiego „w miłości i cierpliwości”, choć często odbywało się ono w sposób nieudolny i wymagający nieustannej korekty.

Za owoce w posłudze nauczania, spełnianej w świątyniach i przy ołtarzach polowych, a także w salach uniwersyteckich i w publikowanych tekstach. Wierzę głęboko, że w tej działalności inspirowany byłem i wspomagany przez patronów mojej posługi biskupiej – św. Ambrożego oraz św. Bazylego Wielkiego i św. Grzegorza z Nazjanzu – wszak wszyscy trzej są biskupami i Doktorami Kościoła.

Chrystusowi, Najwyższemu i Wiecznemu Kapłanowi składam pokorne dzięki również za udzielone mi liczne siły i charyzmaty, o których nie wiem i być może nigdy się nie dowiem. Wyczuwam jedynie w moim życiu ich błogosławioną obecność.

3. Pragnę w tym miejscu jak najserdeczniej dziękować wszystkim, którzy dziś zaszczytili mnie swoją obecnością i darem modlitwy.

Przeżywanie rocznic w posługiwaniu biskupim wymaga nie tylko czasu wy-ciszenia i refleksji. Ważne są również dni, które wypełnia braterskie spotkanie z innymi i wspólna modlitwa. Takim dniem jest dla mnie dzisiejsza, maryjna sobota – pierwsza w nowym roku, będąca wigilią uroczystości Objawienia Pańskiego.

Przed 20 laty w murach tej bazyliki archikatedralnej na początku uroczystej liturgii konsekracyjnej, Pasterz Kościoła łódzkiego w obecności Prymasa Polski i wielu biskupów wypowiedział był te bardzo ważne dla mnie słowa: „Dziś, Duch Święty ręką Jana Pawła II wskazał na brata naszego Adama. Decyzje te przyjmujemy jako głos Boga i z radością, w duchu wiary wprowadzamy do swojego grona księdza biskupa Adama jako dar Boży, by wspólnie z nami był świadkiem zmartwychwstania Jezusa Chrystusa...”.

Słowa te były zawsze w moim biskupim życiu najpiękniejszą formą zaproszenia do nowych zadań i obowiązków, zawierały wielki ładunek emocjonalny i stanowiły liczący się bodziec do angażowania się w posłudze Ludowi Bożemu Kościoła łódzkiego. W niezwykle szlachetnej postaci zachęcały też nowomianowanego biskupa do ścisłej współpracy z Biskupem Łodzi. Były wreszcie wezwa-

niem do świadectwa razem dawanego Chrystusowi przez kolegium biskupów łódzkich.

Przez dwadzieścia lat współpraca ta była dla mnie zaszczytem i zachętą, właściwym ukierunkowaniem i płaszczyzną dla liczącej się kreatywności. Była też tytułem do wspólnie przeżywanych radości, gdy powstała archidiecezja, a później łódzka metropolia, gdy z dumą odnotowywaliśmy kolejne owoce wizyty Jana Pawła II w naszym mieście i liczne wyrazy jego miłości do Kościoła łódzkiego.

Zechce Ksiądz Arcybiskup przyjąć moje serdeczne zapewnienie o głębokiej wdzięczności za tych 20 lat współpracy ze mną, która budowana była zawsze na pełnym zaufaniu i wielkiej życzliwości.

Piękne słowa, które dziś wypowiedział Ksiądz Arcybiskup pod moim adresem powiększają zaciągnięty przeze mnie dług. Będę go spłacał modlitwą i jeszcze większym zaangażowaniem w posługiwaniu Ludowi Bożemu naszej archidiecezji.

Powodem do wyrażenia szczególnej wdzięczności jest inicjatywa Księdza Arcybiskupa, aby na moją dzisiejszą uroczystość zaprosić Kościół łódzki – jego prezbiterium i wiernych świeckich. Jest to dla mnie wyjątkowo piękny dar Jubileuszowy i niezwykle wyróżnienie. Dzięki temu mogę przeżywać swój jubileusz w rodzinie archidiecezji.

4. Słowa mojej serdecznej wdzięczności kieruję do ks. biskupa Ireneusza za udział w dzisiejszej uroczystości, za nasze braterskie trwanie u boku Metropolity Łódzkiego i za życzliwą pamięć w modlitwie.

Moją wdzięczność niech przyjmą licznie zgromadzeni kapłani, diecezjalni i zakonnici – za dar modlitwy, przyjaźni i dobrego słowa. W szczególności zaś te gremia kapłanów, z którymi jestem związany z racji pełnionych obowiązków: Kapituła Archikatedralna Łódzka, Kuria Metropolitalna, rektor i profesorowie Wyższego Seminarium Duchownego. Dziękuję też moim Kolegom kursowym, z którymi łączą mnie lata wspólnych studiów i bliskiej współpracy.

W sposób szczególny dziękuję tym czcigodnym księżom, którzy przygotowali dzisiejszą uroczystość, a ks. prałatowi Ireneuszowi Kuleszy – za miłe i ciepłe wprowadzenie na początku mszy świętej (i życzenia).

Moje serdeczne dzięki niech przyjmą licznie zgromadzone siostry zakonne oraz alumni naszego seminarium.

Za udział w dzisiejszej uroczystości szczególnie serdecznie dziękuję przedstawicielom władz wojewódzkich (z p. Wojewodą), miejskich (z p. Prezydentem) i samorządowych (z p. Marszałkiem). Wysoko sobie cenie Państwa dzisiejszą obecność.

Przedstawicielom wyższych uczelni naszego miasta dziękuję za wieloletni twórczy dialog i za ich wymowny udział w uroczystości. Dziękuję też tym osobom, które reprezentują różne instytucje, stowarzyszenia i organizacje.

Wdzięczność swoją wyrażam wszystkim, którzy w odpowiedzi na zaproszenie Arcybiskupa Łódzkiego tak licznie włączyli się do mojej modlitwy dzięk-

czynnej – szczególnie zaś przedstawicielom tych parafii, w których pełniłem posługę duszpasterską. Znakomitemu Chórowi „Harmonia”, przedstawicielom mediów, a w szczególności Radiu Niepokalanów, które tę uroczystość w całości transmituje.

Pragnę wszystkich zapewnić, że swoją wdzięczność, wypowiedaną obecnie w słowie, będę nosił w pamięci mojego serca i wyrażał w częstej modlitwie.

5. Niech Jezus Chrystus, który powołał mnie do pełni Swojego kapłaństwa, będzie dla wszystkich uczestników dzisiejszej uroczystości źródłem nadziei, mocy i radości, niech stanie się błogosławieństwem na każdy dzień nowego roku – dzień kolejnych zadań, ważnych obowiązków i życiowych wyzwań.

W duchu tych życzeń i serdecznych podziękowań udzielię teraz wszystkim obecnym błogosławieństwa pasterskiego.

KS. JAROSŁAW PATER
Łódź

BISKUP ADAM LEPA – DUSZPASTERZ I NAUCZYCIEL

I. Biskup Adam Lepa urodził się 17 marca 1939 r. w Łodzi, w rodzinie robotniczej. Studia teologiczne ukończył w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi w 1961 r. Pracę dyplomową z teologii, zatytułowaną *Jan Chrzciciel a Qumran*, napisał pod kierunkiem ks. prof. dr hab. Lecha Stachowiaka. Święcenia kapłańskie otrzymał w 1962 r. z rąk biskupa Jana Kulika.

W Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie ukończył studia z zakresu katechetyki (1965 r.). Pracę magisterską na temat *Wychowanie w rodzinie a przestępczość młodzieży* przygotował pod kierunkiem ks. doc. dr hab. Józefa Dajczaka, kierownika Katedry Katechetyki.

Studia doktoranckie z pedagogiki odbył na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, uzyskując tam w 1974 r. doktorat. Pracę doktorską zatytułowaną *Błędy wychowania w środowisku rodziny wielkomiejskiej w wypowiedziach młodzieży i rodziców* napisał pod kierunkiem prof. dr hab. Stefana Kunowskiego, kierownika Katedry Pedagogiki. Recenzentami byli: ks. prof. dr hab. Piotr Poręba, kierownik Katedry Pedagogiki Rodziny oraz prof. dr hab. Stanisław Siek, kierownik Katedry Psychologii Ogólnej i Metodologii Badań w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Praca miała charakter interdyscyplinarny (pedagogika-psychologia).

Po święceniach kapłańskich ks. Adam Lepa w latach 1962–1964 pełnił posługę wikariusza w parafii Dobroń. Następnie w latach 1964–1978 pracował jako wikariusz w parafii Przemienienia Pańskiego w Łodzi. W latach 1978–1981 był proboszczem parafii św. Urszuli w Łodzi, a w latach 1981–1988 – proboszczem najstarszej w mieście parafii Wniebowzięcia NMP w Łodzi.

Od 1965 r. pełnił funkcję przewodniczącego Archidiecezjalnej Komisji ds. Środków Społecznego Przekazu. W latach 1966–1981 był duszpasterzem akademickim, a w trzech ostatnich latach – duszpasterzem diecezjalnym. W latach 1978–1982 pełnił funkcję diecezjalnego duszpasterza nauczycieli. Jest członkiem Rady Kapłańskiej Archidiecezji Łódzkiej wszystkich kadencji (jej sekretarzem w dwóch kadencjach). W 1978 r. mianowany przewodniczącym Wydziału Duszpasterstwa Kurii Diecezjalnej w Łodzi. Funkcję tę z niedługą przerwą pełni do dziś.

Był przewodniczącym diecezjalnego komitetu organizującego pielgrzymkę Jana Pawła II w Łodzi (1987 r.).

Kapelanem Jego Świątobliwości został w 1986 r., nominację na kanonika gremialnego Kapituły Katedralnej Łódzkiej, obecnie Archikatedralnej Kapituły Łódzkiej, otrzymał w 1987 r., a na prałata archidiakona w 1995 r. Obecnie jest dziekanem Kapituły.

Od 1985 r. jest członkiem Kolegium Konsultorów.

W 1987 r. ks. prałat Adam Lepa, proboszcz parafii Wniebowzięcia NMP w Łodzi otrzymał nominację na biskupa pomocniczego diecezji łódzkiej (tytularnego Regiany w Afryce). Sakrę biskupią przyjął 2 stycznia 1988 r. z rąk kardynała Józefa Glempa, Prymasa Polski. Od 1987 r. pełni funkcję wikariusza generalnego Biskupa Łódzkiego.

W latach 1989–1994 był przewodniczącym Komisji Episkopatu Polski ds. Środków Społecznego Przekazu i członkiem Europejskiego Komitetu Biskupów ds. Mediów (CEEM). Pełniąc te funkcje zorganizował w Warszawie trzy konferencje międzynarodowe z dziedziny duszpasterstwa mediów, z udziałem przedstawicieli krajów Europy Środkowej i Wschodniej (Polski, Czechosłowacji, Litwy, Łotwy, Białorusi, Ukrainy i Rosji). W tym czasie uczestniczył też w trzech sympozjach międzynarodowych na temat ewangelizacji przez media, zorganizowanych przez CEEM (Lugano, Praga, Fatima) na których wygłosił referaty. Obecnie jest członkiem Rady Episkopatu Polski ds. Środków Społecznego Przekazu i przewodniczącym Zespołu Programowego Episkopatu Polski ds. Telewizyjnych Transmisji Mszy Świętej.

W latach 1988–1989 kierował zespołem ekspertów Konferencji Episkopatu Polski prowadzącym negocjacje z Komitetem do Spraw Radia i Telewizji w sprawie programów katolickich w radio i telewizji. Prace zakończono *Porozumieniem* podpisanym 28 czerwca 1989 r.

W latach 1991–1999 był członkiem Komisji Głównej II Polskiego Synodu Plenarnego. W latach 1996–1998 wiceprzewodniczącym Komisji Głównej III Synodu Archidiecezji Łódzkiej. Jako delegat Konferencji Episkopatu Polski był uczestnikiem II Synodu Biskupów dla Europy (1999 r.). W swojej wypowiedzi wygłoszonej na sesji plenarnej Synodu mówił m.in. o czynnikach warunkujących skuteczną ewangelizację przez media, podkreślając, że mają one być przede wszystkim miejscem ewangelizacji, a nie tylko jej środkiem czy narzędziem¹.

W Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi od 1975 r. wykłada pedagogikę mediów, a od 1978 r. – psychologię. Przedmioty te wykłada również w łódzkiej Filii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego i w Instytucie Teologicznym w Łodzi. W latach 1988–1993 był rektorem Wyższego Seminarium Du-

¹ A. Lepa, *Evangelizing power of the media*, „L'Osservatore Romano”, 1999, nr 41, s. 20 (Weekly edition in english); por. tenże, *Ewangelizacja przez środki społecznego przekazu*, „L'Osservatore Romano”, 1999, nr 12, s. 60–61 (wyd. polskie).

chownego w Łodzi. Od 1994 r. wykłada pedagogikę mediów w Instytucie Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W latach 1994–2003 w Podyplomowym Studium Komunikowania Społecznego i Dziennikarstwa KUL prowadził cykle wykładów *Kościół a media*².

Jest inicjatorem specjalizacji *pedagogika mediów* w ramach studiów uniwersyteckich i seminaryjnych. Autor pierwszego w Polsce podręcznika z tej dziedziny. Uczestnik i prelegent na licznych krajowych i międzynarodowych konferencjach i sympozjach poświęconych problematyce mediów i wychowania do ich odbioru.

Żołęźciel i w latach 1991–1993 redaktor naczelny rocznika „Łódzkie Studia Teologiczne”. Członek Rady Naukowej „Zeszytów Społecznych”. W 2000 r. organizator sympozjum i sesji panelowych, odbytych w Łodzi pod hasłem *Mass media i ewangelizacja* w ramach ogólnopolskich obchodów Wielkiego Jubileuszu Chrześcijaństwa. W spotkaniach uczestniczyli wybitni przedstawiciele mediów z kraju i zagranicy³.

Równolegle z pracą w Kurii Metropolitalnej i ze zwyczajnymi formami posługi biskupiej (wizytacje, bierzmowania, przewodniczenie uroczystościom religijnym itp.), Ksiądz Biskup podejmuje chętnie spotkania duszpasterskie z grupami wiernych, np. z katechetami, żołnierzami Armii Krajowej, z pensjonariuszami domów pomocy społecznej, z dziennikarzami, z osobami zaangażowanymi w służbie publicznej, jak również w małych nieformalnych grupach (np. regularne spotkania w domu niepełnosprawnej pani Małgosi z kręgiem przyjaciół). Znane są w Łodzi systematyczne spotkania Księdza Biskupa z dawnymi uczestnikami duszpasterstwa akademickiego (tzw. seniorami), które prowadził w parafii Przemienienia Pańskiego w Łodzi do listopada 1978 r. Wielu z nich przychodzi na spotkania ze swymi dorosłymi dziećmi, a niektórzy – z wnukami.

Z przyznanych Księdzu Biskupowi wyróżnień należy wymienić Honorowe Członkostwa Katolickiego Stowarzyszenia Filmowego oraz Katolickiego Stowarzyszenia Dziennikarzy, Nagrodę „Mater Verbi”, Nagrodę im. Jana Pawła II, Medal „O Niepodległość Polski i Prawa Człowieka”, Medal „Pro Memoria”, Nagrodę im. Juliana Kulentego, Honorowe Członkostwo Zakonu Bonifratrów. Przyczynkiem do przybliżenia sylwetki Księdza Biskupa niech będą niektóre opinie zawarte w uzasadnieniu trzech wyróżnień.

„...za stałą gotowość do bycia tam, gdzie jest niezbędny i oczekiwany, a także za bogaty dorobek naukowy i publicystyczny w dziedzinie środków społecznego przekazu” (Nagroda im. Jana Pawła II).

² Główne zręby tych wykładów znalazły się w publikacji: A. Lepa, *Kościół i media*, w: *Katolicka nauka społeczna*, red. S. Fel, J. Kupny, Katowice 2007, s. 241–258.

³ *Mass media i ewangelizacja*, red. J. Janiec, Łódź 2004.

„Za wybitne zasługi w utrwalaniu pamięci o ludziach i ich czynach w walce o niepodległość Polski podczas II wojny światowej i po jej zakończeniu” (Medal „Pro Memoria”).

„Za wieloletnią troskę o prawdę i uczciwość w prasie, radiu i telewizji poprzez liczne wystąpienia, wykłady i wydawnictwa książkowe; za dążenie do użytkowania przez media katolickie godnej i silnej pozycji wśród środków społecznego przekazu w Polsce i na świecie” (Nagroda im. Juliana Kulentego).

II. W drugiej części niniejszego szkicu ukazany zostanie dorobek naukowy biskupa Adama Lepy. W jego biografii można wyodrębnić dwa główne obszary działalności. Jeden, najważniejszy, to posługa pastoralna (wikariusza i katechety, proboszcza, duszpasterza akademickiego, biskupa), a drugi, w dużym stopniu komplementarny w stosunku do pierwszego, to praca naukowa (wykłady, konferencje, publikacje). Jak sam podkreśla, początek jego twórczości naukowej przypada na 1969 r. w trakcie studiów doktoranckich na KUL. Spod jego pióra wychodzą wtedy pierwsze teksty. Dwa z nich to artykuły wydane drukiem, trzeci zaś to „materiały pomocnicze” przygotowane z myślą o katechetach i duszpasterzach, złożone w Łódzkiej Kurii Diecezjalnej. Pierwszy z artykułów, poświęcony problematyce rodziny nosi tytuł *Wychowanie w rodzinie a przestępczość młodzieży*⁴. Drugi artykuł *Katecheta wobec audiowizji* jest pierwszą publikacją biskupa Adama Lepy podejmującą problematykę mediów⁵. Wspomniane „materiały pomocnicze” z kolei, otrzymały tytuł *Katecheta i film. Materiały pomocnicze*. Zostały przygotowane na użytek duszpasterzy i katechetów. Podzieliły los dziesiątków podobnych opracowań, które w Polsce w tamtych czasach były dostępne jedynie w maszynopisie⁶. Nigdy nie zostały wydane drukiem.

Dorobek naukowy Księdza Biskupa jest bogaty. Jak wynika z opublikowanej w niniejszym tomie bibliografii, obejmuje on 11 pozycji książkowych, 98 artykułów w pracach zbiorowych i w czasopismach naukowych, 81 artykułów naukowych w różnych czasopismach. Jest ponadto autorem 117 artykułów popularnonaukowych i 253 artykułów publicystycznych. Do publicystyki zaliczyć należy także 100 wywiadów prasowych w 47 czasopismach. Publikacje te w większości poświęcone są problematyce mediów.

Dwa główne nurty należy wyodrębnić w twórczości naukowej biskupa Adama Lepy – nurt socjologiczny i nurt pedagogiczny. Pierwszy z nich stanowił przygotowanie do podjęcia pogłębionych studiów nad problematyką wychowania do mediów.

⁴ A. Lepa, *Wychowanie w rodzinie a przestępczość młodzieży*, w: *Działalność naukowa Wydziału Teologicznego*, red. J. Nosowski, Warszawa 1969, s. 296–300.

⁵ A. Lepa, *Katecheta wobec audiowizji*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie”, 1969, nr 2, s. 162–167.

⁶ A. Lepa, *Katecheta i film. Materiały pomocnicze*, Łódź, 1969, ss. 51. (maszynopis). Zob. tenże, *Pedagogika mass mediów*, Łódź 2007, s. 16.

Nurt socjologiczny w badaniach naukowych Księdza Biskupa zrodził się w związku z wykładami, jakie w 1975 r. podjął w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi na temat mediów. Wprawdzie wykładany przedmiot nosił tytuł *pedagogika mass mediów*, to jednak oprócz zagadnień ściśle związanych z wychowaniem do mediów, podejmował problemy, które wtedy w sposób szczególny nurtowały aktywną część społeczeństwa. Należy przypomnieć, że żyliśmy w państwie totalitarnym, w którym media były własnością rządzącej partii komunistycznej. Katolickie media stanowiły wartość śladową i przewidziane były do całkowitej likwidacji. Szanse przetrwania miały te czasopisma, które za cenę daleko idących ustępstw mogły liczyć na działalność mocno przez władze ograniczoną i ściśle kontrolowaną. Wszystkie media były podporządkowane bezwzględnej cenzurze. Ponadto, najważniejszą funkcją „mediów oficjalnych” była funkcja propagandowa, która swoim zasięgiem miała obejmować wszystkie sektory życia obywateli, również kulturę i wychowanie. Bezkarne stosowano wszystkie możliwe metody manipulowania społeczeństwem. Również publikacje poświęcone propagandzie i manipulacji były przeniknięte tymi działaniami. To wszystko wyjaśnia fakt, że już w pierwszej połowie lat dziewięćdziesiątych ukazują się publikacje Księdza Biskupa na temat propagandy i manipulacji. Zamieszczał je w pracach zbiorowych i w czasopismach⁷. Problematyka ta pojawiała się również w publicystyce⁸.

Z tego czasu pochodzą dwie pozycje książkowe wydane „w nurcie socjologicznym”. Są to: *Świat propagandy* i *Świat manipulacji*⁹. Przedmiotem refleksji naukowej i publicystycznej stały się również takie zjawiska, jak mity współczesne, stereotypy, zagrożona tożsamość Polaków, propaganda szeptana, patriotyzm w mediach. Ksiądz Biskup podjął również próbę socjologicznej refleksji nad obrazem, w związku z narastającą „cywilizacją obrazu” i wyraźną dominacją obrazu w kulturze współczesnej¹⁰. Tematem, który w tym nurcie wyraźnie daje znać o sobie, jest relacja do sprawowania władzy mediów w państwie i poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, jaką one są władzą – czwartą czy pierwszą¹¹.

⁷ Np. A. Lepa, *Media masowe nośnikiem manipulacji*, w: *Człowiek w zagrożeniu*, red. M. Miller, Łódź 1991, s. 45–47; tenże, *Manipulowanie człowiekiem jako problem współczesnej pedagogii*, „Ethos”, 1992, nr 1, s. 77–87; tenże, *Katecheta i świat manipulacji*, „Katecheta”, 1995, nr 2, s. 65–70; tenże, *Manipulacja w propagandzie antykościelnej i jej rzeczywiste cele*, „Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie”, 1995, nr 6, s. 246–253.

⁸ Np. A. Lepa, *Anatomia manipulowania*, „Niedziela”, 1990, nr 46; tenże, *przeciwstawiać się manipulacji*, „Ład”, 1992, nr 34.

⁹ A. Lepa, *Świat propagandy*, Częstochowa 1994; tenże, *Świat manipulacji*, Częstochowa 1995.

¹⁰ Np. A. Lepa, *Uwięzienie słowa czy ekspansja obrazu?*, „Ethos”, 1993, nr 4, s. 20–35; tenże, *Magia obrazu*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 1997, t. 6, s. 263–276.

¹¹ Np. A. Lepa, *Media – czwarta władza, czy służba człowiekowi?*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 2000, t. 9, s. 171–180; tenże, *Media są już pierwszą władzą*, „Głos”, 2000, nr 5 (wywiad, red. M. Gugulski, J. Marciniak); tenże, *Czwarta władza: mit czy rzeczywistość? Narodziny mediokracji*, w: *Mediokracja w Polsce*, red. I. Skubiś, Częstochowa 2008, s. 9–21.

Charakter socjologiczny wykazują również te prace, które są rezultatem refleksji nad stanem mediów w Polsce, zwłaszcza zaś nad prasą katolicką. Szczególne znaczenie wykazuje tu *Katalog prasy katolickiej w Polsce*, pierwsza tego typu publikacja po II wojnie światowej, prezentująca stan tej prasy na 31 stycznia 1994 r.¹². Publikacje analizujące kondycję prasy katolickiej rzucają światło na uwarunkowania, w jakich przyszło tej prasie działać po 1989 r., m.in. pod wpływem postaw i reakcji społeczeństwa posttotalitarnego¹³. Na tym obszarze refleksji należy umieścić również te publikacje, które wskazują na nowe wyzwania, stojące przed społeczeństwem, np. proces integracji Europy¹⁴.

W problematykę socjologiczną wpisują się także prace poświęcone społeczeństwu informacji i komunikacji oraz łaadowi medialnemu w państwie. Refleksja nad tymi zagadnieniami ma znaczenie praktyczne, gdyż dotyczy spraw fundamentalnych w funkcjonowaniu mediów¹⁵.

Nurt pedagogiczny jest w twórczości biskupa Adama Lepy związany ściśle z jego specjalizacją naukową i z wykładami, jakie podjął w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi na temat mediów. Słuchacze byli informowani, że nie będzie wykładana filmologia czy prasoznawstwo, ani też historia mediów, lecz właśnie pedagogika mediów. W taki sposób założono „wykłady o mediach”, ponieważ w ramach studiów alumni przygotowują się do posługi duszpasterskiej i katechetycznej, przeto wykłady te powinny mieć charakter pedagogizacji. Wszak w przyszłości absolwenci seminarium mają uczyć innych (dzieci, młodzież, a także rodziców i nauczycieli) jak wychowywać do mediów. Równolegle z wykładami Ksiądz Biskup prowadził seminarium, na którym przygotowywane były prace dyplomowe i magisterskie z pedagogiki i psychologii mediów. Wykonano ich pod kierunkiem Księdza Biskupa 60.

Pierwsze prace podejmujące aspekt pedagogiczny w refleksji nad mediami ukazywały się głównie w dwóch czasopismach – w miesięczniku „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie”¹⁶ oraz w kwartalniku „Katecheta”¹⁷. Wcześniej, przedmio-

¹² A. Lepa, *Katalog prasy katolickiej w Polsce*, Łódź 1994.

¹³ Np. A. Lepa, *Katolickie mass media w społeczeństwie posttotalitarnym*, w: *Na przełomie stuleci*, red. M. Piotrowski, Lublin 1997, s. 557–574; tenże, *Media katolickie w dekadzie przemian*, w: *Katolicka myśl społeczna u progu II tysiąclecia*, red. J. Wojciechowski, Łódź 2002, s. 125–145.

¹⁴ A. Lepa, *Mass media w procesie integracji Europy*, w: *Niepokojąca współczesność*, red. A. Miszańska, K. Kowalewicz, Łódź 2001, s. 289–303; tenże, *Dusza jednoczącej się Europy wyzwaniem dla Kościoła*, w: *Chrześcijańska Europa*, red. S. Urbański, Warszawa 2003, s. 111–115.

¹⁵ Np. A. Lepa, *Logosfera a ład medialny*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 2007, t. 16, s. 139–149; tenże, *Ład medialny a społeczeństwo informacji*, w: *Kultura – Media – Społeczeństwo*, red. D. Wadowski, Lublin 2007, s. 275–290.

¹⁶ Np. A. Lepa, *Informacja społeczna w praktyce wychowania chrześcijańskiego*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie”, 1981, nr 3–4, s. 66–75; tenże, *Wychowywać do audiowizji*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie”, 1986, nr 7–8, s. 154–161;

¹⁷ Np. A. Lepa, *Katecheza przekazu społecznego*, „Katecheta”, 1981, nr 5, s. 193–200; tenże, *Katecheta i świat stereotypów*, „Katecheta”, 1985, nr 1, s. 3–12.

tem refleksji naukowej była problematyka rodziny. Nadmienić należy, że równoległe z wymienionymi przykładowo tekstami ukazały się artykuły o charakterze publicystycznym i udzielane wywiady prasowe¹⁸.

Swoje liczne rozprawy i artykuły publikuje Ksiądz Biskup w takich czasopi-smach, jak: „Katecheta”, „Ethos”, „Łódzkie Studia Teologiczne”, „Paedagogia Christiana”, „Cywilizacja”, „Annales”¹⁹. Opracowania na temat wychowania do mediów zamieszcza też w wielu pracach zbiorowych. Podejmuje w nich takie zagadnienia, jak wpływ mediów na osobowość odbiorców, rola postaw w odbiorze mediów, ich znaczenie w poczuciu tożsamości narodowej i w kulturze narodowej czy w wychowaniu do patriotyzmu. Szczególne miejsce w jego pedagogicznej refleksji nad mediami zajmuje stosunek ludzi mediów do zasad etycznych²⁰.

Aspekt pedagogiczny zawierają również artykuły poświęcone relacji media – rodzina²¹.

Na uwagę zasługuje też działalność Księdza Biskupa na polu popularyzacji wiedzy o wychowaniu do mediów. Widać to w licznych wywiadach, których udziela prasie, radiu i telewizji. Wypowiada się w mediach publicznych (Polskie Radio i Telewizja Polska) oraz w mediach katolickich (Radio Maryja, Radio Plus, Radio Vox, Radio Niepokalanów, Telewizja Trwam, Telewizja Puls). Wypowiedzi na temat mediów wygłaszał też wielokrotnie w Radio Watykańskim.

Artykuły na temat pedagogiki mediów publikował Ksiądz Biskup także w wydawnictwach encyklopedycznych²².

Szczególną formą upowszechniania wiedzy o mediach, a przede wszystkim o katolickiej koncepcji wychowania do nich, jest publicystyka biskupa

¹⁸ Np. A. Lepa, *Środki społecznego przekazu: zagrożenie czy szansa rozwoju?*, „Biblioteka Kaznodziejska”, 1979, nr 2–3, s. 131–135; tenże, *Oliwa do rany*, „Przegląd Tygodniowy”, 1990, nr 51/52 (wywiad, red. K. Spychalski); tenże, *Pedagogika mediów*, „Niedziela”, 1991, nr 37.

¹⁹ Np. A. Lepa, *Logosfera*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 1995, t. 4, s. 197–202; tenże, *Funkcja postaw w wychowaniu do mediów*, „Paedagogia Christiana”, 2000, nr 1, s. 95–99; tenże, *O cywilizacji obrazu*, „Cywilizacja”, 2004, nr 9, s. 27–33.

²⁰ Zob. np. A. Lepa, *Mass media – niezależność czy odpowiedzialność?* w: *Dziennikarski etos. Z wybranych zagadnień deontologii dziennikarskiej*, red. Z. Kobylińska, R. D. Grabowski, Olsztyn 1996, s. 102–116; tenże, *Mass media i postawy człowieka*, w: *W trosce o kulturę*, red. B. Bejze, Warszawa 1996, s. 197–210; tenże, *Media w służbie tożsamości Polaków*, w: *Media a tradycja*, red. P.K. Kutty, Lublin 1998, s. 17–39; tenże, *Media a kultura narodowa*, w: *Media i kultura*, red. A. Kobyliński, Płock 2002, s. 17–33; tenże *Media audiowizualne i rozwój moralny*, w: *Media audiowizualne w zwierciadle społecznym*, red. J. Szafraniec, Warszawa 1999, s. 12–19; tenże, *O patriotyzmie w mediach*, w: *Wychowanie moralne w szkole katolickiej*, red. A. J. Sowiński, A. Dyner, Szczecin 2003, s. 189–197.

²¹ Zob. np. A. Lepa, *Współczesny obraz rodziny w mass mediach*, w: *Rodzina na przełomie wieków*, red. K. Majdański, Łomianki 2000, s. 191–207; tenże, *Obraz kobiety w polskiej prasie*, w: *Rodzina. Dziecko. Media*, red. L. Dyczewski, Lublin 2005, s. 219–234; tenże, *Obraz rodziny w mediach*, w: *Rodzina w świetle psychologii pastoralnej*, red. B. J. Sowiński, Łódź 2007, s. 11–17.

²² Np. *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, s. 469–471; *Leksykon pedagogiki religii*, red. C. Rogowski, Warszawa 2007, s. 537–540.

Adama Lepy²³. Aktualne problemy związane z mediami porusza na łamach prasy lokalnej i ogólnopolskiej (np. „Dziennik Łódzki”, „Słowo”, „Życie”, „Rzeczpospolita”, „Nasz Dziennik”, „Niedziela”, „Ład”, „Kalejdoskop”, „Inspiracje”).

W ramach działalności popularyzatorskiej Ksiądz Biskup od 1994 r. zamieszcza artykuły na temat mediów w aspekcie pedagogiki na łamach wydawanego we Włocławku *Kalendarza rolników*. W ostatnich latach Kalendarz ten ukazuje się także w wersji przeznaczonej dla środowisk miejskich²⁴.

Wyrazem dużego zainteresowania poruszaną przez Księdza Biskupa problematyką są przedruki jego artykułów. 67 tekstów przedrukowano w 49 różnych czasopismach i innych wydawnictwach. Dodać należy, że swoje artykuły opublikował w 23. czasopismach naukowych i w 53. innych tytułach prasowych (wyłączając 8 miesięczników diecezjalnych ze względu na ich specyfikę).

Refleksji pedagogicznej nad mediami poświęcił biskup Adam Lepa większość pozycji książkowych. Dała im początek *Pedagogika mass mediów*, wydana w 1998 r.²⁵. Obecnie przygotowywane jest jej czwarte wydanie. Jak wcześniej nadmieniono, jest pierwszą w Polsce publikacją na temat pedagogiki mediów. Stała się podręcznikiem, z którego korzystają studenci na studiach pedagogicznych, socjologicznych, teologicznych, a także na europeistyce, politologii i dziennikarstwie. Stanowi rezultat wykładów, jakie Autor prowadził w zakresie pedagogiki mediów w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi. O dużym zainteresowaniu książką świadczy m.in. fakt, że dość długo utrzymywała się na liście 20 naukowych bestsellerów w edycji „Bibliofila”.

Dwie kolejne książki powstały jako rezultat wykładów, które Autor prowadził w Podyplomowym Studium Komunikowania Społecznego i Dziennikarstwa KUL. Są to *Mity i obrazy* oraz *Media a postawy*²⁶. Pierwsza z nich przybliża problematykę związaną z dominacją obrazu we współczesnej kulturze oraz daje zarys nowej mitologii. Druga zaś pogłębia wiedzę na temat postaw związanych z funkcjonowaniem mediów, wyłożoną w *Pedagogice mass mediów*.

Obszerną monografię stanowi *Funkcja logosfery w wychowywaniu do mediów*²⁷. Naukowa refleksja nad mediami doprowadziła Księdza Biskupa do studiów nad najważniejszymi warstwami mediosfery człowieka. Punktem wyjścia była analiza ikonosfery, prowadząca do „odkrycia” innych warstw – logosfery, sonosfery i galenosfery. Studia nad zjawiskiem dominacji obrazu w kulturze współczesnej prowadziły m.in. do postawienia pytania o prawidłową relację mię-

²³ Zob. np. A. Lepa, *Pedagogika mediów*, „Niedziela”, 1991, nr 37; tenże, *Bądź apostołem prasy katolickiej!*, „Ziarna”, 1992, nr 9, s. 38–39; tenże, *Antypedagogia mediów*, „Nasz Dziennik” z 16–17 IX 2006.

²⁴ Zob. np. A. Lepa, *Rodzina miejscem wychowania do mediów*, w: *Kalendarz 2001*, red. E. Marciniak, Włocławek 2000, s. 70–73.

²⁵ A. Lepa, *Pedagogika mass mediów*, Łódź 1998.

²⁶ A. Lepa, *Mity i obrazy*, Łódź 1999; tenże, *Media a postawy*, Łódź 2001.

²⁷ A. Lepa, *Funkcja logosfery w wychowywaniu do mediów*, Łódź 2003.

dzy logosferą a ikonosferą. Czy mają się one wykluczać (relacja alternatywna), czy też uzupełniać (relacja komplementarna)? W tych dwóch możliwych rozwiązaniach stwierdzono niebagatelną rolę sonosfery i galenosfery, będących czynnikami, które rozstrzygają w danym środowisku o dominującej roli logosfery albo ikonosfery.

Pracując nad teorią logosfery, wprowadził Ksiądz Biskup do nauki o mediach nowe terminy. Jednym z nich jest „logosfera” jako środowisko słowa. Inne terminy wprowadzone do języka naukowego w Polsce to „mediosfera” (środowisko mediów), „galenosfera” (środowisko ciszy) czy „uzurpowane funkcje mediów”²⁸. Postulując opracowanie właściwych narzędzi badawczych w odniesieniu do logosfery i mediosfery w życiu współczesnego człowieka, sugerował posługiwanie się odpowiednio opracowanym „logogramem” i „mediogramem”²⁹.

Jak wynika z licznych wypowiedzi biskupa Adama Lepy, z logosferą powinno się wiązać pomyślnie realizowanie ważnych zadań, takich np., jak: wychowanie do mediów, tworzenie społeczeństwa komunikacji czy twórcze uczestnictwo w kulturze masowej³⁰.

Problematykę odbioru telewizji podjął biskup Adam Lepa w książce *Telewizja w rodzinie*. Zjawisko nieprawidłowego korzystania tego medium, a w szczególności rosnące szeregi młodzieży uzależnionej od telewizji, zdecydowały o jej wydaniu. Przygotował ją przede wszystkim z myślą o rodzicach i nauczycielach. We wstępie Autor wyjaśnia: „Książka jest próbą odpowiedzi na pytanie, co wynika z faktu, że w rodzinie znajduje się telewizor, którego wpływ na domowników przekracza najśmielsze wyobrażenia zarówno jego użytkowników, jak i doświadczonych specjalistów w dziedzinie mediów”³¹. Książka ma charakter praktycznego przewodnika w zakresie wychowania do telewizji. Publikacja *O mediach i logosferze* jest popularnym ujęciem problematyki mediów, ze szczególnym podkreśleniem roli logosfery.

Przedstawiona w ogólnym zarysie sylwetka biskupa Adama Lepy, uwzględnia w sposób szczególny dwa obszary jego zaangażowania i zainteresowań

– posługę duszpasterską i pracę naukową. Jest to niezbędne do dalszej lektury niniejszego tomu „Łódzkich Studiów Teologicznych”, a być może również do refleksji w związku z rocznicami, które Ksiądz Biskup obchodzi lub będzie przeżywał, tzn.: 20-lecie sakry biskupiej, 30-lecie pracy w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi, a w 2009 r. – 40-lecie pracy naukowej i 70. rocznicę urodzin.

²⁸ T. Goban-Klas, *Cywilizacja medialna*, Warszawa 2005, s. 42; A. Lepa, *Czwarta władza: mit czy rzeczywistość? Narodziny mediokracji...*, s. 16–20.

²⁹ A. Lepa, *Funkcja logosfery...*, s. 104–111.

³⁰ Zob. np. A. Lepa, *Logosfera a etyka społeczeństwa komunikacji*, „Annales”, t. 11, nr 2, s. 133–144.

³¹ A. Lepa, *Telewizja w rodzinie*, Częstochowa 2008, s. 5–6.

LEON DYCZEWSKI OFMCONV.
Katolicki Uniwersytet Lubelski im. Jana Pawła II
Lublin

MAŁROŚĆ I DOBRÓŚĆ W NOWOCZESNOŚCI

Biskup dr Adam Lepa do samodzielnych badań naukowych i bardzo licznych publikacji przygotowywał się w długim i gruntownym procesie kształcenia pod kierunkiem dobrych mistrzów. Studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi (1956–1961) ukończył pracę dyplomową na temat *Jan Chrzciciel a Qumran* pod kierunkiem znanego biblisty ks. prof. dr hab. Lecha Stachowiaka; studia specjalistyczne z zakresu katechetyki w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie (1966–1970) ukończył tytułem magistra na podstawie pracy *Wychowanie w rodzinie a przestępczość młodzieży*, napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr hab. Józefa Dajaczka; studia doktoranckie z pedagogiki odbył w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, uzyskując tytuł doktora (1974) na podstawie rozprawy pt. *Błędy wychowawcze w środowisku rodziny wielkomiejskiej w wypowiedziach młodzieży i rodziców*, napisanej pod kierunkiem znanego specjalisty z zakresu pedagogiki, prof. dr hab. Stefana Kunowskiego. Pracując w duszpasterstwie jako wikariusz, proboszcz, duszpasterz akademicki, dziekan, biskup cały czas doksztalał się i kształcił innych. Jest doskonałym przykładem tak modnego dzisiaj kształcenia ustawicznego. Od 1975 r. do dzisiaj prowadzi wykłady z pedagogiki mediów, a od 1978 r. z psychologii ogólnej i seminarium magisterskie z dziedziny mediów w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi (Wydział UKSW), w latach 1992–2002 wykłada pedagogikę mediów i prowadzi seminarium magisterskie na specjalizacji teologia mediów w UKSW, a od 2002 r. wykłada w Instytucie Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa UKSW, od 1993 r. do dzisiaj prowadzi wykłady zlecone *Kościół a media* w Podyplomowym Studium Komunikowania Społecznego i Dziennikarstwa KUL. W latach 1988–1993 pełnił funkcję rektora w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi, w tym okresie był też członkiem Kolegium Rektorów Wyższych Uczelni Miasta Łodzi. Można zatem powiedzieć, że biskup Adam Lepa, pełniąc wielorakie funkcje duszpasterskie i kurialne, w diecezji i Episkopacie Polski, cały czas jest związany ze studiami, z środowiskiem akademickim i poszukiwaniami badawczymi. W uznaniu wielkiego i twórczego zaangażowania w działalność duszpasterską

zostaje podniesiony do godności kanonika, prałata, biskupa. Otrzymałszy pastorał, nie wypuszcza książki i pióra z ręki. Umiejętnie łączy zadania duszpasterskie i działalność naukową, ogromny wysiłek przeplacając nieraz swoim zdrowiem.

Zainteresowania oraz podejmowane tematy w rozmowach i pisanych wypowiedziach mówią o tym, na czym ich autorowi zależy, a w przypadku osoby twórczej i aktywnej wskazują jeszcze na przedmiot jej działań, na te sprawy i dziedziny życia, które chce doskonalić, które w jej przekonaniu są ważne dla rozwoju innych osób i społeczeństwa. Na ogół przedmiot zainteresowania jest stały, ale do niego mogą dochodzić nowe. Ich pojawianie się świadczy o potencjale poznawczym danej osoby, jej wrażliwości na otaczającą i zmieniającą się rzeczywistość, o umiejętności odczytywania przez nią tzw. „znaków czasu”. A umiejętne i właściwe zdefiniowanie „znaków czasu” dla siebie, mobilizuje do poszerzania wiedzy, podejmowania nowych celów działania, do poszukiwania środków i współpracowników do ich realizacji, staje się ważną podstawą ubogacających przeżyć i kształtowania nowych strategii działania. Nowe tematy zainteresowań i działań dochodzące do tych funkcjonujących już od lat wielce ubogacają osobowość i czynią ją aktualną w zmieniających się warunkach życia. I jeszcze jeden ważny aspekt tak realizujących się zainteresowań. Czynią one daną jednostkę społecznie pożyteczną. Swoimi poszukiwaniami, dociekaniem i działaniami badawczymi przyczynia się do doskonalenia ludzi i środowiska życia.

Biskup Adam Lepa swoje zainteresowania badawcze zapewne formułował już w szkole średniej, ale ich charakterystykę rozpoczynam od tych, które oficjalnie sformułował, podejmując prace dyplomowe. Właśnie wybór tematu prac magisterskiej i doktorskiej na stałe ukierunkował na rodzinę zainteresowania biskupa Adama Lepy. Od tego czasu obserwuje i analizuje przemiany rodziny, funkcjonowanie autorytetu rodziców, przede wszystkim ojca. Szczególnie interesuje go rodzina jako środowisko socjalizacji i wychowania. W analizowaniu problemów tej tematyki łączy aspekty pedagogiki, socjologii, komunikacji społecznej, filozofii i teologii. Należy do jednych z pierwszych badaczy w Polsce, którzy życie rodzinne wiążą z mediami. Interesują go negatywne i pozytywne skutki funkcjonowania mediów w życiu jednostki, rodziny i całego społeczeństwa, a przede wszystkim, w jaki sposób powinny być one twórczo wykorzystywane, jak do tego zadania przygotowywać siebie, a szczególnie dzieci i młodzież. Zainteresowania mediami u biskupa A. Lepy spotęgowały się, kiedy w 1965 r. został przewodniczącym diecezjalnej Komisji ds. Środków Społecznego Przekazu, a 1989 r. objął funkcję przewodniczącego Komisji Episkopatu Polski ds. Środków Społecznego Przekazu i wszedł do Komisji Episkopatu Polski ds. Wydawnictw, kiedy stał się członkiem Europejskiego Komitetu ds. Mediów (CEEM), Katolickiego Stowarzyszenia Dziennikarzy (1991) i Katolickiego Stowarzyszenia Filmowego (1995). Tę przynależność do organizacji i instytucji medialnych zaznaczam, bo właśnie w tym czasie biskup A. Lepa mocno skoncentrował swoje zainteresowania na mediach. Widząc ogromną potrzebę dziennika katolickiego, podjął inicjatywę jego

wydawania. Zorganizował zespół redakcyjny. Trudności finansowe nie pozwoliły na realizację tej wspaniałej inicjatywy. Szczególnie interesuje go wpływ mediów na odbiorcę oraz przygotowanie do właściwego korzystania z mediów. W swoich zainteresowaniach mediami łączy aspekty teoretyczne z praktyką. Kontakt ze studentami, dziennikarzami, badaczami przekazów medialnych, specjalistami od mediów i z wiernymi Kościoła katolickiego podczas bardzo licznych spotkań, podsuwa mu wciąż nowe tematy, co widoczne jest w jego publikacjach. A tych ma bardzo wiele. Należy do najbardziej znanych i uznawanych autorytetów w dziedzinie mediów i komunikacji społecznej. Jego dorobek naukowy i publicystyczny jest wprost imponujący. Przeglądając wykaz publikacji, ogarnia zdumienie, jak człowiek o tak wielu funkcjach, pełniący tak liczne zadania jako biskup pomocniczy, profesor, wychowawca może tyle pisać i publikować. A trzeba dodać, że swoje prace publikuje w różnych wydawnictwach i tytułach prasowych, co świadczy o jego wielkiej otwartości i umiejętności utrzymywania kontaktów. Oczywiście najwięcej wydaje we własnym środowisku archidiecezjalnym i katolickim, w języku polskim, ale są też artykuły w języku angielskim, włoskim i francuskim. Oto sumaryczny zestaw publikacji biskupa Adama Lepy do 2007 r.:

- 9 książek, w tym niektóre po kilka nakładów, np. *Pedagogika mass mediów*;
- 52 oryginalnych opracowań, zamieszczonych w pracach zbiorowych;
- 31 oryginalnych opracowań w czasopismach naukowych, zamieszczanych w: „Łódzkich Studiach Teologicznych”, „Ateneum Kapłańskie”, „Encyklopedii Białych Płam”, „Homo Dei”, „Studiach Teologicznych”, „Ethosie”, „Zeszytach Teologicznych”, „Pedagogii Christiana”, „Wychowawcy”, „Annales”, „Mass-Mediach”, „Zeszytach Dziennikarskich”;
- 79 artykułów o charakterze naukowym zamieszczonych w różnych czasopismach, jak np.: „Katecheta”, „Inspiracje”, „Chrześcijanin w Świecie”, „Znak”, „Obecność”, „L'Osservatore Romano”, najczęściej jednak w „Wiadomościach Diecezjalnych Łódzkich”, a od 1992 r. w „Wiadomościach Archidiecezjalnych Łódzkich”;
- 105 artykułów popularnonaukowych, w takich pismach jak: „Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej”, „Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie”, „Inspiracje”, „Nasz Głos”, „Katecheta”;
- 242 artykułów publicystycznych zamieszczonych najczęściej w „Niedzieli”, „Naszym Dzienniku”, „Życiu”, „Źródle”, „Rzeczpospolitej”, „Dzienniku Łódzkim”;
- 90 wydrukowanych wywiadów, najczęściej w takich pismach, jak: „Dziennik Łódzki”, „Rzeczpospolita”, „Niedziela”, „Tygodnik Solidarność”, „Kalejdoskop”, „Nasz Dziennik”.

Biskup Adam Lepa jest doskonałym inicjatorem, organizatorem i współorganizatorem inicjatyw naukowych, konferencji i spotkań dyskusyjnych o cha-

rakterze lokalnym, ogólnokrajowym i międzynarodowym. Jego wielkim pragnieniem było (i nadal jest) zorganizowanie szkoły dziennikarskiej w Łodzi. Umiejętnie realizuje zasadę „myśleć globalnie, a działać lokalnie”. Chętnie wspiera inicjatywy innych i przyjmuje zaproszenie wielu środowisk badawczych i twórczych. Wygłosił setki referatów na konferencjach naukowych organizowanych przez wyższe uczelnie, Krajową Radę Radiofonii i Telewizji, Sejm RP, redakcje, ośrodki badawcze, organizacje pozarządowe i samorządy. Pod jego kierunkiem napisano 41 prac magisterskich, najczęściej o tematyce medialnej i rodzinnej.

Spośród bogatego dorobku naukowego opublikowanego zwrócę uwagę jedynie na te pozycje, które w literaturze pedagogicznej, socjologicznej, medialnej i pastoralnej są znaczące, często cytowane. Wszystkie są odpowiedzią Autora na bardzo aktualne tematy medialne, społeczne, rodzinne, wychowawcze, religijne i moralne. Autor je dostrzega, czuje i kompetentnie analizuje.

Wprawdzie wszystkie publikacje są ważne, ale nie sposób wszystkich omówić, dlatego ograniczam się tutaj do pozycji książkowych, w nich bowiem zawierają się całościowa tematyka i podstawowe tezy Autora, rozproszone po licznych publikacjach. Koncentruję się na publikacjach związanych z mediami, bo właśnie z nimi kojarzy się przede wszystkim biskup Adam Lepa. Jego pierwszą pozycją książkową z tej dziedziny jest *Katalog prasy katolickiej w Polsce* (1994). Jest to rzetelnie sporządzony wykaz tytułów prasowych wychodzących w tym czasie w Polsce, według następującego schematu: tytuł pisma, określenie jego rodzaju (dziennik, tygodnik, miesięcznik, kwartalnik, periodyk), ustalenie redaktora naczelnego, adresu redakcji, określenie adresata, nakładu, podanie daty pierwszego numeru. Zgromadzone dane doskonale orientują czytelnika o stanie prasy katolickiej i wyraźnie ukazują (mapa na s. 130) duże dysproporcje w jej rozmieszczeniu na terenie Rzeczypospolitej Polskiej. Tak więc np. obydwie diecezje warszawskie i diecezja krakowska mają po kilkanaście tytułów prasowych, gdy tymczasem siedlecka, toruńska, zamojsko-lubaczowska zaledwie po jednym. Publikacja ta nie tylko zatem rejestruje stan prasy katolickiej w pierwszych latach po zmianie systemu, w których Kościół katolicki szybko odbudowywał i na nowo organizował rynek prasowy, ale wyznacza też zadania, ukazując, w których diecezjach rynek ten należałoby szczególnie rozwijać.

Kolejne dwie niezmiernie cenne książki biskupa Adama Lepy to *Świat propagandy* (1994) i *Świat manipulacji* (1995). W sposób bardzo kompetentny omawia w nich dwa zjawiska groźne życia społecznego i niekorzystne dla rozwoju osobowego jednostek. Trafnie wskazuje, że zjawiska te są typowe nie tylko dla ustrojów totalitarnych, ale występują także w społeczeństwach demokratycznych, co więcej, zasady wolnego rynku w nich obowiązujące w powiązaniu z rozwojem technologii i organizacji sprzyjają występowaniu i doskonaleniu zarówno propagandy, jak i manipulacji. Biskup A. Lepa słusznie stwierdza, że propaganda i manipulacja są wykorzystywane w dzisiejszych mediach, szczególnie w telewizji, w

celu umocnienia się grup dominujących w społeczeństwie, a tym samym osłabiają demokrację, ponieważ obywatele informują nierzetelnie i rozwijają w nich sztuczne potrzeby. *Świat propagandy* i *Świat manipulacji* ukazały się w latach, kiedy na te tematy nie było zbyt wiele publikacji na polskim rynku wydawniczym. Pełniły one zatem rolę podręczników w wielu ośrodkach akademickich i na wielu kursach kształcenia w zakresie komunikacji społecznej i dziennikarstwa.

Swoistą serię tematyczną stanowią trzy książki biskupa A. Lepy: *Mass media i tożsamość Polaków* (1996), *Mity i obrazy* (1999), *Media a postawy* (2001). Wszystkie trzy są interesującą lekturą dla fachowców i przeciętnego czytelnika. Autor teoretyczne ustalenia na temat tożsamości, mitów i postaw wykorzystuje do charakterystyki, według przyjętej przez siebie typologii, poszczególnych rodzajów tożsamości, mitów i postaw upowszechnianych przez media, przede wszystkim przez telewizję, i to generalnie – zdaniem Autora – niekorzystnych dla społeczeństwa polskiego i jego obywateli, a szczególnie dla chrześcijan. Te trzy pozycje, jak już zaznaczyłem, są niezmiernie interesujące. Analizy teoretyczne są tu oparte na pozycjach przede wszystkim takich autorytetów w tej dziedzinie, jak np. M. Czerwiński, A. Arendt, J. Szczepański, J. Habermas, F. Adamski, Th. M. Newcomb, R. H. Turner, T. Goban-Klas, M. L. De Fleur, W. Godzic. Natomiast charakterystykę upowszechnianych form tożsamości, mitów i postaw opiera biskup A. Lepa przede wszystkim na obserwacji i odczuciach, na dziennikarskich osądach, potwierdzanych często wynikami różnych badań, a nie na własnych pomiarach ilościowych i analizach treści samych przekazów medialnych. Powyższe charakterystyki są zatem dokonywane raczej według naukowej intuicji niż na obiektywnych pomiarach. Nie chcę przez to powiedzieć, że są mało wartościowe lub że intuicja jest mało ważna w badaniach naukowych. Uważam bowiem, że jest ona konieczna dla badacza, szczególnie w punkcie wyjścia, ale charakterystyka czegokolwiek/kogokolwiek przede wszystkim na niej oparta odznacza się mniejszym lub większym subiektywizmem. Każdy badacz ma prawo do formułowania stwierdzeń na podstawie analizy zgromadzonych przez siebie danych i formułowane przez niego stwierdzenia są świetnym punktem wyjścia do dyskusji i dalszych badań.

Niezmiernie cenną pozycją biskupa Adama Lepy jest *Pedagogika mass mediów*, która miała trzy poszerzane i uzupełniane wydania (1998, 2000, 2003). Jest oparta na bardzo bogatej literaturze polskiej i zagranicznej, napisana w aspektach pedagogiki społecznej i socjologii. Analiza socjologiczna odnosi się do funkcjonowania mediów w nowoczesnym społeczeństwie i skutków ich oddziaływaniu, a pedagogiczna wskazuje jak kształtować jednostki, szczególnie dzieci i młodzież do korzystania z mediów. Autor analizuje skutki, głównie negatywne, mediów i stawia tezę, że można ich uniknąć, jeżeli dzisiejszego człowieka odpowiednio się przygotuje do korzystania z nowoczesnych mediów. Książka napisana jest kompetentnie, dobrym językiem i troską o dzisiejszego obywatela, by nie stał się uzależniony od mediów. Jest to podstawowa publikacja w tej tematyce. W wielu uczelniach jest lekturą polecaną lub pod-

publikacja w tej tematyce. W wielu uczelniach jest lekturą polecaną lub podręcznikiem na takich kierunkach, jak: socjologia, komunikacja społeczna i dziennikarstwo, pedagogika, psychologia.

Ostatnią książką biskupa Adama Lepy jest *Funkcja logosfery w wychowaniu do mediów*, wyd. II poprawione, Łódź 2006, ss. 264. To niezmiernie cenna i nowatorska praca, dlatego poświęcam jej nieco więcej uwagi. Punktem wyjścia analizy podjętego przez Autora tematu są trzy tezy, które są dzisiaj powszechnie przyjmowane.

1. Media są składowym elementem świata społecznego i indywidualnego, a więc stałym środowiskiem życia. Przy czym Autor rozumie media szeroko, tzn. „wszystkie środki masowego komunikowania, łącznie z multimediami” (s. 6). Ich istotę, funkcjonowanie w społeczeństwie i skutki analizuje przede wszystkim w aspektach socjologicznych i psychologii społecznej, mając świadomość, że tego typu badań jest najwięcej (s. 8), mniej zaś jest badań pedagogicznych i tylko nieliczne są w aspekcie polityki medialnej. Dominują w Polsce artykuły publicystyczne związane obecnie z zawirowaniami KRRiT i tzw. sprawą Rywina.

2. Media mogą oddziaływać na człowieka zarówno negatywnie, jak pozytywnie. Dlatego znajomość ich funkcjonowania jest dzisiaj nieodzowna, by człowiek mógł je właściwie wykorzystywać do swojego rozwoju, należy go do tego wychowywać. Niestety w Polsce rozwój mediów po 1989 r. jest gwałtowny i wyprzedza badania nad nimi, szczególnie nad ich skutkami. Więcej, jeżeli technologie, treści i formy medialne stosunkowo szybko przejmujemy z krajów zachodnich, to z dużą powolnością korzystamy z wyników prowadzonych tam badań nad mediami. Teza ta wydaje się głównym motywem napisania książki przez biskupa A. Lepę. A motywację tę wzmacnia przyjęcie przez niego kolejnej, trzeciej, tezy.

3. Media, ich funkcjonowanie i oddziaływanie, stwarzają dzisiaj wiele problemów moralnych, co jest stosunkowo słabo uświadamiane, dlatego należy rozwijać etykę mediów.

Autor jako swoisty rodzaj wstępu do analizy podjętego tematu charakteryzuje też dzisiejsze środowisko człowieka i wymienia takie oto zjawiska, które w nim wyraźnie występują: preferencja obrazu i marginalizacja słowa w nowoczesnej komunikacji społecznej, osłabienie czytelnictwa, rozwój różnych form uzależnień od mediów, postawa konsumpcyjna wobec mediów, kształtowanie się niewłaściwych postaw życiowych. Zjawiska te Autor słusznie ujmuje w aspekcie szerszym, uważając je za typowe dla nowej cywilizacji, której ostatecznie zasadniczymi cechami są obraz i konsumpcja. Mentalność obrazkowa i postawa konsumpcyjna wobec mediów prowadzą do uzależnienia od mediów, którego skutkiem jest ograniczenie aktywności intelektualnej i woli (s. 225). Zjawisko to dotyczy szczególnie te jednostki, które mają deficyt w sferze stosunków międzyludzkich, więzi z ludźmi (s. 224–225). Ostatecznie cywilizacja o wymienionych wyżej cechach

sprzyja kształtowaniu się u obywateli mentalności plakatu, w drukowaniu w ich świadomości całościowych obrazów człowieka, społeczeństwa, świata, dokonuje się zubożenie języka i kontaktów międzyludzkich, ostatecznie osłabienie więzi międzyludzkich.

Powyższą charakterystykę dzisiejszej cywilizacji spotyka się w wielu opracowaniach. Biskup A. Lepa idzie jednak dalej, widząc w zdecydowanej dominacji obrazu wiele mankamentów, postuluje, by obraz w rozwijającej się cywilizacji był dopełniany przez słowo, w tak znaczącej skali, aby proporcje między obrazem i słowem w komunikacji społecznej były w miarę wyrównane. Na pytanie, czy jest to możliwe, biskup A. Lepa swoimi wywodami przekonuje czytelnika, że należy dążyć do tego, bo to leży w interesie pełnego rozwoju człowieka. Wylicza też korzyści płynące z logosfery, szczegółowo je omawiając. A są one następujące: logosfera rozwija umiejętność posługiwania się językiem, wzbogaca słownictwo, wyrabia zdolność do czytania ambitnych tekstów i literatury pięknej, uczy sztuki prowadzenia dialogu. Logosfera jest więc nieodzowna w kształtowaniu środowiska życia dzisiejszego człowieka. Pełni ona niezmiernie ważną rolę w kształtowaniu człowieka, ponieważ słowo towarzyszy kontaktom bezpośrednim, a te są ważniejsze w kształtowaniu człowieka niż kontakty pośrednie za pomocą obrazu, który jest związany przede wszystkim z telewizją i multimediami. Ponadto słowo jest precyzyjnym i trwałym środkiem przekazu treści, szczególnie słowo pisane i w zapisie elektronicznym. Biskup A. Lepa tak silnie akcentuje znaczenie logosfery, że czasami ma się wrażenie, iż traktuje on ją alternatywnie w stosunku do ikonosfery. Jest to jednak tylko wrażenie, gdyż w budowanym przez niego modelu środowiska życia dzisiejszego człowieka te dwa elementy są widziane przez niego komplementarnie: ikonosfera i logosfera wzajemnie powinny się uzupełniać i należy czuwać nad tym, aby obraz nie wypierał słowa, należy troszczyć się o słowo, o jego treść i formę, bo jest ono bardzo potrzebne w kształtowaniu myślenia abstrakcyjnego i postaw człowieka, w międzyludzkim dialogu.

Zwrócenie uwagi na logosferę i jej analizy w aspektach socjologicznych, przede wszystkim jej struktury i funkcji, stanowiące ważną część treści książki, są nowością w dotychczasowej literaturze polskiej. I jak sam Autor zaznacza, dopomina się o szersze zainteresowanie badaczy komunikacji społecznej. Pierwsze publikacje ukazały się w Polsce dopiero w 1995 r. Najwięcej jest prac, które „tę tematykę omawiają na marginesie refleksji o mediach lub wychowaniu” (s. 9). Czołowym autorem jest tu A. Zwoliński. Ale temat wzajemnych relacji między logosferą i wychowaniem do mediów jest tematem nowym, właśnie podjętym przez biskupa A. Lepe.

Biskup Adam Lepa ukazuje logosferę jako środek, może lepiej jako sposób wychowania do korzystania z mediów. I uważa, że jest to środek skuteczny (s. 228). Koniecznie trzeba włożyć wysiłek w organizowanie tego środka, czyli środowiska słowa. A jest ono kształtowane przez: a) ochronę środowiska przed dominacją ob-

razu i marginalizacją słowa, b) wzmacnianie dialogu międzyosobowego, c) promowanie twórczej ciszy; d) budowanie wspólnoty (s. 140). Biskup A. Lepa, uzasadniając tezę, że logosfera dzisiaj ma znamiona środowiska celowo kształtowanego, postuluje dobre poznanie elementów i mechanizmów jego kształtowania.

Biskup A. Lepa opracował teorię logosfery jako środowiska słowa i środka wychowania do mediów. Jego zdaniem powinna ono być jak najszybciej w Polsce zastosowana przede wszystkim w szkole, rodzinie, internacie, polityce medialnej, teologii pastoralnej.

Najlepsze warunki do organizowania logosfery ma szkoła i rodzina. I przed nimi stoją poważne zadania przygotowania do właściwego korzystania z mediów. W krajach o dłuższej tradycji medialnej i demokratycznej rozwinęło się ono stosunkowo wcześniej, np. w Wielkiej Brytanii już w latach pięćdziesiątych miniego stulecia do szkół wprowadzono przygotowanie do mediów. Cenne jest to, że biskup A. Lepa wychowania do mediów nie ogranicza tylko do poznawania, jak media funkcjonują i z jakimi skutkami, jak się montuje, przesyła i odbiera przekazy medialne, lecz postuluje także kształtowanie postawy wobec mediów.

W swoich pracach biskup A. Lepa łączy charakter teoretyczny z praktycznym. Wykorzystuje bardzo bogatą literaturę pedagogiczną, socjologiczną, psychologiczną z zakresu etyki i teologii. Z literatury obcojęzycznej (głównie francuskiej i angielskiej) często odwołuje się do prac takich badaczy w dziedzinie mediów, komunikacji społecznej, socjologii i pedagogiki społecznej, jak: P. Bourdieu, M.L. Dr Fleur, A. Gouthier, H.A. Innis, E. Katz, P.F. Lazarsfeld, H.D. Lasswell, Z. Lolenzi, M. McLuhan, W.J. Ong, McQuail, E. Natta, H. Newcomb, R. Rieffel. Spośród polskich badaczy mediów korzysta najczęściej z takich autorów, jak: F. Adamski, J. Bralczyk, M. Braun-Gałkowska, M. Czerwiński, L. Dyczewski, E. Fleming, A. Fronczek, T. Goban-Klas, W. Godzic, M. Golka, M. Hopfinger, A. Kłoskowska, J. Koblewska, J. Komorowska, J. Mikułowski-Pomorski, W. Pisarek i inni. Wykorzystywana literatura, jak też analizy przeprowadzane w pracach biskupa A. Lepy, wskazują, że podjęte tematy omawia interdyscyplinarnie. Uwzględnia aspekt nauki Kościoła katolickiego w odniesieniu do mediów i generalnie do spraw społecznych. Jest to cenne, biorąc pod uwagę, że większość czytelników w Polsce jest związana z chrześcijaństwem, a z reguły aspekty nauczania Kościoła katolickiego są pomijane w opracowaniach na temat mediów.

Prace biskupa A. Lepy cechuje, co jest godne podkreślenia, ogromna rzetelność, czytanie, wieloaspektowość ujęcia. Świadczy o tym przywoływanie wielu i to różnorodnych autorów. Na przykład w jednym z ostatnio publikowanych artykułów *Ład medialny* w swoich odnośnikach odsyła czytelnika aż do 97 pozycji, które wykorzystał do opracowania tak ważnego dzisiaj tematu. Ważnego, bo jak pisze biskup A. Lepa w tymże artykule, ład medialny zapewnia człowiekowi satysfakcję i jest on ściśle powiązany z polityką oraz zasadami moralnymi. Niestety ład medialny jest dzisiaj niedoceniany, bo nawet jako hasło nie istnieje w dzisiejszych słownikach i encyklopediach.

Dorobek naukowy biskupa A. Lepy ma charakter interdyscyplinarny, ściśle związany z takimi dyscyplinami, jak: pedagogika, socjologia, socjologia wychowania, komunikacja społeczna i dziennikarstwo, etyka, teologia pastoralna. Prace biskupa A. Lepy wnoszą bardzo wiele do tych subdyscyplin. Kto w nich się porusza nie może dzisiaj pominąć pozycji biskupa A. Lepy. Wzbogacają one jeszcze stosunkowo niezbyt bogatą rodzimą literaturę na temat mediów i wypełniają lukę treściową, wskazując, że w badaniach i praktyce życia konieczne trzeba zwracać uwagę na logosferę i etykę.

Na koniec chciałbym podkreślić walory formalne prac i publikacji biskupa A. Lepy. Mają one jasną koncepcję. Warsztat metodologiczny jest poprawny. Autor jasno formułuje swoje wywody, tezy i stwierdzenia. Czytelnik orientuje się też łatwo, co jest Autora, a co zapożyczone. Korzystając z bogatej literatury zagranicznej poszczególne problemy analizuje w kontekście polskim, wykorzystując podstawowe pozycje literatury krajowej. Język prac jest jasny i poprawny, wręcz ładny. Czyta się je z zainteresowaniem i przyjemnie.

Biskup A. Lepa podjął próbę zbudowania swoistej, oryginalnej teorii na temat środowiska medialnego, z jego głównymi składnikami ikonosfery i logosfery, z wyraźną dominacją ikonosfery, budzi się następująca wątpliwość, a może raczej pytanie: jak ta teoria i zawarta w niej diagnoza w odniesieniu do stanu obecnego ma się do najbliższej przyszłości, kiedy właśnie już dzisiaj obserwujemy coraz większe zróżnicowanie przekazów medialnych po stronie nadawców, coraz większy indywidualizm w odbiorze, niektórzy określają to zjawisko jako spersonalizowanie wyborów programowych ze strony odbiorców; kiedy radio, w którym dominują muzyka i słowo nie tracą słuchaczy, a w niektórych krajach (np. Austria) jest ono bardziej słuchane niż oglądanie telewizji; kiedy internet, oparty jeszcze na słowie, zyskuje coraz większą liczbę użytkowników ze stratą ich przez telewizję; kiedy w samej telewizji programy, w których słowo odgrywa dużą rolę, jak np. dobrze prowadzone programy publicystyczne, mają wysoką oglądalność? Jednym słowem, czy ta wysoka dominacja obrazu nakreślona przez biskupa A. Lepę nie będzie niejako samoczynnie ograniczana przez coraz lepszą jakość programów słownych i w określonych grupach społecznych przez coraz bardziej aktywne spędzanie przez nich czasu wolnego? Przeprowadzenie badań empirycznych już obecnie mogłoby przynieść interesujące na ten temat wyniki. To wielka wartość prac biskupa Adama Lepy, wywołują one bowiem nowe tematy badawcze.

Biskup A. Lepa w swoich pracach wykazuje ogromną erudycję, umiejętność dostrzegania i formułowania nowych problemów, a także przetwarzania danych i umiejętne formułowanie własnych stwierdzeń oraz poprawność metodologiczną. Najważniejsze jest to, że w jego pracach zawsze chodzi o człowieka, o to, aby dzisiejsze tak bardzo nowoczesne media służyły lepiej jego rozwojowi, aby on sam mógł je bardziej umiejętnie używać. Zajmując się komunikacją, wykazuje wyjątkową umiejętność łączenia ludzi i organizowania ich wokół

konkretnego problemu, konkretnej sprawy. Mając tak wiele obowiązków, organizuje jeszcze konferencje w ramach diecezji, ogólnokrajowe i międzynarodowe. Uczestniczy aktywnie w życiu ogólnospołecznym miasta Łodzi i kraju, włącza się w działalność wielu organizacji i stowarzyszeń, akcentując, że informacja nie jest tylko towarem, ale ważnym czynnikiem więzi między ludźmi. W nowoczesnym świecie biskup A. Lepa nie gubi się, należy do ludzi mądrych i dobrych, kształtuje „cywilizację przyszłości”, jaką opisywał F. Znaniecki i jakiej pragnął Ojciec Święty Jana Paweł II, zachęcając w Motu proprio *Kościół w Europie*, aby w jej tworzenie włączyli się wszyscy chrześcijanie, cywilizację opartą na kulturze miłości i pokoju.

WISDOM AND GOODNESS IN MODERNITY

Summary

Scientific interests of Bishop dr. Adam Lepa focus on family as the environment of socialization and upbringing, and on the mass media. He is interested in both negative and positive effects of the media on the life of an individual, family and society, and in the first place, in how to use the media in a creative way and prepare, especially children and young people, to this task. These themes were discussed in 9 books (*Pedagogika mediów* [Media pedagogics] had 3 editions), 162 scientific articles in collective works and journals, 105 popular articles, 242 commentaries and 90 interviews in various magazines, he has published until 2007. In his works, he competently analyzes present social, family, educational, religious, moral, political and economic problems. He is one of the best known and most cited authors specializing in the area of propaganda and manipulation, as well as in the media pedagogics. He is author of the original theory of the media environment whose main components are the iconosphere and the logosphere; nowadays the iconosphere dominates over the logosphere, while they should remain in harmony. School and family have the best conditions to organize the logosphere, and they should be the first to prepare the young generation to make an appropriate use of the media. In his works, Bishop dr. Adam Lepa connects the theory and the practice. His scientific attainments has interdisciplinary character and closely connected with pedagogics, sociology, sociology of education, communication and journalism, ethics, pastoral theology. The works of Bishop dr. Adam Lepa make a great contribution to these subdisciplines.

In his scientific research, Bishop dr. A. Lepa always shows concern for man, for man's ability to use the modern media competently and make them serve his development. Being a wise and good person, Bishop Lepa creates a „civilization of the future” based – in agreement with the thought of the Holy Father John Paul II – on the culture of love and peace.

Słowa kluczowe: bp Adam Lepa, mass media, Kościół a media

KS. ANTONI LEWEK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

„DZIENNIKARZ ZNAKOMITY” WEDŁUG JANA PAWŁA II

WSTĘP

Uhonorowany tą księgą pamiątkową Jubilat – Biskup dr Adam Lepa – jest aktualnie wśród polskich biskupów najwybitniejszym medioznawcą, autorem najliczniejszych publikacji na temat mediów i dziennikarstwa. W swej twórczości koncentruje się głównie na zagadnieniach z zakresu pedagogiki mediów i edukacji medialnej. Ale podejmuje też różne tematy medialno-dziennikarskie. Między innymi zwraca szczególną uwagę na istotne znaczenie osobowości dziennikarza, jego predyspozycji i kwalifikacji.

W artykule pt. *Być dziennikarzem, to służyć człowiekowi* biskup Lepa podkreśla, że jakość mediów zależy w gruncie rzeczy od jakości dziennikarzy: „takie są media, jacy pracujący w nich dziennikarze”¹. Rozważając pytanie *Jaki powinien być dziennikarz?*, autor odpowiada, że powinien mieć trzy pozytywne postawy: postawę odpowiedzialności, postawę służby prawdzie i postawę nauczyciela. Jednocześnie powinien unikać trzech negatywnych postaw: „gwiazdora”, „najemnika” i „propagandysty”. Natomiast dziennikarz-katolik powinien ponadto mieć „postawę ewangelizacji” czy „ewangelizatora”, co w praktyce oznacza postawę żywego świadectwa chrześcijańskiej wiary, nadziei i miłości jako fundamentu i drogi zbawienia, czyli zjednoczenia ludzi z Bogiem i między sobą. Oto dziennikarz idealny czy doskonały według Jubilata biskupa Adama Lepy.

A jaki powinien być dziennikarz, zwłaszcza katolik, według Jana Pawła II, który został nazwany *Papieżem mediów* – bo wśród następców św. Piotra jest autorem największej liczby (ponad 220) wypowiedzi na temat współczesnych

¹ Bp A. Lepa, *Być dziennikarzem to służyć człowiekowi*, „Zeszyty Dziennikarskie”, 2001, nr 1, s. 9–17; tenże, *Jaki dziennikarz?*, „Niedziela”, 1991, nr 32; tenże, *Dziennikarz nauczycielem?*, „Niedziela”, 2000, nr 38, s. 8.

mediów i dziennikarstwa². Ponadto okazał się niezwykle utalentowanym człowiekiem mediów, osobowością medialną, telewizyjną, bardzo komunikatywną. Był przyjacielem dziennikarzy³, uznawał mass media za potężne środki kształtowania opinii publicznej, poglądów i postaw ludzi, a przede wszystkim za nowoczesny areopag chrześcijańskiego apostołstwa i forum nowej ewangelizacji.

Spróbujmy zatem nakreślić wizję doskonałego czy „znakomitego” dziennikarza – na podstawie wybranych wypowiedzi Ojca Świętego Jana Pawła II o dziennikarzach, o ich „świętej” misji⁴ i podstawowych kwalifikacjach, cechach i zdolnościach, profesjonalizmie i powinnościach.

„ŚWIĘTA” MISJA DZIENNIKARZA

Dziś rzadko słyszy się o „świętej” misji czy o „świętości” dziennikarzy. Wprost przeciwnie, częściej wytyka się im różne grzechy: manipulacje, fałszowanie informacji, szerzenie niemoralności, pornografii, obrazów agresji itp. Takich błędów i niepoprawności musi oczywiście unikać każdy dziennikarz, a już bezwzględnie katolik, który powinien być dobrym, idealnym dziennikarzem, świadomym swego wielkiego powołania i „świętej” misji.

Przymiotnika „święte” w odniesieniu do zadań i posłannictwa dziennikarzy użył Ojciec Święty Jan Paweł II w swoim przemówieniu do 8 tys. dziennikarzy katolickich z całego świata, podczas ich pielgrzymki do Rzymu w Jubileuszowym Roku 2000. Papież powiedział do nich 4 czerwca 2000 r.: „Jesteście powołani, aby wprzęgać swoje umiejętności zawodowe w służbę dobra moralnego i duchowego jednostek i ludzkiej społeczności [...]. Skoro dziennikarstwo wywiera tak rozległy i bezpośredni wpływ na opinię publiczną, nie może być sterowane wyłącznie przez czynniki ekonomiczne, dążenie do zysku i partykularne interesy. Powinno być natomiast postrzegane jako zadanie w pewnym sensie ‘święte’, wykonywane ze świadomością, że potężne środki przekazu zostają wam powierzone dla dobra wszyst-

² Zob. *Media i dziennikarstwo w nauczaniu Jana Pawła II*, A. Lewek (oprac.), Warszawa 2008.

³ Zob. A. Lewek, *Fenomen więzi Jana Pawła II i ludzi mediów*, „Ateneum Kapłańskie”, 145 (2005), z. 2, s. 226–241; tenże, *Jan Paweł II – media – dziennikarze*, w: *Odchodzenie Jana Pawła II do Domu Ojca w polskich mediach*, L. Dyczewski, A. Lewek, J. Olędzki (red.), Katowice 2008, s. 45–74.

⁴ Zob. A. Lewek, *Dziennikarstwo jako „misja święta” według Jana Pawła II*, w: *Laudate Dominum. Księdzu Profesorowi Jerzemu Stefańskiemu z okazji 65-lecia urodzin i 40-lecia kapłaństwa*, K. Konecki (red.), Gniezno 2005, s. 475–490; J. Nagórny, *Powołanie i posłannictwo dziennikarza w dzisiejszym świecie*, „Ethos”, 1993, nr 24, s. 52–71; J. Boguszczeńska J., *Misja dziennikarza we współczesnym świecie w świetle wypowiedzi Jana Pawła II z lat 1980–1986*, ATK 1998 (praca magisterska); I. Czerwińska, *Zadania dziennikarzy we współczesnym świecie w świetle nauczania Jana Pawła II*, UKSW 2002 (praca magisterska).

kich, a zwłaszcza dla dobra najsłabszych grup społecznych – od dzieci po ubogich, od chorych po osoby zepchnięte na margines i dyskryminowane”⁵.

„Dziennikarstwo jak kapłaństwo jest odpowiedzią na prawdziwe powołanie” – tak zatytułował Jan Paweł II swoje przemówienie wygłoszone 2 grudnia 1983 r. do dziennikarzy włoskich tygodników katolickich. To bardzo wzniosły i znamienity tytuł. Ojciec Święty zaliczył dziennikarstwo do tych zawodów społecznych, które wymagają specjalnego powołania, uzdolnienia i kwalifikacji. Podobnie jak kapłan, lekarz czy wychowawca, również dziennikarz musi mieć pewien charyzmat, dzięki któremu będzie dobrym i zdolnym dziennikarzem, spełniającym umiejętnie i należycie swoje „święte” zadania.

W tak zatytułowanym przemówieniu do dziennikarzy Papież przedstawił wizję katolickiego dziennikarstwa, które przyrównał wprost do kapłaństwa, wskazując jednocześnie na trudności i problemy obydwu: „Wiem dobrze, moi drodzy, że w nowoczesnym dziennikarstwie specyficzne określenie: »tygodnik katolicki« pociąga za sobą wiele problemów i napotyka znaczne trudności. Ale wiem także, że [...] zdeklarowana kwalifikacja »katolicki« wzbogaca i podnosi nieporównywalnie waszą misję. Jak katolicki jest tygodnik, tak katolicki jest autor i ten właśnie tytuł czyni z waszej pracy prawdziwe i właściwe apostołstwo i chciałbym powiedzieć wspańiałomyślne kapłaństwo [...]. Związek między dziennikarstwem i kapłaństwem odpowiada także wam, najdrożsi bracia z laikatu. Świadomość pełnienia zadania »kapłańskiego« podkreśla wielkość waszego zawodu, który wykonywany w wyraźnej spójności z sakramentalnym charakterem chrześcijanina, odpowiada prawdziwemu powołaniu [...]”⁶.

Co więcej, w przemówieniu do świata dziennikarskiego, 2 listopada 1982 r., Ojciec Święty przyrównał misję dziennikarzy nawet do swojej misji papieskiej, wskazując na wspólne treści etyczne i antropologiczne: „Dzieląc się z wami tymi refleksjami, nie mogłem się powstrzymać od myśli, że istnieje wiele wspólnego pomiędzy waszą i moją misją, jako że jesteśmy sługami porozumienia między ludźmi. Do mnie należy w szczególności sposób przekazywanie ludzkości dobrej nowiny Ewangelii i wraz z nią orędzia miłości, sprawiedliwości, pokoju Chrystusowego. Są to wartości, którym również wy możecie sprzyjać poprzez swój wysiłek jednoczenia świata, czynienie go bardziej pokojowym i ludzkim, i takim, w którym jaśniałaby prawda i moralność. Jest logiczne, że dziedzina, która tak blisko dotyczy informacji i formacji człowieka, winna stawiać sobie wysokie wymagania o charakterze etycznym. Jest wśród nich takie, które mówi o tym, aby poświęcający się społecznemu przekazowi »znali zasady porządku moralnego i ściśle je w tej dziedzinie wcielali w życie« (*Inter mirifica*, n. 4) i aby »informacja

⁵ Jan Paweł II, *Prawdziwi chrześcijanie i znakomici dziennikarze*, „L’Osservatore Romano”, 2000, nr 7–8, s. 20.

⁶ Jan Paweł II, *Dziennikarstwo jak kapłaństwo jest odpowiedzią na prawdziwe powołanie*, w: *Nauczanie papieskie (1983) 2*, Poznań 1999, s. 568 n.

była zawsze prawdziwa» i przestrzegała »święcie zasad moralnych oraz słusznych praw i godności człowieka« (nr 5)⁷.

Na zakończenie zwrócił się Papież do zgromadzonych dziennikarzy ze słowami: „Drodzy Przyjaciele! Pozwólcie, że z głębokim szacunkiem i uznaniem dla waszej słusznej wolności zachęcę was do pełnienia tej podniosłej misji ludzkiej i chrześcijańskiej, misji sług człowieka, dziecka Bożego i równocześnie obywatela świata. Kościół docenia i szanuje waszą pracę, prosi także o szacunek ze strony szerokiego sektora środków społecznego przekazu”⁸.

Na spotkaniu z dziennikarzami w Hiroszimie (Japonia), 25 lutego 1981 r., Jan Paweł II mówił o ich wzniosłym posłannictwie, wielkim powołaniu i zadaniach społecznych: „Drodzy Przyjaciele! Pragnąłbym [...] skierować do was słowa uznania dla waszej codziennej pracy i słowa zachęty do zachowania wysokich ideałów: nie sensacyjność, nie rządzenie opinią publiczną, nie manipulowanie postawami ludzkimi, nie żądza władzy, ale raczej: prawda i miłość oddane na służbę poszczególniej istoty ludzkiej [...]. Wasze powołanie jest rzeczywiście wielkie, misja wspaniała, jednakże wymaga ona zaszczytnego poświęcenia, które trzeba ciągle ponawiać, jak też stałej odpowiedzialności wobec ludu. I tak proszę was, abyście w dalszym ciągu podejmowali wielkodusznie wysiłki dla sprawy ludu, dla ulepszenia społeczeństwa, dla popierania jedności całej rodziny ludzkiej. Starajcie się tak postępować, aby wasze słowa, wasze obrazy, wasze programy zdołały stworzyć silniejszą jedność wśród wszystkich ludzi – synów i córek tego samego Ojca, który jest w niebie”⁹.

27 stycznia 1984 r. Ojciec Święty Jan Paweł II wygłosił przemówienie do 1200 członków Katolickiej Unii Prasy Włoskiej, Stowarzyszenia Prasy Zagranicznej we Włoszech oraz dziennikarzy z różnych krajów, akredytowanych przy Stolicy Apostolskiej, podkreślając: „Dziś jeszcze bardziej niż wczoraj, misja dziennikarza wymaga kompetencji zawodowej i odpowiedzialności moralnej. Dysponując tak potężnymi narzędziami, może ona bowiem kształtować w sumieniach upodobanie dobra. Może wpajać w nie zmysł Boga, wychowywać je do cnoty, umacniać nadzieję, ożywiać wrażliwość na wartości transcendentne. Wasza praca może oświecać, kierować, wspierać to wszystko, co naprawdę służy autentycznemu i integralnemu rozwojowi ludzkiego współżycia”¹⁰.

Z okazji święta patrona dziennikarzy, św. Franciszka Salezego, w lutym 1983 r. papież Jan Paweł II wygłosił przemówienie do dziennikarzy włoskich na temat: „Posłannictwo informowania i formowania opinii publicznej według kryte-

⁷ Jan Paweł II, *Służba w środkach społecznego przekazu wymaga poszukiwania prawdy*, w: *Nauczanie papieskie V (1982) 2*, Poznań 1993, s. 671.

⁸ Tamże, s. 672.

⁹ Jan Paweł II, *Wspaniała misja, zaszczytne poświęcenie*, w: *Nauczanie papieskie, III (1980) 1*, Poznań 1985, s. 263 n.

¹⁰ Jan Paweł II, *Do dziennikarzy: jesteśmy towarzyszami podróży w służbie pokoju między ludźmi*, „L'Osservatore Romano”, 1884, nr 7, s. 9.

riów prawdy, obiektywizmu i jasności”. Jak widzimy, dziennikarstwo nazywa tu Papież posłannictwem (misją) – i to nie tylko informacyjnym, ale i formacyjnym. Zauważmy w związku z tym, że dziś słyszy się często opinie, iż dziennikarz ma tylko obiektywnie informować, a formację czy wychowanie pozostawić innym. Tymczasem jest to poniekąd nierealne. Same bowiem informacje – ich określony dobór i zawartość merytoryczna – ubogacają intelektualnie odbiorcę, poszerzają zakres jego wiedzy, pomagają w pracy i w życiu tak, że jednocześnie kształtują mentalność, poglądy i postawy życiowe człowieka, czyli wychowują.

Do uczestniczących w święcie patronalnym dziennikarzy katolickich Italii mówił Jan Paweł II – jak zwykle z serdeczną życzliwością i szczerą otwartością – o ważności ich zawodu, który jest jednocześnie „posłannictwem” i „służbą”, wymaga często poświęceń i wysokich kwalifikacji: „Panowie dziennikarze i drodzy przyjaciele! Cieszę się z tego spotkania [...]. Jak już mogłem zaznaczyć przy innych okazjach, jestem do głębi przejęty szlachetnością i powagą waszego zawodu. Poprzez uprawianie słowa – pisanego, mówionego, posługującego się obrazem – dziennikarstwo jest pracą, która angażując inteligencję na służbie prawdzie i dobru, odgrywa doniosłą rolę w ukierunkowywaniu mentalności oraz indywidualnego i społecznego sumienia [...]. Zawód wasz wymaga wielorakich poświęceń, całkowitego oddania, wieloletniego doświadczenia, nieustannego wysiłku w ludzkim dojrzewaniu intelektualnym i duchowym. Zawód ten wystawia wykonujących go na niechybne niebezpieczeństwa, wśród których najpoważniejszym jest zawsze zaciemnianie i zniekształcanie – dałby Bóg, że dzieje się to mimo woli – świętego oblicza prawdy i najwyższego ideału dobra”¹¹.

O misyjnym i służebnym charakterze dziennikarstwa wypowiedział Papież takie refleksje: „Jak wielokrotnie na przestrzeni ostatnich dziesięcioleci wskazywało papieskie Magisterium, zawód dziennikarski winien być pojmowany jako »posłannictwo« informowania i kształtowania opinii publicznej, u którego początków znajduje się silny, wewnętrzny nakaz, który nazwać możemy powołaniem. Owo posłannictwo, będąc określonym zadaniem i domagając się od podmiotu osobistego zaangażowania, które mobilizuje jego najlepsze władze, żąda także z samej swej natury ćwiczenia umiejętności powstrzymywania się od wszelkiej dowolności i sprowadza się do »ministerium«, czyli służby – jak również określa się w żargonie niektóre czynności dziennikarskie – zawsze kierującej się kryteriami prawdy, obiektywizmu, jasności”¹².

Warto jeszcze przytoczyć to, co w tym przemówieniu Ojciec Święty powiedział o patronie dziennikarzy, św. Franciszku Salezym: że był wybitnym duszpasterzem i pisarzem, odznaczał się bystrością umysłu, zdolnością dogłębnego osądu, inteligencją, niewiarygodną dobrocią i serdecznością, opanowaniem emocjonalnym

¹¹ Jan Paweł II, *Posłannictwo informowania i formowania opinii publicznej według kryteriów prawdy, obiektywizmu i jasności*, „L'Osservatore Romano”, 1983, nr 2, s. 19.

¹² Tamże.

i pogodą ducha. W związku z tym zapytał Papież retorycznie: „Czyż w tych lapidarnych słowach nie rysują się cnoty zawodu, zajmującego się informacją, czyż nie wskazują sekretu, a jednocześnie drogi, którą winien kroczyć dziennikarz, by w godny sposób przedstawić się publiczności, sprawiając, że będzie czytany i rozumiany, i tym samym wypełni należycie swe trudne posłannictwo?”¹³.

Na koniec Papież zapewnił dziennikarzy, że jeżeli będą naśladować wymienione cnoty i zalety swego Patrona, jeżeli będą wiernie służyć prawdzie i rozwojowi człowieka, to Kościół zawsze będzie z nimi, bo i on służy prawdzie i człowiekowi.

DZIENNIKARZ W SŁUŻBIE PRAWDY I DOBRA – DLA CZŁOWIEKA

W wypowiedziach Jana Pawła II do dziennikarzy i o dziennikarzach powtarza się myśl, że mają oni być profesjonalnymi sługami prawdy i dobra. 21 lutego 2005 r., a więc krótko przed swą śmiercią (2 kwietnia), Ojciec Święty ogłosił – jakby ostatni testament dla dziennikarzy – List apostolski w języku włoskim pt. *Il rapido sviluppo* (*Szybki rozwój*). Przypomina w nim ludziom mediów o spoczywającym na nich obowiązku przekazywania prawdy oraz o służbie dla dobra publicznego, czyli właściwego kształtowania życia społecznego, gospodarczego, politycznego i kulturalnego jako warunków należytego rozwoju ludzkiej osoby i rodziny. Apeluje także o konstruktywny dialog oraz współpracę Kościoła i ludzi mediów. Chodzi o wspólną służbę prawdzie i dobru, o skuteczną ewangelizację i humanizację świata¹⁴.

2 października 1979 r., po wygłoszeniu przemówienia na forum Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych w Nowym Jorku, Ojciec Święty Jan Paweł II spotkał się z dziennikarzami i pracownikami mass mediów, akredytowanymi przy ONZ, do których skierował słowa zachęty, by służyli prawdzie, pokojowi i ludzkości: „Drodzy Przyjaciele ze środków masowego przekazu! [...] W tym międzynarodowym zgromadzeniu macie możność być naprawdę narzędziami pokoju jako posłańcy prawdy. Jesteście rzeczywiście sługami prawdy, jesteście jej nieustrudzonymi przekazicielami, szerzycielami, obrońcami [...]. Bądźcie wierni prawdzie i jej przekazywaniu, ponieważ prawda pozostaje, prawda nie zginie. Prawda nie przemienie i nie zmieni się. A ja Wam mówię – i przyjmijcie to jako moje słowo pożegnania – że służba prawdzie, służba ludzkości za pośrednictwem prawdy warta jest najlepszych lat waszego życia, waszego najwspanialszego talentu, waszych największych wysiłków. Jako przekaziciele prawdy, jesteście narzędziami zrozumienia między ludami i pokoju między narodami”¹⁵.

¹³ Tamże, s. 20.

¹⁴ Jan Paweł II, List apostolski *Il rapido sviluppo*, „L'Osservatore Romano”, 2005, nr 7–8, s. 35–39.

¹⁵ Jan Paweł II, *Służba prawdzie i ludzkości. Przemówienie do dziennikarzy akredytowanych przy ONZ w Nowym Jorku*, w: *Media i dziennikarstwo...*, s.

Jan Paweł II swoje przemówienie do przedstawicieli świata dziennikarskiego, wygłoszone 2 listopada 1982 r. w Madrycie, zatytułował: „Służba w środkach społecznego przekazu wymaga poszukiwania prawdy”. Występują tu dwa istotne pojęcia: „służba” i „prawda” – nierozdzielnie związane z istotą i zadaniem dziennikarstwa. Wyjaśniając ich sens, Papież mówił do dziennikarzy: „Wypowiedziałem dobrze przemyślane słowo: służba. Bowiem w istocie swoją pracą służycie i winniście służyć sprawie człowieka w jego integralności: jego ciału, jego duchowi, jego potrzebom uczciwej rozrywki, pokarmu kulturalnego i religijnego, właściwego kryterium moralnego dla jego życia indywidualnego i społecznego. Chodzi tu o szlachetną misję, przynoszącą zaszczyt temu, kto pełni ją w sposób godny, ponieważ wnosi ona bardzo ważki wkład w dobro społeczeństwa, jego równowagę i bogacenie się. Dlatego Kościół przywiązuje tak wielką wagę do dziedziny przekazu społecznego i szerzenia kultury. Dlatego nie waha się wezwać chrześcijan, aby zdobywali niezbędną wiedzę techniczną i sumiennie pracowali na tym ważnym polu, gdzie chodzi o tak wzniosłe wartości”¹⁶.

O służebnej misji dziennikarza mówił też Ojciec Święty 22 maja 1982 r. do członków Stowarzyszenia Prasy Zagranicznej we Włoszech i przedstawicieli włoskiej prasy katolickiej. Zachęcał ludzi mediów, by starali się nie tylko informować odbiorców, lecz również formować ich, czyli poniekąd wychowywać odpowiednimi treściami przekazu dziennikarskiego: „Jeżeli wasza władza nastawiona jest na słuzenie człowiekowi, każdy z was winien czuć się zachęcony do tego, by przyczynić się do pozytywnego uwrażliwienia i wychowania odbiorców dla dobra ich w pełni ludzkiego i chrześcijańskiego wzrostu. Oczywiście, nie znaczy to, byście mieli selekcjonować informacje w taki sposób, ażeby człowiekowi dzisiaj przedstawiać sztucznie budujący obraz życia: zło, niestety, istnieje, i jasną jest rzeczą, że nie można go wyeliminować, postępując tak, by ci, którzy mają z nim styczność, ignorowali je [...]”¹⁷. A zatem z szacunkiem dla wartości chrześcijańskich, uniwersalnych i humanistycznych powinniście – podkreślił Papież – „starać się zawsze w waszych tekstach nazywać dobro dobrem, a zło złem. Dobrem będzie sprawiedliwość i miłość, złem – wszelka przemoc, wszelka nienawiść i egoizm. Dobrem będzie uczciwość i każda cnota, nawet jeżeli praktykuje się ją w warunkach nędzy. Złem zaś niemoralność i wszelka wada, nawet jeżeli towarzyszy jej dobrobyt i luksus”¹⁸.

Zwracając się 10 lutego 1989 r. do dziennikarzy zrzeszonych w Katolickiej Unii Prasy Włoskiej (UCSI), Ojciec Święty podkreślił, iż prawda musi być kryte-

¹⁶ Jan Paweł II, *Służba w środkach społecznego przekazu wymaga poszukiwania prawdy*, w: *Nauczanie papieskie V* (1982) 2, Poznań 1993, s. 671.

¹⁷ Jan Paweł II, *Prawa i obowiązki dziennikarza*, w: *Nauczanie papieskie V* (1982) 1, Poznań 1993, s. 781.

¹⁸ Tamże, s. 782; zob. D. Morawski, *Niezależność dziennikarza w służbie prawdzie i człowiekowi*, w: *Dziennikarski etos*, Z. Kobylińska, R.D. Grabowski (red.), Olsztyn 1996, s. 168–185; *Sumienie dziennikarza*, „Gość Niedzielny” 1995, nr 6, s. 20.

rium i źródłem informacji dziennikarskiej. Objął to tak: „Charakter waszej pracy prowadzi was do wydawania sądów na temat rozmaitych wydarzeń, co jednak wymaga nie tylko ogromnego poczucia odpowiedzialności, ale także bezwzględnego obiektywizmu i bezstronności. Prawda musi być źródłem i kryterium wolności w informacji. Kto uważa za prawdę to, co jest kłamstwem, nie jest wolny. Kto sprzyja kłamstwu, przekazując je jako prawdę, nie jest uczciwy. Nie szanuje prawdy zarówno ten, kto rozpowszechnia nieprawdziwe informacje, jak i ten, kto umyślnie przekazuje tylko część prawdy, a część jej przemilcza”¹⁹.

W 30-lecie soborowego dokumentu o mediach Jan Paweł II powiedział do zgromadzonych na placu św. Piotra, 28 stycznia 1996 r. o tym, do jakiej informacji ludzie mają prawo, jaką informację powinni dziennikarze przekazywać: „[...] można dostrzec, jak dalekowzroczne były zalecenia Dekretu *Inter mirifica*, zwłaszcza dotyczące prawa do informacji. Sobór przypomina, że »właściwe zastosowanie tego prawa domaga się, by co do przedmiotu swego informacja była zawsze prawdziwa i pełna, przy zachowaniu sprawiedliwości i miłości« (nr 5). Ale należy dbać także o to, by sposób informowania był »godziwy i odpowiedni«, to znaczy, by szanował zasady moralne, słuszne prawa i godność człowieka”²⁰. Bez wątpienia, wymienione cztery kryteria czy cechy poprawnej informacji należą do kanonu zasad etycznych dziennikarza-katolika. Niestety, wielu dziennikarzy w pogoni za sensacją i zyskiem przekazuje informacje prawdziwe, ale niepełne i niedokładne, ferując często niesprawiedliwe wyroki i niszcząc bezlitośnie dobre imię osób podejrzanych czy oskarżanych, jak choćby w nasilonej niedawno akcji lustracyjnej i antykościelnej.

Do pozytywnych i koniecznych kwalifikacji „znakomitego” dziennikarza należy też – według pouczeń Jana Pawła II – jego orientacja w sytuacji społecznej oraz znajomość problemów egzystencjalnych dzisiejszego człowieka i społeczeństwa. W przemówieniu wygłoszonym 17 stycznia 1988 r. do dziennikarzy – w siedzibie Stowarzyszenia Prasy Zagranicznej we Włoszech – Papież powiedział, że „jako ludzie przekazu społecznego powinni nie tylko mówić, ale także słuchać. Wsłuchiwać się w ludzkie wymagania, w ludzkie potrzeby, a przede wszystkim wsłuchiwać się w głos, którym przemawia godność każdej ludzkiej istoty, każdej kobiety, każdego mężczyzny, każdego dziecka, bez względu na warunki, w których żyją. Dziennikarstwo, będące świadczeniem o codziennej działalności człowieka, nie może nie dawać świadectwa o jego wrodzonej godności, nie może odrywać człowieka od właściwej mu godności. Dziennikarstwo, które nie wsłuchuje się w człowieka, zaczyna w końcu człowieka lekceważyć.

¹⁹ Jan Paweł II, *Prawda winna być źródłem i kryterium wolności także w informacji*, w: *Media i dziennikarstwo...*, s.

²⁰ Jan Paweł II, *Informacja w mediach: prawdziwa i pełna, przy zachowaniu sprawiedliwości i miłości*, w: A. Lewek (oprac.), dz.cyt., s.

»Wsluchiwać się w człowieka« znaczy szanować go, mówiąc o jego problemach indywidualnych i społecznych. Znaczy występować na rzecz jego prawa do wychowania i wypoczynku. Ale przede wszystkim znaczy dostarczać mu poprzez waszą działalność informacji, która nie jest determinowana osobistą korzyścią, która nie jest stronnicza, lecz niezależna, nie ulega żadnej ideologii i nie uznaje kompromisu z władzą. Ten, kto wybrał zawód dziennikarza, winien z całą pasją szukać prawdy dla niej samej, bowiem poszukiwanie prawdy z innych względów oznaczałoby już zrezygnowanie z niej. Wasza praca, oparta na zasadach niezależności i rygorystycznego służenia prawdzie, może wnieść w życie społeczne bezcenny wkład. Społeczeństwo potrzebuje informacji prawdziwej i – w granicach sprawiedliwości i miłości – kompletnej. Wy zaś jesteście odpowiedzialni za to, aby mu jej dostarczyć”.

Na zakończenie spotkania z dziennikarzami zagranicznymi Ojciec Święty zapewnił ich: „Kościół, jak już mówiłem przy wielu okazjach, jest z wami, bez względu na to, czy jesteście chrześcijanami czy nie. W Kościele zawsze znajdziecie należyty szacunek dla waszej pracy i uznanie dla wolności prasy. Jednakże Kościół idzie jeszcze dalej, bowiem głosi, że obok praw istnieją także obowiązki: obowiązek prawdy, obowiązek nieulegania manipulacjom wypaczającym prawdę, obowiązek poszanowania człowieka, każdego i wszędzie, człowieka w jego godności dziecka Bożego”²¹.

W przemówieniu do przedstawicieli włoskich tygodników katolickich 2 grudnia 1983 r. Jan Paweł II przypomniał dziennikarzom ich powołanie do służby prawdzie i dobru, wartościom moralnym i duchowym człowieka: „Jednym z zadań, które dzisiaj winno leżeć Wam na sercu, jest popieranie i ochrona wartości moralnych. Istotnie, w dzisiejszym klimacie permissywizmu, który nierzadko doprowadzany jest do największych ekscesów także przez organa publicystyki, ta funkcja porządku etycznego nabiera największego znaczenia, które już samo wystarczyłoby dla uzasadnienia obecności prasy katolickiej. Z odwagą i mocą, które jako odpowiadające służbie dziennikarskiej, są nieodzowne, aby iść pod prąd i przezwyciężać pokusę demagogicznych powabów, konieczną rzeczą jest dzisiaj, bardziej niż w przeszłości, popierać, respektować i brać w obronę cnotę i dobro. Niestrudzenie wykazywać, jak one są zgodne z prawdą o człowieku i jakością życia, natomiast degradacja obyczaju i życie w błędzie podbijają w różne formy bolesnej niewoli”²².

Na spotkaniu z biskupami polskimi, przybyłymi *ad limina Apostolorum* w Rzymie 14 lutego 1998 r. Jan Paweł II wygłosił przemówienie, w którym wskazał na służbę prawdzie i człowiekowi jako na podstawowe zadania mediów i dzienni-

²¹ Jan Paweł II, *Zaleźność, która przynosi zaszczyt. Przemówienie do dziennikarzy*, „L’Osservatore Romano”, 1988, nr 1, s. 16.

²² Jan Paweł II, *Dziennikarstwo jak kapłaństwo jest odpowiedzią na prawdziwe powołanie. Przemówienie do przedstawicieli włoskich tygodników katolickich*, w: *Nauczanie papieskie VI (1983) 2*, Poznań 1999, s. 569 n.

karzy: „Należy pamiętać, że właściwym celem i zadaniem społecznych środków przekazu jest służba prawdzie i jej obrona. Polega ona na obiektywnym i rzetelnym przekazywaniu informacji, unikaniu manipulacji prawdą i przyjmowaniu postawy nieprzekupnej wobec prawdy. Służba prawdzie jest służbą sprawie człowieka, jego integralności ciała i ducha, co wyraża się w rozwoju jego potrzeb kulturalnych i religijnych, tak w zakresie indywidualnym, jak i społecznym. Prawda bowiem związana jest nierozzerwalnie z dobrem i pięknem. Tam więc, gdzie przekazywana jest prawda, objawia się również potęga dobra i blask piękna, a człowiek, który ich doświadcza, nabywa szlachetności i kultury. Jest to szczególnie misja wnosząca wielki wkład w dobro i postęp społeczeństwa”²³.

Przytoczone słowa Jana Pawła II akcentują społeczne zadania dziennikarzy. Zadaniem i powołaniem ludzi mediów jest pełnić „świętą” misję, służbę prawdzie i dobru, jednoczeniu ludzi i postępowi ludzkości poprzez tworzenie i przekazywanie wartości kulturowych, duchowych, chrześcijańskich, uniwersalno-humanistycznych.

„PRAWDZIWI CHRZEŚCIJANIE I ZNAKOMICI DZIENNIKARZE”

Podkreślając ważność i „świętość” misji dziennikarzy katolickich, rozumianej jako służba prawdzie i dobru, Ojciec Święty Jan Paweł II podawał także konkretne wskazówki, jak mają oni tę misję wypełniać w swej codziennej pracy, jakimi kryteriami i względami się kierować, jakich błędów i grzechów unikać, po prostu jakimi dziennikarzami powinni być?

W cytowanym już wyżej przemówieniu do 8 tys. dziennikarzy katolickich z całego świata, podczas ich pielgrzymki do Rzymu w Jubileuszowym Roku 2000, Papież powiedział: „Nie można pisać ani nadawać programów, kierując się wyłącznie pragnieniem pozyskania jak największej liczby odbiorców, a rezygnując z oddziaływania naprawdę formacyjnego. Nie można też odwoływać się bezkrytycznie do prawa informacji, nie biorąc pod uwagę innych praw człowieka [...]. Nie należy pisać, tworzyć i nadawać programów, jeśli wyrządza to szkodę prawdzie; mam tu na myśli nie tylko prawdę o faktach, o których informujecie, ale także »prawdę o człowieku«, godność człowieka we wszystkich jego wymiarach”. Warto zwrócić uwagę szczególnie na tę ostatnią wskazówkę Jana Pawła II: aby dziennikarze przekazywali nie tylko prawdę o faktach i wydarzeniach, ale także „prawdę o człowieku”, czy raczej „prawdę człowieka”: jego wielką godność, jego sprawy duchowe i religijne, a nie tylko materialne i polityczno-gospodarcze. Dlatego Ojciec Święty wezwał dziennikarzy, ażeby „starali się słu-

²³ Jan Paweł II, *Odnova człowieka i społeczeństwa dokonuje się za sprawą odnowy sumień. Przemówienie Ojca Świętego do III grupy biskupów polskich przybyłych z wizytą ad limina 14 II 1998*, „L'Osservatore Romano”, 1998, nr 3, s. 46; zob. także Jan Paweł II, *Prawda w ukazywaniu faktów, prawda w świadectwie wiary. Przemówienie do redaktorów katolickiego dziennika „La Croix” w 100-lecie istnienia*, „L'Osservatore Romano”, 1983, nr 5–6, s. 9.

żyć człowiekowi poprzez budowę społeczeństwa opartego na solidarności, sprawiedliwości i miłości, przez głoszenie prawdy o ludzkim życiu i jego ostatecznym spełnieniu w Bogu”²⁴.

Pod koniec zaś swego wystąpienia Papież powiedział do dziennikarzy zgromadzonych na uroczystościach jubileuszowych z całego świata: „Kościół i »media« muszą iść razem, aby pełnić swoją służbę na rzecz ludzkiej rodziny. Proszę zatem Boga, aby z tych uroczystości jubileuszowych pozwolił Wam wynieść przekonanie, że można być zarazem prawdziwymi chrześcijanami i znakomitymi dziennikarzami”²⁵.

A co praktycznie oznacza to znamienne sformułowanie: być prawdziwym chrześcijaninem i jednocześnie znakomitym dziennikarzem? Jakie wskazania i pouczenia w tym zakresie daje Ojciec Święty? Jakie kwalifikacje zawodowe, duchowe i moralne winien mieć dziennikarz-katolik?

6 grudnia 2002 r. papież Jan Paweł II przyjął na specjalnej audiencji członków Międzynarodowego Związku Prasy Katolickiej z okazji 75-lecia istnienia tej organizacji dziennikarskiej. Wygłosił do nich przemówienie, w którym nakreślił sylwetkę i cechy dziennikarza katolickiego: „Możemy zapytać: co to znaczy być zawodowym dziennikarzem-katolikiem? To po prostu znaczy być osobą prawą, której życie osobiste i zawodowe odzwierciedla nauczanie Jezusa i Ewangelii. To znaczy sięgać najwyższych ideałów doskonałości zawodowej, być człowiekiem modlitwy, pragnącym zawsze dać to, co ma najlepszego. To znaczy mieć odwagę szukać i relacjonować prawdę, nawet jeśli jest ona niewygodna lub nie jest uznawana za »politycznie poprawną«”²⁶.

Tak więc według Jana Pawła II dziennikarz-katolik ma być człowiekiem prawym, człowiekiem prawego sumienia, autentycznym chrześcijaninem, człowiekiem modlącym się i znającym naukę Chrystusa, człowiekiem szukającym prawdy i przekazującym ją w mass mediach.

Ponadto Ojciec Święty wymienił trzy cechy, jakimi powinien odznaczać się katolicki pracownik mediów:

- 1) „być wrażliwym na moralne, religijne i duchowe aspekty życia ludzkiego, które są często źle pojmowane lub celowo lekceważone,
- 2) informować nie tylko o złych uczynkach i tragediach, ale także o pozytywnych i podnoszących na duchu, podejmowanych w imieniu potrzebu-

²⁴ Jan Paweł II, *Prawdziwi chrześcijanie i znakomici dziennikarze*, „L’Osservatore Romano”, 2000, nr 7–8.

²⁵ Tamże; zob. K. Gawron, T. Siudy, *Być dziennikarzem katolickim*, „Niedziela”, 1989, nr 21, s. 1 i 7; K. Klauza, *Być dziennikarzem katolickim w Europie*, „Ład”, 1993, nr 44, s. 4 i 5; G. Leclerc, *Być dziennikarzem chrześcijańskim*, „W drodze”, 1993, nr 5, s. 99–105; K. Nagrodzki, *Dziennikarz katolicki: co to znaczy?*, „Niedziela”, 2000, nr 51, s. 7; I. Puch, *Ideal dziennikarza w świetle nauczania Kościoła*, PAT 2005 (praca magisterska).

²⁶ Jan Paweł II, *Szukać prawdy i ją przekazywać. Przesłanie do Międzynarodowej Katolickiej Unii Prasy*, „L’Osservatore Romano”, 2003, nr 2, s. 45.

jących: biednych, chorych, niepełnosprawnych, słabych, którzy w przeciwnym razie zostaną zapomniani przez społeczeństwo,

- 3) dawać przykłady nadziei i heroizmu światu tak rozpaczliwie ich potrzebującemu”²⁷.

Dziennikarz-katolik, pracujący w mediach katolickich lub w innych, winien więc zawsze dążyć do przekazywania wartości duchowych i religijno-moralnych, do informowania o pozytywnych, budujących faktach i wydarzeniach, o bohater-skich czynach ludzi, poświęcających się służbie chorym, biednym lub niepełnosprawnym.

Zauważmy, że Ojciec Święty bardzo akcentuje potrzebę wrażliwości dziennikarza-katolika na moralność i duchowość przekazów medialnych, na ich pozytywne i budujące treści. Są one bowiem dość często lekceważone lub nawet pomijane przez dziennikarzy, którzy z różnych powodów chętniej przekazują treści niemoralne, skandaliczne, sensacyjne, a także antyreligijne i antykościelne.

Oto wizja i ideał dziennikarza-katolika, jaki ukazuje się nam z wybranych wypowiedzi papieskich. Jest to – lub ma być – człowiek pełniący „świętą” misję, służbę prawdzie i ludziom, człowiek modlitwy i prawego sumienia, wrażliwy na dobro i zło, zaangażowany w tworzenie i szerzenie autentycznej kultury, przekazujący wartości duchowe, religijno-moralne i chrześcijańsko-humanistyczne. Jednym słowem, prawdziwy chrześcijanin i jednocześnie znakomity dziennikarz, a to w konsekwencji oznacza także: ewangelizator medialny, tak bardzo potrzebny Kościołowi i człowiekowi współczesnemu.

EWANGELIZATOR MEDIALNY

W Orędziu na 26. Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu Jan Paweł II przypomniał słowa Soboru Watykańskiego II o mass mediach: że są to „podziwu godne wynalazki techniki, które geniusz ludzki z pomocą Bożą w naszych zwłaszcza czasach odkrył w rzeczach stworzonych” (dekret *Inter mirifica*, nr 1), a które niezmiernie rozszerzyły możliwości przekazu informacji i komunikowania się ludzi na ziemskim globie. Niestety, tę radość i wdzięczność wobec Boga mąci smutek i żal, że media bywają użyte do złych i grzesznych celów; że dla zysku materialnego lub politycznego stosują zabiegi manipulacyjne, dezinformują i dezorientują, szerzą złe treści i wzorce postaw konsumizmu, erotyzmu, ateizmu, liberalizmu moralnego, egoizmu.

Odpowiedzią i remedium na to winny być dobre moralnie programy w mediach, zwłaszcza katolickich, przekazywane przez dziennikarzy-chrześcijan, których powołaniem jest: „zło zwyciężać dobrem” (Rz 12, 21). Dlatego we wspomnianym Orędziu Papież wzywa wszystkich chrześcijan, zwłaszcza dziennikarzy-

²⁷ Por. tamże.

katolików, do większego zaangażowania się w dzieło ewangelizacji medialnej, a także do organizowania i koordynowania działań na rzecz rozwoju mediów katolickich, edukacji medialnej i obecności Kościoła w środkach społecznego przekazu²⁸.

W cytowanym wyżej przemówieniu do biskupów polskich, przybyłych *ad limina Apostolorum* w Rzymie 14 lutego 1998 r. Jan Paweł II podkreślił niezwykle ważną rolę mass mediów w tworzeniu kultury, w przekazywaniu wartości kulturowych współczesnemu człowiekowi i w dziele nowej ewangelizacji. Powiedział o mediach: „Stanowią one w dzisiejszym świecie potężną i wszechobecną siłę. Mogą budzić sumienia, bronić praw człowieka, kierować ludzką świadomością ku dobremu, wolności, sprawiedliwości, solidarności i pokojowi, ale »ludzie mogą ich użyć także przeciw zamierzeniom Stwórcy, obracając je na własną szkodę« (*Inter mirifica*, nr 2). Kościół widzi w nich przede wszystkim drzemiący olbrzymi potencjał ewangelizacyjny i szuka sposobów ich wykorzystania w działalności apostołskiej”²⁹.

Dalej apelował Ojciec Święty do biskupów polskich: „Przed Kościołem w Polsce otworzyła się w ostatnich latach duża przestrzeń dla pracy ewangelizacyjnej. Swym zasięgiem winna ona objąć również wszystkich, którzy działają w świecie mediów, a także tych, którzy korzystają ze środków społecznego przekazu. Należy skoncentrować się nie tylko na fachowym przygotowaniu kadr, rozumiejących społeczną specyfikę mediów, siłę ich oddziaływania, język i technikę oraz posiadających umiejętność posługiwania się nimi dla duchowego i materialnego dobra człowieka. Praca ta winna również uwzględnić formację duchową pracowników mass mediów. Trzeba tym ludziom przybliżyć Ewangelię, zaznajamiać ich z katolicką nauką społeczną, z życiem i działalnością Kościoła oraz z problemami moralnymi współczesnego człowieka. Przy pomocy uformowanych w duchu chrześcijańskim ludzi Kościół może o wiele łatwiej dotrzeć do wielkiego audytorium, do różnych areopagów świata, do środowisk spragnionych Boga”³⁰.

Wzywa więc Papież biskupów, by zadbali o fachową edukację kadr dziennikarskich, o ich duchową i religijną formację, tak by umieli owocnie pełnić misję ewangelizacyjną, czyli realizować ewangelizację medialną w nowej, postkomunistycznej sytuacji społecznej w Polsce³¹.

Jan Paweł II, apelując do dziennikarzy-katolików o ewangelizację medialną, podkreśla, że „środki społecznego przekazu mogą stać się potężnymi kanałami przekazywania Ewangelii, czy to na poziomie preewangelizacji, czy też na po-

²⁸ Jan Paweł II, *Głoszenie orędzia Chrystusa w środkach komunikacji*, „L’Osservatore Romano”, 1992, nr 5, s. 5–6; zob. także w: *Orędzia Papieskie na Światowe Dni Komunikacji Społecznej 1967–2002*, M. Lis (red.), Częstochowa 2002, s. 180–186.

²⁹ Jan Paweł II, *Odnova człowieka i społeczeństwa dokonuje się za sprawą odnowy sumień. Przemówienie Ojca Świętego do III grupy biskupów polskich przybyłych z wizytą ad limina 14 II 1998*, „L’Osservatore Romano” 1998, nr 3, s. 46.

³⁰ Tamże.

³¹ Zob. A. Lewek, *Podstawy edukacji medialnej i dziennikarskiej*, Warszawa 2003.

ziomie dalszego pogłębiania wiary”³². Za Adhortacją *Evangelii nuntiandi* Pawła VI stwierdza, że mass media „wprzęgnięte w służbę Ewangelii, niezmiernie poszerzają zakres słuchania słowa Bożego i zanoszą orędzie zbawienia do milionów ludzi. Kościół byłby winny przed Panem, gdyby nie używał tych potężnych pomocy”³³.

W Adhortacji apostolskiej o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie *Christifideles laici* (1988) Papież zachęca ich, „by z odwagą i twórczą inteligencją byli obecni w uprzywilejowanych miejscach kultury, jakimi są szkoły i uniwersytety, ośrodki badań naukowych i technicznych, środowiska twórczości artystycznej i humanistycznej refleksji”. Dlatego też świeccy, przede wszystkim dziennikarze-katolicy, winni sobie jasno uświadamiać, że „na wszystkich drogach świata, a więc także na jego wielkich arteriach, jakimi są prasa, film, radio, telewizja i teatr, musi być głoszone zbawcze słowo Ewangelii” (nr 44).

Znamienne pouczenie i jasne wskazanie dla dziennikarzy-katolików jako ewangelizatorów medialnych zawiera przemówienie Jana Pawła II do Papieskiej Komisji ds. Środków Społecznego Przekazu. Oto odnośne słowa Ojca Świętego.: „Mówi się, że kolumny gazet, mikrofony radiowe i telewizyjne kamery są amboną, z której współczesne społeczeństwo czerpie wiele dla swych moralnych i duchowych postaw. Jeśli to prawda, sprawą doniosłej wagi staje się to, aby Kościół nie tylko uczestniczył w formułowaniu zasad filozofii życia społecznego, która stanie się odbiciem wartości uznawanych przez współczesne społeczeństwa, ale również aby zaznaczył swoją bezpośrednią obecność na owej nowej ambonie, pojawiając się na niej z własnymi gazetami i czasopismami, z własnymi stacjami i programami radiowo-telewizyjnymi, z własnym głosem – głosem prawdy i miłości. [...] Jest zatem rzeczą konieczną, aby Kościół nie tylko starał się o uznanie zdrowych wartości moralnych i duchowych przez prasę, kino, radio i telewizję, ale by głosił Ewangelię przy pomocy nowoczesnych środków przekazu”³⁴. – Kto ma to czynić? Właśnie kompetentni i gorliwi dziennikarze jako ewangelizatorzy medialni³⁵.

Przytoczone dotąd, wybrane wypowiedzi Ojca Świętego Jana Pawła II dowodzą jasno i wyraźnie, że „święta” misja dziennikarza-katolika oznacza przede wszystkim jego misję i zadanie ewangelizacyjne, jego chrześcijańską powinność angażowania się w dzieło ewangelizacji medialnej, w dzieło nowej ewangelizacji dzisiejszego świata – poprzez potężne kanały nowoczesnych mediów jako „areopag współczesny”, jako kulturowe forum ewangelizacyjne.

³² Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 1985. Środki społecznego przekazu w służbie chrześcijańskiej promocji młodzieży*, „L'Osservatore Romano”, 1985, nr 4–5, s. 9.

³³ Jan Paweł II, *Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu 1986. Wkład środków społecznego przekazu w kształtowanie opinii publicznej*, „L'Osservatore Romano”, 1986, nr 1, s. 28.

³⁴ Jan Paweł II, *Aby słowo Pańskie rozszerzało się i rozślawiło. Przemówienie do Papieskiej Komisji Środków Społecznego Przekazu*, „L'Osservatore Romano”, 1986, nr 2, s. 32.

³⁵ Zob. P. Nitecki, *Dziennikarze w służbie ewangelizacji*, „Niedziela”, 1991, nr 38.

Tak więc „dziennikarz znakomity” według Jana Pawła II – to profesjonalista, ale i przede wszystkim autentyczny chrześcijanin i gorliwy ewangelizator medialny. Niedosięgniętym wzorem dla niego pozostaje sam Ojciec Święty, *Papież mediów*. Niezwykle ożywiona działalność medialno-ewangelizacyjna tego Papieża pozwala nazywać Go „wielkim dziennikarzem” Kościoła i przyrównywać do św. Pawła Apostoła, o którym napisano, że gdyby żył w dzisiejszych czasach, byłby na pewno dziennikarzem... Założyciel zgromadzenia zakonnego paulistów, błogosławiony ks. Jakub Alberione napisał: „Gdyby żył św. Paweł, płonąłby tym samym podwójnym płomieniem, tym samym ogniem: gorliwości o sprawy Boże oraz o ludzi wszystkich krajów. Aby jego głos był słyszany, wstąpiłby na najwyższe położone ambony i pomnażałby swoje słowo przy pomocy środków społecznego przekazu: prasy, kina, radia, telewizji”³⁶.

Takim właśnie ogniem „gorliwości o sprawy Boże oraz o ludzi wszystkich krajów” płonął ponad 26 lat Papież-Polak, o którym powszechnie sądzi się, że pozostanie w historii Kościoła pod imieniem *Jana Pawła II Wielkiego*. Niewątpliwie, był On bodaj największym misjonarzem chrześcijańskim wszech czasów, wielkim ewangelizatorem medialnym, wybitnym publicystą, znakomitą „dziennikarzem”, wspinałym wzorem dla dziennikarzy-katolików.

ZAKOŃCZENIE

Zarówno zarysowana na wstępie wizja doskonałego dziennikarza według biskupa Adama Lepy, jak i opisana w niniejszym artykule koncepcja „prawdziwego chrześcijanina i znakomitego dziennikarza” w nauczaniu Jana Pawła II – to szczytne ideały do osiągnięcia, to wielkie cele i zadania do realizowania przez czynnych dziennikarzy, a także przez adeptów dziennikarstwa i ewangelizatorów medialnych. Tych ostatnich kształci od wielu już lat biskup Adam Lepa w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi oraz w Instytucie Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie³⁷. Należą się za to Jubilatowi wyrazy wdzięczności i gratulacje!

³⁶ J. Alberione, *Myśli*, Częstochowa 2003, s. 52.

³⁷ Zob. A. Lewek, *Instytut Edukacji Medialnej i Dziennikarstwa na UKSW w 15-lecie: 1992–2007*, Warszawa 2007.

„EXCELLENT JOURNALIST” ACCORDING TO JOHN PAUL II

Summary

John Paul II, recognized as “*pope of the media*”, is the author of over 220 texts on media and journalism, including on the matter who a journalist is and what his features should be. This article, prepared on the basis of selected statements made by the Holy Father, outlines the profile of the excellent catholic and journalist. It is namely the man who consciously fulfills the “holy” mission of communicating the truth and good in order to serve the man and the society. It is the man of prayer and righteous conscience, sensitive to good and evil, involved in founding and building up the genuine culture, conveying spiritual, moral and religious as well as Christian and human values. He is as well highly qualified in terms of morality, intellect and profession. In short, it is “a genuine Christian and at the same time an excellent journalist” and consequently a zealous evangelizator of the media following the example of charismatic John Paul II.

Kluczowe słowa: dziennikarz-katolik, sluga prawdy i dobra, ewangelizator medialny

PIOTR DRZEWIECKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

W OBRONIE SŁOWA TEORIA LOGOSFERY BISKUPA ADAMA LEPY

Zanim przejdziemy do głównego tematu artykułu, którym jest nowatorskie ujęcie problematyki kultury słowa zagrożonego przez ekspansję obrazu we współczesnej kulturze medialnej, chciałbym wyrazić szczególną wdzięczność biskupowi Adamowi Lepie w 20. rocznicę jego sakry biskupiej i zbliżającą się 70. rocznicę urodzin. Odegrał on ważną rolę w moim życiu naukowym. Zarówno moja praca magisterska, jak i rozprawa doktorska, zainteresowania statusem słowa i obrazu w kulturze oraz edukacją medialną były inspirowane badaniami Jubilata. Praca magisterska była rozwinięciem jego myśli, którą sformułował w *Pedagogice mass mediów*¹: Audytywność radia sprzyja przekazowi wiary w myśl zasady *fides ex auditu*². Rozprawa doktorska była odpowiedzią na jego zachętę do dalszych badań nad zaproponowaną przez siebie teorią logosfery³.

Biskup Adam Lepa jest jedną z pierwszych osób w Polsce, która podjęła zagadnienie wychowania do mediów. Bardzo ważną rolę w jego koncepcji wychowania medialnego odgrywa słowo, wokół którego biskup Adam Lepa domaga się tworzenia pedagogicznego i kulturowego środowiska określonego przez siebie terminem logosfery (gr. *logos* – słowo, *sphaira* – sfera, środowisko). Tylko poprzez wzmacnianie pozycji słowa unikniemy szkodliwych skutków nadmiernej ekspansji obrazów w kulturze medialnej. Wychowanie do słowa odgrywa też, jego zdaniem, ważną rolę w edukacji medialnej. Kompetencje medialne, tj. krytycyzm myślenia, selektywność w wyborze, świadomość odbieranego przekazu

¹ A. Lepa, *Pedagogika mass mediów*, Łódź 2000, s. 79.

² P. Drzewiecki, *Audytywność radia a zasada fides ex auditu w radiowym przekazie wiary chrześcijańskiej*, Warszawa: UKSW 2002 (magisterium, promotor: ks. dr Z. Hałas). Zob. P. Drzewiecki, *Wiara ze słuchania*, <http://fidesexauditu.yoyo.pl> [publikacja internetowa pracy].

³ *Apologia logosfery we współczesnej kulturze audiowizualnej jako zadanie społeczne i duszpasterskie*, Warszawa: UKSW 2007 (rozprawa doktorska, promotor: ks. prof. A. Lewek). Publikacja pracy w 2009 r. w Wydawnictwie Adam Marszałek, Toruń.

możemy rozwijać przede wszystkim opierając się na osobistej kulturze myślenia i mówienia oraz – co jest rzadko spotykanym dziś postulatem – kulturę ciszy⁴.

W 2003 r. biskup Adam Lepa opublikował pracę pt. *Funkcja logosfery w wychowaniu do mediów*⁵, w której prezentuje swoją teorię. Ale już od połowy lat dziewięćdziesiątych publikuje naukowe i publicystyczne artykuły dotyczące tej tematyki m.in. w „Wiadomościach Archidiecezjalnych Łódzkich” i w tygodniku „Niedziela”⁶. W artykule chciałbym zaprezentować główne elementy teorii logosfery w ujęciu biskupa Adama Lepy oraz własne propozycje rozwinięcia niektórych tez Jubilata.

1. ŚRODOWISKO SŁOWA

Zdajemy sobie sprawę z ogromnej roli, jaką słowo pełni w kulturze. Tutaj posługujemy się jednak terminem logosfery. Co daje takie ujęcie? Dlaczego warto mówić o środowisku słowa, a nie o samym słowie? Jak to środowisko scharakteryzować współcześnie? Jak przedstawić jego strukturę? Jaka jest również filozoficzna interpretacja logosu – rozumianego nie tylko jako słowo, ale także jako myśl i sens? Jak Logos postrzega teologia chrześcijańska?

Filozofia grecka przedstawia logos głównie jako rozum kosmiczny⁷. Logos tłumaczymy nie tylko jako mowę, ale przede wszystkim jako myślenie i rozum. Pierwszym z filozofów, który tak właśnie definiował to pojęcie był Heraklit z Efezu. Logos jest – według niego – wszechobecną zasadą, wedle której wszystko zachodzi i przez którą objawia się powszechny ład, czyli kosmos. Podobnie uważali również filozofowie stoicy. Dostrzegali jedno prawo rządzące zarówno makro-, jak i mikrokosmosem. Racjonalna zasada wszechjedności świata jest rozrzucona we wszystkich istotach żyjących na podobieństwo nasion, stąd określenie *logos spermatikoi*. Idea nasion rozumnych (racji zarodkowych) powraca również w myśli teologicznej św. Augustyna, a w średniowieczu – u Bonawentury. Poznawanie świata fizycznego jest odkrywaniem sensu. To, co nie jest logiczne lub sprzeczne samo w sobie nie ma prawa istnienia w przyrodzie. Wszystko, co istnieje, jest

⁴ A. Lepa, *Cisza jako środek wychowania do mediów*, WAŁ, 2000, nr 12, s. 787–791.

⁵ A. Lepa, *Funkcja logosfery w wychowaniu do mediów*, Łódź 2003.

⁶ A. Lepa, *Co to jest logosfera?* WAŁ, 1995, nr 12, s. 583–585; tenże, *Cywilizacja obrazu? Teo-Filos* 1997, nr 1, s. 3; tenże, *Dlaczego logosfera?* „Niedziela” 1996, nr 6, s. 9; tenże, *Dlaczego obraz?* WAŁ, 1997, nr 10, s. 476–481; tenże, *Dziennikarz i logosfera*, <http://www.archidiecezja.pl/czytelnia/lepa/dziennik.html>; tenże, *Logosfera*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 1995, t. 4, s. 197–202; tenże, *Medytując nad słowem*, WAŁ, 1998, nr 4, s. 193–197; tenże, *Obraz czy słowo?*, WAŁ, 2000, nr 9, s. 563–565; tenże, *Przemoc obrazów?*, „Niedziela”, 1998, nr 20; tenże, *Rodzina środowiskiem słowa*, WAŁ, 2001, nr 9, s. 449–459; tenże, *Uwięzienie słowa czy ekspansja obrazu*, „Etos”, 1993, nr 4, s. 20–35; tenże, *Więcej czytać, mniej oglądać*, „Niedziela”, 2002, nr 37; tenże, *Wychowywać do audiowizji*, WAŁ, 1986, nr 7–8, s. 154–161.

⁷ J. Zdybel, *Logos*, w: *Mala encyklopedia filozofii*, Bydgoszcz 1996, s. 269.

zgodne z logosferą – możemy powiedzieć: ma sens. Człowiek jak inne byty materialne jest składnikiem struktur logosfery, bo inaczej nie mógłby zaistnieć.

Inny istotny związek, który również możemy zauważyć, rozważając istotę pojęcia logosu, dotyczy powiązań między myśleniem a mówieniem, co szczególnie podkreśla współczesna filozofia języka. H.G. Gadamer, posługując się pojęciem logosu, uznaje słowo za fundament i warunek myślenia. Język – jego zdaniem – to centrum ludzkiego bytowania. Grecy określali tym terminem myślenie i rozum, podczas gdy przede wszystkim oznacza ono język. Język nie jest narzędziem ani instrumentem. Poprzedza zawsze wszelką myśl i wszelkie poznanie, jest równie uniwersalny jak rozum – stwierdza Gadamer⁸. L. Wittgenstein utożsamiał logos z pojęciem języka. Granice języka wyznaczają granice rozumienia rzeczywistości. To, co możemy pomyśleć jest równoważne z tym, co możemy wypowiedzieć. Co możemy zaś pomyśleć jest wszystkim, co rozumiemy o rzeczywistości. Mowa to nasz sposób bycia w świecie (M. Heidegger), a każdy obraz świata ma charakter językowy.

Kiedy zastanawiamy się nad pojęciem logosu, możemy dostrzec pewną triadę, między której elementami tworzy się ścisły związek: mowa, myślenie i sens. Teologia chrześcijańska przynosi jeszcze inne, najgłębsze z możliwych rozumienie tego terminu. Święty Jan nazywa Chrystusa Logosem – Słowem Bożym, które staje się Ciałem (J 1, 1–14). W chrześcijaństwie środowisko słowa nabiera moralnego, soteriologicznego i eschatycznego wymiaru. Zgodnie ze słowami Jezusa: „Z każdego bezużytecznego słowa, które wypowiedzą ludzie, zdadzą sprawę w dzień sądu. Bo na podstawie słów twoich będziesz uniewinniony i na podstawie słów twoich będziesz potępiony” (Mt 12, 36). Logosfera ma również swój wymiar eklezjalny – Kościół jest tworem żywego Słowa, jego depozytariuszem i przekazicielem. Ów przekaz przede wszystkim odbywa się za pomocą ludzkiego słowa⁹. Biskup A. Lepa stwierdza: „W logosferze chrześcijanina kimś najważniejszym jest Chrystus. Słowo przedwieczne, które było na początku i zamieszkało wśród ludzi (J 1, 1.14)”¹⁰. Środowisko słowa możemy i powinniśmy rozważać także w perspektywie religijnej.

Dlaczego mówimy o logosferze? Czy nie wystarczy pojęcie kultury słowa? Pojęcie logosfery obejmuje i wyraża więcej. Już sam logos – jak było to analizowane – ma szersze znaczenie niż tylko mowa; dotyczy również myślenia i sensu. Środowisko (gr. *sphaira*) to „całokształt warunków materialnych i biologicznych istotnych dla życia i rozwoju osobników danego gatunku”¹¹. Pojęcie to przede wszystkim tyczy się świata natury, wtórnie zaś kultury. Termin przeniesiony w sferę antropologiczną zyskuje specyficzne dla człowieka wymiary – społeczny

⁸ H.G. Gadamer, *Człowiek i język*, w: *Rozum, słowo, dzieje*, Warszawa 1970.

⁹ Szerzej na temat filozofii i teologii logosu w pracy doktorskiej autora, dz.cyt.

¹⁰ A. Lepa, *Logosfera...*, s. 198.

¹¹ W. Szewczyk, *Środowisko*, w: *Słownik psychologiczny*, W. Szewczyk (red.), Warszawa 1979, s. 291.

(określający jego relacje z innymi ludźmi), kulturowy (związany z przekazem wartości i tradycji), moralny (zasad, którymi kieruje się człowiek) a zwłaszcza pedagogiczny (dotyczący wychowania i rozwoju osoby)¹².

Ujęcie środowiskowe różnych rzeczywistości antropologicznych ma tą zaletę, że czyni z osoby ludzkiej podstawowy i główny składnik owej sfery, jej centrum i podmiot zachodzących w niej procesów. Samo matematyczne pojęcie sfery zakłada istnienie środka, wokół którego budowana jest powierzchnia kulista. Człowiek jest w ujęciu środowiskowym postawiony w roli owego środka, wokół którego wszystko zachodzi. Takie rozumienie środowiska ma charakter antropocentryczny. Akcent pada zatem nie na zjawiska kulturowe, które zachodzą, ale na podmiot tychże procesów, na osobę człowieka. Owa centryczność (centralność) jest charakterystyczna dla każdego pojęcia środowiska, tutaj pojętego antropologicznie. Antropologiczne ujęcie środowiskowe ma również charakter indywidualny – dotyczy nie grupy osób, ale jednostki – osoby człowieka. Można powiedzieć, że jest to pewien wyraz współczesnych przemian kulturowych: od masowości do indywidualności, od pojmowania człowieka jako elementu większej całości, jako przedmiotu działań do traktowania go ponownie jako podmiotu i celu. W centrum rozważań staje osoba ludzka z całą jej kondycją, pragnieniami i problemami, choć w znacznej mierze owa osoba pozostaje pewnym uogólnieniem i wypadkową cech. Biskup A. Lepa stwierdza: „Głównym składnikiem logosfery jest zawsze człowiek, ten, który mówi i ten słuchający”¹³. Zewnętrznie człowiek komunikuje się – co do sfery logalnej – za pomocą słów: mowy lub pisma. Wewnątrz toczy się jego proces myślowy, będący odkrywaniem sensu rzeczywistości i nazywaniem rzeczy i procesów, ujmowaniem ich w pojęcia i zdania znaczące.

Drugi istotny dla owego pojęcia składnik to „całokształt warunków”, elementów i czynników, obecnych i kierujących środowiskiem. Logosferę możemy analizować, dokonując podziału czynników, które w niej występują, co czyni biskup A. Lepa, pisząc m.in. o statycznych i dynamicznych składnikach logosfery. Biskup Lepa podaje własną definicję logosfery, wskazuje na jej cele, właściwości, składniki i czynniki dynamizujące. Logosferę określa jako „specyficzne środowisko społeczne, w którym w szczególny sposób oddziałuje na człowieka słowo, traktowane przezeń na zasadzie swoistego prymatu w środowisku i w relacjach międzyludzkich”¹⁴. Przytoczona definicja wyraźnie podkreśla prymarny charakter słowa.

Biskup A. Lepa przedstawia logosferę jako podzbiór mediosfery – a więc środowiska komunikacyjnego człowieka, wyróżnia także inne środowiska komunikacyjne – ikonosferę, sonosferę.

¹² Zob. *Środowisko wychowawcze jako przedmiot badań pedagogicznych*, J.A. Pielkowska (red.), Słupsk 1997; M. Winiarski, *Rodzina, szkoła, środowisko lokalne: problemy edukacji środowiskowej*, Warszawa 2000; *Wychowanie i środowisko*, B. Passini, T. Pilch (red.), Warszawa 1979.

¹³ A. Lepa, *Logosfera...*

¹⁴ A. Lepa, *Funkcja logosfery...*, s. 108.

Cele i zadania w tworzeniu logosfery to według biskupa A. Lepy:

- ochrona przed ekspansją obrazu – obroną kultury zbudowanej wokół słowa, warunkującego jej dalszy rozwój;
- aktywizowanie dialogu – kształtowanie postawy otwartości personalnej, zorientowania na „Ty”;
- promocja twórczej ciszy – zwraca uwagę na obszar komunikacji intrapersonalnej, myślniej i wewnętrznej, która może być źródłem inspiracji w poszukiwaniu i nowym ujmowania sensu;
- budowanie wspólnoty – na istotny cel każdego aktu komunikacji, jakim jest czynienie jedności, stawanie się komunią z innymi.

Właściwości logosfery:

- prymarność słowa – słowo jako fundament i najważniejszy czynnik rozwoju kultury, traktowanie obrazu jako uzupełnienia kulturowego przekazu werbalnego;
- dialogiczność – mowa jako tworzenie relacji z innymi, wskazywanie przede wszystkim na społeczny wymiar logosfery, nie tylko zatem na poznawczy;
- charakter środowiskowy – autor odróżnia w logosferze środowisko zorganizowane (świadomie planowane i realizowane) i niezorganizowane (niezależne od intencji osób, które je tworzą).

Podział na składniki statyczne i dynamiczne logosfery:

- składniki statyczne logosfery – to instytucje sfery słowa, tj. biblioteka, domowa, warstwa słowna w informacji wizualnej miasta, owe składniki nie wymagają aktywności podmiotu logosfery, ale mogą stać się przedmiotem aktywności;
- składniki dynamiczne – działania osoby korzystającej ze sfery słowa, sposobach i intensywności owego korzystania.

Składniki dynamiczne wskazują na różne aspekty komunikacji. Chodzi zarówno o typ tej komunikacji – interpersonalną, medialną lub intrapersonalną (wewnętrzną), jak i jej charakter – poznawczą, religijną, estetyczną itp. Obok siebie funkcjonują tak różne praktyki i sytuacje komunikacyjne jak modlitwa (wewnętrzna rozmowa z Bogiem, udział w liturgii), lektura, spotkania z twórcami słowa, dialog, proces myślenia dokonujący się w ciszy itp. Ważnym składnikiem środowiska logalnego jest cisza, która ułatwia percepcję słowa i jego rozumienie, współtworzy myśl i jej formę słowną mówioną lub pisaną, umożliwia kontemplację, która pozwala człowiekowi zebrać materiał słów głębokich i wyjątkowych.

Warto dokonać innego podziału środowiska słowa, które porządkuje typologiczną propozycję biskupa A. Lepy. Oto one:

- Logosfera intrapersonalna – sfera słowa w komunikacji wewnętrznej człowieka, która obejmuje myślenie i odkrywanie sensu (łac. *intra* – wewnątrz).

W tym obszarze mieszczą się kategorie ciszy i modlitwy prywatnej według typologii biskupa Lepy. Z natury jest to komunikacja duchowa, nie dokonuje się w przestrzeni fizycznej.

- Logosfera interpersonalna – słowo w komunikacji bezpośredniej człowieka, wyrażonym w dialogu i spotkaniach osobistych (łac. *inter* – między). Z natury jest to komunikacja audiowizualna.
- Logosfera medialna – obejmująca całokształt praktyk komunikacji pośredniej (łac. *medialis* – pośredniczący), a więc za pomocą wszelkich środków przekazu osobistego (telefon, e-mail), jak i masowego (radio, telewizja); praktyk dotyczących zarówno sfery: wizualnej/typograficznej (piśmienność, lektura książek i czasopism), jak i audialnej (oralność, słowo płynące z radia i telewizji).

Środowisko słowa nie funkcjonuje w kulturowej próżni. Powstanie mediów i kultury audiowizualnej znacznie odmieniło logosferę. Audiowizualność to nowa kulturowa przestrzeń, w której funkcjonują przekazy werbalne. Pytamy zatem, jak zmienił się status słowa w kulturze pod wpływem nowych mediów? Jak zmienił się nasz sposób myślenia pod wpływem dominacji środków audio i wideo (logosfera intrapersonalna)? Jak zmienił się sposób naszej komunikacji potocznej (logosfera interpersonalna)? Jak zmienił się sposób, w jaki czytamy książki i czasopisma (logosfera medialna)? Wyrazem tych przemian są m.in. dążenie do myślenia obrazowego, wzrost znaczenia wizerunku i tzw. mowy ciała – niewerbalnych aspektów naszej komunikacji, nowy sposób czytania, który raczej opiera się na przeglądaniu. Wyrazem tych przemian są niepokojące zjawiska dominacji ikonosfery i marginalizacji słowa, których analizą zajmował się biskup A. Lepa.

2. STATUS SŁOWA I OBRAZU WE WSPÓŁCZESNEJ KULTURZE AUDIOWIZUALNEJ

Współczesny typ kultury kształtowany przez nowe media określamy jako typ audiowizualny. Termin audiowizualność powstał przez złożenie dwóch pojęć: 1) audialności i 2) wizualności. Oba terminy wywodzą się z języka łacińskiego, od *audio* – słuchać oraz *visio* – widzenie. Audiowizualność jako pojęcie złożone, wskazuje na łączne i jednoczesne występowanie procesów związanych ze słuchaniem i widzeniem, odnosi się do komunikacji międzyludzkiej, służy określeniu praktyk i technik komunikacyjnych.

W kulturze audiowizualnej zmieniły się relacje między słowem i obrazem, jako dwoma podstawowymi środkami przekazu. Można mówić o dwu równoległe występujących zjawiskach, które oddają charakter owej rywalizacji. „Równoległe ze wzrostem dominacji obrazu obserwuje się proces marginalizacji słowa, które sukcesywnie zmniejsza swój status posiadania i coraz częściej spełnia rolę drugo-

rzędną w stosunku do obrazu” – stwierdza biskup A. Lepa¹⁵. Współczesna kultura audiowizualna jest przede wszystkim kulturą wizualną, którą charakteryzuje „przesyt obrazów”. Obrazy generują nowy sposób myślenia odpowiadający kreowanej przez media i odzwierciedlającej przez nie migawkowo-mozaikowej rzeczywistości, syntetyzowanej doraźnie przez przypadkowe i półprzypadkowe skojarzenia¹⁶. Obrazy są ulotne, chwilowe, nieuchwytne, tymczasowe. Stały się ang. *focused* – sfragmentaryzowane, skupione i skoncentrowane na wycinkach rzeczywistości. Stąd ich odbiór nie polega tyle na oglądaniu, ile przegłądaniu (ang. *reviewing*)¹⁷. Obrazy – za sprawą postępu techniki cyfrowej – stały się również zdematerializowane, zapisane nie w sposób fizyczny – namalowane farbą, sfotografowane i utrwalone na kliszy, ale istniejący w postaci zapisów komputerowych, dające także możliwość dowolnej ingerencji w ich kształt i charakter, poddające się obróbce. Daje to możliwość tworzenia oderwanych od rzeczywistości obrazów wymyślnego świata, symulacji nierzeczywistego, co może prowadzić do zacierania granicy między tym, co jest prawdą (obrazem naśladującym rzeczywistość) a co fikcją (obrazem, który mógłby naśladować rzeczywistość, czyli w gruncie rzeczy pokazuje fikcyjny świat jako rzeczywistość)¹⁸.

Pojawiają się zatem dwa związane ze sobą problemy: kultury zdominowanej przez obraz, a także pytania o relację audiowizualność – rzeczywistość. Współcześnie kategoria „być” ustępuje miejsca kategorii „wyglądać”. Obraz czy audiowizualna reprezentacja (przedstawienie) staje się o wiele bardziej realna i wiarygodna w odbiorze niż rezultat bezpośredniego poznania. Ph. Breton mówi o narodzinach *homo communicans* – człowieka bez wnętrza, który nie jest kierowany własnym światem myśli, ale światem przekazów audiowizualnych¹⁹. Audiowizualność rodzi implikacje sfery myśli, słowa i sensu. W. Chyła uważa, że „środki audiowizualne przekreślają historyczne doświadczenie kultury słowa, łączącej wymiar ludzkiego myślenia, posiadania przedmiotu myśli, z materialnym wymiarem komunikowania sobie tego przedmiotu”²⁰. Obraz telewizyjny narzuca nam gotowe projekty myśli, ograniczając nasze zdolności rozumowania. Myślimy tym, co zostało nam zakomunikowane na ekranie zarówno poprzez słowo, jak i wymowne spojrzenia kamery na to, co twórcy przekazu chcą, byśmy oglądali. Wyłączenie odbiornika, trwanie w ciszy na nowo uruchamia w nas zdolności racjonalne, pozwala na indywidualne – lub poprzez rozmowy z bliskimi: społeczne – obcowanie z autonomicznymi myślami.

¹⁵ Tamże, s. 64.

¹⁶ U. Jarecka, *Świat wideoklipu*, Warszawa 1999, s. 47.

¹⁷ *Konwencje spostrzegania*, w: *Popularna encyklopedia mass mediów*, J. Skrzypczak (red.), dz.cyt., Poznań 2000, s. 267.

¹⁸ J. Baudrillard, *Porządek symulaków*, w: *Widzieć, myśleć, być. Technologia mediów*, A. Gwóźdź (red.), Kraków 2001, s. 63–78.

¹⁹ Ph. Breton, *L'utopie de la communication*, Paris 1992, s. 50–51.

²⁰ W. Chyła, *Kultura audiowizualna. W stulecie ekranu w kulturze*, Poznań 1999, s. 106.

Dominacja ikonosfery we współczesnej kulturze ma zarówno wymiar ilościowy (wzrost liczby przekazów wizualnych), jak i jakościowy (problem unieważnianiu rzeczywistości na rzecz obrazu). Możemy również mówić o trzeciej płaszczyźnie problemu, który jest określany mianem przemocy ikonicznej. Obraz staje się zagrożeniem dla odbiorcy. Rzecz nie dotyczy jedynie problemu nadmiernego eksponowania treści agresywnych w telewizji czy Internecie, ale samego charakteru tych przekazów, zbudowanych na szybko zmieniającym się montażu zdjęć, które może wywoływać niepokój u widza, zwłaszcza najmłodszego.

Bezpośrednią konsekwencją zarówno ilościowej jak i jakościowej dominacji ikonosfery są przemiany w środowisku słowa. Marginalizacja logosfery prowadzi do wielu problemów społecznych, kulturowych, wychowawczych, a nawet moralnych. Obcowanie z nadmiarem obrazów prowadzi do chaosu informacyjnego. Dominacja ikonosfery, której towarzyszy zjawisko deprecjacji słowa, skutkuje również spadkiem aktywności odbiorców, czyni z nich biernych uczestników sfery medialnej. Prowadzi do zniewolenia osoby, zniekształcając jej mechanizmy decyzyjne. Wywołuje lęk przed refleksją i ciszą, co prowadzi do dezintegracji osobowości człowieka. Eksplozja obrazów prowadzi także do czytelniczey niechęci i trudności z odbiorem tekstów pisanych. Badacze zauważają również, że dominacja sfery wizualnej przekształca świadomą komunikację w bezmyślną konsumpcję informacji. Odbiorca staje się bardziej podatny na manipulację i przekazy propagandowe, niszcząc w sobie lub niewykształcając postawy krytycznej²¹. Podobne skutki ekspansji ikonosfery i towarzyszącej temu degradacji logosfery dostrzega biskup A. Lepa. Jego zdaniem: „dominacja obrazu w mediach prowadzi do niepokojących następstw w obszarze języka mówionego. W związku z tym mówi się o kryzysie słowa we współczesnej kulturze. Jest on spowodowany głównie konkurencyjnością obrazu. Marginalizacja słowa i dominacja obrazu prowadzą do: trudności komunikacyjnych i wspólnototwórczych, niewrażliwości na zło i cierpienie, zaniku empatii, konsumizmu i medialnej bierności. Nie pozostaje bez wpływu na rozwój osobowości człowieka”²².

Kultura zdominowana przez obraz przede wszystkim degraduje wśród swoich uczestników zdolność racjonalnego myślenia i wolę decydowania o sobie samym i innych. G. Le Bon przekonuje: „Tłum myśli obrazami, a jeden obraz wywołuje u niego szereg nowych obrazów, nie łączących się logicznie z pierwszymi. Rozum potrafi nam wykazać brak logicznego związku w tych skojarzeniach, ale tłum nie idzie za głosem rozumu, chce nagiąć rzeczywistość do własnej wyobraźni, by w końcu nie odróżniać, co jest prawdziwe, a co zmyślane”²³. Komunikacja oparta na obrazie paraliżuje krytyczne myślenie. Migawkowość kultury

²¹ A. Zwoliński, *Słowo w relacjach społecznych*, Kraków 2003, s. 445–446.

²² A. Lepa, *Funkcja logosfery...*, s. 81–83.

²³ G. Le Bon, *Psychologia tłumu*, Lwów 1930, s. 38.

jest w stanie zniszczyć u odbiorcy spójną wizję świata – uważa E. Fromm²⁴. Biskup A. Lepa twierdzi: „Nadmiar odbieranego obrazu spycha słowo w życiu jednostki na margines. Pociąga to za sobą pewne ograniczenia w działalności intelektu, co wyraża się w takich symptomach jak ubóstwo języka mówionego, niepowodzenia szkolne, niepogłębione myślenie i działanie. Wiąże się z tym również stopień krytycyzmu oraz podatność na różnego rodzaju manipulacje. W takiej sytuacji jednostka tym łatwiej ulega mitotwórczemu działaniu obrazów następuje w jednostce ograniczenie jej rozwoju umysłowego, a nawet jego ustanie”²⁵.

Możemy wskazać na dwa aspekty problemu marginalizacji logosfery. Jakościowy – większą rangę nadajemy obrazom niż słowom. Ilościowy – ponieważ rośnie oglądalność telewizji przy spadku czytelnictwa prasy i książek. Słowo jest spychane na margines kultury, czemu towarzyszy niepokojący problem wtórnego analfabetyzmu – częściowej lub całkowitej niezdolności odbioru przekazów werbalnych i drukowanych. Powodem jest nadmierny rozwój telewizji i jej dominacja pośród innych środków przekazywania myśli. Drugim przejawem marginalizacji słowa jest lawinowy rozwój infosfery człowieka, który jest zmuszony do przetwarzania ogromnej liczby informacji w stopniu uniemożliwiającym niekiedy ich poprawne rozumienie.

Zjawisko dominacji ikonosfery i marginalizacji środowiska słowa wydają się mieć jednak charakter przejściowy. Biskup A. Lepa zauważa, że „w ocenie rozwoju mediów ikonicznych, a w szczególności telewizji, pojawia się także wyraźny wątek optymistyczny. Wynika on z faktu, że telewizja przechodzi obecnie radykalną transformację w kierunku multiwizji. Oznacza to m.in., że przybywa w telewizji słowa pisanego. Mówi się nawet o jego ekspansji. Jeszcze niedawno w funkcjonowaniu telewizji przestrzegano zasady, że równolegle ze słowem mówionym nie powinno się pokazywać słowa pisanego. Obecnie coraz częściej słowo mówione i słowo pisane występują w telewizji jako składniki komplementarne”²⁶. Dostrzeżone przez niego zjawisko wskazuje na zmianę negatywnej tendencji, której efektem były marginalizacja słowa i dominacja obrazu w mediach.

Dotychczasowe dociekania koncentrowały się wokół dominacji obrazu we współczesnej kulturze i zjawisku marginalizacji sfery werbalnej. Na podstawie definicji audiowizualności można jednak skonstruować model kulturowy, który pozwala na wyrównanie statusu logos i eikon, niweluje dominację ikonosfery nad logosferą. Owe problemy stoją w punkcie wyjścia i są opisem przejściowego stanu kultury.

Istotne i pożyteczne wydaje się jednak wskazywanie na możliwości i perspektywy ich rozwiązania, kierunki i procesy konieczne do podjęcia świadomego działania społeczne, ale także dostrzegalne regulacje automatyczne. W kulturze

²⁴ E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, Warszawa 1970, s. 111–199.

²⁵ A. Lepa, *Funkcja logosfery...*, s. 87.

²⁶ Tamże, s. 64–65.

współczesnych mediów możemy bowiem dostrzec pewne mechanizmy autoregulacyjne m.in. dzięki hipertekstualnej i hipermedialnej strukturze Internetu, która umożliwia integrację różnych sfer werbalnych i niewerbalnych.

Współczesna kultura audiowizualna może stać się epoką renesansu słowa, erą wtórnej oralności – jak określa to W.J. Ong, powrotem do czasów przedpiśmieniowych – M. McLuhan, drogą ku nowej kulturze słyszenia – W. Welsch²⁷. Możemy nawet mówić – wbrew analizowanym uprzednio tendencjom – o pochwalie słowa we współczesnej kulturze medialnej. Do tego potrzebujemy nowej koncepcji działania, którą określam jako apologię logosfery. Apologia jest nie tylko formą obrony przed atakami, ale również mową pochwalną i afirmacją. Apologia logosfery może mieć miejsce w okresie tak gwałtownego rozwoju audiowizji, jest obroną słowa, ale i dostrzeganiem możliwości współdziałania ze sferą obrazu.

3. APOLOGIA LOGOSFERY

Obrona i pochwała – to dwa podstawowe wymiary każdej apologii²⁸. Termin wywodzi się ze starożytnej retoryki i wczesnochrześcijańskich polemik na tematy wiary. Określano nim jeden z popularnych wówczas gatunków literackich. Apologia to tekst mówiony lub pisany, poświęcony obronie jakiejś osoby, idei, sprawy lub dzieła, zawierający jawną lub ukrytą ich pochwałę oraz odparcie zarzutów przeciwników. Możemy jednak mówić o szerszym, kulturowym rozumieniu tego terminu. Apologia jest nie tylko działalnością oratorską, literacką i publicystyczną (znaczenie węższe), ale możemy określić ją jako działanie polegające na uzasadnianiu czegoś, czynieniu wiarygodnym, zwracaniu uwagi na fundamentalne prawdy i zachęcaniu do nich, popularyzowaniu pewnych idei. Kulturowa apologia ma również wymiar afirmacji, polega na podkreślaniu tego, co służy danej idei, jest formą dialogu z odmiennymi punktami widzenia i światopoglądami, dostrzeganiu w nich możliwości porozumienia i wspólnych przekonań. Nie jest jedynie formą kontrargumentacji i nie nakazuje postawy opozycyjnej, choć w ten sposób może się dokonywać. Wymownym przykładem jest tutaj historia apologetyki chrześcijańskiej, z której wyłoniła się teologia fundamentalna – bliższa dialogowi niż opozycji, afirmacji niż jedynie obronie przed atakami.

W perspektywie teologicznej apologia – w tym wypadku wiary – również jawi się jako zadanie, co lapidarnie ujmuje św. Piotr, zalecając: „Bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia tej nadziei, która w was jest” (1 P 3, 15). Również tutaj podkreśla się dwa wymiary apologii – obronę (element defensywny) i nadzieję (element afirmatywny i pozy-

²⁷ Zob. W.J. Ong, *Moralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, Lublin 1992. W. Welsch, *Na drodze do kultury słyszenia*, w: *Przemoc ikoniczna czy „nowa widzialność”*, E. Wilk (red.), Katowice 2001, s. 56–74.

²⁸ *Apologia*, <http://www.slownik-online.pl/kopalinski/>.

tywny). Mówiąc o apologii logosfery – przede wszystkim powinniśmy traktować ją jako społeczne i kulturowe zadanie polegające na aktywnej trosce o środowisko słowa. Nasza apologia nie może być jedynie manifestem „przeciwko ikonosferze”, debatą o zagrożeniach, nie tylko wskazywaniem na fundamentalne znaczenie słowa, ale również podaniem metod jego obrony i ukazaniem przejawów afirmacji w kulturze współczesnej.

Pierwszy, defensywny wymiar apologii logosfery skłaniał nas będzie do odnowy dotychczasowych praktyk medialnych związanych głównie ze sferą słowa drukowanego, zachowywaniem postawy dystansu wobec tego, co wizualne i audiowizualne. Drugi, afirmatywny, otwiera na nowe możliwości, jakie przynosi nam obecna technika, na ponowny renesans żywego, audialnego słowa i interaktywnych, typograficznych przekazów multimedialnych.

Fundamentem apologii logosfery jest kształtowanie i umacnianie postawy aktywnej u uczestników kultury. Nadmierne korzystanie z mediów audiowizualnych osłabia aktywność podmiotu logosfery. Dlatego kształtowanie tej postawy uznaje się jako przedmiot wychowania lub samowychowania, jako wymagający wysiłku z strony podmiotu.

Po drugie fundamentem tej apologii logosfery jest dalsza i konsekwenta audializacja kultury. Media audiowizualne i audialne przyczyniają się do wzmacniania kulturowego procesu audializacji. Problemem pozostaje jednak jakość słuchania i „tego, co się słyszy”. Apologia zmierzać będzie do doskonalenia odbiorcy w zakresie kultury słyszenia oraz budowania przekazów nacechowanych dbałością o mowę.

Fundamentem apologii logosfery we współczesnej kulturze jest, po trzecie, harmonizacja słowa i obrazu. Integrację logo i ikonosfery również możemy traktować jako przejaw przywracania harmonii między tym, co naturalne, a tym, co zostało wytworzone przez ludzkość. Z natury jesteśmy przecież istotami audiowizualnymi, winniśmy zatem dokonywać swoistej afirmacji tej naturalnej cechy także w kulturze. Pozytywnie uznajemy obecność ikonosfery i kultury audiowizualnej, starając się w jej obrębie poszukiwać nowych przestrzeni rozwoju słowa. Biskup A. Lepa zauważa: „Od wielu lat podejmuje się wysiłki, aby nie rozpatrywać tego zagadnienia w formie kategorycznego dylematu: albo dominacji słowa, albo obrazu. Raczej dąży się do kompromisowego rozwiązania problemu, postulując budowanie cywilizacji słowa i obrazu albo tworzenie kultury logoi-konicznej”²⁹. Podejściem, które traktuje harmonię zmysłów jako cel i model kultury, możemy określić mianem ekologicznego lub sozologicznego (gr. *sozo* – ratuję, uzdrawiam, zbawiam)³⁰.

²⁹ A. Lepa, *Funkcja...*, s. 82.

³⁰ Por. Cz. Bartnik, *Teologia kultury*, Lublin 1999, s. 128–129. Zob. K. Koprowski, *Sozologia w nauczaniu Jana Pawła II*, Lublin 1996 (praca magisterska, masz. w KUL).

Model apologetyczny³¹ dobrze jest przedstawić, analizując trzy zakresy logosfery: intra- i interpersonalną oraz medialną (komunikację zapośredniczoną technologicznie zarówno osobistą jak i masową).

a. Apologia logosfery intrapersonalnej

Model apologetyczny powinien obejmować sferę myśli i sensu. To najważniejszy ośrodek logosfery. To w nim ma miejsce rozumienie i przekształcanie przekazów. Apologia logosfery intrapersonalnej w wymiarze defensywnym wiąże się przede wszystkim z:

- kształceniem umiejętności logicznego myślenia,
- praktyką medytacji w ciszy,
- odnową indywidualnych praktyk czytelniczych,
- przywracaniem poczucia sensu.

W wymiarze afirmatywnym apologia logosfery intrapersonalnej przede wszystkim będzie polegać na:

• rozwoju umiejętności kreatywnego i obrazowego myślenia

Kultura audiowizualna otwiera swoich uczestników na nowe możliwości myślenia związanym z jej obrazowym charakterem. Współcześnie obserwujemy duże zainteresowanie tzw. technikami kreatywnymi, które opierają się na wykorzystaniu prowokacyjnych, nielogicznych stwierdzeń, będących punktem wyjścia dalszej, racjonalnej już analizy (technika burzy mózgów, tzw. *brain storming*)³². Upowszechniają się nowe techniki uczenia się i notowania oparte w znacznej mierze na formie graficznej³³. Rośnie również rola wyobraźni i intuicji w badaniach naukowych, wskazuje się na inne, nieracjonalne formy dochodzenia do odkryć i poprawnych logicznie wniosków³⁴. Myślenie obrazowe i kreatywne jest charakterystyczne dla nauczania ewangelicznego Jezusa. Ma również swoje odzwierciedlenie we współczesnej praktyce katechetycznej³⁵.

³¹ Dokładny opis modelu w pracy doktorskiej autora. Tu jedynie wymieniono główne jego elementy, rozwijając niektóre z nich.

³² E. de Bono, *Naucz się myśleć kreatywnie*, przeł. M. Madaliński, Warszawa 1999; tenże, *Myślenie równoległe*, przeł. K. Dmoch, Warszawa 1998; *Kreatywność: nowe aspekty poznawcze i praktyczne*, W. Dobrołowicz, J. Gralewski (red.), Warszawa 2005.

³³ T. Buzan, *Mapy twoich myśli: mindmapping czyli notowanie kreatywne*, przeł. M. Stefaniak, Łódź 2003.

³⁴ M. Heller, *Nauka i wyobraźnia*, Kraków 1995; K. Polus-Rogulska, *Czy myśleć znaczy tylko racjonalnie?*, Bydgoszcz 2004; A. Nalczażdzjan, *Intuicja a odkrycie naukowe*, przeł. I. Bukowski, Warszawa 1979.

³⁵ S. Walewicz, *Kreatywność w teorii i praktyce katechetycznej*, Poznań 2002.

• rozwoju umiejętności myślenia emocjonalnego

Kultura audiowizualna otwiera swoich uczestników na myślenie i mówienie o swoich emocjach. Jest to związane z charakterem dominujących współcześnie niewerbalnych sposobów komunikacji. Myślenie emocjonalne obejmuje umiejętność kierowania swoimi uczuciami i kształtowanie postawy empatii. Współczesne media obrazowe często odwołują się do emocji odbiorców, stąd konieczne wydaje się podjęcie działań w tym zakresie. Obserwowane zjawisko należy uznać za pozytywne (w wymiarze afirmacji), ponieważ sprzyja integracji komunikacyjnej człowieka – nie tylko przekaz myśli i sądów, ale także odczuć i obaw³⁶.

b. Apologia logosfery interpersonalnej

Drugi obszar apologii jest związany z potoczną komunikacją międzyludzką, a ściślej z niemedialnymi praktykami werbalnymi. Mamy tu na myśli przede wszystkim kształcenie indywidualnych umiejętności komunikacyjnych – mówienia i słuchania. Duże znaczenie w może tu odegrać nauka retoryki i erystyki w szkołach³⁷. W wymiarze defensywnym apologia logosfery interpersonalnej będzie polegać głównie na odnowie retoryki w jej dwóch podstawowych wymiarach:

- kształtowania kultury mówienia (nauce poprawnej dykcji, budowania jasnych i rzeczowych wypowiedzi, sztuce dyskusji, rozwoju i uczestnictwie w kulturze żywego słowa),
- kształtowania kultury słuchania (dostrzeganiu jej znaczenia w komunikacji jako warunku powodzenia osobistego i zawodowego, kształtowaniu umiejętności właściwego odbioru wypowiedzi, wydobywania sensu i istoty przekazów werbalnych)³⁸.

W wymiarze afirmatywnym przedmiotem apologii są:

- kształtowanie umiejętności komunikacji niewerbalnej tzw. mowy ciała (*ang. body language*).

³⁶ D. Goleman, *Inteligencja emocjonalna*, przeł. A. Jankowski, Poznań 1997; I.S. Greenspan, *Rozwój umysłu. Emocjonalne podstawy inteligencji*, przeł. M. Koraszewska, Poznań 2000.

³⁷ P. Drzewiecki, *Nieśmiały powrót retoryki*, „Gazeta Szkolna” nr 43, 26-10-2004; tenże, *Warto być dobrym słuchaczem*, „Gazeta Szkolna” nr 39, 27-09-2005.

³⁸ O rosnącym zainteresowaniu retoryką świadczą coraz to nowsze publikacje współczesne z tego zakresu. Zob. F. Schulz von Thum, *Sztuka rozmawiania*, Kraków 2001; S. Hamlin, *Jak mówić, żeby nas słuchali*, Warszawa 2001; A. Wiśniewski, *Jak przekonująco mówić i przemawiać*, Wrocław 1996; M. Mikuta, *Kultura żywego słowa*, Częstochowa 2001; M. Rusinek, *Retoryka pod ręczną, czyli jak wnikliwie słuchać, przekonywać i mówić*, Kraków 2005; A. Faber, *Jak mówić, żeby dzieci nas słuchały, jak słuchać, żeby dzieci do nas mówiły*, przeł. M. Więznowska, Poznań 1996; Z.W. Brzeńskiewicz, *Supersłuchanie. Jak słuchać i być słuchanym*, Warszawa 1996.

Apologia obejmuje znajomość języka gestów, mimiki, mowy przestrzeni (tzw. proksemiki). To, w jaki sposób mówimy oraz jak wyglądamy, stanowi istotny składnik całego aktu komunikacji. Ogromna rola, jaką komunikacja niewerbalna i budowanie wizerunku³⁹ (ang. *image*) zaczyna odgrywać współcześnie, jest skutkiem upowszechnienia się mediów obrazowych: wizualnych i audiowizualnych oraz głębszego poznania natury komunikacji międzyludzkiej⁴⁰.

• wizualizacja przekazów werbalnych

Współczesną kulturę możemy również określić jako kulturę „prezentacji”. Przy tworzeniu przekazów słownych trzeba zdać sobie sprawę ze znaczenia stosowania pomocy wizualnych i audiowizualnych, które stanowią uzupełnienie tradycyjnego wykładu, referatu czy innej formy wystąpień publicznych. Z potrzeby kształcenia tych umiejętności komunikacyjnych zdano sobie sprawę najpierw w biznesie. Obecnie stają się one częścią programu szkolnego⁴¹.

c. Apologia logosfery medialnej

Ostatni obszar apologii logosfery związany jest z komunikacją medialną. W tym zakresie obroną należy przede wszystkim objąć: audialne praktyki medialne (słuchanie słownych audycji radiowych) i czytelnicze (głośna lektura). Apologia logosfery medialnej ma również ścisły związek z kształtowaniem postaw względem współczesnych środków przekazu⁴². Mamy tu szczególnie na uwadze umiejętność selekcji i krytycznego odbioru przekazów werbalnych oraz dążenie do ekonomizacji języka.

W wymiarze afirmacji dla apologii logosfery medialnej istotne jest:

• Stworzenie logalnego kontekstu dla odbioru przekazów audiowizualnych

Oglądaniu telewizji (filmu, programu publicystycznego) powinna towarzyszyć – rozmowa z członkami rodziny, czy też grupy osób, która uczestniczy w projekcji, czytanie recenzji o filmie lub opinii zaproszonych do programu publicystów. Jeśli mamy do czynienia z adaptacją czy ekranizacją lektury szkolnej, konieczne wydaje się odwołanie do oryginału drukowanego. Audiowizualne praktyki logalne polegają na uzupełnianiu medialnych przekazów słowno-obrazowych

³⁹ G. Abramczyk, *Komunikatorzy: wpływ, wrażenie, wizerunek*, Warszawa 2000; J. Althorn, *Wizerunek firmy*, Dąbrowa Górnicza 2004.

⁴⁰ M. Brocki, *Język ciała w ujęciu antropologicznym*, Wrocław 2001; *Mowa ciała i jej funkcje w kulturze. Materiały z konferencji naukowej*, M. Jasińska (red.), Siedlce 2002; W. Głogowski, *Bez słów: komunikacyjne funkcje zachowań niewerbalnych*, Warszawa 1999.

⁴¹ J. Nadolski, *Prezentacja siebie i firmy*, Bydgoszcz 1996; A. Jay, *Skuteczna prezentacja*, Poznań 2001; A. Chruszczewska, *Język polski: nowa matura, prezentacja i rozmowa – przygotowanie krok po kroku*, Warszawa 2004.

⁴² A. Lepa, *Media a postawy*, Łódź 2002, s. 108–131.

własnym przekazem werbalnym. Przekaz medialny staje się nie celem, ale punktem wyjścia do własnych poszukiwań, rozwoju umysłowego, co tym samym ogranicza bierną konsumpcję mediów. Ćwiczenie wzmacniające tworzenie logicznego kontekstu przekazów audiowizualnych polega na słuchaniu telewizji i rezygnacji z obrazowego kanału na rzecz dowartościowania warstwy słownej. Pozwala to na większą koncentrację i zwracanie uwagi na merytoryczny charakter przekazów telewizyjnych, zwłaszcza w przypadku audycji publicystycznych.

• Stworzenie logicznego kontekstu dla komunikacji multimedialnej

Multimedialna kultura audiowizualna w znacznej mierze wymaga aktywności od swoich użytkowników (omawiana interaktywność). Fora publicystyczne i dyskusje na żywo (ang. *chat*) sprzyjają medialnej twórczości. Można również dostrzec pozytywne znaczenie nowych mediów dla rozwoju literatury. Technologia sms-ów dała początek nowej odmianie poezji. Tworzy się nowy rodzaj języka określany jako *netspeak*. Krótkie teksty internetowe przyczyniły się do ekonomizacji pisania w określonej liczbie znaków, a *hipertekst* stwarza możliwość tworzenia dzieł literackich, w których czytelnik podąża za dowolnie wybranym wątkiem⁴³. Afirmatywna apologia logosfery jest nakłanianiem do korzystania z nowych mediów i traktowaniem ich przede wszystkim jako nośników słowa.

Wyżej zaprezentowany model apologii logosfery stanowi podstawę działań praktycznych: społecznych, oświatowych, duszpasterskich. Miejszem jego realizacji będzie przede wszystkim edukacja medialna. To model dynamiczny bliski propozycji M. Hopfinger, której zdaniem „pokutują nadal przeświadczenia trafne dla werbalnego typu kultury, ale mało trafne dzisiaj, u progu XXI stulecia. Jedno z nich dotyczy ostrego podziału ról komunikacyjnych między słowem a obrazem – słowo mianowicie wyraża koncept, służy do formułowania myśli, znaczy natomiast obraz prezentuje konkret, pokazuje powierzchnie rzeczy i zjawisk, przedstawia”⁴⁴. Ten podział ról, który w innym miejscu Hopfinger nazywa modelem statycznym (słowo znaczy, obraz przedstawia), proponuje zastąpić modelem dynamicznym wynikającym z audiowizualnego charakteru współczesnej kultury. Jej zdaniem w połowie XX w. na status słowa i obrazu, na zasady i sposoby ich współegzystowania wpływa już kultura audiowizualna. Ustanawia ona nową postać kulturowej współegzystencji, którą Hopfinger rekonstruuje w ‘modelu dynamicznym’. Słowo w tym modelu występuje w postaci audialnej bądź audiowizualnej – samodzielnie, z towarzyszeniem innych elementów dźwiękowych, w połączeniu z ruchomym obrazem. Słowo to jest dźwięczące i dynamiczne, a obraz ruchomy.

Elementy składowe modelu apologii logosfery powinny stać się przedmiotem dalszych studiów teoretycznych, co jeszcze bardziej przyczyni się do sformuło-

⁴³ P. Drzewiecki, *Polonista w epoce sms-ów*, „Gazeta Szkolna” nr 49 7-12-2004.

⁴⁴ M. Hopfinger, *Doświadczenie audiowizualne*, Warszawa 2003, s. 62–72.

wania operacyjnych zadań związanych z przywracaniem statusu słowa we współczesnej kulturze.

4. LOGOSFERA A EDUKACJA MEDIALNA

Wychowywanie do kultury słowa jest jednym z podstawowych zadań współczesnej edukacji medialnej. Często poszerza się ów termin o określenie edukacja czytelnicza, co świadczy o randze zadania i ustala porządek priorytetów – w wychowywaniu do mediów najpierw uczymy, jak być dobrym odbiorcą słowa, czytelnikiem i słuchaczem, wtórnie zaś widzom czy telewidzom. Kulturę słowa w mediach rozumiemy zatem jako kulturę czytelniczną i audialną. Wtórnie jest to kultura słowa mediów audiowizualnych i multimediów, bazujących na tych dwóch wcześniejszych formach tworzenia i odbierania przekazu werbalnego, audio et lege. Obraz – zgodnie z przyjętym w pracy podejściem integralnym – jest uzupełnieniem słowa, elementem koniecznym w zmierzaniu do komunikacyjnej pełni, czynnikiem konstytutywnym audiowizualną naturę człowieka.

Apologia logosfery w praktyce edukacyjno-medialnej to wielowymiarowy, defensywno-afirmatywny proces. Po pierwsze, jest to zachęta i promocja czytelnictwa jako antidotum na dominację obrazu. Po drugie, restaurowanie praktyk audialnych, tj. słuchanie audycji radiowych, udział w wykładach i odczytach, debatach na żywo, rozwijanie umiejętności komunikowania interpersonalnego – rozmowy, dyskusje. Po trzecie, kształtowanie logalnych kompetencji w korzystaniu z mediów audiowizualnych i multimediów. Po czwarte, rozwój kompetencji wizualnej w harmonii ze sferą słowa m.in. poznawanie języka ujęć i planów filmowych, języka sztuki fotograficznej i malarstwa, zachęta do wyrażania opinii na temat obejrzanych filmów i wystaw.

Edukacja medialna zrodziła się z technologicznego lęku przed nowymi środkami przekazu. Najpierw podkreślano szkodliwe aspekty funkcjonowania mediów, zwracano uwagę na zjawisko manipulacji, przemocy telewizyjnej itd. Dopiero potem dostrzeżono konieczność działań wychowawczych, popatrzone na problem pozytywnie: mediów nie można się bać, nad mediami trzeba panować, mediów trzeba się uczyć, do mediów trzeba wychowywać. Zamiast krytyki mediów współcześnie następuje przesunięcie akcentów w stronę wychowywania do mediów i wykorzystywania ich jako elementów edukacji. J. Gajda zauważa: „Nie zacierając ich negatywnych stron, trzeba wskazywać na potencjalne możliwości w edukacji jutra”⁴⁵. Edukacja medialna to pozytywna odpowiedź na nowe środki komunikacji. W epoce masowych środków przekazu odbiorcy byli definiowani jako bezkształtna masa, stąd określenie mass media. W epoce Internetu są zapro-

⁴⁵ J. Gajda, *Dominująca rola mass mediów i hipermediów w kulturze i edukacji*, w: J. Gajda, S. Juszyk, B. Siemieniecki, K. Wenta, *Edukacja medialna*, Toruń 2002, s. 45.

szeni do interakcji i aktywności, wezwani do bycia świadomym, selektywnym i krytycznym odbiorcą. Są zachęcani do nauki nowego rodzaju piśmienności, określanego jako medialna (ang. *media literacy*). Zatem nie tylko czytanie i pisanie winny stać się wyznacznikiem piśmienności współczesnego odbiorcy, ale również inne praktyki komunikacyjne, jak słuchanie czy oglądanie. Możemy mówić o różnych płaszczyznach edukacji medialnej. Media występują również w roli wychowawców (edukacja przez media). Innym razem wykorzystujemy je jako środki wychowania (media w edukacji). Wreszcie media są traktowane jako przedmioty wychowania i nauczania (wychowanie do mediów). To trzy różne aspekty uczenia „medialnej piśmienności”. Środki przekazu mogą stanowić zarówno przedmiot poznania zarówno teoretycznego, jak i praktycznego. Głównym celem edukacji medialnej jest rozwój kompetencji odbiorczych, kształtowanie postawy świadomego, selektywnego i krytycznego odbiorcy, ale jest ona również zachętą do podejmowania własnych prób twórczości medialnej, do stawania się nadawcą. W uczeniu mediów chodzi bardziej o mądrość niż wiedzę, o umiejętność niż znajomość, o praktykę i doświadczenie niż teorię.

Logosfera jest i celem, i jedną z najważniejszych metod edukacji medialnej. Stąd pełni nie tylko istotne funkcje w wychowaniu do środków przekazu, ale również sama stanowi przedmiot działań wychowawczych, w wymiarze kulturowym i społecznym – apologetycznych. Biskup A. Lepa uznaje logosferę za podstawowy środek wychowania do mediów. W zakończeniu swojej monografii stwierdza: „logosfera powinna być środkiem w procesie wychowania do mediów. Użyta jako środek, może najkorzystniej funkcjonować w procesie tego wychowania. Postulat, aby traktować logosferę jako środek w wychowaniu do mediów wypłynął z faktu, że ma ona charakter środowiska. Budowana specjalnie logosfera staje się środowiskiem zorganizowanym, a więc środowiskiem pedagogicznym ze wszystkimi tego następstwami. Odznacza się ono wysoką skutecznością w funkcjonowaniu oraz zminimalizowanym zakresem błędy wychowawczego”⁴⁶. Każde dobrze zorganizowane środowisko wychowawcze może się stać skutecznym środkiem wychowania. Przy czym logosfera jest środowiskiem wyjątkowym i dlatego wykazuje szczególną siłę oddziaływania. Wyraża się to przede wszystkim w wysokim dynamizmie jej składników oraz w dużej spójności struktury. Logosfera jest integralną częścią wychowania ogólnego, w tym wychowania do mediów. Logosfera stanowi również podstawową metodę edukacji medialnej. Słowo jest głównym nośnikiem znaczenia, organizuje wszelkie przekazy medialne. Ma to również zastosowanie w szerokim rozumieniu logosfery jako środowiska słowa, myśli i sensu. Logos jest czynnikiem porządkującym całe nasze duchowe, racjonalne i emocjonalne bytowanie.

Współczesna logosfera ma bogatą strukturę statyczną. W wielu domach istnieje bogata biblioteka, jest zapewniony dostęp do radia, telewizji, jest możliwość sko-

⁴⁶ A. Lepa, *Funkcja logosfery...*, s. 230.

rzystania z Internetu, kupowana jest prasa codzienna. W szkole funkcjonują pracownie komputerowe i jeszcze pokażniejsze biblioteki. Żyjąc w mieście, mamy do dyspozycji teatry, księgarnie, czytelnie, kina, muzea, możemy wziąć udział w odczytach, spotkaniach tematycznych itp. Problem współczesnej logosfery nie polega na braku dostępności do słowa. Jego marginalizację powoduje brak kompetencji uczestników kultury, brak aktywności w wykorzystaniu możliwości, jakie – również dla sfery słowa – daje współczesna cywilizacja. Koniecznym elementem apologii logosfery staje się zatem organizacja i dynamizacja tego środowiska.

Logosfera to jednak nie tylko metoda edukacji. Jest ona zarazem celem wychowania, jak i środkiem. Osiąganie owego celu jest procesem ustawicznym i domaga się ciągłej aktywizacji i podtrzymywania. Pojmowanie logosfery jako celu bierze się z jej szerokiego rozumienia. To przestrzeń, w której istniejemy i bytujemy na sposób myśli, słowa i sensu. Trudno również pojmować logosferę jedynie jako metodę wychowania do mediów. Medialna logosfera to wtórny i najdalszy obszar środowiska słowa. Aktywizacja dotyczy przede wszystkim sfery intra- i interpersonalnej. Budowanie logosfery polega przede wszystkim na rozwoju osobistych zdolności myślenia i komunikowania bezpośredniego. Bez tych naturalnych umiejętności trudno mówić o życiu prawdziwie ludzkim. Istniejemy na sposób słowa. W wymiarze teologicznym źródłem owego istnienia jest Słowo – Logos, czyli Chrystus. Organizowanie logosfery w praktyce oznacza umiejętność roztropnego i harmonijnego dynamizowania różnych składników statycznych. Biskup A. Lepa posługuje się terminem mediogramu, lub też logogramu, który jest indywidualny dla danej osoby i opisuje jej aktualny stan rozwoju umysłowego i komunikacyjnego⁴⁷. Budowanie logosfery jest przede wszystkim zadaniem indywidualnym. Instytucje społeczne pełnią rolę pomocniczą i inspirującą w tym rozwoju. Ale to od konkretnego człowieka zależy ów rozwój. W praktyce należy wykształcić w sobie umiejętność układania „medialnych jadłospisów” – czyli organizowania czasu kontaktów z różnymi składnikami logosfery. Do pełnego rozwoju konieczne są zarówno: medytacja w ciszy (w wymiarze religijnym: modlitwa), lektura osobista, słuchanie audycji, rozmowy z bliskimi, jak i oglądanie telewizji czy korzystanie z Internetu.

Prostym sprawdzianem jakości osobistej logosfery jest stawianie sobie pytań pomocniczych w samowychowaniu do mediów: Czy potrafię wyłączyć telewizor, czy też gra on na okrągło? Ile czasu spędzam na korzystaniu z mediów, a ile na rozmowach z bliskimi, z rodziną i przyjaciółmi? Czy potrafię usiedzieć samotnie w ciszy i rozmyślać, czy też potrzebuje dźwiękowego tła, jakie daje mi niemal wszechobecne radio i muzyka mp3? Czy ciągle czytam książki, czy też stoją zakurzone na półkach, bo wolę oglądać filmy na wideo i DiVixie? Czy mam zwyczaj przeglądania prasy, różnych tytułów, a nie tylko jednego? Czy potrafię porównywać, o czym i jak piszą, wyciągać wnioski? Czy potrafię zaplanować wie-

⁴⁷ A. Lepa, *Funkcja logosfery...*, s. 227; s. 111.

czór przed telewizorem, kupuję i korzystam z programu telewizyjnego? Czy mam zwyczaj skakania po kanałach i oglądania kilku programów naraz, czy też potrafię skupić uwagę na jednym?

Edukacja medialna jest tutaj okazją do kształtowania właściwych nawyków w korzystaniu ze środków przekazu, ze szczególnym uwzględnieniem logosfery. Nie należy jednak zapominać o znaczeniu sfery obrazu. Przyjęliśmy model integrujący sferę słowa i obrazu. Wydaje się jednak konieczne – na tym etapie rozwoju kultury – podkreślanie znaczenia prymarności słowa. Również uczenie „medialnej piśmienności” powinno rozpoczynać się od sfery *logosu*. Młody człowiek powinien otrzymać odpowiednią pomoc w porządkowaniu gwałtownej ekspansji obrazu. Dopiero drugi etap uczenia „medialnej piśmienności” polegałby na podejściu integralnym: i słowo, i obraz. Najpierw zatem wychowujemy do słowa (I etap edukacji medialnej), wtórnie zaś do audiowizualności (II etap)⁴⁸.

Logosfera kształci zdolność hierarchizacji przekazów, audiowizualność daje możliwość pełniejszego w nich uczestnictwa, w całym bogactwie ludzkiej komunikacji. Zatem choć medialna piśmienność obejmuje różne środki i nośniki przekazu, szczególnie ważne powinny pozostać te, które opierają się na logalności jako podstawie i środku organizacji wszelkich przekazów.

IN DEFENSE OF WORD. BP ADAM LEPA'S THEORY OF LOGOSPHERE

Summary

The author presents the main elements of the bp Adam Lepa's theory of logosphere: logosphere as the environment of words, the dominance of images in audiovisual culture, function of logosphere in media education. He also presents his own proposal to develop some theses, including his own model apology of logosphere.

Słowa kluczowe: logosfera, mass media, bp Adam Lepa

⁴⁸ S. Mizrach, *From Orality to Teleliteracy*,
<http://web.clas.ufl.edu/users/seeker1/scolary/orality.htm>, 30-10-2006.

BISKUP ADAM LEPA – WYKAZ PUBLIKACJI

I. KSIĄŻKI

1. *Papież Jan Paweł II w Łodzi*, Łódź 1992, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, ss. 207.
2. *Świat propagandy*, Częstochowa 1994, Biblioteka „Niedzieli”, ss. 184, wyd. II, Częstochowa 2008, ss. 184.
3. *Katalog prasy katolickiej w Polsce*, Łódź 1994, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, ss. 147.
4. *Świat manipulacji*, Częstochowa 1995, Biblioteka „Niedzieli”, ss. 232, wyd. II poszerzone (nowy rozdz. IX: *Mass media w służbie prawdy*), Częstochowa 1997, ss. 255.
5. *Mass media i tożsamość Polaków*, Częstochowa 1996, Zeszyty „Niedzieli”, ss. 72.
6. *Pedagogika mass mediów*, Łódź 1998, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, ss. 248, wyd. II poszerzone (nowy paragraf w rozdz. VII: *Mass media i postawy pozytywne*), Łódź 2000, ss. 255, wyd. III uzupełnione. Łódź 2003, ss. 256.
7. *Mity i obrazy*, Łódź 1999, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, ss. 95.
8. *Media a postawy*, Łódź 2001, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, s. 143, wyd. II uzupełnione, Łódź 2003, ss. 143.
9. *Funkcja logosfery w wychowaniu do mediów*, Łódź 2003, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, ss. 262, wyd. II poprawione, Łódź 2006, ss. 264, wyd. III, Łódź 2008, ss. 264.
10. *Telewizja w rodzinie*, Częstochowa 2008, Biblioteka „Niedzieli”, ss. 88.
11. *O mediach i logosferze*, Edycja św. Pawła (w druku).

II. ARTYKUŁY W PRACACH ZBIOROWYCH I W CZASOPISMACH NAUKOWYCH

1. *Wychowanie w rodzinie a przestępczość młodzieży*, w: *Działalność naukowa Wydziału Teologicznego*, red. J. Nosowski, Warszawa 1969, s. 296–300.
2. *Rodzina katolicka wobec problemu uświadczenia seksualnego*, „Ateneum Kapłańskie”, 1975, nr 2, s. 285–293.

3. *Poprawność i błąd w pedagogii rodziny wielkomiejskiej*, w: *Studia teologiczne*, red. E. Kopeć, M. Rusecki, t. 2, Lublin 1979, s. 187–198.
4. *Ojciec i jego rola w środowisku rodziny chrześcijańskiej*, „Ateneum Kapłańskie”, 1982, nr 2, s. 247–259.
5. *Pedagogia prasy*, „Mass-Media”, 1989, nr 1, s. 15–17.
6. *Słowo wprowadzające...*, w: *Uniwersytet Łódzki Kościołowi łódzkiemu na 70-lecie Diecezji*, Łódź 1990, s. 8–10.
7. *Parafia wielkomiejska jako środowisko wychowawcze*, w: *Dziś i jutro parafii*, red. A. Lepa, Łódź 1991, s. 9–46.
8. *Przedmowa*, w: *Dziś i jutro parafii*, red. A. Lepa, Łódź 1991, s. 7.
9. *Media masowe nośnikiem manipulacji*, w: *Człowiek w zagrożeniu*, red. M. Miller, Łódź 1991, s. 45–47.
Przedruk: WDL, 1991, nr 4–5, s. 114–116*.
10. *Manipulowanie człowiekiem jako problem współczesnej pedagogii*, „Ethos”, 1992, nr 1, s. 77–87.
11. *Kościół w epoce mediów masowych. Instrukcja „Aetatis novae” – inspiracje i wskazania*, „Chrześcijanin w Świecie”, 1992, nr 1, s. 173–184.
12. *Od „Inter mirifica” do „Aetatis novae”*, w: *Prasa, radio, telewizja, film w nauczaniu Kościoła. Antologia tekstów źródłowych*, oprac. K. Klauza, Warszawa 1992, s. 3–4.
13. *Od Redakcji*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 1992, t. 1, s. 7–8.
14. *Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi w swoich relacjach „ad extra”*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 1992, t. 1, s. 57–64.
15. *Uwięzienie słowa czy ekspansja obrazu?*, „Ethos”, 1993, nr 4, s. 20–35.
16. *Sygnatariusz Orędzia biskupów polskich do biskupów niemieckich*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 1993, t. 2, s. 47–54.
17. *Laikat wobec mass mediów w wypowiedziach Jana Pawła II*, w: *Dylematy transformacji prasy polskiej (1989–1993)*, red. A. Słomkowska, Warszawa 1994, s. 24–26.
Przedruk: „Ład”, 1993, nr 42.
18. *Prasa katolicka w Polsce Anno Domini 1993*, w: *Katalog prasy katolickiej w Polsce*, Łódź 1994, s. 3–6.
19. *Księga zawsze niezwykła*, w: *Jan Jakub Wujek, tłumacz Biblii na język polski*, red. M. Kamińska, Łódź 1994, s. 7–9.
20. *Prasa katolicka w Polsce – szanse i zagrożenia*, w: *Pięciolecie transformacji mediów 1989–1994*, red. A. Słomkowska, Warszawa 1995, s. 171–175.
Przedruk: WAŁ, 1993, nr 12, s. 440–445.
21. *Logosfera*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 1995, t. 4, s. 197–202.

* W niniejszym Wykazie publikacji odnotowywane są tylko te przedruki, które zostały znalezione okazjonalnie. Wyjątek stanowią przedruki w pracach zbiorowych pod redakcją A. Słomkowskiej i P. Śpiewaka.

22. *Mass media – niezależność czy odpowiedzialność?*, w: *Dziennikarski etos. Z wybranych zagadnień deontologii dziennikarskiej*, red. Z. Kobylińska i R.D. Grabowski, Olsztyn 1996, s. 102–116.
23. *Mass media i postawy człowieka*, w: *Wobec Boga i moralności*, red. B. Bejze, Warszawa 1996, s. 197–210.
24. *W kierunku pastoralnej troski o kulturę*, w: *W trosce o kulturę*, red. B. Bejze, Warszawa 1996, s. 145–151.
25. *Dlaczego w Polsce jest potrzebny dziennik katolicki?*, w: *Dziennik katolicki czynnikiem rozwoju społeczeństwa polskiego*, red. L. Dyczewski, Warszawa 1996, s. 7–17.
26. *Pedagogika mass mediów w wyższym seminarium duchownym*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 1996, t. 5, s. 127–132.
27. *Ewangelizacja i nowa propaganda*, w: *Mówić o Bogu*, red. Z. Kijas, Kraków 1997, s. 189–205.
28. *Jakie jest to społeczeństwo?*, w: *Ewolucja nauki społecznej Kościoła. Od „Rerum nova rum” do „Centesimus annus”*, red. W. Piątkowski, Łódź 1997, s. 315–316.
29. *Katolickie mass media w społeczeństwie posttotalitarnym*, w: *Na przełomie stuleci*, red. M. Piotrowski, Lublin 1997, s. 557–574.
30. *Magia obrazu*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 1997, t. 6, s. 263–276.
31. *Media w służbie tożsamości Polaków*, w: *Media a tradycja*, red. P. K. Kuty, Lublin 1998, s. 17–39.
32. *Radio i telewizja w budowaniu więzi społecznych i postaw moralnych*, w: *Medialne rozdroże*, red. L. Dyczewski, Lublin 1998, s. 29–33.
33. *Kościół łódzki u progu trzeciego tysiąclecia*, w: *III Synod Archidiecezji Łódzkiej*, Łódź 1999, s. 13–21.
34. *Media audiowizualne i rozwój moralny*, w: *Media audiowizualne w zwierciadle społecznym*, red. J. Szafraniec, Warszawa 1999, s. 12–19.
35. *Współczesny obraz rodziny w mass mediach*, w: *Rodzina na przełomie wieków*, red. K. Majdański, Łomianki 2000, s. 191–207. W przekładzie ang.: *Current Image of the Family in the Media*, w: *The Family at the Turn of the Century*, red. K. Majdański, Łomianki 2000, s. 193–206.
36. *Anatomia mitu*, „Zeszyt Instytutu Edukacji Narodowej”, 2000, nr 7, s. 13–17.
37. *Funkcja postaw w wychowaniu do mediów*, „Paedagogia Christiana”, 2000, nr 1, s. 95–99.
38. *Postulat ciszy w wychowaniu do mediów*, w: *Przygotowanie do nauczania odbioru mediów*, Opole 2000, s. 19–34.
39. *Media – czwarta władza, czy służba człowiekowi?*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 2000, t. 9, s. 171–180.
40. *Być dziennikarzem to służyć człowiekowi*, „Zeszyty Dziennikarskie”, 2001, nr 1, s. 9–17.

Przedruk:

1. „Nasz Dziennik”, 17–18 III 2001.
2. „Aspekt Polski”, 2002, nr 9 i 10.
41. *Przywrócić Europie duszę*, w: *Duchowość Europy*, red. S. Urbański, Warszawa 2001, s. 13–22.
42. *Prasa samorządowa – rola i zadania*, w: *Gminy u progu III Tysiąclecia*, red. J. Wojciechowski, Łódź 2001, s. 167–177.
43. *Kościół i mass media u progu trzeciego tysiąclecia*, w: *Milenijny Kościół wrocławski wczoraj i jutro*, red. I. Dec, Wrocław 2001, s. 153–163.
44. *Mass media historycznym wyzwaniem dla Kościoła*, w: *Milenijny Kościół wrocławski wczoraj i jutro*, red. I. Dec, Wrocław 2001, s. 165–175.
45. *Mass media w procesie integracji Europy*, w: *Niepokojąca współczesność*, red. A. Miszańska, K. Kowalewicz, Łódź 2001, s. 289–303.
46. *Ewangelizacja a świat iluzji*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 2001, t. 10, s. 49–55.
Przedruk: WAŁ, 2002, nr 4, s. 263–269.
47. *O propagandzie szeptanej*, w: *Oblicza propagandy*, red. M. J. Gondek, Toruń 2002, s. 5–13.
Przedruk: „Nasz Dziennik”, 9–10 III 2002 (dodatek specjalny „Oblicza propagandy”).
48. *Wprowadzenie do Dekretu o środkach społecznego przekazu*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 81–86.
49. *Media katolickie w Dekadzie przemian*, w: *Katolicka myśl społeczna u progu III tysiąclecia*, red. J. Wojciechowski, Łódź 2002, s. 125–145.
50. *Ewangelizować areopag mediów*, „Studia Warmińskie”, 2002, t. XXXIX, s. 333–345.
51. *Media a kultura narodowa*, w: *Media i kultura*, red. A. Kobyliński, Płock 2002, s. 17–33.
52. *Święty Maksymilian M. Kolbe a media*, w: *Miłość, która zwycięża nienawiść*, red. Z. Kijas, Kraków 2002, s. 31–40.
53. *Media to znaczy odpowiedzialność za słowo i obraz*, w: *Co po nas zostanie?*, red. S. Markowski, Kraków 2002, s. 71–76.
54. *O patriotyzmie w mediach*, w: *Wychowanie moralne w szkole katolickiej*, red. A.J. Sowiński, A. Dynier, Szczecin 2003, s. 189–197.
Przedruk:
 1. „Wychowawca”, 2003, nr 4, s. 12–15.
 2. *Wychowanie do patriotyzmu*, red. W. Janiga, Przemyśl–Rzeszów 2006, s. 621–630.
55. *Etyka w mediach*, „Annales”, 2003, t. VI, s. 351–354.
56. *Logosfera*, EBP, 2003, t. XI, s. 158–159.
57. *Manipulacja*, EBP, 2003, t. XI, s. 256–257.
58. *Dusza jednoczącej się Europy wyzwaniem dla chrześcijanina*, w: *Chrześcijańska Europa*, red. S. Urbański, Warszawa 2003, s. 111–115.

59. *Iluzja w mass mediach*, w: *Oblicza iluzji. Teoria-krytyka-interpretacje*, red. H. Kiereś, Toruń 2003, s. 34–49.
Przedruk: „Nasz Dziennik”, 1–2 II 2003.
60. *Mass media*, EBP, 2003, t. XII, s. 20–21.
61. *O cywilizacji obrazu w mediach*, „Cywilizacja”, 2004, nr 9, s. 27–33.
62. *Mass media – uzależnienie czy rozwój?*, „Tygiel Kultury”, 2004, nr 10–12, s. 127–131.
63. *Prawda i wolność mediów w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Oblicza wolności słowa*, Toruń 2005, s. 10–20.
Przedruk: „Nasz Dziennik”, 10–11 VII 2004.
64. *Obraz kobiety w polskiej prasie*, w: *Rodzina. Dziecko. Media*, red. L. Dyczewski, Lublin 2005, s. 219–234.
65. *Najważniejsza wizyta*, w: *W mocy Ducha*, red. J. Pater, Łódź 2005, s. 155–166.
66. *Kultura masowa*, EBP, 2005, t. XIX Supplement, s. 234–236.
67. *Prawda i kłamstwo w mediach*, „Zeszyty Teologiczne”, 2005, nr 1 (41), s. 6–13.
68. *Prawda w mediach*, w: *Oblicza prawdy*, Toruń 2006, s. 103–114.
69. *Kapłan wobec wyzwań nowej cywilizacji*, „Formatio Permanens”, 2006, nr 6, s. 39–49.
70. *Manipulacja (w środkach masowego przekazu)*, w: *Encyklopedia katolicka KUL*, t. XI, Lublin 2006, s. 1158–1159.
71. *Etyka kompetencji medialnej*, „Zeszyt Naukowy Olsztyńskiej Wyższej Szkoły Informatyki i Zarządzania”, 2006, nr 1, s. 35–40.
72. *O skażeniu infosfery*, w: *O infosferze u Matki Słowa*, red. K. Jadczyk, Częstochowa 2006, s. 13–33.
Przedruk: „Zeszyt Naukowy Olsztyńskiej Wyższej Szkoły Informatyki i Zarządzania”, 2006, nr 2, s. 19–24.
73. *Etyka innowacyjnych koncepcji w edukacji*, „Paedagogia Christiana”, 2006, nr 2, s. 47–55.
74. *Mediów pedagogika*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, s. 469–471.
75. *Logosfera a więzi społeczne*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 2006, nr 15, s. 147–154.
76. *Manipulacja w propagandzie szeptanej a wychowanie*, w: *Manipulacja – Media – Edukacja*, red. B. Siemieniecki, Toruń 2007, s. 225–232.
77. *Socjologia wychowania a edukacja medialna*, w: *Współczesne procesy fragmentaryzacji i rekompozycji*, red. A. Surdej, Kraków 2007, s. 217–225.
78. *Niektóre zjawiska w kulturze masowej utrudniające ewangelizację*, „Homo Dei”, 2007, nr 2, s. 57–64.
79. *Patriotyzm w polskich mediach*, w: *Oblicza patriotyzmu*, red. H. Kiereś, Toruń 2007, s. 142–153.
Przedruk: „Nasz Dziennik”, 24 I 2006.

80. *Pedagogika mediów*, w: *Leksykon pedagogiki religii*, red. C. Rogowski, Warszawa 2007, s. 537–540.
81. *Obraz rodziny w mediach*, w: *Rodzina w świetle psychologii pastoralnej*, red. B.J. Soiński, Łódź 2007, s. 11–17.
82. *Ład medialny a społeczeństwo informacji*, w: *Kultura – Media – Społeczeństwo*, red. D. Wadowski, Lublin 2007, s. 275–290.
83. *Kościół i media*, w: *Katolicka nauka społeczna*, red. S. Fel, J. Kupny, Katowice 2007, s. 241–258.
84. *Przygotowania Kościoła łódzkiego do wizyty Jana Pawła II*, w: *Jan Paweł II w Łodzi. W dwudziestą rocznicę wizyty*, red. M. Przybysz, M. Różański, J. Wróbel, Łódź 2007, s. 57–74.
85. *Prawda w mediach – wierność czy zdrada?*, w: *Mass media dla prawdy*, red. S. Kowolik, Tarnowskie Góry 2007, s. 19–30.
86. *Media jako problem współczesnej katechezy*, w: P. Znyk, *Od komunikacji do manipulacji* (Wstęp), Łódź 2008, s. 13–19.
87. *Dlaczego pedagogika mezologiczna?*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 2007, t. 16, s. 133–137.
88. *Logosfera a ład medialny*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 2007, t. 16, s. 139–149.
89. *O postawie selektywnego odbioru mediów*, „Paedagogia Christiana”, 2007, nr 2, s. 101–112.
90. *Czwarta władza: mit czy rzeczywistość? Narodziny mediokracji*, w: *Mediokracja w Polsce*, red. I. Skubiś, Częstochowa 2008, s. 9–21.
91. *Logosfera a etyka społeczeństwa komunikacji*, *Annales* 2008, t. 11, nr 2, s. 133–144.
92. *Postulat oceny etycznej w wychowaniu do mediów*, „Cywilizacja”, 2008, nr 24, s. 36–47.
93. *Prasa katolicka a tożsamość Polaków*, „Wychowawca”, 2008, nr 12, s. 10–11.
94. *O propagandzie politycznej w mediach*, w: *Oblicza polityki*, red. A. Ulaczyk, Toruń 2008, s. 89–102.
Przedruk: „Nasz Dziennik”, 27–28 I 2007.
95. *Rola mediów w kształtowaniu postaw patriotycznych*, „Cywilizacja”, 2008, nr 27, s. 28–39.
96. *Informacja w kształtowaniu postaw człowieka a społeczeństwo komunikacji*, „Paedagogia Christiana”, 2008 (w druku).
97. *Opinia publiczna, media i zasady etyki*, „Paedagogia Christiana”, 2008 (w druku).
98. *Słowo zmanipulowane*, „Nasz Dziennik”, 9 II 2009 (tekst referatu wygłoszonego na sympozjum).

III. ARTYKUŁY NAUKOWE W RÓŻNYCH CZASOPISMACH

1. *Katecheta wobec audiowizji*, WDL, 1969, nr 2, s. 162–167.
Przedruk: „Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej”, 1970, nr 1, s. 17–22.

2. *Przemiany rodziny wielkowiejskiej jako problem katechetyczny*, WDŁ, 1971, nr 5, s. 154–166.
3. *Z typologii rodzin*, WDŁ, 1973, nr 5–6, s. 129–132.
4. *Wychowanie w środowisku rodziny wielkowiejskiej*, WDŁ, 1975, nr 1–2, s. 34–41. Przedruk:
 1. „Gorzowskie Wiadomości Kościelne”, 1975, nr 5, s. 189–195.
 2. „Prezbiterium”. Pismo Urzędowe Diecezji Szczecińsko-Kamieńskiej, 1975, nr 5, s. 150–158.
5. *Wartości wychowawcze kultu maryjnego*, WDŁ, 1975, nr 5–6, s. 133–140.
6. *Problem wartości osoby ludzkiej w procesie wychowania*, WDŁ, 1976, nr 10, s. 224–231.
7. *Rodzina jako środowisko wychowawcze*, WDŁ, 1977, nr 11–12, s. 250–270.
8. *Rodzina katolicka i środki społecznego przekazu*, WDŁ, 1977, nr 11–12, s. 270–276.
9. *Autorytet wychowawczy w pedagogii rodziny wielkowiejskiej*, WDŁ, 1978, nr 4–6, s. 110–116.
10. *Kształcić się ustawicznie*, „Katecheta”, 1979, nr 3, s. 97–102.
11. *U podstaw duszpasterskiej pedagogizacji rodziców*, „Katecheta”, 1980, nr 6, s. 250–255.
12. *Informacja społeczna w praktyce wychowania chrześcijańskiego*, WDŁ, 1981, nr 3–4, s. 66–75.
13. *Katecheza przekazu społecznego*, „Katecheta”, 1981, nr 5, s. 193–200.
14. *Obecność ojca w rodzinie*, WDŁ, 1982, nr 1–2, s. 38–45.
15. *O prawo człowieka do informacji*, „Znak”, 1982, nr 3, s. 130–137.
16. *Środki społecznego przekazu i osobowość człowieka*, WDŁ, 1984, nr 1–2, s. 41–46.
17. *Katecheta i świat stereotypów*, „Katecheta”, 1985, nr 1, s. 3–12.
18. *Katecheta i świat informacji*, „Katecheta”, 1987, nr 3, s. 106–116.
19. *Obecność Kościoła w polskich mediach masowych*, WDŁ, 1990, nr 1–2, s. 47–49.
20. *Kościół wobec mediów masowych*, WDŁ, 1990, nr 11, s. 366–376.
21. *Łódzkie czasopisma parafialne w dwudziestoleciu międzywojennym*, WDŁ, 1990, nr 12, s. 440–444.
22. *Laikat katolicki wobec mediów masowych*, WDŁ, 1991, nr 9, s. 225–229.
23. *Media masowe w katechezie czwartej pielgrzymki papieskiej*, WDŁ, 1991, nr 11, s. 304–307.
24. *Empatia jako postawa człowieka*, WDŁ, 1991, nr 12, s. 327–333.
25. *Media masowe w ewangelizacji kontynentu europejskiego*, WDŁ, 1992, nr 1, s. 26–29.
26. *Nowoczesne duszpasterstwo a media masowe*, WAŁ, 1992, nr 5, s. 165–168.
27. *Watykańska Instrukcja „Aetatis novae” o prasie katolickiej*, WAŁ, 1992, nr 12, s. 137–139.
28. *Katecheta i świat mitów*, „Katecheta”, 1993, nr 2, s. 65–72.
29. *Nowy Katechizm o mediach masowych*, WAŁ, 1993, nr 4, s. 131–134.

30. *Odporność wewnętrzna Kościoła w Polsce wobec mediów masowych*, WAŁ, 1993, nr 7–8, s. 261–266.
31. *Pierwszy dokument soborowy o środkach przekazu*, WAŁ, 1993, nr 10, s. 376–378.
Przedruk: *W 30-lecie Dekretu „Inter mirifica”*, „Słowo”, 22 XII 1993.
32. *Katecheta i świat obrazów*, „Katecheta”, 1993, nr 4, s. 192–199.
33. *Radio katolickie w służbie ewangelizacji*, WAŁ, 1994, nr 7–8, s. 297–302.
34. *Prasa katolicka w Polsce czynnikiem kulturotwórczym*, WAŁ, 1995, nr 3, s. 117–124.
35. *Katecheta i świat manipulacji*, „Katecheta”, 1995, nr 2, s. 65–70.
36. *Manipulacja w propagandzie antykościelnej i jej rzeczywiste cele*, WAŁ, 1995, nr 6, s. 246–253.
37. *Człowiek i gospodarka w mass mediach – nowa mitologia*, WAŁ, 1995, nr 9, s. 345–352.
38. *Kobieta w Ewangelii pracy*, WAŁ, 1995, nr 11, s. 463–465.
39. *Co to jest logosfera?*, WAŁ, 1995, nr 12, s. 583–585.
40. *Pedagogika katolicka wobec manipulacji w mass mediach*, WAŁ, 1995, nr 11, s. 483–491.
41. *O pedagogikę mass mediów*, WAŁ, 1996, nr 5, s. 216–220.
42. *Cele wychowania do mass mediów*, WAŁ, 1996, nr 6, s. 258–282.
43. *Środki wychowania do mass mediów*, WAŁ, 1996, nr 7–8, s. 313–317.
44. *Szanse rozwoju prasy katolickiej w Polsce*, „Mikrus Dziennikarski”, 1995–1996, nr 2–3, s. 37–40 (tekst nieautoryzowany).
45. *Dziennikarz i logosfera*, WAŁ, 1996, nr 9, s. 400–403.
46. *Prawda i zakłamanie w mass mediach*, WAŁ, 1996, nr 10, s. 491–502.
Przedruk:
 1. „Zeszyty Formacji Katechetów”, 2004, nr 3, s. 21–29.
 2. „Kronika”, 2005, nr 1 (29), s. 18–22.
47. *Polskie media i tożsamość narodowa*, WAŁ, 1997, nr 1, s. 40–46.
48. *Katolickie mass media w posttotalitarnej Polsce*, WAŁ, 1997, nr 4, s. 210–216.
49. *Katecheta jako badacz mass mediów*, WAŁ, 1997, nr 7–8, s. 361–364.
50. *Mass media i kultura narodu*, WAŁ, 1997, nr 9, s. 403–405.
51. *Dlaczego obraz?*, WAŁ, 1997, nr 10, s. 476–481.
52. *Dlaczego etyka w reklamie?*, WAŁ, 1998, nr 1, s. 28–30.
53. *Co to jest społeczeństwo informacji?*, WAŁ, 1998, nr 1, s. 31–32.
54. *Wychowywać do kultury*, „Inspiracje”, 1998, nr 3, s. 6–7.
55. *Logosfera i nowa ewangelizacja*, WAŁ, 1998, nr 6, s. 259–261.
56. *Katolickie mass media w Polsce*, WAŁ, 1998, nr specjalny, s. 41–44.
57. *Katolicy i opinia publiczna*, WAŁ, 1999, nr 2, s. 190–192.
58. *Mity i polityka*, WAŁ 1999, nr 4, s. 354–356.
59. *O etykę dziennikarską w Polsce*, WAŁ, 1999, nr 7–8, s. 564–566.
60. *La forza evangelizzatrice dei mezzi di comunicazione*, „L'Osservatore Romano”, 1999, nr 230 (6 X 1999).

Przedruk:

1. *La force évangélisatrice des moyens de communication*, „L’Osservatore Romano”, 1999, nr 42, s. 14–15 (Édition hebdomadaire en langue française).
2. *Evangelizing power of the media*, „L’Osservatore Romano”, 1999, nr 41, s. 20 (Weekly edition in english).
3. *Sínodo para Europa*, „L’Osservatore Romano”, 1999, nr 42, s. 14 (Edición semanal en lengua española). „Bulletin”, nr 7, 4 X 1999, s. 5–6 (Édition française). „Bollettino”, nr 7, 4 X 1999, s. 5 (Edizione italiana). „Boletín”, nr 7, 4 X 1999, s. 5 (Edición castellana). „Bulletin”, nr 7, 4 X 1999, s. 5 (English edition).
61. *Ewangelizacja przez środki społecznego przekazu*, „L’Osservatore Romano”, 1999, nr 12, s. 60–61 (wydanie polskie).
62. *Media, szanse integracji i przyszłość Europy*, WAŁ, 1999, nr 10, s. 770–772. Przedruk: „Niepokojąca współczesność”. *Pytania i odpowiedzi panelistów*, red. Anita Miszalska, Kazimierz Kowalewicz, Łódź 1999, s. 12–14.
63. *Synod nadziei dla Europy*, WAŁ, 2000, nr 1, s. 57–61.
64. „Dusza” *jednoczącej się Europy* wyzwaniem dla Kościoła, „Inspiracje”, 2000, nr 1–3, s. 30–32.
65. *Globalizacja mediów i wartości podstawowe*, WAŁ, 2000, nr 2, s. 137–139.
66. *Europa łeków i nadziei*, WAŁ, 2000, nr 3, s. 203–209.
67. *Dialog Kościoła – dar i doświadczenie*, WAŁ, 2000, nr 4, s. 261–269.
68. *W służbie Kościoła i kultury*, WAŁ, 2000, nr 5, s. 323–325.
69. *Kościół wobec etyki w mediach. Nowy dokument Stolicy Apostolskiej*, WAŁ, 2000, nr 6, s. 412–414.
70. *Obraz czy słowo?*, WAŁ, 2000, nr 9, s. 563–565.
71. *Empatia wobec osób hospitalizowanych*, „Bonifratrzy w Służbie Chorym”, 2000, nr 4, s. 8–10.
72. *Cisza jako środek wychowania do mediów*, WAŁ, 2000, nr 12, s. 787–791.
73. *Katolik wobec opinii publicznej*, WAŁ, 2001, nr 1, s. 97–99.
74. *Rodzina środowiskiem słowa*, WAŁ, 2001, nr 9, s. 449–459.
75. *Media – czwarta, czy pierwsza władza?*, WAŁ, 2001, nr 10, s. 599–602.
76. *10 lat Katolickiego Stowarzyszenia Dziennikarzy*, WAŁ, 2001, nr 12, s. 717–720.
77. *O nowej mitologii*, WAŁ, 2002, nr 1, s. 43–48.
78. *Człowiek w świecie wartości*, WAŁ, 2002, nr 5, s. 316–321.
79. *Uzależnienie od mediów jako problem współczesnej pedagogii*, WAŁ, 2004, nr 12, s. 938–945.
80. *Mass media jako nośnik wartości i antywartości*, WAŁ, 2007, nr 10, s. 826–833.
81. *Ład w mediach?*, „Nasz Dziennik”, 2–3 II 2008.

IV. PUBLIKACJE POPULARNONAUKOWE

1. *Kapłan w relacji do konfratrów*, WDŁ, 1970, nr 10, s. 226–231.
2. *Błędy w zakresie wychowania religijnego*, WDŁ, 1972, nr 12, s. 297–301.
3. *O współpracę katechetów z rodzicami*, WDŁ, 1977, nr 1–2, s. 29–33.
Przedruk:
1. „Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej”, 1977, nr 11–12, s. 254–257.
2. „Gorzowskie Wiadomości Kościelne”, 1978, nr 1, s. 44–47.
4. *Czas wolny młodzieży w środowisku rodziny wielkomiejskiej*, WDŁ, 1979, nr 11–12, s. 263–271.
5. *Święty Józef – robotnik, wychowawca, człowiek nadziei*, WDŁ, 1982, nr 4–5, s. 101–108.
6. *Dziekan łaski*, w: *Chrześcijananie*, red. bp B. Bejze, t. IX, Warszawa 1982, s. 173–177.
7. *Aureola sumienia?*, „Obecność”, 1984, nr 2, s. 26–28.
8. *Łódzki Stary Cmentarz i jego chrześcijańska pedagogia*, WDŁ, 1985, nr 5–6, s. 125–134.
9. *Wychowywać do audiowizji*, WDŁ, 1986, nr 7–8, s. 154–161.
10. *Duszpasterstwo diecezji łódzkiej w liczbach*, WDŁ, 1987, nr 5, s. 112–114.
11. *Media masowe w duszpasterstwie parafialnym*, WDŁ, 1989, nr 9–10, s. 312–318.
Przedruk:
1. „Warmińskie Wiadomości Diecezjalne”, 1990, nr 2, s. 69–73.
2. „Koszalińsko-Koło-brzeskie Wiadomości Diecezjalne”, 1990, nr 4, s. 144–150.
12. *Profesor Tadeusz Pawlikowski w oczach duszpasterza*, „Sprawozdania Łódzkiego Towarzystwa Naukowego”, 1989, nr 5, s. 8–9.
Przedruk: „Endokrynologia Polska”, 1992, t. 43, s. 44–47.
13. *Obchody jubileuszowe diecezji łódzkiej rozpoczęte*, WDŁ, 1990, nr 1–2, s. 7–9.
14. *Zaproszenie ślubne jako środek masowego przekazu*, WDŁ, 1990, nr 1–2, s. 50–58.
15. *Przedmowa*, w: *Jan Paweł II w Polsce*, tekst A. Kowara, Łódź 1991, s. 3–5.
16. *Media masowe w nauczaniu Kościoła w Polsce*, WDŁ, 1992, nr 2, s. 42–48.
17. *Tak wychowywać do odbioru mediów masowych, aby je skutecznie doskonalić*, WAŁ, 1992, nr 4, s. 135–141.
18. *O większą aktywność wobec mediów masowych*, WAŁ, 1992, nr 6, s. 198–203.
19. *Nowy obraz mediów*, „Przegląd Katolicki”, 1992, nr 19.
20. *Kształcić się w dziedzinie mediów masowych*, WAŁ, 1992, nr 7–8, s. 232–235.
21. *Niedziela Środków Przekazu w parafii*, WAŁ, 1992, nr 9, s. 269–271.
22. *Antykatecheza w mediach masowych?*, WAŁ, 1992, nr 10–11, s. 304–308.
23. *O aktywność katolików świeckich w dziedzinie mediów masowych*, WAŁ, 1993, nr 2, s. 67–69.
24. *Uroczysta sesja inaugurująca prace synodalne w archidiecezji łódzkiej*, WAŁ, 1993, nr 3, s. 83–84.
Przedruk „Pismo Okólne”, 1993, nr 29.

25. *Praca w zespołach synodalnych – szkołą nowej ewangelizacji*, WAŁ, 1993, nr 3, s. 85–87.
Przedruk: „Pismo Okólne”, 1993, nr 32, s. 9–11.
26. *O mediach masowych – inaczej*, WAŁ, 1993, nr 5, s. 157–160.
27. *Niedziela Środków Społecznego Przekazu jako zadanie duszpasterskie*, WAŁ, 1993, nr 6, s. 206–210.
28. *Mass media i zatruta infosfera*, „Ład”, 1993, nr 40.
29. *Pedagogia rodzinna wobec nowych zagrożeń*, WAŁ, 1993, nr 9, s. 313–316.
30. *Dlaczego warto czytać prasę katolicką?*, „Ziarna”, 1993, nr 10, s. 10.
31. *Jak dzisiejszemu człowiekowi mówić o Bogu*, red. B. Bejze, Warszawa 1993, s. 129–132, wyd. II poprawione i poszerzone, Warszawa 1994, s. 147–150.
32. *Nowy etap prac synodalnych w Archidiecezji Łódzkiej*, WAŁ, 1994, nr 2, s. 61–63.
33. *Praca w zespołach synodalnych i praktyka życia chrześcijańskiego*, WAŁ, 1994, nr 2, s. 64–65.
34. *Z prac Drugiego Synodu Plenarnego w Archidiecezji Łódzkiej*, „Magazyn Słowo”, 1994, nr 30 (z 22–24 VII 1994), s. 8.
35. *Nie zakłamywać prawdy o człowieku! O środkach przekazu w „Liście do rodzin” Jana Pawła II*, WAŁ, 1994, nr 9, s. 345–347.
36. *Rodzina węzłowym tematem w pracy zespołu synodalnego*, WAŁ, 1994, nr 11, s. 437–439.
37. *Trzymać rękę na pulsie Kościoła i Narodu*, WAŁ, 1995, nr 3, s. 77–79.
38. *Żywe świadectwo trudnych czasów*, w: S. Piórkowski, *Zawierzyć Chrystusowi*, Łódź 1995, s. 5–6.
39. *Jak się przeciwstawiać manipulacji w mass mediach?*, WAŁ, 1995, nr 7–8, s. 290–298.
40. *Budować edukację na trwałym fundamencie*, WAŁ, 1995, nr 9, s. 353–358.
41. *O aktywność laikatu wobec mass mediów*, w: *Religia w życiu społecznym*, red. B. Bejze, Warszawa 1995, s. 145–149.
42. *Czy polskie mass media zagrażają ewangelizacji?*, WAŁ, 1995, nr 10, s. 420–427.
Przedruk: „Rodzina Radia Maryja”, 1996, nr 1, s. 6–10.
43. *Wartości w zagrożeniu*, w: W. Kulbat, *Kościół a wyzwania demokracji*, Warszawa 1996, s. 7–9.
44. *Fabryka mitów antykościelnych pracuje nadal*, WAŁ, 1996, nr 1–2, s. 44–47.
45. *Świadek miłości Boga i Ojczyzny*, WAŁ, 1996, nr 9, s. 397–400.
46. *Odczytujemy nowe znaki!*, WAŁ, 1996, nr 11, s. 561–566.
47. *Duszpasterz wobec mass mediów i środowiska słowa*, WAŁ, 1996, nr 12, s. 615–623.
48. *Zagrożenie prawdy w społeczeństwie posttotalitarnym wyzwaniem dla mediów katolickich*, WAŁ, 1996, nr 12, s. 623–627.

49. *Dotychczasowe sesje synodalne Archidiecezji Łódzkiej*, WAŁ, 1997, nr 2, s. 65–66.
50. *Młodzież polska apostołem prasy katolickiej*, WAŁ, 1997, nr 2, s. 109–114.
51. *Być prorokiem w świecie mediów*, WAŁ, 1997, nr 3, s. 141–143.
Przedruk: „Niedziela”, 1997, nr 14.
52. *Przedmowa*, w: S. Niesiołowski, M. Orzechowski, *Święty Wojciech na tle epoki*, Łódź 1997, s. 7–8.
53. *Legalizacja aborcji środkiem ateizacji*, w: *Głośmy Ewangelię życia*, Warszawa 1997, s. 173.
54. *Przygotowanie do wizyty Jana Pawła II w łódzkim „Unionteksie”*, WAŁ, 1997, nr 6, s. 313–320.
Przedruk: *Uradowaliście serce moje*, red. M. Stępnia, Łódź 2002, s. 50–54.
Tytuł: „Błogosławieństwa Twego nam trzeba”.
55. *Cywilizacja obrazu?*, „Teo-Filos”, 1997, nr 1, s. 3.
56. *O szkole katolickiej na Synodzie*, WAŁ, 1998, nr 2, s. 58–59.
57. *Uczyć się mediów!*, WAŁ, 1998, nr 2, s. 95–96.
58. *Medytując nad słowem*, WAŁ, 1998, nr 4, s. 193–197.
59. *Nadawać trwałość dziełu Chrystusa*, WAŁ, 1998, nr 6, s. 244–249.
60. *Służyć prawdzie*, WAŁ, 1998, nr 9, s. 332–334.
61. *Być apostołem prasy katolickiej!*, WAŁ, 1999, nr 2, s. 182–189.
Przedruk: „Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej”, 2002, nr 10, s. 743–750.
62. *Świadkowie świętości*, w: S. Piórkowski, *Piękno i urok życia konsekrowanego*, Łódź 1999, s. 11–13.
63. *Dlaczego katolicy powinni mówić przez media?*, WAŁ, 1999, nr 3, s. 272–279.
64. *Nie ulegać mitom!*, WAŁ, 1999, nr 3, s. 279–282.
65. *Niezwykła uczelnia*, w: *Fascynacje profesorów i słuchaczy Łódzkiego Uniwersytetu Trzeciego Wieku 1979–1999*, red. B. Butrymowicz, Łódź 1999, s. 9–10.
66. *Mass media przed wielkim jubileuszem chrześcijaństwa*, WAŁ, 1999, nr 9, s. 622–624.
67. *Uczyć korzystania z mediów czy wychowywać do nich?*, WAŁ, 1999, nr 11, s. 840–842.
Przedruk:
 1. „Nasz Głos”, 2000, nr 2/3, s. 6–8.
 2. „Źródło”, 2000, nr 17.
68. *Narodowa teleania czy tożsamość kultury?*, „Przegląd Katolicki”, 2000, nr 4.
69. *Wychowywać do mediów – szanse i zagrożenia*, WAŁ, 2000, nr 1, s. 62–69.
70. *Jak wychowywać do mediów?*, WAŁ, 2000, nr 1, s. 70–75.
71. *Skutecznie ewangelizować przez media*, „Inspiracje”, 2000, nr 1–3, s. 61–62.
72. *Dla dobra Kościoła w Polsce*, „L’Osservatore Romano”, 2000, nr 4, s. 50–51.
73. *Wielki Jubileusz ludzi mediów w Łodzi*, „Aspekt Polski”, 2000, nr 5, s. 1.

74. *Służyć prawdzie to służyć człowiekowi. Myśląc o mediach*, „Obserwator”, 2000, nr 23.
75. *Bronić zagrożonego słowa*, w: S. Piórkowski, *Apostoł słowa, miłości i prawdy*, Łódź 2000, s. 11–12. Tłum. hiszp.: *Defender la palabra en peligro*, s. 13–14. Tłum. franc.: *Defendre la parole menacée*, s. 15–16.
76. *Po Jubileuszu Ludzi Mediów*, WAŁ, 2000, nr 6, s. 364–368.
77. *Aby sprostać nadchodzącym czasom*, WAŁ, 2000, nr 7–8, s. 506–508.
78. *Jakie media?*, WAŁ, 2000, nr 7–8, s. 508–509.
79. *Dziennikarz u progu nowego tysiąclecia*, WAŁ, 2000, nr 9, s. 561–562.
80. *O mediach w Roku Jubileuszowym*, WAŁ, 2000, nr 11, s. 711–712.
81. *Parafia z własnym radiem*, w: *Katolickie Radio Warszawa w Miedzeszynie 1991–1996*, red. J. Figarski, Warszawa 2001, s. 3–4.
82. *Ocalona tożsamość*, w: *Czas milczenia i czas mówienia*, red. I. Skubiś, Częstochowa 2001 s. 294.
83. *Wobec mediów w postawie wyciszenia*, WAŁ, 2001, nr 9, s. 446–449.
84. *Troszczyć się o katolickie media*, WAŁ, 2001, nr 9, s. 453–454.
85. *Chronić wartości chrześcijańskich*, WAŁ, 2001, nr 9, s. 454–457.
86. *Media w służbie człowiekowi*, WAŁ, 2001, nr 9, s. 457–458.
87. *Nowa mitologia jako wyzwanie*, WAŁ, 2002, nr 1, s. 49–52.
88. *Kultura ducha to duch kultury*, „Kalejdoskop”, 2002, nr 3, s. 7.
89. *Media i Ewangelia*, „Nasz Głos”, 2002, nr 10, s. 7.
90. *Jan Paweł II i Europa ducha*, WAŁ, 2002, nr 11–12, s. 602–603.
91. *Jak korzystać z mediów?*, WAŁ, 2003, nr 1, s. 69–72.
92. *Słowo wstępne*, w: A. Lewek, *Podstawy edukacji medialnej i dziennikarskiej*, Warszawa 2003, s. 11–13.
93. *Być apostołem mediów!*, WAŁ, 2004, nr 7–8, s. 473–475.
94. *Jak apostołować wobec mediów?*, WAŁ, 2004, nr 7–8, s. 473–475.
95. *Ludzie mediów a rodzina*, WAŁ, 2004, nr 9, s. 566–568.
96. *O roli prasy katolickiej*, „Aspekt Polski”, 2005, nr 2, s. 6.
97. *Tajemnica słów Jana Pawła II*, WAŁ, 2005, nr 10, s. 852–855.
98. *O szumie informacyjnym*, WAŁ, 2006, nr 9, s. 687–688.
99. *Przykład miłości heroicznej*, w: *25 lat parafii św. Maksymiliana Kolbe w Pabianicach*, red. W. Kulbat, Pabianice 2006, s. 20–23.
100. *O mechanizmach kształtowania opinii publicznej*, WAŁ, 2007, nr 1, s. 73–76.
101. *Kształtowanie opinii publicznej zadaniem polskich katolików*, WAŁ, 2007, nr 1, s. 76–78.
102. *Niedziela w życiu kapłana*, WAŁ, 2007, nr 5, s. 403–407.
103. *W służbie prawdy*, w: *Dziennikarz między prawdą a kłamstwem* (Program I Ogólnopolskiej Konferencji), Łódź 2007.
Przedruk: *Dziennikarz między prawdą a kłamstwem*, Łódź 2008, s. 5.
104. *Jubileusz niezwykłego teatru*, w: *Dwadzieścia lat Teatru Logos*, red. M. Loeffler, Łódź 2007. Tłum. ang.: *A Jubilee of an extraordinary Theatre*.

105. *Czy prasa, radio i telewizja mogą wychowywać do odbioru mediów?*, WAŁ, 2007, nr 9, s. 682–683.
106. *Kryterium prawdy*, w: *Dziennikarz – między prawdą a kłamstwem*, Łódź 2008, s. 96–98.
107. *Nauczycielka mądrej roztropności*, WAŁ, 2007, nr 11, s. 966–970.
108. *O znaczeniu informacji w życiu człowieka*, WAŁ, 2008, nr 2, s. 110–113.
109. *Być odpowiedzialnym za przekazywaną informację*, WAŁ, 2008, nr 2, s. 113–115.
110. *Czcigodna służa Boża Wanda Malczewska*, WAŁ, 2008, nr 4, s. 275–280.
111. *O Muzeum Modlitewnika w Parznie*, WAŁ, 2008, nr 4, s. 280–281.
112. *Słowo wstępne*, w: *Media i dziennikarstwo w nauczaniu Jana Pawła II*, red. A. Lewek, Warszawa 2008, s. 19–20.
113. *Dziennikarz i godność*, w: *Dziennikarz między prawdą a kłamstwem* (Program II Ogólnopolskiej Konferencji), Łódź 2008.
114. *Dziennikarz szuka prawdy, aby się nią dzielić*, WAŁ, 2008, nr 11.
115. *Frekwencja wiernych na mszy świętej niedzielnej, jako pilny problem duszpasterski*, WAŁ, 2008, nr 11.
116. *Mediom trzeba stawiać wymagania*, WAŁ, 2009, nr 1.
117. *Popierać media katolickie*, WAŁ, 2009, nr 1.

V. PUBLICYSTYKA

1. *Rodzina Kościołem domowym*, BK, 1978, nr 5, s. 265–269.
2. *Katolicki sens narzeczeństwa*, BK, 1978, nr 6, s. 310–313.
3. *Wspólnota miłości uświęcona sakramentem*, BK, 1979, nr 1, s. 36–39.
4. *Rodzina szansą rozwoju człowieka*, BK, 1979, nr 1, s. 40–43.
5. *Wspólnota żywego świadectwa*, BK, 1979, nr 3–4, s. 153–156.
6. *Matka, która wszystko rozumie*, BK, 1979, nr 5, s. 282–285.
7. *Miłość jest cierpliwa i wszystko przetrwa*, BK, 1979, nr 6, s. 333–338.
8. *Niedziela w życiu rodziny chrześcijańskiej*, BK, 1979, nr 1, s. 54–58.
9. *Biblia w kręgu rodziny czytana*, BK, 1979, nr 2–3, s. 126–130.
10. *Środki społecznego przekazu: zagrożenie czy szansa rozwoju?*, BK, 1979, nr 2–3, s. 131–135.
11. *Wspólnota modlitwy*, BK, 1979, nr 4, s. 249–254.
12. *Łódzka uroczystość w dziesiątą rocznicę Stanisławy Leszczyńskiej*, w: *Macierzyńska miłość życia*, red. B. Bejze, Warszawa 1984, s. 191–199; II wyd. (powiększone), Łódź 1988, s. 107–108, 129–133.
13. *Z rodzinnej parafii*, w: *Macierzyńska miłość życia*, red. B. Bejze, Warszawa 1984, s. 158–160.
14. *Msza święta radiowa z okazji 90 rocznicy urodzin Stanisław Leszczyńskiej*, WDŁ, 1986, nr 7–8, s. 176–180.

15. *Poświęcenie tablicy pamiątkowej w 90 rocznicę urodzin Stanisławy Leszczyńskiej*, WDŁ, 1987, nr 4, s. 84–91.
Przedruk: „Pismo Okólne”, 1987, nr 37, s. 28–34.
16. *Odpowiedź na ogłoszenie Biskupa Ordynariusza o nominacji*, WDŁ, 1988, nr 2, s. 29–31.
17. *Przemówienie wygłoszone na zakończenie uroczystości*, WDŁ, 1988, nr 2, s. 38–42.
18. *Przemówienie w refektarzu Seminarium Duchownego*, WDŁ, 1988, nr 2, s. 50–54.
19. *Przemówienie jubileuszowe w katedrze łódzkiej*, WDŁ, 1988, nr 8–9, s. 196–199.
20. *Na marginesie jednej ważnej daty*, WDŁ, 1989, nr 2, s. 78–80.
21. *Diecezja łódzka w hołdzie błogosławionej Urszuli Ledóchowskiej*, WDŁ, 1989, nr 9–10, s. 277–282.
22. *Uroczystość konsekracji arcybiskupa Janusza Bolonka. Relacja uczestnika*, WDŁ, 1989, nr 11–12, s. 324–331.
23. *Stare mity*, „Niedziela”, 1990, nr 37.
Przedruk: „Dziennik Łódzki”, 15 IX 1990.
24. *Nowa wata?*, „Niedziela”, 1990, nr 40.
25. *Anatomia manipulowania*, „Niedziela”, 1990, nr 46.
26. *Agresja mediów?*, „Niedziela”, 1991, nr 1.
27. *Inwazja pornografii*, „Niedziela”, 1991, nr 5.
28. *Zatruta infosfera?*, „Niedziela”, 1991, nr 12.
29. *Droga Krzyżowa kapłanów*, WDŁ, 1991, nr 1–2, s. 35–40.
30. *Teologia mediów*, „Niedziela”, 1991, nr 17.
31. *Bądźcie mocni w wierze*, w: *Ojciec Święty w Ojczyźnie*, red. J. Klechta, Warszawa 1991, s. 2–3. Przekład w j. ang.: Introduction by Rev. Bishop Dr Adam Lepa, *The Holy Father in His Native Land* by J. Klechta, Published by „Świat”, Warsaw, 1991.
32. *Klerykalizacja mediów?*, „Niedziela”, 1991, nr 21.
33. *Czwarta władza*, „Niedziela”, 1991, nr 26.
34. *Jaki dziennikarz?*, „Niedziela”, 1991, nr 32.
35. *Pedagogika mediów*, „Niedziela”, 1991, nr 37.
36. *A jednak nadal brakuje duszpasterzy...*, „Niedziela” 1991, nr 39.
37. *Jaki recipient?*, „Niedziela”, 1991, nr 42.
38. *Nasza infosfera*, „Niedziela”, 1991, nr 47.
39. *Dominacja mediów?*, „Niedziela”, 1991, nr 51–52.
40. *Apostolat mediów*, „Niedziela”, 1992, nr 10.
41. *Nowa watykańska Instrukcja duszpasterska o środkach przekazu*, „Niedziela”, 1992, nr 31.
42. *Przeciwstawiać się manipulacji*, „Ład”, 1992, nr 34.
43. *Bądź apostołem prasy katolickiej!*, „Ziarna”, 1992, nr 9, s. 38–39.

44. *Kolędy zawsze bliskie i piękne*, w: *Kolędy*, oprac. M. Kostołowska, Wrocław 1992, s. 3–5.
45. *Wartości chrześcijańskie w mediach?*, „Niedziela”, 1992, nr 51–52.
46. *Nie wolno trwać w bezczynności*, „Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej”, 1992, nr 8, s. 376–381.
47. *Wartości chrześcijańskie w radiu i telewizji nikomu nie zagrażają. Wypowiedź ks. bpa Adama Lepy przewodniczącego Komisji Episkopatu Polski ds. Środków Społecznego Przekazu dla Radia Watykańskiego*, „Słowo Powszechne”, 15 I 1993. Wypowiedź opublikowano także w: – „Niedziela”, 1993, nr 5, tytuł: *Wartości chrześcijańskie w radiu i telewizji nikomu nie zagrażają. Wypowiedź biskupa Adama Lepy przewodniczącego Komisji Episkopatu Polski ds. Środków Społecznego Przekazu*. – WAŁ, 1993, nr 2, s. 66–67, tytuł: *O wartościach chrześcijańskich w radio i telewizji*.
48. *Wartości chrześcijańskie w kulturze czy dalsza jej sowietyzacja?*, „Niedziela”, 1993, nr 12.
Przedruk:
 1. „Exodus”, (Monachium) 1993, nr 4.
 2. *Spór o Polskę 1989–99*, red. P. Śpiewak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, s. 413–414.
49. *Propaganda antykościelna dziś?*, „Niedziela”, 1993, nr 1 (15).
50. *Z niezapomnianej wizyty „ad limina”*. Z zapisków pielgrzyma, WAŁ, 1993, nr 2, s. 69–76.
51. *Katolik wobec mediów masowych*, w: *Kalendarz Rolników 1994*, red. E. Marciński, Włocławek 1993, s. 55–57.
52. *Stare przemilczenia czy nowa cenzura?*, „Niedziela”, 1993, nr 5 (19).
53. *Prasa katolicka troską Kościoła*, „Słowo”, 12 V 1993.
54. *Powtarzane w mediach kłamstwo staje się pseudoprawdą*, „Niedziela”, 1993, nr 15 (29).
55. *Środki przekazu w głoszeniu Słowa Bożego*, „Niedziela”, 1993, nr 19 (33).
56. *Przebaczenie jako wartość chrześcijańska i polskie mass media*, „Słowo”, 17–18 IX 1993.
Przedruk: *Świętokrzyskie kazania radiowe*, red. M. Kozłowski, t. 7, Warszawa 1995, s. 167–171.
57. *Autorytety wehikulem propagandy*, „Niedziela”, 1993, nr 28 (42).
58. *Chronić środowisko informacji*, „Słowo”, 2 XI 1993.
59. *Wartości chrześcijańskie w środkach masowego przekazu*, w: *Jakiej Polski chcemy?*, red. T. Otto, K. Tokarzówna, Poznań 1993, s. 62–72 (tekst nieautoryzowany).
60. *Kariera stereotypów i sukces propagandy*, „Niedziela”, 1994, nr 11.
61. *Pięć lat „zdrowej krytyki” oblężonej twierdzy*, „Niedziela”, 1994, nr 24.
Przedruk: *Spór o Polskę 1989–99*, red. P. Śpiewak, Wydawnictwo Naukowe PWN Warszawa 2000, s. 456–457.

62. *Wobec manipulacji w mediach masowych*, w: *Kalendarz Rolników 1994*, red. E. Marciniak, Włocławek 1994, s. 111–112.
63. *Czas starego ubrania i nowej łąty*, „Niedziela”, 1994, nr 30.
Przedruk: „Magazyn Słowo”, 1994, nr 31 (z 29–31 VII 1994), s. 2–3.
64. *Niezwykła wizyta*, „Magazyn Słowo”, 1994, nr 30 (z 22–24 VII 1994), s. 7.
65. *O słowie drukowanym – u stóp Matki Słowa Przedwiecznego*, w: *Zawierzenie Maryi ku przyszłości*, red. Z. Jabłoński, Częstochowa 1994, s. 186–190.
66. *Chytra informacja czy zwykła propaganda?*, „Niedziela”, 1994, nr 38.
67. *Mentalność zmanipulowana?*, „Niedziela”, 1994, nr 49.
68. *Manipulacja czy „pranie mózgu”?*, „Niedziela”, 1995, nr 13.
Przedruk: „Słowo”, 29 III 1995.
69. *Jubileusz Archidiecezji Łódzkiej nowym zadaniem wspólnoty wiernych*, w: *Czytanki na miesiąc maj*, red. P. Lisowski, Łódź 1995, s. 6–7.
70. *Niezapomniana wizyta – Papież Jan Paweł II w Łodzi*, w: *Czytanki na miesiąc maj*, red. P. Lisowski, Łódź 1995, s. 18–19.
71. *Świadectwo Stanisławy Leszczyńskiej wobec zagrożeń cywilizacyjnych*, w: *Czytanki na miesiąc maj*, red. P. Lisowski, Łódź 1995, s. 22–23.
72. *Z prac Synodu Plenarnego w Archidiecezji Łódzkiej*, red. P. Lisowski, w: *Czytanki na miesiąc maj*, Łódź 1995, s. 75–76.
73. *Być odpornym na propagandę*, w: *Kalendarz Rolników 1996*, red. E. Marciniak, Włocławek 1995, s. 70–71.
74. *Zawsze posyłani do świata*, „Niedziela”, 1995, nr 31.
75. *Homilia biskupa Adama Lepy wygłoszona w bazylice Matki Bożej Większej w Rzymie*, WAŁ, 1995, nr 4–5, s. 149–152.
76. *Kościół łódzki w jubileuszowej pielgrzymce do Rzymu. Zapiski pielgrzymy*, WAŁ, 1995, nr 4–5, s. 162–181.
77. *Polemika w mediach katolickich?*, „Niedziela”, 1995, nr 38.
Przedruk: „Słowo”, 26 IX 1995.
78. *Środki masowego przekazu i ewangelizacja*, w: *Polscy biskupi o św. Maksymilianie*, red. B. Bejze, Niepokalanów 1995, s. 94–98.
79. *Świadectwo wiary i miłości oraz media masowe w nowej ewangelizacji*, w: *Polscy biskupi o św. Maksymilianie*, red. B. Bejze, Niepokalanów 1995, s. 99–103.
80. *Dawać świadectwo na wzór św. Maksymiliana!*, w: *Polscy biskupi o św. Maksymilianie*, red. B. Bejze, Niepokalanów 1995, s. 113–117.
81. *Archidiecezja w centrum Polski*, w: *Czytanki na październik*, red. P. Lisowski, Łódź, 1995, s. 7–10.
82. *O prasie wydawanej w parafiach*, w: *Czytanki na październik*, red. P. Lisowski, Łódź, 1995, s. 54–56.
83. *Kościół sercem dla świata*, w: *Świętokrzyskie kazania radiowe*, red. M. Kozłowski, Warszawa 1995, t. 7, s. 418–423.
84. *Ewangelizacja i antyambona?*, „Niedziela”, 1995, nr 51.

85. *Dlaczego logosfera?*, „Niedziela”, 1996, nr 3.
86. *Wygrała propaganda*, „Niedziela”, 1996, nr 6.
87. *„Pierwsza władza” ateizuje!*, „Niedziela”, 1996, nr 25–26.
88. *Prawo do informacji. 25 lat „Communio et progressio”*, „Słowo”, 9 VII 1996.
89. *Czy stwardniało serce tego ludu?*, „Niedziela”, 1996, nr 30.
Przedruk:
 1. *IV Pielgrzymka Rodziny Radia Maryja na Jasną Górę 14 lipca 1996*, Warszawa 1996, s. 14–24.
 2. Obszerne fragmenty tekstu: „Źródło”, 1996, nr 33, tytuł: *Na żyznej ziemi ziarno wyda plony* (z taśmy magnetofonowej).
 3. *Szaleńcy Boży*, red. T.J. Regiewicz, Bielsko-Biała 1998, s. 14–20.
90. *Ojczyznę wolną pobłogosław Panie*, „Rodzina Radia Maryja”, 1996, nr 6–7, s. 11–13.
91. *Rodzina polska środowiskiem słowa*, w: *Kalendarz Rolników 1997*, red. E. Marciniak, Włocławek 1996, s. 91–92.
92. *Media katolickie – jakie?*, „Niedziela”, 1996, nr 37.
93. *Drukowane słowo czy obraz?*, „Niedziela”, 1997, nr 4.
94. *Wykreowany świat mediów*, „Słowo”, 21–23 II 1997.
95. *Przemówienie gratulacyjne*, w: *Uroczystość przyznania nagrody naukowej im. Ireny i Franciszka Skowyrów ks. prałatowi dr Stefanowi Wójcikowi*, red. A. Błońska, Lublin 1997, s. 31–34.
96. *„Fundamentalizm” po polsku?*, „Niedziela”, 1997, nr 26.
Przedruk: „Wychowawca”, 1997, nr 9, s. 45–46.
97. *Skuteczniej zaistnieć w mediach!*, „Niedziela”, 1997, nr 34.
98. *Oddziaływać na mass media!*, w: *Kalendarz Rolników 1998*, red. E. Marciniak, Włocławek 1997, s. 112–113.
99. *My grzeszni, Ciebie, Boga prosimy*, WAŁ, 1997, nr 5, s. 275–276.
100. *Wprowadzenie do konferencji księdza kardynała Johna O’Connora*, WAŁ, 1997, nr 5, s. 277–278.
101. *Pierwsza władza czy piąta kolumna?*, „Niedziela”, 1997, nr 38.
102. *Powrót mitów?*, „Niedziela”, 1997, nr 42.
103. *Chytra etykieta*, „Niedziela”, 1997, nr 48.
104. *W duchu wdzięczności*, WAŁ, 1998, nr 1, s. 16–18.
105. *Spirala milczenia*, „Niedziela”, 1998, nr 5.
Przedruk: „Czas” (Kanada), 7 II 1998, s. 5.
106. *Modlitwa w katolickich mediach*, „Niedziela”, 1998, nr 8.
Przedruk: WAŁ, 1998, nr specjalny, s. 45–46.
107. *Wychowywać do mediów!*, „Niedziela”, 1998, nr 11.
108. *Nie bójmy się mediów!*, „Rodzina Radia Maryja”, 1998, nr 4, s. 5
109. *Przemoc obrazów?*, „Niedziela”, 1998, nr 20.
Przedruk: „Tygodnik Akcja Wyborcza Solidarność”, 1998, nr 21.
110. *„Gazetowy” Kościół i społeczeństwo dezinformacji*, „Niedziela”, 1998, nr 28.

-
111. *Pismo katolickie w każdej rodzinie!*, „Niedziela”, 1998, nr 27.
Przedruk: „Tygodnik Akcja Wyborcza Solidarność”, 1998, nr 34 (obszerne fragmenty).
 112. *Poznać media!*, w: *Kalendarz 1999*, red. E. Marciniak, Włocławek 1998, s. 69–71.
Przedruk: *Kalendarz Rolników 1999*, red. E. Marciniak, Włocławek 1998, s. 69–71.
 113. *Aktywne media w pasywnym społeczeństwie*, „Niedziela”, 1998, nr 38.
 114. *Ad limina Apostolorum Anno Domini 1998*, WAŁ, 1998, nr specjalny, s. 50–56.
 115. *Jan Paweł II i media*, „Niedziela”, 1998, nr 43.
 116. *Opinia publiczna i ewangelizacja*, „Niedziela”, 1998, nr 48.
Przedruk: „Źródło”, 1998, nr 51.
 117. *Powrót czarownic?*, „Niedziela”, 1999, nr 4.
 118. *Polityk-chrześcijanin – prorokiem!*, „Niedziela”, 1999, nr 7.
 119. *Sugestywne antynomie*, „Niedziela”, 1999, nr 14.
 120. *Telewizji publicznej łaska czy powinność?*, „Niedziela”, 1999, nr 18.
 121. *O ewangelizację powszechną i skuteczną*, „Rodzina Radia Maryja”, 1999, nr 6, s. 32.
 122. *Korzystna zmiana w mediach*, „Nasz Dziennik”, 10 VI 1999.
 123. *Dziękujemy Bogu za dar kapłaństwa*, WAŁ, 1999, nr 4, s. 351–353.
 124. *O „spisku” w „Tygodniku Powszechnym”*, „Niedziela”, 1999, nr 27.
 125. *„Idźcie i wy do mojej winnicy...”*, „Dzień Pański”, 1999, nr 37.
 126. *Synod Biskupów dla Europy i mass media*, „Niedziela”, 1999, nr 44.
 127. *Mówią o Synodzie Biskupów*, „Niedziela”, 1999, nr 45.
 128. *Świat mitów przestrogą i wyzwaniem*, w: *Kalendarz 2000*, red. E. Marciniak, Włocławek 1999, s. 75–76.
Przedruk: *Kalendarz rolników 2000*, red. E. Marciniak, Włocławek 1999, s. 75–76.
 129. *Być otwartym na Ewangelię nadziei*, „Niedziela Łódzka”, 1999, nr 47B.
 130. *Czy w mediach musi być spisek?*, „Niedziela”, 2000, nr 4.
Przedruk: „Głos”, 2000, nr 4.
 131. *Antychrześcijańska ksenofobia?*, „Niedziela”, 2000, nr 14.
Przedruk: „Głos”, 2000, nr 14.
 132. *Poprawność polityczna czy służba prawdzie?*, „Niedziela”, 2000, nr 26.
Przedruk: „Głos”, 2000, nr 26.
 133. *Dziękujemy Bogu za naszego Arcypasterza*, „Niedziela Łódzka”, 2000, nr 29 (B).
Przedruk: WAŁ, 2000, nr 6, s. 369–373.
 134. *Rodzina miejscem wychowania do mediów*, w: *Kalendarz 2001*, red. E. Marciniak, Włocławek 2000, s. 70–73.
Przedruk: *Kalendarz Rolników 2001*, red. E. Marciniak, Włocławek 2000, s. 70–73.
 135. *Dziennikarz nauczycielem?*, „Niedziela”, 2000, nr 38.

136. *Ochronić środowisko informacji*, „Niedziela”, 2000, nr 43.
Przedruk: WAŁ, 2000, nr 11, s. 712–713.
137. *Telewizja dla Kiepskich. Polska telewizja publiczna zagubiła swoją misję*, „Życie”, 19 X 2000.
138. *Upiory naszej współczesności*, „Nasz Dziennik”, 11 XII 2000.
Przedruk: „Rodzina Radia Maryja”, 2001, nr 1, s. 25–27.
139. *U progu nowego roku szkolnego*, WAŁ, 2000, nr 9, s. 558–560.
140. *W zwierciadle mediów czy w spojrzeniu wiary?*, „Niedziela”, 2000, nr 52–53.
141. *Tworzyć w miłości*, WAŁ, 2000, nr 12, s. 785–787.
142. *Tolerancja spaczkowana*, „Życie”, 9 I 2001.
143. *Ideologiczny sarkazm*, „Głos”, 2001, nr 2.
144. *Dziennikarz a opinia publiczna*, „Niedziela”, 2001, nr 3.
145. *Media i opinia publiczna*, „Nasz Dziennik”, 29 I 2001.
Przedruk: „Źródło”, 2001, nr 7.
146. *Dokument wielkich nadziei*, „Niedziela”, 2001, nr 20.
147. *Telewizja publicznie partyjna*, „Niedziela”, 2001, nr 26.
148. *Oblicze Chrystusa i świat mediów*, „Niedziela”, 2001, nr 33.
Przedruk: WAŁ, 2001, nr 10, s. 594–599 (Tytuł: *Wizerunek Chrystusa i świat mediów*).
149. *Media odbierać selektywnie!*, w: *Kalendarz Rolników 2002*, red. E. Marciniak, Włocławek 2001, s. 74–76.
Przedruk: *Kalendarz 2002*, red. E. Marciniak, Włocławek 2001, s. 74–76
150. *Straszak terrorysta*, „Nasz Dziennik”, 15–16 IX 2001.
Przedruk: „Źródło”, 2001, nr 40.
151. *Stawiać mediom wymagania*, „Niedziela”, 2001, nr 37
152. *O micie Kościoła-organizacji*, „Niedziela”, 2001, nr 48.
153. *Obdarowywał dobrocią*, WAŁ, 2001, nr 7–8, s. 380–383.
154. *Stan wojenny – nowa mitologia?*, „Rzeczpospolita”, 20 XII 2001.
Przedruk: „Źródło”, 2002, nr 3.
155. *Media – to znaczy kto?*, „Niedziela”, 2002, nr 3.
Przedruk: „Źródło”, 2002, nr 9.
156. *Źródło to początek...*, „Źródło”, 2002, nr 5.
157. *Sumienie i nekrobiznes*, „Rzeczpospolita”, 2–3 II 2002.
158. *O mediach w Wielkim Poście*, „Niedziela”, 2002, nr 7.
159. *Radio, które ewangelizuje*, „Nasz Dziennik”, 13–14 VII 2002.
160. *Przewodnik po świecie mediów*, „Niedziela”, 2002, nr 30.
161. *Telewizja publiczna – jaka?*, „Rzeczpospolita”, 9 VIII 2002.
162. *O iluzji w mediach*, w: *Kalendarz Rolników 2003*, red. E. Marciniak, Włocławek 2002, s. 106–109.
Przedruk: *Kalendarz 2003*, red. E. Marciniak, Włocławek 2002, s. 106–109.
163. *Więcej czytać, mniej oglądać*, „Niedziela”, 2002, nr 37.
164. *Media w konflikcie z etyką*, „Rzeczpospolita”, 2 X 2002.

165. Ks. doc. dr hab. *Józef Dajczak (1894–1966); pedagog – katechetyk*, w: *Ocalić od zapomnienia*, red. J. M. Dołęga. ks. J. Mandziuk, Warszawa 2002, s. 33–36.
166. *Potrzeba mądrości*, w: *Media i kultura*, red. A. Kobyliński, Płock 2002, s. 63–65.
167. *Nieprzeciętny człowiek*, w: *Zaufać Bogu i człowiekowi*, red. S. Skobel, Łódź 2002, s. 22–23.
168. *Służba człowiekowi to potęga działania*, WAŁ, 2002, nr 6, s. 370–374.
169. O „dzieciach telewizji”, „Niedziela”, 2002, nr 48.
Przedruk: „Źródło”, 2002, nr 52.
170. *Teatr Świadectwa*, w: *Leszek Możdżer Teatrowi Logos*, Łódź 2002 (Tekst do płyty okolicznościowej).
171. *Chrześcijanin i świat iluzji*, w: *Chrystus w polskiej wolności*, red. Z. Komor, Warszawa 2002, s. 35–38.
172. *Krytycznie wobec mediów*, „Niedziela”, 2003, nr 4.
Przedruk: „Źródło”, 2002, nr 7.
173. *O mediach po wizycie Jana Pawła II w Polsce*, WAŁ, 2002, nr 9–10, s. 528–529.
174. *Być sługą*, WAŁ, 2002, nr 11–12, s. 603–605.
175. *Karmić się słowem*, „Nasze Przemienienie”, 2003, nr 4, s. 1.
176. *Soborowy Dekret o czytelnictwie prasy katolickiej*, „Niedziela”, 2003, nr 25.
Przedruk: „Źródło”, 2003, nr 30.
177. *Nie ulegać magii obrazków*, w: *Kalendarz Rolników 2004*, red. E. Marciniak, Włocławek 2003, s. 91–93.
Przedruk: *Kalendarz 2004*, red. E. Marciniak, Włocławek 2003, s. 91–93.
178. *Telewizja katolicka – jaka?*, „Nasz Dziennik”, 12–13 VII 2003.
179. *Kształtować w mediach mentalność chrześcijańską*, „Niedziela”, 2003, nr 32.
180. *Kryterium prawdy w mediach*, „Aspekt Polski”, 2003, nr 9.
181. *Dlaczego Niedziela Środków Społecznego Przekazu?*, „Msza Święta”, 2003, nr 9.
182. *Z myślą o Niedzieli Środków Społecznego Przekazu*, „Przewodnik Katolicki”, 2s003, nr 38.
183. *O dziennikarzach – inaczej*, „Niedziela”, 2003, nr 38.
Przedruk: „Źródło”, 2003, nr 43.
184. *Jan Paweł II a media*, „Różaniec”, 2003, nr 10, s. 21–22.
185. *Wrażliwy na sprawy mediów*, w: *Z radością głoszę Ewangelię. 85 lat życia księdza biskupa Albina Małysiaka*, red. K.R. Prokop, Kraków 2003, s. 58–60.
186. *Soborowy Dekret o mediach*, „Niedziela”, 2003, nr 48.
187. *Dzielić się z drugim człowiekiem*, WAŁ, 2003, nr 4, s. 291–295.
188. *Niedziela mediów*, WAŁ, 2003, nr 10, s. 675–676.
189. *Mass media a wolność*, WAŁ, 2003, nr 10, s. 677–678.
190. *Soborowy Dekret o mediach*, „Niedziela”, 2003, nr 48.
191. *Odpowiedzialność za katolickie media*, „Nasz Dziennik”, 6–7 XII 2003.
192. *Dziennikarz jest nauczycielem*, „Niedziela”, 2004, nr 4.

193. *Media sprzymierzeńcem rodziny*, „Niedziela”, 2004, nr 8.
194. *Świadczyć w porę i nie w porę*, „Różaniec”, 2004, nr 9, s. 9–12.
195. *Kontrolować dostęp dzieci do mediów?*, w: *Kalendarz Rolników*, red. E. Marciniak, Włocławek 2004, s. 84–85.
Przedruk: *Kalendarz 2005*, red. E. Marciniak, Włocławek 2004, s. 84–85.
196. *O budowaniu środowiska słowa*, WAŁ, 2004, nr 6, s. 376–381.
197. *Propaganda z opóźnionym zapłonem?*, „Niedziela”, 2004, nr 38.
198. *Media i poglądy Polaków*, „W służbie katechezie”, 2002, nr 3.
199. *Mądrość rodziców a media*, „Niedziela”, 2004, nr 52.
200. *Katolickie media – razem*, „Niedziela”, 2005, nr 4.
201. *Peierelowskie nawyki*, „Nasz Dziennik”, 25–26 VI 2005.
202. *Z życzeniami i modlitwą*, WAŁ, 2005, nr 5, s. 225–226.
203. *Stawiamy mediom wymagania*, w: *Kalendarz Rolników 2006*, red. W. Karasiński, Włocławek 2005, s. 200–202.
Przedruk: *Kalendarz 2006*, red. W. Karasiński, Włocławek 2005, s. 200–202.
204. *Odpowiedzialność mediów w życiu publicznym*, w: *Kalendarz – Poradnik 2006*, Toruń 2005, s. 130–131.
205. *Słowo wstępne*, w: I. Skubiś, *Z Kościołem w codzienność*, Częstochowa 2005, s. 5–7.
206. *Dziennikarze – służą prawdy czy najemnicy? O telewizji publicznej krytycznie*, „Nasz Dziennik”, 15 XI 2005.
207. *U Matki Bożej Łaskiej*, WAŁ, 2005, nr 9, s. 780–784.
208. *Dziennikarstwo jest służbą*, WAŁ, 2005, nr 9, s. 784–785.
209. *W mediach nadal manipulacja*, „Nasz Dziennik”, 24–26 XII 2005.
210. *O dziennikarstwie odważne*, „Niedziela”, 2006, nr 5.
211. *O kryzysie wartości w mediach*, „Nasz Dziennik”, 11–12 II 2006.
212. *Świadectwo rodzi ważne pytania*, WAŁ, 2006, nr 1, s. 55–58.
213. *Cierpiał i umierał na oczach świata*, „Nasz Dziennik”, 1–2 kwietnia 2006.
214. *Lata przywracania nadziei*, WAŁ, 2006, nr 2, s. 80–84.
215. *O kabotynizmie w mediach*, „Nasz Dziennik”, 20–21 maja 2006.
216. *Ewangelizować przez media*, „Niedziela”, 2006, nr 32.
217. *Chronić dzieci przed makiawelizmem*, w: *Kalendarz Rolników 2007*, red. W. Karasiński, Włocławek 2006, s. 85–86.
Przedruk: *Kalendarz 2007*, red. W. Karasiński, Włocławek 2006, s. 85–86.
218. *Media są skażone?*, „Niedziela”, 2006, nr 38.
219. *Antypedagogia mediów*, „Nasz Dziennik”, 16–17 IX 2006.
Przedruk: „Źródło” 2006, nr 40.
220. *Media korumpują prawdę*, „Nasz Dziennik”, 10 X 2006.
Przedruk: „Źródło”, 2006, nr 43.
221. *Jubileusz u Matki Słowa*, w: *O infosferze u Matki Słowa*, red. K. Jadczyk, Częstochowa 2006, s. 5–11.
222. *Przesłanie Papieża i Świętego*. Wersja włoska: *Messaggio del Papa e del Santo*.

- Wersja hiszpańska: *El mensaje del Papa y del Santo*, w: *Amen. Nie lękajcie się!*, Łódź 2006.
223. *Rzeczpospolita plotkarska?*, „Nasz Dziennik”, 7 XII 2006.
224. *Radio niosące nadzieję*, „Nasz Dziennik”, 7 XII 2006.
Przedruk: „Źródło”, 2006, nr 51.
225. *Santo Subito*, „Nasz Dziennik”, 8 I 2007.
226. *Dziennikarze sędziami?*, „Niedziela”, 2007, nr 3.
227. *Pierwsze w Polsce radio interaktywne*, „Niedziela”, 2007, nr 7.
228. *Niezłomny Świadek prawdy*, „Totus Tuus”, 2007, numer specjalny.
229. *Więcej czytać*, „Niedziela”, 2007, nr 17.
230. *Mit zagrożonej demokracji*, „Rzeczpospolita”, 12 VI 2007.
231. *O wychowaniu do mediów*, „Niedziela”, 2007, nr 24.
232. *Manipulować znaczy zakłamywać*, „Nasz Dziennik”, 18–19 VIII 2007.
233. *O skażeniu środowiska informacji*, w: *Kalendarz Rolników 2008*, red. W. Karasiński, Włocławek 2007, s. 76–79.
234. *Formować świat mediów*, „Niedziela”, 2007, nr 37.
235. *Logos znaczy sens*, „Kalejdoskop” 2007, nr 11, s. 12.
236. *Polityków wojna na słowa*, „Nasz Dziennik”, 29 X 2007.
237. *Od emocji do nowych mitów*, „Niedziela”, 2007, nr 47.
238. *Dwadzieścia lat po Wielkiej Wizycie*, WAŁ, 2007, nr 6–8, s. 591–592.
239. *Postawy prawdziwe i ewangeliczne*, WAŁ, 2007, nr 6–8, s. 593–596.
240. *Koniec mediów publicznych?*, „Nasz Dziennik”, 24–25 XI 2007.
241. *Rola i odpowiedzialność mediów w życiu publicznym*, w: „*Szkoła Cnót Obywatelskich*”, red. M. Białkowski, P. Cycyk, Kraków 2007, s. 140–142.
242. *Jak ważne jest Radio Maryja*, „Nasz Dziennik”, 29–30 XII 2007.
243. *Społeczeństwo poinformowane?*, „Niedziela”, 2008, nr 4.
244. *W trosce o media publiczne*, „Nasz Dziennik”, 12 III 2008.
245. *W duchu wdzięczności*, WAŁ, 2008, nr 1, s. 10–14.
246. *Kapłaństwo to misja*, „Nasz Dziennik”, 28–29 VI 2008.
Przedruk: WAŁ, 2008, Jubileusz 50. lat kapłaństwa Arcybiskupa Łódzkiego, s. 534–538.
247. *Duszpasterz, publicysta, redaktor*, „Niedziela”, 2008, nr 27.
248. *Kościół łódzki w darze serca*, w: *Bogu samemu*, red. J. Janiec, Łódź 2008, s. 3.
249. *Kult banału w mediach?*, „Niedziela”, 2008, nr 38.
250. *Z kultury i dla kultury*, „Kalejdoskop”, 2008, nr 10, s. 10.
251. *Jak oglądać telewizję?*, w: *Kalendarz Rolników 2009*, red. W. Karasiński, Włocławek 2008, s. 86–88.
Przedruk: *Kalendarz 2009*, red. W. Karasiński, Włocławek 2008, s. 86–88.
252. *Społeczeństwo strachu?*, „Niedziela”, 2008, nr 48.
253. *Szukać prawdy w mediach*, „Niedziela”, 2009, nr 4.

VI. WYWIADY PRASOWE

1. *W oczekiwaniu Gościa*, „Dziennik Łódzki”, 4 V 1987, wywiad, red. Zygmunt Chabowski.
2. *Pierwszy program już w sierpniu*, „Dziennik Łódzki”, 24 VII 1989, wywiad, red. Roman Dębecki – „Interpress”.
3. *Nie przywilej lecz słuszne prawo*, „Dziennik Łódzki”, 29–30 XII 1989 i 1 I 1990, wywiad, red. Zygmunt Chabowski.
4. *Wystarczy niewielka zachęta*, „Nowe Życie”, 1990, nr 12, s. 4–5, wywiad, red. Katarzyna Wyzga.
5. *Oliwa do rany*, „Przegląd Tygodniowy”, 1990, nr 51/52, wywiad, red. Krzysztof Spychalski.
6. *Nasza duma. Nasz wstyd. Nasza nadzieja*, „Głos Poranny”, 2–3 II 1991, wywiad, red. Ewa Pankiewicz.
7. *Kościół a media*, „Tygodnik Powszechny”, 1991, nr 39, wywiad, red. Adam Boniecki.
8. *Trwa batalia o oblicze Polski*, „Exodus”, (Monachium), 1991, nr 9, wywiad, red. Czesław Nowak.
9. *Prasa nie nadąża za wydarzeniami historii*, „Kalejdoskop”, 1991, nr 9, s. 2–3, wywiad, red. Małgorzata Golicka-Jabłońska.
10. *Fałszywy pluralizm*, „Ład”, 1992, nr 1, wywiad, red. Maciej Łętowski.
11. *A Guiding Hand*, „The Warsaw Voice”, 1992, nr 19, wywiad, red. Jadwiga Stachura i red. Andrzej Stolarczyk.
12. *W obronie prawdy i godności człowieka*, „Słowo Powszechne”, 10–12 VII 1992, wywiad, red. Jan Wojciechowski.
13. *Czy Kościół w Polsce klerykalizuje społeczeństwo?*, „Nasze Słowo”, (Würzburg), 1992, nr 1, wywiad, red. Marek Zygmunt.
14. *W każdej rodzinie pismo katolickie*, „Niedziela”, 1992, nr 39, wywiad, red. Ireneusz Skubiś.
15. *Zestarzane owoce leninizmu...*, „Dziennik Łódzki”, 10–11 X 1992, wywiad, red. Zygmunt Chabowski.
16. *Chaos ideowy w mediach czy chrześcijański system wartości?*, „Słowo Powszechne”, 29 XII 1992, wywiad dla PAP, red. Bogusław Sikorski. Wywiad opublikowano m.in. w czasopismach:
 - „Rzeczpospolita”, 29 XII 1992, tytuł: *Imperium mediów*. Z komentarzem redakcji.
 - „Nowy Świat”, 29 XII 1992 (wszystkie wydania), tytuł: *Wielka manipulacja*.
 - „Niedziela” 1993, nr 2, tytuł: *Chaos ideowy w mediach czy chrześcijański system wartości*
 - „Pismo Okólne”, 1993, nr 1, s. 10, tytuł: *Chaos ideowy w mediach czy chrześcijański system wartości?*

-
- „Express Ilustrowany”, 29 XII 1992, tytuł: *Biskup Adam Lepa o polskich mass mediach*.
- „Exodus”, (Monachium), 1993, nr 5, tytuł: *Chaos ideowy w mediach czy chrześcijański system wartości?*
17. *Pomieszać pojęcia i dezinformować*, „Świat z Piotrkowskiej”, 15 III 1993, nr 1, wywiad, red. Małgorzata Bartyzel.
Przedruk: „Pismo Okólne”, 1993, nr 32, s. 9–11.
18. *Usłyszeć Kościół*, „Gazeta Pomorska”, 2 VII 1993, wywiad, red. Michał Górecki.
19. *Kościół a polityka*, „Sto Cztery – Miesięcznik Łódzki”, 1993, nr 7–8, s. 1–2, wywiad, red. Karol Badziak.
20. *Dziennikarstwo odpowiedzialne*, „Słowo”, 4–5 VIII 1993, wywiad, red. Jan Wojciechowski.
21. *Ewangelizacja przez środki społecznego przekazu*, „Informator Rycerstwa Niepokalanej”, 1993, nr 7–8, wywiad, red. Romuald Wierzbicki (tekst nie autoryzowany).
22. *Dziennikarstwo to powołanie*, „Niedziela”, 1993, nr 23, wywiad, red. Ireneusz Skubiś.
23. *Prawda w prasie...*, „Dziennik Łódzki”, 18–19 IX 1993, wywiad, red. Zygmunt Chabowski.
24. *Kościół – „wielki nieznajomy” polskiej prasy*, „KAI. Biuletyn Katolickiej Agencji Informacyjnej”, 1993, nr 4, s. 12–15, wywiad, red. Tomasz Królak.
Przedruk: „Niedziela” 1993, nr 36.
25. *Prasa jako narzędzie ewangelizacji*, „Słowo”, 3 III 1994, wywiad, red. Jan Wojciechowski.
26. *Specjalnie dla „Widoków”*, „Widoki”, 1994, nr 3, s. 5, wywiad, red. Łukasz Głowacki (tekst nieautoryzowany).
27. *Odporność na propagandę*, „Dziennik Łódzki”, 17–18 IX 1994, wywiad, red. Zygmunt Chabowski.
28. *Nie bagatelizować propagandy!*, „Słowo”, 15 XI 1994, wywiad, red. Jan Wojciechowski.
29. *Okaleczona świadomość*, „Dziennik Łódzki”, 16–17 IX 1995, wywiad, red. Zygmunt Chabowski.
30. *Jak bronić się przed manipulacją*, „Słowo”, 29 II 1996, wywiad, red. Jan Wojciechowski.
Przedruk: „Weteran”, 2007, nr 1–2, s. 3–4.
31. *Świadomość narodowa a mass media*, „Słowo”, 13–15 IX 1996, wywiad, red. Jan Wojciechowski.
32. *„Fabryki” mitów wciąż pracują...*, „Dziennik Łódzki”, 14–15 IX 1996, wywiad, red. Zygmunt Chabowski.
33. *Zaskakiwanie*, w: *Artysta wobec współczesności. O Zanussim inni*, Warszawa 1996, s. 101–108, wywiad, Jadwiga A. Łużyńska.

34. *Tracimy tożsamość...*, „Dziennik Łódzki”, 24 I 1997, wywiad, red. Zygmunt Chabowski.
35. *Łzy nie wystarczają*, „Dziennik Łódzki”, 11 VI 1997, wywiad, red. Zygmunt Chabowski.
36. *Uderzyć na alarm?*, „Dziennik Łódzki”, 20–21 IX 1997, wywiad, red. Zygmunt Chabowski.
37. *Uczyć się mediów*, „Dziennik Łódzki”, 22 IX 1998, wywiad, red. Zygmunt Chabowski.
38. *Media – kształtowanie postaw*, „Aspekt Polski”, 1999, nr 2, s. 5, wywiad, red. Jan Wojciechowski.
39. *Potęga mitów*, „Aspekt Polski”, 1999, nr 5, s. 4, wywiad, red. Jan Wojciechowski.
40. *Wielki Nieznajomy*, „Dziennik Łódzki”, 17 IX 1999, wywiad, red. Zygmunt Chabowski.
41. *Odpowiedzialność katolików za media*, „Nasz Dziennik”, 18–19 IX 1999, wywiad, red. Małgorzata Rutkowska.
42. *Nie można żyć bez nadziei*, „Wiadomości Dnia”, 24 XI 1999, wywiad, red. Ewa Kluczkowska.
43. *Gdzie jest nadzieja Europy?*, „Niedziela”, 1999, nr 48, wywiad, red. Waldemar Kulbat.
44. *Aby słowo wypowiadało Chrystusa*, „Różaniec”, 1999, nr 12, s. 18–19, wywiad, red. Anna Nałęcz.
45. *Europa i źródło jej nadziei*, „Aspekt Polski”, 2000, nr 1, s. 4–5, wywiad, red. Mirosław Orzechowski.
46. *Media są już pierwszą władzą*, „Głos”, 2000, nr 5, wywiad, red. Marcin Gulgulski, red. Iza Marciniak.
47. *W szoku mediów*, „Życie”, 5–6 II 2000, wywiad, red. Mariusz Krawiec SSP.
48. *Media powinny służyć prawdzie*, „Dziennik Łódzki”, 14 III 2000, wywiad, red. Zygmunt Chabowski.
49. *Wielki sprzymierzeniec*, „Dziennik Łódzki”, 27–28 V 2000, wywiad, red. Zygmunt Chabowski.
50. *Możemy mówić o renesansie prasy katolickiej w Polsce*, „Co słyszać w Andrzejewie?”, 2000, nr 5, s. 8–9, wywiad, red. Gabriel Rodak, red. Krzysztof Krakowski.
51. *Wychowywać do mediów cierpliwie i skutecznie!*, „Wychowawca”, 2000, nr 6, s. 12–13, wywiad, red. Jacek Zieliński.
Przedruk: „Inspiracje”, 2000, nr 6, s. 8–12.
52. *Był prorokiem*, „Kalejdoskop”, 2000, nr 9, s. 3–4, wywiad, red. Małgorzata Karbowski.
53. *Trzy pytania do ks. biskupa dr. Adama Lepy*, „Gazeta Olsztyńska” z 15 IX 2000, wywiad, red. Krzysztof Panasik.

54. *Media muszą mieć duszę*, „Nasz Dziennik”, 16–17 IX 2000, wywiad, red. Sławomir Jagodziński.
Przedruk: „Źródło”, 2000, nr 40.
55. *W niewoli mediów?*, „Dziennik Łódzki”, 16–17 IX 2000, wywiad, red. Zygmunt Chabowski.
56. *Zakłamanie zagraża demokracji*, „Dziennik Łódzki – Wiadomości Dnia” z 24 I 2001, wywiad, red. Zygmunt Chabowski.
57. *Nowy totalitaryzm?*, „Tygodnik Solidarność”, 2001, nr 9, wywiad, red. Krzysztof Nagrodzki.
Przedruk: „Źródło”, 2001, nr 13.
58. *Odbiorca kreatorem mediów*, „Źródło”, 2001, nr 23, wywiad, red. Antoni Zięba.
59. *Telewizja miejscem ewangelizacji*, „Magazyn Przyjaciół Radia i Telewizji TV Niepokalanów II”, 2001, nr 7, wywiad, red. Robert Czeszkiewicz.
60. *Młodzi i media*, „Droga”, 2001, nr 26–27, wywiad, red. Antoni Zięba.
61. *„Albo kreują polityków albo ich niszczą ...”*, „Głos Katolicki” (Paryż), 2001, nr 27, wywiad, red. Paweł Osikowski.
62. *Wychowanie do mediów*, „Wychowawca”, 2001, nr 7–8, wywiad, red. Antoni Zięba.
63. *Kościół kocha dziennikarzy*, „Dziennik Łódzki – Wiadomości Dnia”, 15–16 IX 2001, wywiad, red. Zygmunt Chabowski.
64. *Czytelnik staje się nikim*, „Dziennik Łódzki – Wiadomości Dnia”, 24 I 2002, wywiad, red. Zygmunt Chabowski.
65. *Ks. Biskup Adam Lepa w specjalnej rozmowie*, w: *35 lat w służbie Bogu i Ludowi Bożemu*, Warszawa 2002, s. 4–5, wywiad, red. Zbigniew J. Olejnik.
66. *Papież zapamiętał Łódź*, „Dziennik Łódzki – Wiadomości Dnia”, 13 VI 2002, wywiad, red. Zygmunt Chabowski.
67. *Dekada mediów*, „Niedziela Legnicka”, 2002, nr 23, wywiad, red. Piotr Nowosielski (tekst nieautoryzowany).
68. *Egzamin „z papieża”*, „Dziennik Łódzki–Wiadomości Dnia”, 14–15 IX 2002, wywiad, red. Zygmunt Chabowski.
69. *Medialne wyzwania*, „Wiadomości KAI”, 2002, nr 38, wywiad, red. Alina Petrowa-Wasilewicz.
70. *Ostry kryzys dziennikarstwa*, „Obserwator”, 2003, nr 1, wywiad, red. Sławomir Siwek.
71. *W służbie prawdy*, „Nasz Dziennik”, 24 I 2003, wywiad, red. Ewelina Igańska.
72. *Nęcący urok iluzji*, „Kultura i Biznes”, 2003, nr 5, s. 7, wywiad, red. Łukasz Głowacki.
73. *Stawiać czoła iluzji mitów i kultury masowej*, „Juwenilia”, 2003, nr 4, wywiad, red. Monika Kołodziej, Sylwia Krakus.
74. *Język sekretarza Dyducha*, „Dziennik Łódzki – Wiadomości Dnia”, 1 IV 2003, wywiad, red. Zygmunt Chabowski.

75. *Jakie społeczeństwo, takie duchowieństwo*, „Dziennik Łódzki – Wiadomości Dnia”, 20–21 IX 2003, wywiad, red. Zygmunt Chabowski.
76. *Słowo nie jest fikcją!*, „Nasz Głos”, 2004, nr 2, s. 18–19, wywiad, red. Jacek Zieliński.
77. *Media, demokracja, wychowanie*, „Zeszyty Społeczne”, 2004, nr 12, s. 5–14, wywiad, red. Edward Balawajder.
78. *Służyć prawdzie i bronić jej*, „Nasz Dziennik”, 18–19 IX 2004, wywiad, red. Sławomir Jagodziński.
79. *Sumienie dziennikarzy*, „Dziennik Łódzki – Wiadomości Dnia”, 18–19 IX 2004, wywiad, red. Zygmunt Chabowski.
80. *Idealne narzędzie manipulacji ?*, „Firma”, 2004, nr 10, s. 2–6, wywiad, red. Dariusz Trocha.
81. *Kryterium prawdy*, „Posłaniec Warmiński”, 2004, nr 22, wywiad, red. Nina Złakowska.
82. *Kultura to dusza narodu*, „Kalejdoskop”, 2005, nr 1, s. 9–11, wywiad, red. Małgorzata Karbowski.
83. *Bądźcie wierni prawdzie!*, „Nasz Dziennik”, 22–23 I 2005, wywiad, red. Beata Andrzejewska.
84. *Był odważnym świadkiem*, „Nasz Dziennik”, 6 IV 2005, wywiad, red. Anna Skopińska.
85. *Słowo i obraz*, „Przewodnik Katolicki”, 2005, nr 25, wywiad, red. Maciej Szczepaniak.
86. *Przebudzić ludzkie sumienia*, „Tygodnik Solidarność”, 2005, nr 25, wywiad, red. Jerzy Pawlas.
87. *Słudzy piękna*, „Kalejdoskop”, 2005, nr 5, s. 9, wywiad, red. Małgorzata Karbowski.
88. *Media a wybory*, „Nasz Dziennik”, 15–16 X 2005, wywiad, red. Małgorzata Rutkowska.
89. *Festiwal z duszą*, „Kalejdoskop”, 2006, nr 11, s. 9–10, wywiad, red. Maria Sondej.
90. *Zlekceważono przede wszystkim zasady etyczne*, „Nasz Dziennik”, 13–14 I 2007, wywiad, red. Sławomir Jagodziński.
91. *W Polsce dają znać o sobie liczne symptomy chaosu medialnego*, „Nasz Dziennik”, 7 XII 2007, wywiad, red. Sławomir Jagodziński.
92. *Dziennikarz: „Sługa prawdy”, albo „najemnik”. Trzeciej drogi nie ma*, „Nasz Dziennik”, 24 I 2008, wywiad, red. Sławomir Jagodziński.
93. *Przewodniczka w dziele ewangelizacji*, „Nasz Dziennik”, 2–4 V 2008, wywiad, red. Sławomir Jagodziński.
94. *Uzdrowiająca moc ciszy*, „Różaniec”, 2008, nr 9, s. 4–5, wywiad, red. Andrzej Adamski.
95. *Misja czy kasa? Gdzie mówią pieniądze, tam milczy prawda*, „Nasz Dziennik”, 20–21 września 2008, wywiad red. Sławomir Jagodziński.

-
96. *Logosfera a Słowo Boże*, „Nasz Dziennik”, 25–26 X 2008. wywiad, red. Sławomir Jagodziński.
 97. *Telewizor – okno na świat czy pułapka*, „Niedziela” 2008, nr 50, wywiad, red. Ireneusz Skubiś.
 98. *Potęga słowa*, „Nasz Dziennik”, 17–18 I 2009. wywiad, red. Katarzyna Cegielska.
 99. *Misja albo kasa*, „Moja Rodzina”, 2009, nr 2, s. 6–7, wywiad, red. Julia Jaskólska.
 100. *Dylemat ludzi mediów: „misja czy kasa”*, „Nasz Dziennik”, 24–25 I 2009, wywiad, red. Sławomir Jagodziński.

ZASTOSOWANE SKRÓTY

BK	– „Biblioteka Kaznodziejska”
EBP	– Encyklopedia „Białych płam”, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, red. A. Winiarczyk
WAŁ	– „Wiadomości Archidiecezjalne Łódzkie”
WDL	– „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie”

opracował: ks. Jarosław Pater

R O Z P R A W Y I A R T Y K U Ł Y D E D Y K O W A N E J U B I L A T O W I

Łódzkie Studia Teologiczne
2008, 17

KS. WOJCIECH BŁASZCZYK
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

KRÓTKA PRÓBA REFLEKSJI NA TEMAT WZAJEMNYCH RELACJI RELIGII I POLITYKI W EUROPIE

WPROWADZENIE

Przenikanie się polityki i religii bodaj w każdym społeczeństwie i w każdej cywilizacji stanowi trzon kultury definiujący rzeczywistość i prawdę. Polityka i religia spotykają się na płaszczyźnie kultury, czyli w miejscu, gdzie żyje człowiek. Obie są emanacjami potrzeb i aspiracji natury ludzkiej, choć w przypadku religii dochodzi jeszcze konstytutywny element nadprzyrodzony. Tymczasem historia Europy, bardziej niż jakiegokolwiek innego miejsca na świecie, pozostaje naznaczona bolesnym konfliktem polityki i religii. Obie mając zapędy uniwersalistyczne „lubiły” popadać w totalitaryzm interpretacji kultury bądź to na modłę teokratyczną, bądź dyktatorską. Dziś jesteśmy uczestnikami kultury głęboko demokratycznej w Europie, a przynajmniej w jej zachodniej części. Ale czy słusznie można sądzić, że demokracja rozwiązuje konflikt między teokracją i dyktaturą, między ideologicznymi zapędami religii i polityki?

UMOWNOŚĆ POLITYKI

Rzeczywistość polityczna opiera się na umowie. Paul Ricoeur, interpretując Karla Mannheima zauważył, że demokracja, która jest dzisiaj podstawową wykładnią polityki, opiera się na nieustannym konflikcie ideologii z utopią. Wizja świata, wizja rzeczywistości reżyserowana jest przez unitaryzm ideologii i praktyzm utopii. A przecież tak ideologia, jak i utopia z rzeczywistością pozostają związane bardzo niezobowiązująco; siła ich atrakcji tkwi właśnie w urąganiu rze-

czywistości. Teza Ricoeura jest być może szokująca. Jej wartość polega na zaskakującym odkryciu, że to, co uchodzi za najbardziej realne i prawdziwe, otaczający człowieka świat i rzeczywistość, którą demokratycznie kształtuje, może ostatecznie okazać się wynikiem jakiejś iluzji, zbiorowego marzenia, idealizacji, albo utopizacji. A przecież ta codzienna *praxis* wyciska tak ogromne piętno na zachowaniu, myśleniu, wartościowaniu człowieka. Dla dziwaków, którzy nie przystają do panujących wzorców kulturowych rezerwuje się pogardliwe określenie: „niedzisiejszy”, co się tłumaczy – nieprawdziwy, wyrwany z rzeczywistości. Ale kto tak naprawdę okazuje się wyrwany z rzeczywistości? Może największy błąd osądu o sobie samym, o swojej cywilizacji, o demokracji tkwi w tym, że człowiek utożsamia rzeczywistość podległą przemianom demokratycznym i modom z prawdą, w której istotę wpisana jest niezmiennosc. Problem ten, jako zagadnienie filozoficzne, nie jest nowy. Relatywizm i idealizm opisują jego dwie skrajne interpretacje. Ale istota mądrości polega na tym, by uniknąć ekstremów, by pozwolić prawdzie wcielić się w rzeczywistość.

PROBLEM DEMOKRACJI

Dziś demokracja weszła niemal do wszystkich dziedzin życia człowieka. Nie jest ona już tylko wartością polityczną. Demokratycznie można decydować o wartościach i ich hierarchii. Nawet pojęcie natury i jej praw zaczyna stopniowo podlegać demokratycznej redefinicji. Bioetyka skupia w sobie najwięcej tego typu pytań i poszukuje kryterium, by rozgraniczyć między tym, co podlega decyzji politycznej a tym, co wydaje się, że pochodzi z innego porządku. Ale czy można mówić jeszcze o jakimkolwiek porządku? Samo pojęcie porządku naturalnego odwołuje się bowiem do pewnej dogmatycznej, u źródeł na ogół religijnej wizji świata i człowieka. Istnienie porządku przywołuje konieczność sensu i prawdy. Demokracja radzi sobie z tymi pytaniami, ustalając własne kryteria prawdy i sensu, kryteria większościowe, więc generalnie przyswajalne. Z punktu widzenia czystej organizacji społecznej taki porządek demokratyczny może nawet byłby akceptowalny. Ale problem sięga głębiej i Europa zaczyna go odczuwać jako brak kryteriów samej demokracji. Mimo bowiem ogromnej kampanii idealizacji demokracji i jej promocji na świecie, nawet siłą wojny i sądu, demokracja pozostaje tylko narzędziem, a nie prawdą, mitem, symbolem, które rodzą cywilizacje. Demokracja nie jest fundamentem porządku społecznego na długą metę. Bez wsparcia religii można obserwować jej wyjałowienie.

Socjolog i religjolog Daniele Hervieu-Léger mówi o wynaturzeniu demokratycznym całego systemu symboliczno – religijnego kultury europejskiej. Przemiany te, nazwane przez niego „wyprożnieniem religijnym kultury”, można postrzegać jako konsekwencję i jednocześnie kontynuację rozpoczętego w oświeceniu procesu wyprowadzania religii z kultury. O ile XIX wiek doświadczył za-

mknięcia polityki na odniesienie do nadprzyrodzoności, o tyle XXI wiek staje się świadkiem wypróżnienia samej kultury z odniesienia do porządku prawdy poza-demokratycznej.

SZALEŃSTWO RELIGII

Powoływanie się na religię w sferze publicznej budzi w Europie nieufność. Trudno powiedzieć, czy bolesne doświadczenie wojen religijnych usprawiedliwia do końca tę niechęć do religii. Prawdopodobnie wojny te nie były bardziej religijne niż polityczne, były po prostu wojnami ludzi swojej epoki. Chęć wyprowadzenia religii poza sferę publiczną może w konsekwencji grozić okaleczeniem kultury, okaleczeniem samego człowieka. Religia bowiem w naturalny sposób spotyka się z polityką w sferze kultury. Do pewnego stopnia się uzupełniają, w pewnej mierze walczą ze sobą. Płaszczyzną najbardziej bezpośredniego ich starcia jest dziedzina wartości – aksjologia. O ile polityka wpływa w sposób dominujący na kształt rzeczywistości, nie jest ona w stanie zdefiniować prawdy. Jej podlega praktyka, ale nie prawda. I to jest dramat współczesnego społeczeństwa Zachodu, że mianowicie zinstytucjonalizował rozdział rzeczywistości od prawdy, polityki od religii. W pewnym sensie historia od czasów cesaropapizmu zatoczyła koło i popadła w drugą skrajność, którą nie jest papocezaryzm, jak by tego chciało słowotwórstwo, lecz anarchia. Papocezaryzm i cesaropapizm odmieniają się wzajemnie jako dwa przeciwstawne pomysły na zagospodarowanie porządku, a ostatecznie prawdy. Oba porządki konkurowały ze sobą według tych samych reguł gry. Dziś problem przedstawia się inaczej, mianowicie demokracja zniosła wszelkie reguły poza tymi, które ustanawia sama. I w tym sensie demokracja tchnie absolutyzmem. Europejczyk współcześnie przywykł do określeń konserwatyzm, ekstremizm, integryzm religijny, a nie zauważa, że ze strony demokracji pada ofiarą zapędów godnych tych samych epitetów. Pamiętam, dwa lata temu rozmawiałem o kondycji współczesnego człowieka z benedyktyńskim mnichem w opactwie Chevtogne w Belgii. W pięknej i sielskiej scenerii prowincjonalnej wsi zadziwiły mnie, może nawet rozśmieszyły, jego słowa prorokujące „jakąś klęskę cywilizacji Zachodu”. Dziś wracam do tych słów już bez ironii i zastanawiam się jak przywrócić prawom rządzącym naszą kulturą jakiś mechanizm pozwalający na wzajemne przenikanie się polityki i religii.

POTRZEBA DOGMATYKI

Pogodzenie demokracji i prawdy na dzień dzisiejszy nie przedstawia się zbyt obiecująco. Z jednej strony demokracja posługuje się totalitaryzmem egalitaryzmu, a z drugiej strony prawda nie jest w ogóle egalitarna. Demokracja traktuje

prawdę w sposób minimalistyczny. Pewne i prawdziwe jest tylko to, że wolność jednej osoby nie może szkodzić drugiej. Prawda zaś wie o demokracji, że wolność może opierać się tylko na porządku. Demokracja i prawda porządkują siebie nawzajem i tą samą mocą odpychają się. Ale doświadczenie uczy, że taki stan rzeczy pomyślnie rokuje. Przynajmniej obie nie popadną we wzajemną obojętność. Ile jednak form tyranii i niesprawiedliwości mieści się w niewłaściwym ułożeniu ich relacji?

Istnieje dziś ogromne zapotrzebowanie na dobry system dogmatów, zdolny zorganizować cywilizację Europy. Słowo dogmat ma raczej złe konotacje w środowisku polityki. A jednak trzeba uczyć się takiej dogmatyki, o jakiej pisał Olivier Clément, teolog prawosławny, dogmatyki, która otwiera umysły na nową rzeczywistość, która pozwala przekroczyć ograniczenia racjonalności, jakie człowiek sam sobie buduje. Może hasło przewartościowania wszystkich wartości zabrzmieć tu zbyt pompastycznie i nieprawdźwie jako kolejna próba operacji na żywej tkance kultury. Niemniej chodzi o zerwanie z negatywnym kodem interpretacji odniesień religijnych. Okazuje się bowiem, że religia przywraca prawdę rzeczywistości, ratuje świat od totalitaryzmu utopii.

Pozostaje jedynie kwestia metody, jak przywrócić jedność rzeczywistości i prawdy. Pozytywne sygnały dają się rozpoznać zarówno ze strony religii, jak i polityki. Ze strony Kościoła katolickiego Sobór Watykański II mówił o *śluszej autonomii rzeczywistości ziemskich*. To zdawkowe określenie zastąpiło całe wcześniejsze, mocno ustrukturyzowane podejście Kościoła do świata. W imię obrony porządku religijnego i przywileju dokonywania oceny polityki w świetle religii papież demonstrowali swoje niezadowolenie i byli nawet w stanie ogłosić swoisty strajk domowy. Już Pius VI w odpowiedzi na „zdobycze” Rewolucji Francuskiej mówił o odwróceniu porządku publicznego i zamianie boskiego prawa naturalnego na prawo większości. Dziś „Syllabus” zastąpiła ewangelizacja kultury. Ale dzieło ewangelizacji potrzeba karmić również słuszną krytyką kultury nienaturalnie antyreligijnej. Z kolei ze strony polityki warto odnotować taki gest jak choćby umieszczenie w odrzuconym, co prawda projekcie *Konstytucji europejskiej* artykułu o Kościołach, o potrzebie dialogu z religiami (I art. 52). W świetle skrajnie laickiego modelu życia publicznego w niektórych krajach Unii Europejskiej ten zapis był niewątpliwym sukcesem. Nawiązuje on do coraz bardziej zdecentralizowanej i apolitycznej koncepcji rządów w świecie podlegającym globalizacji. Jedyne, co niepokoi to fakt, że Kościoły są tu rozumiane nie jako instytucje wiary, lecz jako organizacje życia społecznego, jako reprezentacje społeczeństwa obywatelskiego. Może jednak jest to jedyna furtka, by tchnąć do życia kultury zachodniej bardziej wyrażne odniesienie do prawdy.

A SHORT REFLECTION ON MUTUAL RELATIONS BETWEEN RELIGION AND POLITICS IN MODERN EUROPE

Summary

In the European civilization an attempt to interlink religion and politics very often was a source of conflicts. Historically, this conflict could have been resolved by the way of theocracy or political dictatorship. Today we tend to more democratic outputs. We live in a time of an idealization of democracy and quite often we forget its limits. P. Ricoeur has always underlined provisional character of politics and democracy drifting between idealism and utopia. Nevertheless, democracy in the occidental world becomes step by step a normative value to which the notion of truth has to refer in the politics as well as in the ethics. "The problem" of democracy consists on being no more than an instrument and not the truth itself. Democracy will never play the role of a symbol or myth on which the foundations of a civilization or a culture can be built. Hervieu-Léger says even about a democratic deformation of the symbolic and religious system of European culture.

A radical separation of religion and politics which is a split between the truth and the reality runs a risk of an anarchy. Facing the lack of an unquestionable value of truth and order democracy slowly takes the shape of a dictatorship. Paradoxically this absolutism of democracy preaches its rights by criticizing similar to itself: conservatism and extremism.

Nowadays, politics needs a wider support from a constructive dogmatism, needs axioms, truths in a way to avoid sloping down into a totalitarian utopia. There is no question to give privileges to any religion or confession. The point is rather to break up the code of a negative interpretation of religious implications in politics. A positive symptom in this area is that the European Commission tends to set up a permanent dialogue with churches and religions.

Słowa kluczowe: Europa, religia a polityka

AGATA BEHOUNEK
Łódź

ROZWÓJ RELIGII W ŁODZI DO I WOJNY ŚWIATOWEJ POD KĄTEM BUDOWNICTWA SAKRALNEGO

Niniejszy artykuł ma charakter wprowadzenia, ukazuje dorobek budownictwa sakralnego w Łodzi do 1914 r. z perspektywy historyka; opisuje on także wyznania i sekty religijne, które nie pozostawiły po sobie ciekawych obiektów sakralnych, lecz odegrały rolę w życiu religijnym miasta. Temat wydaje się ważny, gdyż ukazuje Łódź jako miasto wielokulturowe i wielowyznaniowe.

1. HISTORIA BUDOWNICTWA SAKRALNEGO CZTERECH GŁÓWNYCH WYZNAŃ W ŁODZI DO I WOJNY ŚWIATOWEJ

1.1. Świątynie katolickie

Łódź od początków swych historycznych dziejów należała do dóbr biskupstwa kujawskiego archidiecezji gnieźnieńskiej. Brak jest jednak dokumentów podających datę erygowania pierwszej parafii.

Pierwszy katolicki kościół drewniany zbudowano w drugiej połowie XIV w.¹ z fundacji biskupa włocławskiego – Zbyluta Gołańczewskiego (Golanczewskiego). Kościół stał na tzw. górze plebańskiej (skrzyżowanie ul. Zachodniej i Lutomierskiej dziś pl. Kościelny). Najstarszy trakt w mieście (łączy Lutomiersk z Łodzią) dochodził do kościoła². Budynek miał niewysoką wieżyczkę z sygnaturką, trzy ołtarze: ołtarz wielki z rzeźbą Matki Boskiej i dwa boczne z obrazami Matki Bożej i

¹ Ksiądz S. Grad podaje, że w 1366 r. nastąpił koniec budowy, ks. S. Grad, *Najstarsza parafia łódzka*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie”, 1960, nr 6, s. 14.

² K. Baździa k, *Uwagi do dziejów dawnej Łodzi*, „Kronika Miasta Łodzi”, Łódź 1991, s. 40.

św. Anny³. Żadne ślady ani plany po nim nie zachowały się. Pierwszym proboszczem w Łodzi był Piotr Śliwka, kanonik Kapituły Włocławskiej⁴.

Na początku XV w. Kapituła Włocławska przyjęła dobra łódzkie pod swój zarząd i w dokumencie z 1414 r. nadała im prawa ułatwiające handel⁵. Prawa miejskie nadał Łodzi 29 lipca 1423 r. król Władysław Jagiełło⁶. Pierwsza urzędowa wzmianka o Kościele łódzkim to dekret z 1424 r. wydany przez biskupa włocławskiego Jana Pellę z Niewiesza.

W 1493 r. powstał kościółek św. Wojciecha w Chojnach jako kościół filialny parafii Mileszki, z fundacji rodziny Chojeńskich. W 1892 r. podniesiony został do rangi kościoła parafialnego. Był to obiekt drewniany konstrukcji zrębowej, o jednej nawie z wysokim dachem z gontami. Służył wiernym aż do 1924 r. do czasu oddania nowej świątyni św. Wojciecha. W 1927 r. rozebrano go i przeniesiono na ul. Pomorską 123, gdzie materiały wykorzystano do budowy kościółka św. Teresy⁷. Pierwotnie miasto Łódź należało do parafii Mileszki, dziś jest to najstarsza parafia Łodzi. Choć Łódź była własnością biskupów włocławskich to pod względem organizacji kościelnej, aż do drugiej połowy XVIII w. należała do archidiecezji gnieźnieńskiej.

Drugi kościół pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny wzniesiono w latach od 1765 do 1768 r. z fundacji biskupa Antoniego Ostrowskiego. Postawiono go na miejscu starej świątyni, po jej uprzednim rozebraniu. Stał na pl. Kościelnym, tzw. górze plebańskiej i otoczony był pierwszym cmentarzem w mieście (okolice dzisiejszej ul. Lutomierskiej)⁸. Był to mały, drewniany kościółek w stylu stanisławowskiego klasycyzmu. Jego dwuspadowy dach pokryto gontem, na środku zaś znajdowała się wieżyczka na sygnaturkę. Od frontu obiektu usytuowano niewielką prostokątną kruchtę, w bocznych ścianach umieszczono po cztery prostokątne okna. Obiekt nieorientowany, prezbiterium skierowane na zachód⁹. Kościółek okazał się na tyle solidny, że po dziś dzień służy wiernym jako kościół pw. św. Józefa przy ul. Ogrodowej¹⁰.

W Łodzi, a zwłaszcza w osadzie Łódka, w XIX w. wzrosła liczba katolików (za sprawą migracji Niemców sudeckich). W 1836 r. w mieście żyło 2647 katoli-

³ L. Mikołajczyk, *Kościół Wniebowzięcia NMP i św. Józefa w Łodzi*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie”, 1960, nr 6, s. 189.

⁴ P. Szukałski, *Kościół wyznania rzymskokatolickiego w przestrzeni Łodzi*, Łódź 2003, praca magisterska udostępniona w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi, s. 6.

⁵ W dokumencie występuje nazwa Ostroga, zamiast Łódź od nazwy rzeki Ostrogi, zw. dzisiaj Łódką, H.S. Dinter, *Dzieje wielkiej kariery*, Łódź 1332–1860, Łódź 1965, s. 20.

⁶ M. Koter, *Geneza układu przestrzennego Łodzi przemysłowej*, Warszawa 1969, s. 26; Z. Lorenz, *Narodziny Łodzi nowoczesnej*, Łódź 1926, s. 6.

⁷ Na pamiątkę konsekracji dzwonów kościelnych parafii św. Teresy w Łodzi, Łódź 1931 r., s. 8.

⁸ L. Mikołajczyk, art.cyt., s. 190.

⁹ K. Stefański, *Architektura sakralna Łodzi w okresie przemysłowego rozwoju miasta 1821–1914*, Łódź 1995, s. 14.

¹⁰ M. Budziarek, *Łódź Piotrowa*, Łódź 2005, s. 34.

ków. Pojawiła się konieczność rozbudowy drewnianego kościoła na Starym Mieście (kościół Wniebowzięcia NMP). Koszt prac przy kościele został oszacowany na 7468 złp, a cena dzwonnicy na 503 złp (połowę kosztów mieli pokryć parafianie). W latach 1835–1837 nastąpiła rozbudowa obiektu (został wydłużony i oszalowany), lata 1838–1839 to kolejny remont wnętrza. Prace przeprowadził Fryderyk Hoffman. Do kościoła dobudowano nowe prezbiterium, zwiększając tym samym świątynię prawie dwukrotnie. Kościół miał wówczas 11 okien, 51 łokci długości i 16 szerokości. Wieżę na kościele pokryto blachą i pomalowano na czerwono. W świątyni znajdowało się 5 ołtarzy¹¹. Rozbudowa była rozwiązaniem szybszym i tańszym niż budowa nowego obiektu. W takiej postaci służyła ona przez kolejne kilkanaście lat. Była to jedyna świątynia rzymskokatolicka w mieście¹².

Kościół pw. św. Jakuba (Podwyższenia Świętego Krzyża)

W tym czasie pojawiły się również plany budowy nowego kościoła na Rynku Bielnikowym (dzisiaj róg ul. ks. bpa W. Tymienieckiego i ul. Piotrkowskiej). Realizacja napotkała jednak na problemy natury finansowej, ponieważ parafianie, zobowiązani do pokrycia połowy kosztów, nie byli w stanie wyłożyć takiej sumy. Projekt był dziełem Ludwika Bethiera¹³. Jednak coraz bardziej odczuwalny był brak nowej świątyni, gdyż parafia stawała się coraz bardziej liczna. Sprawa budowy drugiego kościoła odżyła w 1854 r., z pewnością za sprawą poprawy koniunktury ekonomicznej, a konkretne działania podjęto w 1859 r. Nie zaakceptowano projektu Jana Karola Mertschinga na okazały neogotycki kościół. Wskazano nowe, korzystniejsze miejsce na świątynię – zamiast na środku ul. Piotrkowskiej, zdecydowano się na skrzyżowanie ulic Przejazd (dziś ul. Tuwima) oraz Dzikiej (dziś ul. Sienkiewicza). Ostatecznie niespodziewanie zmieniono plany i przyjęto projekt F. Tournella (datowany na 18 kwietnia 1860 r., był mniej ozdobny od pierwotnego projektu)¹⁴. W ciągu trzech lat budowy (1860–1863) przy obiekcie pracowano zaledwie 240 dni. Problemy finansowe, wynikające z kryzysu bawelnianego w okresie wojny secesyjnej w Stanach Zjednoczonych, powstanie styczniowe i zsyłka na Sybir miejscowego proboszcza ks. J. Wojciechowskiego za udział w powstaniu, opóźniły budowę. Prace wznowiono dopiero w 1872 r. Kolejny ważny okres budowy świątyni to 1875 r., kiedy nastąpiło oddanie go do użytku w stanie surowym. Dokładnie 21 listopada 1875 r. poświęcono kościół

¹¹ Ks. P. Zwołiński, *Dzieje parafii Wniebowzięcia NMP na tle rozwoju Łodzi*, Łódź 1998, s. 92.

¹² M. Koter, M. Kulesza, *Ślady wielonarodowej i wielowyznaniowej Łodzi*, w: *Wpływ wielonarodowego dziedzictwa kulturowego na współczesne oblicze miasta*, red. M. Koter [i in.], Łódź 2005, s. 266.

¹³ K. Stefański, *Niezrealizowane projekty drugiego kościoła katolickiego w Łodzi*, „Kwartalnik Architektury i Urbanistyki”, 1991, z. 1, s. 51.

¹⁴ Tamże, s. 54.

jako filię parafii Wniebowzięcia NMP. W latach 1877–1879 powstały neoromańskie ołtarze, w 1887 r. kościół został rozszerzony o 2 aneksy. Dopiero w 1880 r. podjęto starania o utworzenie drugiej parafii przy nowej świątyni. 15 grudnia 1884 r. uzyskano zgodę na wyodrębnienie nowej parafii¹⁵, a w 1888 r. doszło do poświęcenia świątyni pod wezwaniem św. Jakuba (obecnie kościół Podwyższenia Świętego Krzyża). Kościół wzniesiono z ofiar parafian, a także dzięki pomocy fabrykantów i przemysłowców (m.in. J. Heinzela).

Kościół pw. św. Józefa

Kiedy kończono budowę kościoła św. Jakuba, już zdawano sobie sprawę, że dwa kościoły to za mało na potrzeby kilku tysięcy wiernych. Należy pamiętać, że budowa drugiego kościoła (pw. św. Jakuba) trwała 28 lat. W czerwcu 1888 r. podjęto decyzję o budowie nowego obiektu na miejscu starego drewnianego¹⁶. Autorem projektu był Konstanty Wojciechowski, warszawianin (pełnił funkcję architekta diecezji łódzkiej). Zaproponował on kościół w stylu neogotyckim w stylu „wiślano-bałtyckim”. Był to pierwszy neogotycki kościół w Łodzi.

Zamierzenia co do starej świątyni były różne: pierwotnie planowano go zburzyć, następnie pojawił się pomysł, by go rozebrać i przenieść na stary cmentarz przy ul. Ogrodowej (dziś ul. Gdańska)¹⁷. Szybko przystąpiono do działania – 10 kwietnia 1888 r. rozebrano drewnianą świątynię. W ciągu jednej nocy robotnicy I. Poznańskiego przewieźli ją w nowe miejsce. Stary kościółek odtworzono z pewnymi zmianami na cmentarzu ok. 50 m od strony ulicy. Został postawiony na podmurówce, korpus rozszerzono o dwie boczne nawy, ściany zewnętrzne pokryto deskami. Umieszczono sygnaturkę na frontowej części dachu. W lewym bocznym ołtarzu znajdował się wizerunek Matki Boskiej Bolesnej, a w prawym Chrystusa Ukrzyżowanego¹⁸. Przy tym obiekt nie zatracił swojej prostoty i klasycznej formy. Kościół otrzymał nowe wezwanie – św. Józefa i był filią parafii Wniebowzięcia NMP. W latach 1910–1911 nastąpiła kolejna rozbudowa świątyni.

¹⁵ Ks. T. Graliński, *Dzieje powstania drugiego kościoła Łodzi, Parafii Podwyższenia Krzyża*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie”, 1948, nr 3, s. 62.

¹⁶ L. Mikołajczyk, art.cyt., s. 190.

¹⁷ P. Kutynia, *Dzieje parafii i kościoła św. Józefa w Łodzi w latach 1888–1939*, Uniwersytet kard. Stefana Wyszyńskiego Łódź–Warszawa 2001, praca magisterska udostępniona w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi, s. 38.

¹⁸ L. Mikołajczyk, *Kościół św. Józefa*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie”, 1960, nr 9, s. 280.

Kościół pw. Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny (nowy murowany)

Na pl. Kościelnym 21 maja 1888 r. położono kamień węgielny pod nową świątynię¹⁹, a 5 czerwca 1897 r. budowa została zakończona. Autorem projektu był K. Wojciechowski²⁰. Obiekt ten był pierwszym neogotyckim kościołem w Łodzi i pierwszym przykładem dojrzałego stylu „wiślano-bałtyckiego” w polskiej architekturze sakralnej²¹. Była to trójnawowa bazylika z transeptem i wielobocznie zakończonym prezbiterium oraz z dwiema wysokimi wieżami, flankującymi fasadę frontową. Zawierała cechy typowe dla gotyckich katedr. Świątynia powstała dzięki funduszom parafian i fabrykantów, m.in. rodzin Scheiblerów i Kunitzerów. Dzięki usytuowaniu na lokalnej kulminacji terenu, tzw. górze plebańskiej, podwyższonej jeszcze sztucznym tarasem, wysoka bryła kościoła z wieżami stała się obiektem dominującym nad Starym Miastem; była również dobrze widoczna z ul. Piotrkowskiej²².

Z szybkim rozwojem miasta szedł w parze także wzrost liczby wiernych. W 1890 r. Łódź liczyła ponad 160 tys. katolików i posiadała dwa kościoły parafialne (Podwyższenia Świętego Krzyża i Wniebowzięcia NMP) oraz jeden filialny (św. Józefa).

Kościół na Chojnach Starych i kaplica na Chojnach Nowych

Mieszkańcy prężnie rozwijającego się przedmieścia Chojen postanowili wybudować kościół. Już w 1775 r. była tam kaplica, w 1843 r. właściciel Chojen, Jan Mulinowicz, wystawił na jej miejscu drewniany kościółek pw. św. Wojciecha. Jednak kilkutyśięczne Chojny w XIX w. potrzebowały większej świątyni. Plany zamówiono u znanego warszawskiego architekta – Józefa Dziekańskiego. Projekt gotowy był już w 1897 r. (nie zachował się). Zaproponowano, by kościół stanął na placu obok starego drewnianego kościoła św. Wojciecha. Rozgorzała „walka o kościół” między Chojnami Starymi (gdzie pierwotnie planowano budowę) a odległymi o 4 km Chojnami Nowymi. Wierni z Chojen Nowych pragnęli mieć bliżej usytuowaną świątynię. Dlatego też wystarali się o własny projekt kościoła, wykonany w 1899 r. przez Ignacego Stebelskiego. Jednakże to Chojny Stare otrzymały zgodę na budowę (zajęła się nią firma „Nestler i Ferrenbach”), którą rozpoczęto 1902 r., w 1905 r. nastąpiła przerwa. 4 lutego 1907 r. budynek oddano do użytku wiernych. Kościół stanął obok starego drewnianego, który zo-

¹⁹ L. Mikołajczyk, *Kościół murowany Wniebowzięcia NMP*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie”, 1960, nr 11, s. 348.

²⁰ Konstanty Wojciechowski – warszawski architekt, pełnił funkcję architekta diecezji kujawskiej, K. Stefański, *Architektura sakralna...*, s. 154.

²¹ M. Koter, M. Kulesza, dz.cyt., s. 271.

²² Tamże, s. 272.

stał przeniesiony w 1927 r. na teren nowo erygowanej parafii św. Teresy przy ul. Zagajnikowej (dziś ul. Kopcińskiego)²³.

Nowy kościół był trójnawową bazyliką z transeptem w stylu neogotyckim. Obiekt o smukłej sylwetce, z wysokim dwuspadowym dachem, zwieńczony wysoką, smukłą wieżyczką na przecięciu nawy głównej i transeptu. Kościół miał skromne jak na budowlę neogotycką wykończenie detalem architektonicznym

W latach 1927–1938 kościół w Chojnach Starych został wzbogacony wieżami, projektu W. Kononowicza. Zgodnie z projektem J. Dziekońskiego miał być utrzymany w stylu „wiślano-bałtyckim”. Jednakże dobudowane wieże o różnej wysokości, zakończone strzelistymi hełmami z koronami, wywodziły się ze stylu „nadwiślańskiego”²⁴.

Na Chojnach Nowych, pomimo początkowej odmowy, udało się wybudować przy ul. Rzgowskiej 88 kaplicę pw. Przemienienia Pańskiego, jednonawową, prostą. Była ona filią parafii św. Wojciecha. Wystawiono ją w latach 1905–1907 według projektu I. Stebelskiego. W 1914 r. kaplicę podniesiono do rangi kościoła parafialnego. W latach 1922–1925 do obiektu dobudowano od wschodu obszerny trzynawowy kościół. W 1926–1928 r. pierwotna kaplica została zburzona, a nawy kościoła przedłużone o dwie arkady, według projektu W. Lisowskiego.

Kościół pw. św. Kazimierza

Niewiele później pojawiły się plany budowy kościoła na obrzeżach Łodzi – przedmieściach Widzewa i Zarzewia. Świątynia (na 2 tys. wiernych) miała być postawiona na potrzeby pracowników zakładów J. Kunitzera i J. Heinzla. Autorem projektu był J. Wende. Jednakże J. Kunitzer przeliczył się ze swoimi możliwościami finansowymi. Ostatecznie zakupił drewniany pawilon, ustawiony na Widzewie, spełniał rolę kościoła tymczasowego. 25 maja 1902 r. obiekt ten poświęcony został jako kościół św. Kazimierza, filia parafii Podwyższenia Świętego Krzyża. Do planów budowy nowego murowanego kościoła powrócono po dziesięciu latach. W 1914 r. nowy projekt przedstawił R. Miller (styl neobarokowy). Projekt nie zachował się. Do budowy kościoła na Widzewie doszło w 1925 r.

Kościół pw. św. Anny

W 1900 r. pojawiły się plany budowy świątyni na Zarzewie. W 1904 r. został położony kamień węgielny, a już w 1905 r. zakończono budowę. Plac pod budowę ofiarował Józef Meisner. Obiekt został usytuowany między ulicami: Skierniewicką, Wandy (dziś ul. E. Rydza-Śmigłego) i Wacława. Autorem projektu był P. Rubensahm (architekt pracujący dla zakładów Scheiblera). Kościół zyskał we-

²³ Tamże, s. 287.

²⁴ K. Stefański, *Architektura sakralna...*, s. 81.

zwanie św. Anny, na cześć zmarłej dziewięcioletniej Anny Marii – córki państwa Herbstów (sponsorów świątyni, którzy ofiarowali na cele budowy 10 tys. rb). Świątynia zaplanowana była na 800 wiernych. Prace budowlane prowadziła firma „Nestler i Ferrenbach”. Był to kościółek jednonawowy, zbudowany na planie prostokąta, z motywami neoromańskimi. Frontową wieżę nakryto hełmem namiotowym. Wejście zostało obramowane schodkowym portalem – podobnie dwa wejścia w elewacjach bocznych. Zaprojektowani okna arkadowe²⁵.

Kaplica pw. Dobrego Pasterza

Szybki rozwój Bałut, północnej części miasta, która przed I wojną światową liczyła ok. 100 tys. mieszkańców, sprawił, że jedna świątynia (kościół pw. Wniebowzięcia NMP) już nie wystarczała. W 1907 r. na ul. Pasterskiej (dziś ul. Spacerowa) powstała kaplica pw. Dobrego Pasterza według projektu K. Pomian-Sokołowskiego, z fundacji M. Kapuścińskiego. Kaplica utrzymana była w stylu „zakopiańskim”. Zainstalowano przy niej braci dolorystów i uznano za filię parafii staromiejskiej. W latach 1911–1913 wzbogacono architekturę i uzupełniono wnętrze kaplicy.

Mała kaplica nie zaspokajała już potrzeb dużej parafii. W 1910 r. Juliusz Teodor Heinzel, wielki przedsiębiorca łódzki, katolik i właściciel Julianowa i Marysina III, oddał pod budowę świątyni plac położony na drodze z Łodzi do Zgierza na ul. Zgierskiej 117. Problemy finansowe ubogich parafian pozwoliły tylko na zakupienie drewnianego pawilonu z wystawy w Helenowie, który spełniał rolę kaplicy. Kaplica ta pw. św. Antoniego była filią parafii Wniebowzięcia NMP. Parafię przy niej erygowano w 1915 r., do budowy murowanego kościoła przystąpiono w 1936 r., a zakończono dopiero w latach powojennych. Obecnie jest to kościół pw. Najświętszego Serca Jezusa i św. Marii Małgorzaty Alacoque²⁶.

Czwarty kościół katolicki w Łodzi – pw. św. Stanisława Kostki

W 1895 r. sformułował się komitet budowy kościoła z J.T. Heinzlem (imiennikiem i synem najpotężniejszego przedsiębiorcy łódzkiego) na czele. W skład komitetu weszli też inni przedsiębiorcy łódzcy: K. Scheibler, E. Herbst, J. Kunitzer, J. Richter, A. Hofrichter. Wdowa po J.T. Heinzlu chciała uczcić pamięć swego męża i wznieść świątynię na placu u zbiegu ul. Dzikiej i Targowej, zw. Nowym Rynkiem Targowym (dziś pl. Dąbrowskiego).

Komitet Budowy obrał plac przed szpitalem miejskim św. Aleksandra. Nowy kościół miał być wyjątkowy – otwarto międzynarodowy konkurs na projekt. Konkurs nie narzucał stylu, wymagał tylko elewacji bez tynku (tzw. styl Rohbau),

²⁵ Tamże, s. 82.

²⁶ Tamże, s. 84.

jednej wieży z zegarem oraz kosztów nieprzekraczających 300 tys. rb. Przysłano 38 prac, spośród których wygrała praca łódzkiej spółki architektoniczno-budowlanej „Wende i Zarske”.²⁷ Zwycięski projekt nie zachował się, są tylko opublikowane w prasie widoki elewacji.²⁸ Wokół zwycięskiej pracy było wiele zamieszania. Pismo łódzkie „Rozwój” atakowało ją za brak oryginalności i schematyzm. Prawdziwym powodem niechęci były jednak względy narodowościowe. Nie chciano się zgodzić, by polski kościół katolicki budowany był według pomysłu przedstawiciela społeczności niemieckiej, luteranina. By sprawę załatwić jawnie komitet budowy poprosił dwóch znanych architektów: Józefa Dziekońskiego z Warszawy i Sławomira Odrzywolskiego z Krakowa o wydanie opinii na temat projektu. Protokół z 8 stycznia 1899 r. oceniał wygraną pracę pozytywnie. Architekci nanieśli również pewne zmiany w projekcie.

We wrześniu 1900 r. Ministerstwo Spraw Wewnętrznych w Petersburgu zaakceptowało plany kościoła, który ostatecznie stanąć miał w centralnej części pl. Szpitalnego. Budowę prowadzić miało przedsiębiorstwo W. Stelmachowskiego.

16 czerwca 1901 r. poświęcono kamień węgielny pod kościół²⁹. Przed rozpoczęciem budowy doszło do nieporozumień między opracowującą rysunek firmą „Wende i Zarske” a prowadzącą budowę firmą W. Stelmachowskiego i nadzorującym budowę K. Sokołowskim. Ostatecznie autorzy projektu zostali odsunięci od budowy. Prace posuwały się szybko, dużym zastrzykiem finansowym okazały ofiary pieniężne, złożone przez rodziny: Scheiblerów (20 tys. rb) i Herbstów (5 tys. rb). W 1904 r. nastąpiła trwająca do 1906 r. przerwa w budowie. Prace opóźniły także kolejne nieporozumienia w gronie odpowiedzialnym za budowę, w wyniku których miejsce nadzorującego budowę K. Sokołowskiego zajął w 1910 r. K. Stebelski. 1 stycznia 1910 r. erygowano nową parafię³⁰. W grudniu 1919 r. budowę kościoła ukończono. 22 grudnia 1912 r. nastąpiło poświęcenie ołtarza (fundacji barona I. T. Heinzla). Po dziesięciu latach budowy kościół został oddany do użytku. Ze względu na trudności finansowe dopiero w 1927 r. dokończono budowę wieży³¹.

Świątynia uzyskała formę neogotycką. To trójnawowa bazylika z transeptem i prezbiterium otoczonym obejściem. Na wzór niemiecki zaprojektowano tylko jedną wieżę, ustawioną w fasadzie frontowej na osi nawy głównej, na planie

²⁷ Tamże, s. 88; K. Stefański, *Bazylika archikatedralna w Łodzi pw. św. Stanisława Kostki*, Łódź 1996, s. 11.

²⁸ M. Budziarek, *Archikatedra łódzka*, Łódź 1995, s. 21.

²⁹ A. Trznadel, *Dzieje łódzkiego kościoła katedralnego pw. św. Stanisława Kostki*, Uniwersytet kard. S. Wyszyńskiego Łódź–Warszawa 2001, s. 67.

³⁰ T. Graliński, *Spis parafii i kościołów diecezji łódzkiej i krótki ich opis historyczny*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie”, 1952, nr 10–11, s. 296; tenże, *Kościół katedralny św. Stanisława Kostki w Łodzi*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie”, 1948, nr 12, s. 58.

³¹ Z. Wieczorek, *Kościół katedralny pw. św. Stanisława Kostki w Łodzi*, „Nasza Przyszłość”, 1985, R. 64, s. 57–86.

kwadratu. Uzyskała smukły, strzelisty kształt. Kościół otrzymał piękną, gotycką dekorację zewnętrzną. Schodkowe przypory, łuki podporowe, ostrołukowe okna, dwa ceramiczne fryzy w formie „korony cierniowej”, opasującej całą bryłę kościoła na poziomie zwieńczenia naw bocznych. Dodatkowo oryginalną cechą budowli jest oblicowanie elewacji żółtą cegłą. Smukła sylwetka kościoła stanowi wyrazistą dominantę w krajobrazie południowej części ul. Piotrkowskiej³². Zamiar zbudowania imponującej świątyni powiódł się – kościół św. Stanisława Kostki był wówczas największym kościołem w Łodzi i jednym z największych w Polsce.

1.2. Świątynie ewangelicko-augsburskie

18 września 1820 r. władze wydały ukaz o tworzeniu na terenie miast rządowych nowych osad przemysłowych, zasiedlanych przez fabrykantów. Konsekwencją tego aktu była decyzja Komisji Rządowej Spraw Wewnętrznych i Policji z 30 stycznia 1821 r. o utworzeniu osad przemysłowych w Łodzi. Wytyczono trzon osady – Nowy Rynek (dziś pl. Wolności), z którego rozchodziły cztery ulice. W 1820 r. Łódź liczyła 767 mieszkańców, a w 1828 r. już 4273³³. Osadnicy to głównie sukiennicy i tkacze z Niemiec i Czech.

Ta liczna społeczność luterkańska potrzebowała swojego miejsca kultu. I tak rozpoczęto przygotowania do wzniesienia świątyni pw. Świętej Trójcy. W 1825 r. zawiązano komitet budowy kościoła, którego projekt wykonał Bonifacy Witkowski (budowniczy województwa mazowieckiego). Obiekt miał stanąć na rogu Rynku Nowego Miasta i ul. Piotrkowskiej, naprzeciwko nowego ratusza. Kościół i dom pastora oszacowano na 44 185 złp i 7238 złp. Kościół miał być utrzymany w skromnym, ale eleganckim stylu klasycystycznym, z wgłębionym kolumnowym portykiem od strony rynku i małą wieżyczką na szczycie. Nowo powstająca parafia miała pokryć połowę sumy. Licytację na budowę kościoła wygrał Wojciech Chodecki. Kościół Świętej Trójcy nie zachował się do naszych czasów, brak również jego pierwotnego projektu. Świątynia ta była pierwszą murowaną budowlą sakralną w mieście, usytuowaną w centralnym punkcie Nowego Miasta, przy Nowym Rynku (dziś pl. Wolności)³⁴. Obiekt był symbolem roli i ważności ewangelików w rozwoju miasta.

W latach dwudziestych i trzydziestych XIX w. powstało kilka podobnych kościołów w Tomaszowie Mazowieckim, Zgierzu, Aleksandrowie, Konstantynowie. Kościół Świętej Trójcy w tamtym okresie był jedyną murowaną świątynią w Łodzi.

W 1829 r. obiekt oddano do użytku, jednak już po kilku miesiącach zaczął odpadać sufit. W 1836 r. przeprowadzono remont i przebudowę, a w 1843 r. ko-

³² M. Koter, M. Kulesza, dz.cyt., s. 279.

³³ K. Stefański, *Architektura sakralna...*, s. 18.

³⁴ Tamże, s. 25.

lejne naprawy. Prawdopodobnie z powodu słabej jakości materiału, z którego wybudowano i wykończono świątynię. W 1846 r. kościół wymagał kolejnych napraw, lecz z braku funduszy parafian remont przeprowadzono dopiero w 1852 r. Równocześnie zrodził się pomysł budowy nowej świątyni, jednakże ze względu na mały budżet ograniczono się tylko do rozbudowy obiektu już istniejącego.

Kościół pw. św. Jana Ewangelisty (dziś Księżąt Jezuitów Najświętszego Imienia Jezus)

Wzmianki o budowie drugiego kościoła pojawiły się już w 1859 r., jednak dogodne warunki do podjęcia budowy nastąpiły w 1876 r., kiedy to Karol Scheibler ofiarował 50 tys. rb na poczet przyszłego kościoła. Ministerstwo Spraw Wewnętrznych w Petersburgu (dokładnie Departament Spraw Religijnych Obcych Wyznań) zgodziło się na wystawienie nowego kościoła pod warunkiem zebrania kolejnych 50 tys. rb. W 1881 r. zatwierdzono projekt autorstwa L. Schleibera, pracami zajęło się przedsiębiorstwo R. Nestlera³⁵.

Budowa została ukończona już w 1883 r., a poświęcenia kościoła dokonano w 1884 r. Obiekt stanął przy ul. Dzikiej zwanej też wówczas Mikołajewską (dziś ul. Sienkiewicza 68). Była to świątynia w stylu neoromańskim, ale różna od kościołów katolickich, wzorowała się bowiem na berlińskim dojrzłym historyzmie. Kościół zbudowany był według projektu Ludwika Schleibera, choć na planie widnieje podpis Hilarego Majewskiego³⁶. Obiekt jest trójnawową bazyliką, z transeptem i kilkupoziomową, masywną 75-metrową wieżą z wysokim i stromym ostrosłupowym hełmem i czterema mniejszymi wieżyczkami o podobnej budowie na narożach budowli. Fasada transeptu³⁷ to wysokie okno zamknięte rozetą. Okna naw bocznych są mniejsze, ale w podobnym kształcie. Świątynia, w odróżnieniu od kościoła św. Jana, miała elewację z czerwonej cegły.

Druga świątynia nie zaspokoila potrzeb stale rosnącej społeczności ewangelickiej. Postanowiono rozbudować stary kościół na Starym Rynku według projektu Otto Gehliga. Prace rozpoczęły się w 1889 r., a zakończyły w lutym 1892 r. To, co nazywano rozbudową, doprowadziło do stworzenia nowego obiektu. Słaba jakość materiału, z którego zbudowany był stary kościół, spowodowała, że w budowie nowego wykorzystano tylko część jego fundamentów. Kościół dużo stracił na swych walorach, gdyż był usytuowany na ciasnej działce między dużymi budowlami (obok Szkoła Realna – dziś Muzeum Archeologii i Etnografii)³⁸.

³⁵ Tamże, s. 60.

³⁶ R. Bonisławski, *Portrety dawnej Łodzi*, „Przegląd Ewangeliczny”, 2005, nr 2, s. 55.

³⁷ *Transept* – inaczej nawa poprzeczna, nawa krzyżowa – część kościoła, nawa prostopadła do osi kościoła, położona między prezbiterium a resztą budynku. <http://pl.wikipedia.org/wiki/Transept> (29.05.2007 r.)

³⁸ K. Stefański, *Architektura sakralna...*, s. 61.

Kościół pw. św. Mateusza

Powstał w latach 1908–1922 według projektu architekta J. Wende. 8 października 1908 r. położono kamień węgielny pod świątynię, a 1 listopada 1928 r. poświęcono gotowy obiekt. W tym artykule chcę tylko zasygnalizować o istnieniu tejże świątyni, ponieważ lata budowy kościoła przypadają na lata dwudziestolecia międzywojennego.

1.3. Świątynie prawosławne

Cerkiew pw. św. Aleksandra Newskiego

Łódź w 1850 r. zamieszkiwało 500 wyznawców prawosławia, ta liczba wiernych nie była w stanie sfinansować budowy własnej świątyni. W maju 1877 r. piotrkowski gubernator rozpoczął starania o budowę cerkwi. Rozpoczęcie budowy przeciągnęło się do 1879 r. – nieudanej próbie 2 kwietnia 1879 r. zamachu na życie cara Aleksandra II. Po tym wydarzeniu 16 kwietnia prezydent Łodzi doniósł władzom gubernialnym, że „mieszkańcy miasta Łodzi, pragnąc upamiętnić dzień cudownego ocalenia drogocennego życia monarchy 2 kwietnia, postanowili wystawić swoimi środkami prawosławną świątynię pw. Aleksandra Newskiego”³⁹. Ówczesny architekt miejski, Hilary Majewski, odbył podróż do Petersburga, by zapoznać się z tamtejszą architekturą cerkiewną. Owocem wyprawy był projekt gotowy w 1880 r., którego kosztorys wynosił 69 200 rb. Uroczyste wmurowanie kamienia węgielnego odbyło się 8 maja 1884 r., a już 11 VI 1884 r. świątynia pw. św. Aleksandra Newskiego była gotowa.

Zbudowano ją głównie ze względów prestiżowych, politycznych, nie kierowano się wyłącznie potrzebami religijnymi, gdyż mieszkańców wyznania prawosławnego w mieście było niewiele, zaledwie kilkuset⁴⁰. Byli to głównie przedstawiciele zaborczej rosyjskiej administracji, policji, wojska, a także nauczyciele i kupcy z rodzinami. Także dobór miejsca, gdzie postawiono świątynię, świadczy o tym, że kierowano się względami prestiżowymi. Miejsce, które wybrano był, otrzymany za darmo plac przy parku miejskim przy ul. Widzewskiej (dziś ul. Kielińskiego), w pobliżu dworca kolejowego. Ta mała cerkiew na 900 osób, dzięki dekoracyjnej architekturze i usytuowaniu, stała się najbardziej reprezentatywnym obiektem miasta, wniosła w krajobraz Łodzi elementy architektury bizantyjskiej.

Budowla została wzniesiona na planie krzyża greckiego, wpisanego w ośmiobok. Centralną część świątyni zwieńczono dużą kopułą z wysokimi przeswitami okiennymi. Kruchta wejściowa stanowiła podstawę wieży, zwieńczonej cebulastym hełmem z iglicą. Półkolisty portal wejściowy wsparty był na dwóch

³⁹ K. Stefański, *Architektura cerkiewna w Łodzi*, „Wędrownik”, 2003, R. 47, nr 3, s. 6.

⁴⁰ Tamże.

parach kolumn. Fasada budynku to charakterystyczne dla architektury bizantyjskiej naprzemianległe pasy jasnego i ciemnego tynku⁴¹.

Budowę cerkwi wsparły finansowo prawosławne władze rosyjskie, a także przedsiębiorcy protestanccy, żydowscy i katoliccy, którzy chcieli w ten sposób przypodobać się władzy rosyjskiej⁴².

Cerkiew pw. św. Aleksego

Gdy liczba ludności rosyjskiej w mieście wzrosła do ok. 7 tys., zdecydowano się na budowę kolejnych dwóch świątyń. W latach 1894–1895 na potrzeby stacjonujących w mieście prawosławnych żołnierzy 37. Jekaterynburskiego Pułku Piechoty zbudowano cerkiew św. Aleksego. Postawiono ją po wschodniej stronie ul. św. Jerzego, naprzeciwko koszar tego pułku.

Autorami projektu byli H. Majewski i F. Chełmiński (tenże wzorował się na cerkwiach garnizonowych okręgu petersburskiego). Dlatego też budowla bogata jest w różnorodne detale dekoracyjne, charakterystyczne dla rosyjskiej architektury cerkiewnej. Występują w świątyni cebulaste hełmy na wieżach, które są główną ozdobą budowli; baniaste kolumny portalu wejściowego; półkoliście zamknięte wąskie okna. Większość tych ozdób została usunięta, gdy w dwudziestoleciu międzywojennym świątynię przekształcono w garnizonowy kościół katolicki⁴³.

Cerkiew pw. św. Olgi

W połowie lat dziewięćdziesiątych XIX w. ludność prawosławna w Łodzi liczyła 2 tys. (bez uwzględnienia garnizonu wojskowego).

Trzecią cerkiew wzniesiono w latach 1896–1898 w pobliżu dworca i parku miejskiego, przy wytyczonej wówczas uliczce, która od patronki cerkwi zyskała nazwę – ulica Olgińska (dziś ul. G. Piramowicza), w odległości zaledwie 300 m od cerkwi św. Aleksandra Newskiego. Autorem projektu był prawdopodobnie architekt miejski F. Chełmiński. Świątynia była bardzo skromna, bez typowego dla prawosławia bizantyjskiego przepychu. Był to jednonawowy obiekt na planie prostokąta z apsydialnym prezbiterium od wschodu. Wyróżniające ją elementy to główne wejście umieszczone na wysokim podeście z bocznymi schodami oraz niewysoka wieża z cebulastym hełmem. Cerkiew św. Olgi oddano do użytku 27 listopada 1896 r.

W 1904 r. na cmentarzu (ul. Telefoniczna) zbudowano i oddano do użytku kaplicę pw. Zaśnięcia Najświętszej Maryi Panny. Wybudowano kaplicę pw.

⁴¹ K. S t e f a ń s k i, *Architektura sakralna...*, s. 109.

⁴² M. K o t e r a, M. K u l e s z a, dz.cyt., s. 269.

⁴³ Tamże, s. 270.

Zmartwychwstałego Chrystusa (ul. Ogrodowa 41). Przed rozpoczęciem I wojny światowej w mieście mieszkało 3200 prawosławnych⁴⁴.

1.4. Świątynie żydowskie

Synagoga przy ul. Wolborskiej

Dopiero od 1795 r., to jest drugiego rozbioru Polski i przeprowadzeniu przez Prusy sekularyzacji dóbr duchownych, w starej Łodzi zaczęło osiedlać się coraz więcej Żydów. W 1809 r. mieszkało ich już 98 przedstawicieli, którzy zmobilizowali się do wzniesienia pierwszej w mieście małej, drewnianej synagogi. Umieszczono ją przy ul. Dworskiej, zwanej później ul. Wolborską lub Bożniczą – wówczas okolice tej części rynku zamieszkane były w większości przez Żydów⁴⁵. Tam też w 1825 r. utworzono strefę, poza którą starozakonni nie mogli się osiedlać. Plac pod budowę zakupiono od porucznika, dawnego burmistrza Łodzi, Józefa Auffschlaga za 168 złp⁴⁶ obiekt o kształtach prostokąta, o wymiarach 24 na 15 łokci. Dla kobiet przeznaczono boczną galerię, później też poddasze. Zgodnie ze zwyczajem, część ławek została wydzierżawiona za opłatą, a pieniądze przeznaczono na konserwację budynku. Budynek szybko wymagał remontu. W latach czterdziestych XIX w. w katastrofie budowlanej zginęło kilka osób, wybuchł pożar. W 1851 r. przeprowadzono kolejny remont, a w 1861 r. zamknięto budynek.

Nowa synagoga na ul. Wolborskiej 20

W 1852 r., gdy liczba starozakonnych szybko wzrastała (w latach sześćdziesiątych XIX w. było ich ponad 6 tys.), a przy tym stara świątynia nie nadawała się już do użytku, podjęto starania o budowę nowej synagogi w granicach „rewiru żydowskiego”. Plac pod pierwszą synagogą był za mały. Od Grzegorza Zakrzewskiego za 1650 rb zakupiono nowy plac przy ul. Wolborskiej 20, który w księgach hipotecznych oznaczono nr 202⁴⁷. Budowę miał nadzorować komitet budowy. Środki na budowę pochodziły z dobrowolnych ofiar oraz darowizn od spadkobierców Icka Zajdemana⁴⁸. Projekt świątyni stworzył Karol Mertsching architekt łęczycki. Nie można było jednoznacznie zaliczyć synagogi do form orientalnych. Budynek zbudowano na planie prostokąta z wysokimi, wąskimi oknami, zamkniętymi podkowiastymi łukami. Budynek zwieńczony został trójkątnym szczytem bez dodatkowych ozdób. Świątynia była dobrze widoczna od strony rynku

⁴⁴ K. Stefański, *Architektura sakralna...*, s. 112.

⁴⁵ J. Waliński, *Synagogi i domy modlitwy w Łodzi*, Łódź 2000, s. 8.

⁴⁶ K. Stefański, *Architektura sakralna...*, s. 15.

⁴⁷ Tamże, s. 49.

⁴⁸ J. Waliński, dz.cyt., s. 17.

staromiejskiego⁴⁹. Od września 1861 r., od momentu zamknięcia starej bożnicy, modlitwy odbywały się w nowym, niewykończonym budynku. W 1863 r. doszło do tragedii w święto Rosz-ha-Szana. Wówczas zginęło 11 kobiet, a 30 osób zostało rannych.

W 1871 r. synagogę zw. Altshtot ukończono, wymagała jeszcze otynkowania. Jak słaby był materiał, który posłużył do budowy obiektu, najlepiej świadczy fakt, że już w 1897 r. świątynia wymagała już remontu. Jednakże małe zainteresowanie społeczeństwa żydowskiego (funkcjonowały wówczas liczne domy modlitwy) uniemożliwiło ukończenie synagogi. W 1880 r., w wyniku wewnętrznych konfliktów pomiędzy ortodoksami, zwolennikami judaizmu reformowanego, a zwolennikami chasydów, idea zbiórki na remont upadła. W 1895 r. powrócono do projektu remontu, jego koszty oszacowano wówczas na 60 tys. rb. Prace remontowe trwały do 1914 r.

Większość żydów modliła się w domach prywatnych, dlatego nie interesowały ich prace przy synagodze. Przekładano naprawy albo wykonywano je z wielką oszczędnością – co niestety odbijało się na jakości budynku. W takiej postaci po remoncie 1914 r. obiekt przetrwał do 1939 r.

Podczas I wojny obiekt doznał niewielkich uszkodzeń elewacji frontu i wytłuczone szyby okien. W 1917 r. wystąpił konflikt religijny pomiędzy syjonistami i ortodoksami którzy próbowali przejąć władzę w synagodze.

Po I wojnie światowej synagoga znalazła się pod obserwacją władz. Był to wynik plotek o agitacji politycznej, o tworzeniu przez żydów organizacji paramilitarnych. W okresie międzywojennym synagoga stała się główną synagogą gminną. W maju 1939 r. przeprowadzono kolejny remont. Niestety w listopadzie 1939 r. świątynia została podpalona przez hitlerowców. 27 grudnia 1939 r. Niemcy dokonali rozbiórki obiektu, choć stan murów nie wymagał tego. W latach pięćdziesiątych XX w. na terenie świątyni postawiono nowe budynki⁵⁰.

Synagoga przy ul. Promenadowej 2 (dziś ul. Kościuszki) i ul. Zielonej 8

W 1866 r. doszło do reformy, która doprowadziła do rozłamu wśród żydów na postępowych i ortodoksów. Dlatego pojawiła się potrzeba budowy nowej synagogi dla odłamu postępowego. Plac pod świątynię przy ul. Cegielnianej (dziś ul. Więckowskiego) i Wólczańskiej nabyli łódzcy fabrykanci (siedmiu najzamożniejszych), oni również dołożyli do budowy 14 tys. rb. Pozostałe koszty pokryto ze sprzedaży ławek w synagodze. Ostatecznie świątynia stanęła na rogu ul. Promenadowej i Zielonej. Plac ten 31 marca 1881 r. nabył I. Poznański, w imieniu Zgromadzenia Członków Synagogi.

⁴⁹ M. Kotera, M. Kulesza, dz.cyt., s. 267.

⁵⁰ J. Walicki, dz.cyt. s. 35.

Projekt synagogi opracował H. Majewski, on również nadzorował budowę⁵¹. 5 czerwca 1881 r. położono kamień węgielny pod świątynię. Wystąpiły trudności z ustaleniem statutu synagogi postępowej. Władze rosyjskie podejrzliwie patrzyły na postępowych żydów w Królestwie Polskim. Władze ustosunkowały się do świątyni, jak do innych domów modlitwy. Jej członkowie zobowiązani byli do przestrzegania przepisów i płacenia składek na potrzeby ogólne gminy. W późniejszym czasie założyciele synagogi chcieli starać się o zatwierdzenie statutu synagogi.

Synagoga była obiektem obszernym w formie trzynawowej pseudobazyliki.

Lata 1882–1884 to przerwa w budowie, spowodowana kryzysem przemysłowym w mieście. Budynek wykończony był do tego momentu na zewnątrz, ale surowy w środku. Przy Komitecie Głównym utworzył się Komitet Pomocniczy, który z funduszem 40 tys. rb wspomógł budowę. Budowę świątyni przeciągnięto, by zebrać odpowiednią sumę pieniędzy, gdyż planowano zrealizować pierwotny plan, zakładający bogaty obiekt⁵².

Synagoga miała eklektyczną⁵³ architekturę, czerpiącą z niemieckiego romanizmu. Od frontu usytuowano reprezentacyjne, podwójnie arkadowe wejście, przedzielone kolumnienką. Nad obszerną bryłą świątyni wznosiło się siedem różnej wielkości wież i wieżyczek. Pomalowane w złote pasy kopuły wież, odbijając promienie słoneczne, przyciągały wzrok przechodniów. Synagoga ta była z pewnością jednym z najpiękniejszych gmachów w mieście.

We wrześniu 1887 r. nastąpiła inauguracja synagogi, co spotkało się z nieprzychylnym nastawieniem żydów ortodoksyjnych. Świątynia działała niezależnie od gminy i od Dozoru Bóżnicowego.

Straty, jakie synagoga poniosła podczas I wojny światowej, to: wytłuczone szyby, uszkodzony dach oraz ołtarz główny, a także tynki wewnętrzne.

Gdy Niemcy zajęli Łódź, wcielili synagogę do gminy wyznaniowej. Koniec historii świątyni to listopad 1939 r., kiedy to została spalona wraz z innymi synagogami. Dziś znajduje się tam parking⁵⁴.

⁵¹ J. Walicki, powołując się na „Dziennik Łódzki”, podaje, że autorem projektu był Adolf Wolff, tamże, s. 45.

⁵² K. S t e f a ń s k i, *Architektura sakralna...*, s. 127.

⁵³ *Eklektyczna architektura* – łączenie w jednej budowli w sposób swobodny elementów różnych stylów historycznych. Początkowo łączono style historyzujące: neorenesans, neobarok, neogoty, z czasem zaczęły dominować cechy renesansowe, między innymi okna z charakterystycznymi ozdobami, kolumny. Trwał od drugiej ćwierci XIX w. do początku XX w. (http://pl.wikipedia.org/wiki/Eklektyzm_architektura 25.05.2007 r.)

⁵⁴ J. W a l i c k i, dz.cyt., s. 60.

Synagoga przy ul. Zachodniej 56 (dziś ul. Zachodnia 70)

Od 1862 r. zniesiono rewiry żydowskie w miastach, Żydzi w Łodzi zaczęli osiedlać się w okolicach Nowego Miasta. W związku z tym w tej części miasta pojawiła się potrzeba budowy nowej świątyni. Początkowo planowano kupno placów przy ul. Wólczańskiej i Cegielnianej (dziś ul. Więckowskiego). Jednakże w wyniku poparcia bogatych Żydów postanowiono świątynię postawić bliżej centrum, przy ul. Zachodniej i Spacerowej (dziś ul. Kościuszki)⁵⁵. Obiekt zbudowany został przez D. Dobranieckiego i D. Prussaka.⁵⁶ Autor projektu i bliższy wygląd zewnętrzny świątyni nie są dziś znane. Świątynię założono na planie kwadratu, z trójdzielną kruchtą od strony frontowej, do której wchodziło się przez troje lub pięcioro wąskich drzwi. Liczne okna budynku zamknięto łukami podkowiastymi – co dawało orientalny charakter i kłóciło się z klasyczną kompozycją całości⁵⁷.

Obiekt przez Dozór Bóżniczy traktowany był jako filia synagogi gminnej przy ul. Wolborskiej, a przez biedniejszych ortodoksów jako synagoga prywatna.

W 1884 r. odbyły się tu wybory członków Dozoru Bóżnicowego i odtąd stało się to zwyczajem. Żydzi nazywali świątynię „Vilker shul” – pochodzi od nazwy rejonu miasta. W 1903 r. zdecydowano się rozbudować synagogę według projektu G. Landau-Gutentegera i wybudować własne Beth-haMidrasz (szkołę). Po przebudowie obiekt był dłuższy o salę modlitw, z tyłu dobudowano schody. Zmieniono wejście główne. Okna ozdobiono łukami podkowiastymi (charakterystyczny element stylu „mauretańskiego”).

W 1930 r. uregulowano kwestię własności synagogi związaną z 30-letnim okresem zasiedzenia. Do tej pory świątynia zapisana była na D. Dobranieckiego i D. Prussaka. Dokonano regulacji hipotecznej „na imię Pierwszej Synagogi przy ul. Zachodniej”⁵⁸.

W drugiej połowie 1940 r. Niemcy podpalili synagogę i szkołę.

Synagoga przy ul. Wólczańskiej 6

W latach 1881–1882 do Łodzi przybyła fala Żydów-litwaków, uciekających przed prześladowaniami z Rosji. Litwacy byli zwolennikami tradycyjnego judaizmu, różniącego się od polskich tradycji współwyznawców zwyczajami. Dlatego też pragnęli zbudować swoją synagogę.

Stała na działce głównych działaczy nieformalnej organizacji pod nazwą „Ezras Izrael”, sprawujących opiekę nad synagogą, a byli to L. Padwa i T. Basza.

⁵⁵ W. Puś, *Żydzi w Łodzi w latach zaborów 1793–1914*, Łódź 2003, s. 173.

⁵⁶ K. Stefański, *Architektura sakralna...*, s. 53, J. Walicki podaje, że D. Dobraniecki wybudował synagogę samodzielnie, J. Walicki, dz.cyt., s. 61.

⁵⁷ K. Stefański, *Architektura sakralna...*, s. 53.

⁵⁸ M. Kotera, M. Kulesza, dz.cyt., s. 65.

Budynek powstał w latach 1899–1904 według projektu G. Landau-Gutentegera. Koszt budowy świątyni to 70 tys. rb. Budynek miał dwa odrębne wejścia dla kobiet. W sali głównej znajdowało się 38 ławek⁵⁹. Świątynię pokryto drewnianym dachem, zwieńczonym latarnią. Wewnątrz budynku znajdowały się trzy sale na paterze i jedna na piętrze. Niewykończony obiekt otwarto we wrześniu 1904 r. Obiekt zbudowany był na planie prostokąta, jako zwarta bryła, o wystroju eklektycznym z cechami neoromańskimi.

W 1937 r. synagoga została wpisana do księgi hipotecznej w połowie jako własność „Ezras Izrael”, sprawa drugiej połowy do rozpoczęcia II wojny światowej nie została uregulowana.

W listopadzie 1939 r. obiekt spalono.

Synagoga przy ul. Długiej 18 (dziś ul. Gdańska 19)

Synagoga ta, ze względu na małe rozmiary, przez niektórych była zaliczana do domów modlitwy. Jednakże J. Walicki, podkreślając formę jej fasady, czy rolę jaką odegrała w życiu łódzkiej parafii żydowskiej, wpisał ją na listę synagog. Budynek zwano „Ohel Jakow”, czyli Namiot Jakuba.

W 1898 r. W. Jedlicki, właściciel działki, podjął decyzję o budowie świątyni. Plany architektoniczne wykonał inżynier G. Landau-Gutenteger⁶⁰.

Budynek ulokowany w tylnej części posesji miał okazałą formę w stylu neorenesansowym. Zbudowany został na planie prostokąta, z arkadowymi oknami i fasadą zwieńczoną trójkątnym tympanonem. 7 lipca 1899 r. oficjalnie otwarto świątynię dla 100 osób.

Synagoga podzielił losy innych sakralnych obiektów żydowskich – została spalona w listopadzie 1939 r.

Do 1914 r. Żydzi w mieście dysponowali 8 synagogami. W dwudziestoleciu międzywojennym nie wybudowano żadnych nowych obiektów. Wszystkie synagogi, które niewątpliwie były ozdobą miasta, zostały spalone przez hitlerowców w pierwszym okresie okupacji. Podobny los spotkał kilkadziesiąt domów modlitwy. Z tamtego okresu zachowały się tylko dwie synagogi. Na posesji Wolfa Reichera przy ul. Rewolucji 1905 r. (dawniej ul. Południowa 28). Zachowała się dzięki fortelowi właściciela W. Reichera, który sporządził fikcyjny akt sprzedaży niemieckiemu partnerowi w interesach. On zaś nie pozwolił jej zburzyć, przekształcając ją w skład soli. Druga synagoga przy ul. Pomorskiej 18 obecnie mieści się w budynku Żydowskiej Gminy Wyznaniowej w Łodzi.

⁵⁹ J. Walicki, dz.cyt., s. 68.

⁶⁰ Tamże, s. 75.

2. INNE WYZNANIA I SEKTY RELIGIJNE ISTNIEJĄCE W ŁODZI DO 1939 r.

Nie wszystkie prosperujące w Łodzi wyznania budowały swoje świątynie. Niektóre nury religijne rozwijały się do I wojny światowej, wznosiły swoje kościoły, a w okresie dwudziestolecia nie odnotowano już żadnych wyznawców danej religii lub niewielką ich liczbę. Są też religie, które dopiero po 1918 r. pojawiły się w Polsce, czy też w Łodzi.

Mniejszości religijne działające w Łodzi w latach 1918–1939

Kościoły i związki wyznaniowe	Rok rozpoczęcia działalności	Liczba wyznawców
Kościoły ewangelickie i tradycji ewangelickich		
Ewangelicko-Augsburski	1800	15 000
Ewangelicko-Reformowany	1869	259
Chrześcijan-Baptystów	1868	426
Ewangeliczno-Metodystyczny	1920	68
Zielonoświątkowy	1923	80
Związek Wyznawców Świadków Jehowa	1917	1 tys.
Świecki Ruch Misyjny „Epifania”	1924	150
Chrześcijan Dnia Sobotniego	1933	14
Zborów Chrystusowych ⁶¹		
Bracia morawscy		
Adwentystów Dnia Siódmego	1895	
Kościoły prawosławne		
Starokatolicki Kościół Mariawitów	1906	2500
Kościół Katolicki Mariawitów	1906	230
Polskokatolicki	1934	2625
Kościoły niechrześcijańskie		
Żydowska Gmina Wyznaniowa	1806	6 000

Źródło: J. Dzieciuchowicz, *Rola wyznań religijnych*, s. 73.

Tabela przedstawia wyznania działające na terenie Łodzi w dwudziestolecu międzywojennym, których bliższy opis przedstawiono poniżej.

Kościół Adwentystów Dnia Siódmego

W Polsce pierwszy ośrodek adwentystów powstał w zaborze rosyjskim, na Wołyniu w 1888 r. Pierwsi misjonarze – Karol Fendel i Józef Schlodziński, z za-

⁶¹ Wyznania zaznaczone kursywą dopisane przez autora niniejszej pracy, w publikacji J. Dzieciuchowicza nie zostały uwzględnione, choć bez statystyk wymieniane są w innych opracowaniach.

wodu stolarze, pojawili się w Łodzi 1892 r., a już rok później powstał w mieście pierwszy zbor. Następnie uformowały się zbory w Warszawie (1900 r.) i Krakowie (1910 r.). W 1921 r. doszło do scalenia polskich adwentystów w ogólnokrajowy Kościół Adwentystów Dnia Siódmego z siedzibą w Bydgoszczy (od 1931 r. mieszczącą się w Warszawie).

Od drugiej połowy XIX w. w łonie adwentystów polskich doszło do rozłamu na tle nieścisłości życia wiernych z zasadami zawartymi w Piśmie Świętym. W Łodzi, w wyniku tego rozłamu, powstał autonomiczny zbor – Kościoła Ewangelicznych Chrześcijan Dnia Sobotniego, w którego skład wchodziło kilkanaście rodzin. Nabożeństwa odbywały się w domach prywatnych⁶².

Łódzki okręg tego Kościoła należał do diecezji wschodniej i liczył 9 zborów. Początkowo, tj. w 1905 r., religia zdobyła 24 zwolenników. W dwudziestoleciu międzywojennym nie miał osobowości prawnej. Jednak w latach 1923–1926 w Łodzi jako pierwszą w Polsce zarejestrowano osobę duchowną tego Kościoła. Adwentyści modlili się w kaplicy przy ul. Andrzeja 17, przy ul. Wólczańskiej 139, a zbory działały przy ul. Więckowskiego 18, ul. Kopcińskiego 67, ul. Płockiej 28⁶³. W okresie międzywojennym wyznanie rozwijało się bez przeszkód, lecz w czasie II wojny światowej wszystkich wyznawców wywieziono⁶⁴.

Kościół ewangelicko-reformowany (kalwini)

Kościół ten uformował się w Łodzi w drugiej połowie XIX w. z przybyszów z Niemiec, Szkocji, Francji i z potomków braci czeskich, osiadłych w Żelowie, Żyrardowie i Kucowie. Początkowo często zaliczani byli do luteran, ponieważ nie mieli własnego zboru. W 1888 r. liczba kalwinów w Łodzi wynosiła 500 osób i utworzono więc okręg łódzki działający jako filia zboru warszawskiego. W ciągu roku odprowadzano tam cztery nabożeństwa: dwa w języku czeskim (Czesi dominowali w tym wyznaniu), jedno w języku polskim i jedno w niemieckim. W 1904 r. powstała niezależna łódzka parafia. Pierwszym pastorem mianowano Władysława Semadeniego. W parafii odprowadzano 12 nabożeństw: 11 w języku polskim i jedno w języku niemieckim⁶⁵.

W 1908 r. na placu leżącym na rogu ul. Radwańskiej i Pańskiej (dziś ul. Radwańska 33), powstał dom zborowy z salą szkolną. W 1912 r. wykonano dwa konkurencyjne projekty kościoła (K. Meislinga i W. Marconiego). Zwyciężył projekt zakładający świątynię jednonawową, wykorzystujący zmodernizowane motywy

⁶² M. Budzianek, *Z dziedzictwa wielonarodowej i wielowyznaniowej Łodzi*, „Wędrownik”, 2003, nr 2, s. 10.

⁶³ *Łódzki bedeker wyznaniowy...*, s. 65.

⁶⁴ www.adwentyści.org.pl/historia 02.06.2007 r.

⁶⁵ M. Budzianek, *Z dziedzictwa...*, s. 9.

barokowe. Jednakże do budowy tejże świątyni doszło dopiero w okresie międzywojennym według innego projektu⁶⁶.

W latach 1928–1932 wybudowano kościoły przy ul. Żeromskiego i Radwańskiej 37. Dzięki propolskiemu nastawieniu w łonie Kościoła nie doszło do konfliktów narodowościowych. Przed wybuchem II wojny światowej w mieście mieszkało ok. 1 tys. kalwinów.

Kościół Chrześcijan – baptystów

W Polsce baptysci pojawili się w latach pięćdziesiątych XIX w. W Łodzi w 1878 r. zanotowano 200 wyznawców, którzy stanowili gminę wyznaniową. Miasto Łódź było największym ośrodkiem baptystów w Polsce w okresie zaborów⁶⁷.

W 1882 r. powstał pierwszy kościół przy ul. Nawrot 27, według projektu E. Kreutzburga, zaplanowany na 700 wiernych, utrzymany w stylu neoromańskim. Tylko fasada frontowa otrzymała nieco bogatszy wystrój. Główne wejście w postaci małego ganeczku, z arkadowo zamkniętym portalem. Półkoliste okna obiektu zamknięto łukami arkadowymi. Brak otynkowania nawiązywał do stylu Rohbau. W 1897 r. obiekt rozbudowano według projektu Albina Jankau tak, by mógł pomieścić 1500 osób. W 1897 r. ukończono przebudowę – niestety nie ma materiałów ikonograficznych ukazujących dobudowaną część⁶⁸.

W 1896 r. przy ul. Rzgowskiej 15 zbudowano dom modlitw. W 1913 r. powstała kaplica przy ul. Rejtana 7 (dziś ul. Sierakowskiego), która miała obsługiwać baptystów niemieckojęzycznych z Nowych Bałut, Żubardzia i Żabieńca. Był to skromny obiekt, bez detalu dekoracyjnego. Dziś nie pełni już funkcji sakralnych.

W 1908 r. przy Rzgowskiej 41a powstał kościół⁶⁹ – niewielka jednonawowa świątynia, zwrócona frontem do ulicy. Klasyfikowana była raczej jako bezstylowa bez wieży, dlatego była słabo widoczna pośród tamtejszej zabudowy. W 1945 r. przejęli ją franciszkanie, a dziś jest kościołem parafii Matki Bożej Anielskiej.

Liczba wierzących powiększała się, budowano więc nowe miejsca modlitw. W 1910 r. utworzono nową parafię przy ul. Abramowskiej 8. W 1914 r. wybudowano dom modlitwy w Rudzie Pabianickiej. Przed I wojną światową oprócz dwóch kościołów baptysci mieli także: dom starców, ochronkę i cmentarz na Dołach⁷⁰.

W 1925 r. wystawiono kościół przy ul. Aleksandrowskiej⁷¹ (dziś ul. Limanowskiego). Obecnie w użytkowaniu Kościoła polskokatolickiego.

⁶⁶ M. Koter, M. Kulesza, dz.cyt., s. 284.

⁶⁷ A. Tokarczyk, *Ewangelicy polscy*, Warszawa 1988, s. 61.

⁶⁸ K. Stefański, *Architektura sakralna* ..., s. 121.

⁶⁹ J. Dzieciuchowicz, dz.cyt., s. 91.

⁷⁰ *Łódź wielonarodowa i wielowyznaniowa a idea tolerancji*, red. A. Gałęcki, B. Natorska, Z. Onufszak, Łódź 1997, s. 55.

⁷¹ K. Stefański, *Architektura sakralna* ..., s. 122.

Bracia morawscy

To odłam niemieckiego anabaptyzmu, zwani herrnhutami (oznacza to „pomoc Pańską”), pierwsi jego wyznawcy pojawili się w Łodzi w 1816 r. Początkowo w XIX w. działali w ramach Kościoła luterńskiego. Modlili się w kościele przy ul. Pańskiej (ul. Żeromskiego 56). W 1847 r. powstała sala modlitwy przy ul. Piotrkowskiej 105. W 1859 r., gdy ich społeczność liczyła ok. 60 rodzin, wybudowano dom modlitwy przy ul. św. Andrzeja (dziś ul. A. Struga), w którym mieściło się też mieszkanie pastora.

Kaplica stała w niedogodnym dla komunikacji miejskiej miejscu (oddzielała ważną arterię – ul. Spacerową od ul. Nowo-Spacerowej, trakt ten miał odciążać ul. Piotrkowską). W 1911 r. doszło do transakcji i urząd miasta odkupił plac i zapłacił za postawienie kaplicy w innym miejscu. Nowym miejscem była ul. Pańska 56 (dziś ul. Żeromskiego 56). Starego domu modlitw używano do 1914 r., w tym roku rozebrano budynek i połączono obie części ul. Spacerowej. Nowy dom modlitwy wzniesiono w latach 1912–1913 według projektu T. Grunewalda. Budynek umieszczono w głębi posesji, niepodobny był do budynków sakralnych innych wyznań. Dziś użytkowany przez Kościół polskokatolicki. Według projektu architekta Meislinga nowa świątynia miała być jednonawowym obiektem o zmodernizowanych, barokowych kształtach. Niestety wybuch wojny nie pozwolił na rozpoczęcie budowy. Kościółek wzniesiono w dwudziestoleciu międzywojennym według innego planu⁷².

Kościół Zielonoświątkowy

Religia ta przyjęta została wraz z Niemcami, którzy osiedlili się na Śląsku, Pomorzu, Prusach Wschodnich. Pierwsi polscy wyznawcy pojawili się na Śląsku Cieszyńskim.

W 1922 r. przybył do Polski z Ameryki Północnej brat W. Fettler i zaczął głosić Ewangelię. Zaproszony został do Łodzi na święta w zborze baptystów. Jego wizyta spotkała się z dużym zainteresowaniem wiernych.

Od 1923 r. działał w Łodzi nowy zbór zielonoświątkowców. Początkowo wierzący spotykali się w domu jednego z braci. Szybko jednak ich przybywało i zamieniono miejsce spotkań na Gimnazjum Dziewczęce. Nowe placówki powstawały także wokół Łodzi. W okresie międzywojennym Łódź była głównym wyznaniowym zielonoświątkowców ośrodkiem w Polsce. Nie budowali świątyń, gdyż modlili się w wynajmowanych salkach.

Podczas II wojny światowej kościół ten został rozwiązany przez władze niemieckie⁷³.

⁷² Tamże, s. 118.

⁷³ www.kz.pl/historia; www.lodz.kz.pl/historia 02.06.2007 r.

Kościół Mariawicki

Kościół Starokatolicki Mariawitów wyodrębnił się z polskiego Kościoła rzymskokatolickiego. Wszystko zaczęło się od wystąpienia klaryski Felicjany Kozłowskiej, która, jak twierdziła, miała Boże objawienia. Zebrała więc wokół siebie szerokie grono zwolenników i tak powstał nowy nurt religijny.

Przed I wojną światową Kościół ten popierany był przez władze zaborcze gdyż rozbijał Kościół katolicki⁷⁴. W 1906 r. papież chciał zatrzymać rozwój mariawitów i nałożył na nich ekskomunikę, jednakże w tym samym czasie władze carskie uznały to wyznanie przez nadanie mu osobowości prawnej. Główny ośrodek mieścił się w Płocku, zaraz po nim plasowała się Łódź. Tu mariawici założyli swoją drukarnię i księgarnię. Dużą popularnością religia ta cieszyła się wśród biednych mieszkańców miasta i okolicznych wsi.

W 1906 r. poświęcono kaplicę przy ul. Widzewskiej 7. W czerwcu 1906 r. wybudowano kaplicę przy ul. Pańskiej, a następnie przy ul. Franciszkańskiej 27. 27 września 1906 r. odbyło się uroczyste poświęcenie fundamentów pod budowę kościoła, według projektu Franciszka Chełmińskiego⁷⁵.

1 września 1906 r. ukończono obiekt pw. św. Franciszka z Asyżu. Kiedy jeden z łódzkich księży mariawickich został mianowany biskupem, potrzeba było odpowiedniej siedziby dla biskupa. Rozpoczęto rozbudowę kaplicy (powiększono ją i dobudowano frontalnie wieżę). Kościół utrzymany był w stylu neoromańskim o skromnym wystroju. Ciekawym elementem jest dobudowana wieża, wysunięta przed lico budynku. W 1909 r. świątynię podniesiono do rangi katedry.

Drugi kościół powstał przy ul. Podleśnej (dziś ul. M. Curie-Skłodowskiej 22). Budowa świątyni pw. Przenajświętszego Sakramentu przy ul. Podleśnej trwała zaledwie 22 dni (od 8 listopada do 1 grudnia 1907 r.) – świadczy to o nagłej potrzebie budowy miejsca spotkań wiernych, a także o ich możliwościach finansowych. Prace wykończeniowe trwały do 1909 r. Autorem projektu był przypuszczalnie łódzki architekt Albin Jankau. Był to kościół trójnawowy, o formie neogotyckiej i nawiązywał do „gotyku wiślano-bałtyckiego” (w tym stylu utrzymany jest kościół Wniebowzięcia NMP). Ma nietynkowane elewacje z czerwonej cegły. Jedna smukła wieża w części frontowej zwieńczona została hełmem iglicowym.

Trzecim obiektem była kaplica pw. Matki Boskiej Nieustającej Pomocy, przy ul. Nawrot 104 poświęcona 19 kwietnia 1909 r.⁷⁶, a zbudowana według projektu Albina Jankau, nawiązująca do motywów neoromańskich⁷⁷.

Kościół przy ul. M. Curie-Skłodowskiej i przy ul. Nawrot od 1926 r. był w posiadaniu Kościoła rzymskokatolickiego. Obiekty przekazał aktem rejentalnym,

⁷⁴ *Łódzki bedeker wyznaniowy...*, s. 33.

⁷⁵ www.mariawita.lodz.pl/historia/parafia 10.06.2007 r.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ K. S t e f a ń s k i, *Architektura sakralna...*, s. 124.

mimo protestów wiernych, ks. E. Marks. Ksiądz powrócił na „łono” Kościoła rzymskokatolickiego, a wraz z nim i kościoły zmieniły „użytkownika”.

Przed I wojną światową w Łodzi mieszkało 32–40 tys. mariawitów, co dawało 3 parafie, 1 filię i cmentarz na Dołach. Płock i Łódź to największe ośrodki mariawitów w tym okresie.

W 1935 r. doszło do rozłamu na Starokatolicki Kościół Mariawitów (denominacja płocka) i Kościół Katolicki Mariawitów (denominacja felicjanowska)⁷⁸. Kościół Starokatolickich Mariawitów przejął dotychczasowe obiekty sakralne, a Kościół Katolickich Mariawitów skupił się wokół kaplicy przy ul. Jarowej 20⁷⁹.

Polskokatolicy

Polskokatolicy pojawili się na ziemiach polskich zaraz po zakończeniu I wojny światowej jako reemigranci z USA, gdzie należeli do Polskiego Narodowego Kościoła Katolickiego. Prekursorem idei Kościoła Polskokatolickiego w mieście Łodzi był ks. Bronisław Jaeger, który swą działalność rozpoczął w 1927 r. Dzięki niemu szybko pojawili się inni księża. Wyznanie to mocno podkreślało miłość i obowiązek do czynnego działania na rzecz odrodzenia kraju po wielu latach niewoli. W liturgii używano języka polskiego. Wierzący byli otwarci na potrzeby ubogich i biednych, przestrzegali ubóstwa w Kościele oraz preferowali bezpłatne posługi duszpasterskie. Dzięki tym zasadom liczba ich zwolenników szybko wzrastała⁸⁰. W 1928 r. powstała pierwsza parafia (Świętej Trójcy), a w 1939 r. istniały już trzy (św. Cyryla i Metodego, Matki Boskiej Nieustającej Pomocy i Świętej Rodziny, każda z kaplicą)⁸¹. Kościół nie miał uregulowanego statusu religijnego. Był prześladowany przez policję i przez Kościół rzymskokatolicki. Pomimo tego parafie prowadziły ożywioną działalność aż do wybuchu II wojny światowej, kiedy to okupanci pozostawili tylko działającą parafię Świętej Rodziny, która powstała w 1934 r., a jej organizatorem był ks. Władysław Tuszyński. Poświęcenia parafii i kaplicy przy ul. Radwańskiej 54 dokonał 8 kwietnia 1934 r. ówczesny ordynariusz arcybiskup Władysław Faron⁸². Po śmierci ks. W. Tuszyńskiego w 1937 r. parafię przejął ks. Mikołaj Petrow, następnie jego stanowisko przejął ks. Stanisław Marczewski, który kierował parafią przez cały okres okupacji.

Polskokatolicy przejęli po baptystach świątynię Świętej Rodziny przy ul. Limanowskiego 60, a po mariawitach świątynię Matki Boskiej Nieustającej Pomocy. Wybudowali kościół Świętych Cyryla i Metodego przy ul. Szarej 1 (dziś już

⁷⁸ *Łódź wielonarodowa i wielowyznaniowa...*, s. 50.

⁷⁹ *Łódzki bedeker wyznaniowy...*, s. 33.

⁸⁰ M. B u d z i a r e k, *Z dziedzictwa...*, s. 7.

⁸¹ *Łódź wielonarodowa i wielowyznaniowa...*, s. 51.

⁸² Historia Parafii Polskokatolickiej św. Rodziny w Łodzi, materiały pochodzące z archiwum parafii.

nie istnieje). Przed wybuchem II wojny światowej w Łodzi mieszkało ok. 400 rodzin polskokatolików.

Kościoły zborów Chrystusowych

Początki tej religii związane są z 1921 r. i z działalnością Konstantego Jaroszewicza. Jego działalność misyjna rozwijała się w województwach wschodnich. W 1926 r. zarejestrowano pierwszy zbor. Wyznanie to zaliczono do lokalnych „rejestrów gmin sekciarskich” co nadało mu osobowość prawną.

Do 1928 r. w Polsce funkcjonowało już 30 zborów. W 1928 r. doszło do Zjednoczenia Kościołów Chrystusowych na obszarze całego kraju. W 1932 r. rozpoczął swoją działalność zbor przy ul. Demokratycznej 36 (istniał aż do 1988 r.)⁸³. Druga wojna światowa utrudniła, ale nie przerwała działania zboru⁸⁴.

Badacze Pisma Świętego

W 1913 r. w Chojnach utworzyła się pierwsza grupa Badaczy Pisma Świętego. W czasie I wojny światowej jej członkowie zostali rozproszeni, jednakże z ich w 1919 r. sformułował się pierwszy ośrodek. Wykłady i odczyty prowadzili w latach 1921–1923) w salach kinowych, teatralnych (w teatrze „Skala” na ul. Cegielnianej 18, dziś ul. Więckowskiego 15), w Filharmonii Łódzkiej. W 1923 r. powstał pierwszy zbor, a w 1925 r. otworzono salę zebrań przy ul. Piotrkowskiej 108. W 1930 r. przeniesiono tam z Warszawy biuro koordynacyjne działalności badaczy na całą Polskę. Prowadzili oni różną działalność charytatywną, czym zjednywali sobie zwolenników. Szybko rosnąca liczba wiernych wymagała utworzenia zboru : powstał więc przy ul. Wólczańskiej 129. W 1924 r. doszło do rozłamu, w wyniku którego w Łodzi zaczęło funkcjonować Centrum Zjednoczenia Badaczy Pisma Świętego. Od 1924 r. funkcjonowało przy ul. Rzgowskiej 24 wydawnictwo „Straż” wraz z drukarnią. W 1931 r. z ruchu wyłonił się Świecki Ruch Misyjny „Epifania” oraz Zrzeszenie Świadków Jehowy⁸⁵.

22 maja 1938 r., w wyniku restrykcji administracyjnych, okupant zakazał działalności związkom religijnym. Nie budowali żadnych świątyń, spotykali się w mieszkaniach prywatnych czy wynajętych lokalach⁸⁶.

⁸³ *Łódź wielonarodowa i wielowyznaniowa...*, s. 60.

⁸⁴ www.lodz.chs.pl/historia/wspolnoty k.chs. 6.06. 2007 r.

⁸⁵ M. B u d z i a r e k, *Z dziedzictwa...*, s. 10.

⁸⁶ *Łódzki bedeker wyznaniowy...*, s. 67.

Muzułmanie

W latach dziewięćdziesiątych XIX w., zapewne w wyniku kontaktów handlowych Łodzi z mieszkańcami cesarstwa rosyjskiego, w mieście pojawili się muzułmanie. W mieście na stałe mieszkało 100 osób, a 200 okresowo. Wyznawcami Allacha byli to głównie kupcy, rzemieślnicy i żołnierze carscy z garnizonu. Pierwsza sala modlitwy powstała w Łodzi w 1914 r.⁸⁷

Do I wojny światowej Łódź śmiało można nazwać miastem wielonarodowym i wielowyznaniowym, przy tym każda z grup chciała się wykazać, zaznaczyć swoją obecność w mieście. Dzięki tej „rywalizacji” architektura miasta zyskała tylko na różnorodności i bogactwie. Łódzka architektura do 1914 r. była jedną z najciekawszych w kraju. Przypatrując się budownictwu sakralnemu miasta, można dostrzec adekwatność form stylowych z kulturowo-religijną tradycją danej grupy wyznaniowej. Kościół katolicki utożsamiać można z formą neogotycką w okresie dojrzałego historyzmu (początek lat osiemdziesiątych XIX do początku XX w.).

Od ok. 1905 r. w Łodzi, jak i w całym kraju pojawił się neoromanizm, styl „zakopiański” i neobarok.

Kościół ewangelickie sięgały po wzory z Niemiec. Niemiecka ludność, silna ekonomicznie i zorganizowana, tworzyła zamknięte społeczeństwo, poprzez inność stylową świątyń podkreślała swoją odrębność.

Podobnie sytuacja wyglądała z prawosławnymi cerkwiami, których budownictwo utrzymane jest w tradycji rusko-bizantyjskiej, oraz synagogami będącymi pod wpływem wzorców niemieckich⁸⁸.

Rekordowy okres pod względem budowy nowych kościołów to lata 1890–1914. Powstało wówczas w Polsce 800 kościołów samego rzymskokatolickiego wyznania. Niestety dobrą passę przerwała wojna, a wiele rozpoczętych wówczas projektów już nigdy nie zrealizowano⁸⁹. W samej Łodzi do 1914 r. powstało 30 obiektów sakralnych. Tworzyły unikatowy i ciekawy zespół.

⁸⁷ Tamże, s. 13.

⁸⁸ K. S t e f a ń s k i, *Architektura sakralna Łodzi w latach 1860–1914*, „Kwartalnik Architektury i Urbanistyki”, 1988, z. 2, s. 165.

⁸⁹ K. S t e f a ń s k i, „Piękno, które by się za swoje uznało”. *Polska architektura przełomu wieków*, „Przegląd Powszechny”, 1985, nr 9, s. 337.

THE DEVELOPMENT OF RELIGION IN LODZ PARTICULARLY REGARDING ITS SACRAL BUILDINGS TILL I WORD WAR

Summary

This article being a kind of the introduction presents all tempels that were built till 1914. Lodz from this days was called the city of three religion. Catholicism was a first religion, which has developed in Lodz. The first mention about it came from XIV century. Quick parish development has been a reason to built many churches. Lutheran society was exist in the city from XIX century. Judaism, as a third Lodz's largest religion has been developing here since XVIII century. It is a very interesting topic because such a city with various nations and cultures, where each of them owns a temple, is full of variety.

Słowa kluczowe: budownictwo sakralne, historia Łodzi

WŁADYSŁAW CHAIM CSSR
Gdynia

KAZANIA, KTÓRE BOLA SŁUCHACZY

1. TOKSYCZNA RELIGIA, TOKSYCZNE CHRZEŚCJAŃSTWO?

Toksyczny (z łaciny: *toxicus*) znaczy trujący, jadowity, oddziałujący szkodliwie na żywy organizm. Toksyczny jest nie tylko ktoś, kto pragnie kogoś zniszczyć, ale także ktoś, kto ograbia go z poczucia własnej wartości, pozbawia godności i szacunku, zatruwa samą istotę jego istnienia. Także ktoś, kto go naraża na cierpienie psychiczne, fizyczne czy duchowe¹.

Toksyczna religia wyraża się w instrumentalnym traktowaniu jej jako środka do osiągnięcia celów, które szkodzą zarówno temu, kto do nich dąży, jak i temu, kto staje się ofiarą instrumentalnego traktowania. To, co z założenia ma służyć dobru, „zbawieniu duszy i ciała” może stać się poprzez nadużycia narzędziem wyrządzania zła. Traktowanie religii i wiary jako narzędzia do osiągnięcia innych celów usuwa w cień, marginalizuje istotne cele religii, zwłaszcza miłość Boga i ludzi, a eksponuje wątki służące osiągnięciu celu szkodliwe indywidualnie lub społecznie, które nie mają z wiarą nic wspólnego. Podkreślmy, że instrumentalne traktowanie religii może zachodzić na płaszczyźnie indywidualnej i społecznej oraz że instrumentalne traktowanie religii może odbywać się bardziej lub mniej świadomie².

Toksyczne struktury i style w religii mogą uniemożliwiać rozwój duchowy człowieka, a przynajmniej go hamować (poprzez rozregulowanie sumienia, nieadekwatne poczucie winy itp.), podtrzymywać nerwice lub je powodować (tzw. nerwice religijne, eklezjogenne), dawać podbudowę działań agresywnych, stereotypów i uprzedzeń. Religia może być toksyczna również wtedy, gdy pobudza do aktów, do których adresat jej szerzenia nie dojrzał, gdy osiąga swoje cele kosztem zdrowia tych, na których oddziałuje³.

¹ Por. L. Glass, *Toksyczni ludzie*, Poznań 1998, s. 56.

² Por. J. Rudniański, *Przestrzeń wiary w cywilizacji współczesnej*, Poznań 1998, s. 57–79.

³ O religijnych nerwicach oraz ich terapii: H. Hark, *Religioese Neurosen. Ursachen und Heilung*, Zuerich 1984.

Ten toksyczny wpływ może odbywać się za pośrednictwem różnych aspektów religii, relatywnych do różnych wymiarów religijności człowieka; jego przekonań, wiedzy, praktyk religijnych, religijnego doświadczenia (w tym emocji i uczuć) i moralności.

Także chrześcijaństwo nie jest „immunizowane” od możliwości toksycznego wpływu na ludzi, jak wiemy z Pisma Świętego, historii Kościoła, psychologii religii i psychologii społecznej. Wprawdzie w tym opracowaniu zajmujemy się wprost jedynie toksycznym oddziaływaniem w kaznodziejstwie, to jednak szkodliwy wpływ przekazu religijnego dla zdrowia można analogicznie analizować w wychowaniu religijnym, katechizacji, formacji zakonnej czy innych formach religijnej komunikacji, przekazu wiary.

Przekaz wiary obejmuje nie tylko werbalne wypowiedzi, ale także niewerbalne, nie tylko sytuację, ale także klimat przekazu i konteksty życia nadawcy i odbiorcy tego przekazu.

Tak, jak terapeutyczne oddziaływanie przekazu wiary, tak również oddziaływanie toksyczne może być związane z posługiwaniem się głoszoną treścią, z emanacją osobowości i religijności przekazującego, ze sposobem odniesienia (relacji) przekazujących do adresatów przekazu, a także z celami przekazu i sposobami osiągania tych celów⁴.

Problem toksyczności w religii istniał „od zawsze” i będzie „zawsze aktualny”. Oto tylko niektóre przykłady na świadomość tej sytuacji w Piśmie Świętym i w Kościele.

W *Księdze Hioba* Elifaz z Temanu złamanemu nieszczęściami i przeklinającemu swój los Hiobowi „aplikuje” tradycyjną tezę o sprawiedliwości Bożej, za życia karzącej grzesznika lub jego potomków (Hi 4, 1n; 15, 1n; 22, 1n). Bóg głęboko poruszony krzywdą, jaką on i jego przyjaciele wyrządzili Hiobowi, gdy broniąc Go, atakowali Hioba, przemawia na końcu *Księgi* do Elifaza w sposób zaskakujący dla niego – a być może również dla nas:

Zapłonąłem gniewem na ciebie i na dwóch przyjaciół twoich, bo nie mówiliście o Mnie prawdy, jak sługa mój Hiob. [...] złóżcie ofiarę całopalną za siebie. Ze względu na niego nie wam złego nie zrobię, choć nie mówiliście prawdy o Mnie, jak sługa mój Hiob (Hi 42, 7–7).

Jezus Chrystus współczesnych sobie „nauczycieli” religii, interpretatorów Objawienia i „mistrzów” w wypełnianiu Prawa ostrzega w niezwykle dramatyczny sposób:

Biada wam, uczonym w Prawie, bo wzięliście klucze poznania; samiście nie weszli, a przeszkodziliście tym, którzy wejść chcieli (Łk 11,47–54).

⁴ Por. W. Chaim, *Kaznodzieja jako terapeuta*, w: *Sługa Słowa*, W. Przyczyna (red.), Kraków 1997, s. 165–180.

Święty Grzegorz Wielki, papież, w swoim komentarzu do Księgi Hioba pisze:

Wiedza ludzi zarozumiałych tym się odznacza, iż kiedy nauczają, nie umieją tego czynić z pokorą i nie potrafią przekazać w sposób wiarygodny prawdy, którą dobrze znają. Z samej ich mowy wynika, iż dzięki nauczaniu uważają siebie za bardzo wysoko postawionych, podczas gdy na swych uczniów patrzą jako na pozostających o wiele poniżej, nieomal w przepaści...⁵.

Święty Alfons Liguori, który w 1732 r. założył Zgromadzenie Redemptorystów w celu ewangelizacji przez misje i rekolekcje, przestrzegał przed używaniem niestosownych chwytów w reklamowaniu misji, wymyślaniem słuchaczom, pustosłowiem i napuszonym stylem, które były często stosowane w kaznodziejstwie jego czasu w Królestwie Neapolu⁶.

Sören Kierkegaard, reagując na brak obecności podstawowych prawd chrześcijaństwa w kazaniach, w swym *Einübung in Christentum* napisał:

Ten sposób głoszenia wskazuje na krańcowo niebezpieczny sposób oddalenia się od chrześcijaństwa, a po części jest nawet bluźnierczy⁷.

W nowszych czasach papież Benedykt XV w Encyklice *Humani generis* w 1917 r. mówił o „winie sług słowa, którzy miecza słowa Bożego nie używają tak, jak tego wymaga potrzeba”.

Zbawienie i zdrowie człowieka w Piśmie Świętym i w Tradycji, teologii i w praktyce sakramentalnej Kościoła są nieodłącznie ze sobą powiązane. Człowiek bowiem jest jednością fizyczno-psychiczno-duchową, jak to przypomina m.in. współczesna psychologia (np. V.E. Frankl). Człowiek jako jedność somatyczna, psychiczna i duchowa staje się i rozwija na granicy doczesności i wieczności, łącząc w sobie wymiar horyzontalny i wertykalny.

Kazanie jako narzędzie głoszenia słowa Bożego jest kierowane *per intentionem* na wertykalny wymiar życia człowieka, czyli na jego kontakt z Bogiem, na otwieranie mu dostępu do Zbawienia. Kaznodzieja, który w jakikolwiek sposób zniekształca, a przez to fałszuje słowo Boże, szkodzi bezpośrednio kontaktowi słuchacza z Bogiem, udaremniając lub utrudniając dostęp do prawdy, łaski, miłości i przebaczenia. *Per effectum* jednak może wpływać na kondycję psychiczną i fizyczną adresatów słowa. Wprost, zagrożenie dla zdrowia emocjonalnego słuchaczy może pochodzić z wadliwego, toksycznego stylu komunikacji (głoszenia słowa). I odwrotnie, wadliwa, zaburzona komunikacja „obciąża” otwarcie się i kontakt z Bogiem na płaszczyźnie teologicznej, nadprzyrodzonej.

Kazania, które szkodzą słuchaczowi w jego kontakcie z Bogiem, w kształtowaniu religijności, w harmonijnym budowaniu relacji z innymi, uniemożliwiają

⁵ Z kom. św. Grzegorza Wielkiego, papieża do Ks. Hioba (23, 23–24), w: *Liturgia godzin* III, Poznań 1987, s. 245

⁶ Święty Alfons Liguori w swej praktyce, w celu zapobiegania reakcjom zbiorowej hysterii, przerywał kazanie, dawał znak dzwonkiem i mawiał: „dość, dość, proszę się uspokoić” – por. E. Dudel, *Święty Alfons odkryty na nowo*, Warszawa 1977, s.75 nn.

⁷ Za: H. Kretz, *Die destruktive Predigt*, „Wege zum Menschen” 20, 1968, s. 203.

życie w pokoju i zdrowiu można nazwać destrukcyjnymi lub toksycznymi⁸. Słowem z ambony można bowiem również ranić, odbierać nadzieję, zniechęcać do życia, skracać je. Można nie tylko do Boga przyciągać, ale i od Boga odsuwać („odstraszać”). Jeśli słowo w kaznodziejstwie należy rozumieć szeroko, werbalnie i pozawerbalnie, dlatego i toksyczność kazań może przyjmować wiele postaci.

Słabą stroną Kościoła nie jest jego obchodzenie się z Bogiem; w dziedzinie modlitwy i sakramentów nadal jest bardzo prawowierny. Jego najsłabszą stroną jest obchodzenie się z człowiekiem – pisał przed laty H. Fortmann⁹. Ta opinia dotyczy także przekazu wiary w Kościele, w tym kazań¹⁰. Czy nadal jest to słuszne stwierdzenie? W jakim stopniu? Co powinno się robić, aby nie znajdowało potwierdzenia w praktyce?

2. „KRĘPOWANIE SŁOWA BOŻEGO” ORAZ INTOKSYKACJA PRZEKAZU KAZNODZIEJSKIEGO

*Kazania bolą do dziś*¹¹

a. Przekaz słowa Bożego – z doświadczeń słuchaczy kazań i uczestników liturgii (jak? – komunikacji kaznodziejskiej)

Posłuchajmy respondentów ankiety, zapytanych wprost nie o kazania, lecz o 1) uzasadnienie swojej wiary, wątplenia bądź niewiary oraz o 2) uzasadnienie swojego uczęszczania bądź nieuczęszczania do kościoła, od których dowiadujemy się bardzo wiele na temat kaznodziejstwa, głoszenia słowa Bożego¹². Na około 120 osób wypowiadających się (*Dlaczego przychodzę...*), większość w związku z zadaniem pytaniem poruszyła także problem kazań, a z tych około 4/5 ma krytyczne zdanie na temat kazań. Znajdujemy w wypowiedziach potwierdzenie „starych błędów” w rodzaju tego, który napiętnował autor natchniony Ks. Hioba,

⁸ P. DeBlassie określa toksyczność jako stan choroby duszy, powodowany udaremieniem indywidualnego wzrostu i rozwoju, która obejmuje ciało, umysł i duszę człowieka. Por. P. De Blassie, *Toxic Christianity: Healing the Religious Neurosis*, New York 1992.

⁹ H. Fortmann, *Geistige Gesundheit und religiöses Leben. Ein Beitrag zur pastoralen Psychotherapie*, Wien 1968, s. 58.

¹⁰ O toksycznym oddziaływaniu kaznodziei: W. Chaim, *Toksyczni kaznodzieje?*, w: *W trosce o dobrą filozofię*, M. Pawliszyn, M. Urban M (red.), Kraków 2007.

¹¹ Fragment wypowiedzi jednej z ankietowanych osób z książki *Dlaczego wierzę, wątpię, odchodzę?* (opr. M. Jaworski) – „Znak” 1963, 2–3, s. 240. Drugą empiryczną bazą poruszonego tematu jest książka *Dlaczego chodzę, dlaczego nie chodzę do Kościoła?* (opr. I. Cieślik), Warszawa 1999.

Na temat terapeutycznego oddziaływania kazania – m.in.: R. Hajduk, *Leczyć rany serc złamanych. Przyczynek do kaznodziejstwa terapeutycznego*, Kraków 1996; W. Chaim, *dz. cyt.*, s. 165–180.

¹² Por. *Dlaczego wierzę...*, 1963; *Dlaczego chodzę...*, 1999.

szkodzenie wiarygodności przez postawę niezgodną z głoszonym słowem (por. św. Grzegorz Wielki), sprzeczne z Ewangelią obchodzenie się z człowiekiem (por. H. Fortman) czy używanie metod przekazu niezgodnych z orędziem chrześcijańskim (por. św. Alfons Liguori).

Co zarzucają słuchacze kaznodziejom i kazaniom?

– Brak rzetelności, obiektywizmu, ogólnikowo omawiane tematy religijne powtarzają się z nużącą regularnością, poziom haseł i sloganów, poziom I klasy SP, prymitywność, wulgaryzowanie problematyki, upraszczanie spraw trudnych, gotowe odpowiedzi (wszystko łatwe, do załatwienia od ręki), cukierkowate przedstawianie prawd objawionych.

– Brak podbudowy intelektualnej, niezrozumiały język, za mało „inteligentne”, dętna mowa, nielogiczne, ogólnikowe, nieprzekonywujące.

– Gorsząca postawa, niemoralne postępowanie i prywatne życie księży sprzeczne z tym, co głoszą, pycha, marna moralność obniżająca wiarygodność słowa.

– Puste, beztreściowe wyrażające się w sposobie interpretacji, „banialukach”, mówieniu „głupstw”, powtarzaniu bzdur zasłyszanych w mediach, banalne formułki wygłaszane obojętnym tonem, „słowotok”.

– Zbyt długie i nieprzygotowane kazania, nudne.

– Wygłaszane kwiecistym stylem, pełnym patosu, emocjonalne lub pobłażliwie, lekceważąco.

– Ton pretensji, potępienia i moralizatorstwa skierowany w rzeczywistości do ludzi, którzy nie są obecni w kościele.

– Prymitywne moralizatorstwo i retoryka antykomunistyczna zastępuje szerokie spojrzenie i głęboką refleksję nad pytaniami stawianymi przez współczesnego człowieka.

– Nużące referaty zamiast rozwiązywania problemów („mądre homilie”), kazania monotonne i nieciekawe, nudne treściowo.

– Prymitywne politykowanie wywołujące mdłości i sprzeciw, promowanie jednych partii a deprecjonowanie innych (stronniczość polityczna), „wtręty polityczne”;

– Prymitywne, odrzucające mówienie o aborcji, „przesycenie kazań problematyką aborcji”.

– „O wszystkim i o niczym”, przypadkowość i mętność wywodów kaznodziei.

– Nietolerancja, gwałtowność, napastliwość i szowinizm (np. wobec innowierców, wrogów politycznych), negatywne myślenie, czarno-białe kategoryzowanie wiary ludzi, nieufność wobec słuchaczy.

– Legalistyczne przedstawianie Ewangelii, wykrzywianie chrześcijaństwa, sprowadzanie go do zbioru zachowań.

– Tani dydaktyzm polegający na mówieniu ludziom, jak „dobry katolik” ma zachować się w danej sytuacji, nieustanne pouczania, przypominania, napomnienia, „rozwlekłe gadki z trudnym do uchwycenia sensem moralnym”.

– Kazania bez wyjaśnienia czytań i tekstów mszalnych, bez ukazania związku z czytaniem lub tylko werbalnie lecz bez sensu streszczanie czytań bez osobistej refleksji, kazania bez wyraźnego rdzenia tematycznego, powtarzanie tych samych myśli, chaotyczność, wielowątkowość.

– „Przywłaszczanie sobie Boga” przez księży, którzy innym „zamykają usta na każdy temat, który nie jest zgodny ze zdaniem proboszcza”.

– Tanie i złe aktorstwo księży, ich rutyna, fasadowość, niezaangażowanie i brak wiary, pycha i pozerstwo, arogancki sposób bycia.

– Niedostępność duchownych, dystans, wzbudzanie strachu.

– Zajmowanie się na mszach czy kazaniu nie problemami życia wiernych lecz oddawanie czci i zasług dostojnikom kościelnym (powitania, pożegnania, imieniny itp.).

– Zajmowanie się materialnymi sprawami związanymi z organizacyjną stroną życia parafii¹³.

– Listy Episkopatu u części słuchaczy są „swoistą tragedią” ze względu na specyficzny język, odbierane są jako bezcelowe i nijakie, „tasiemce bardzo mądrych sformułowań”, „odstraszać chwiejnych, a nawet wyrozumiałych” – co powoduje, że „większość wiernych popada w letarg”, „słodką bezmyślność”.

Skutki takiego kaznodziejstwa, którymi dzielą się słuchacze można uporządkować następująco: rezygnacja z mszy niedzielnej (w ogóle lub rzadkie uczęszczanie), szukanie i wybieranie miejsc i księży mówiących autentyczne kazania („wypowiadanie się nogami”), przychodzenie na mszę po kazaniu lub „dla ratowania się przed rozpaczą” na msze bez kazań, odruch sprzeciwu przy przekraczaniu świątyni, narastający wewnętrzny sprzeciw wobec treści kazań, uczucie mdłości, poczucie zniechęcenia, uczucie rozdrażnienia, poczucie bycia zmuszonymi do bierności, „wyłączanie się”, niechęć do kazań, poczucie straty czasu, bezmyślne czekanie na koniec, wykorzystanie czasu na modlitwę lub próba skorzystania nawet ze złego kazania.

b. „Wrażliwe tematy” kazań i źródła ich toksyczności
(co? – komunikacji kaznodziejskiej)

Ograniczymy się do problematyki tych treści kazań, które najczęściej są przedmiotem kontrowersji, zarzutów i pytań, oraz treści „deficytowych”. Ponieważ dotyczą one złożonych, delikatnych, teologicznie subtelnych zagadnień oraz są powiązane z najważniejszymi dylematami życia religijnego i moralnego, dlatego stają się okazją nie tylko do weryfikacji wiary i poznawania chrześcijaństwa, problemów i dyskusji, ale również przyczyną wewnętrznych konfliktów, stwarza-

¹³ *Dlaczego chodzę...*, s. 29: *Słowa i życie Jezusa zawarte w Ewangelii są żywe, ale moc treści ginie zaraz, kiedy to ksiądz mówi o żarówkach, co wysiadły i trzeba je wymienić, o pieniądzach, których ciągle za mało, o młodości, co już nie taka, jak kiedyś i – to największy księdza grzech – o polityce.*

jących zagrożenie dla wiary oraz zdrowia duchowego i emocjonalnego. Łatwo w nich o uproszczenia, nierzetelność, manipulowanie treścią. To takich trudnych tematów, którym się pokrótce warto przyglądać należą niżej przedstawione:

– Falszywy obraz/koncepcja Boga

Sposób pojmowania Boga („obraz Boga”) w religii służy do tego, aby możliwie często, zarówno indywidualnie, jak i zbiorowo, możliwie całościowo przeżywać kontakt z Bogiem oraz integrować wiarę z całością życia.

Instrumentalne, toksyczne traktowanie Boga bierze się często z „posługiwania się” fałszywym obrazem Boga, płynącym z niewiedzy, z wyolbrzymiania jednych cech, a pomijania innych. Bóg może stać Bogiem „bałwochwalczym” przez zniekształcenie Jego obrazu w nas. Wyolbrzymianie przymiotów Boga może przyjąć różne postacie: Bóg – spełniacz wszystkich życzeń i gwarant wysłuchania wszystkich naszych prośb, Bóg – „ochroniarz” zabezpieczający od nieszczęść, interweniujący, gdy ludziom dzieje się krzywda, Bóg – śledczy i prokurator („palec Boży skierowany na mnie”, „Bóg widzi wszystko”), Bóg – stronniczy adwokat interweniujący „po właściwej stronie”, Bóg – „żywa lalka”, zadowolający sentymentalność, rozwiewający wszelkie niepokoje, Bóg – feudalny władca, wobec którego człowiek może być jedynie petentem, a nie partnerem.

Falszywe obrazy mają szkodliwe oddziaływanie na rozwój duchowy i psychiczny człowieka, mogą też utrudniać dojście do wiary w Boga. Do szkodliwych następstw należy także zaliczyć nieuzasadnione poczucie winy („zatrucie Bogiem”), stawianie prawa nad miłością (ewangelia zamiast przynosić radość i wyzwolenie, wzbudza poczucie zagrożenia), instrumentalne interpretowanie i wykorzystywanie religii...¹⁴.

– Eschatologia zafalszowana, bez głębokiego uzasadnienia lub pomijana

Dla coraz większej liczby ludzi sens życia zdaje się polegać na braniu z życia tego, co najlepsze, możliwie przy najmniejszym cierpieniu. Treścią religijnego nieba wypełnia się propozycje przeżywania ziemskiego życia, a nie jak w przeszłości, kiedy najwspanialsze ziemskie doświadczenia były metaforą szczęśliwości wiecznej. Coraz mniej ludzi zdaje się wierzyć w życie po śmierci, a jeszcze mniej zmartwychwstanie w chrześcijańskim rozumieniu. Stąd wielu ludzi zmusza się do przeżywania nieba na ziemi. Skutki tego są jednak kosztowne już w tym życiu... i w przyszłym (1 Kor 15, 12–20). W tym życiu wielu ludziom brak jest poczucia sensu życia, przed którym bronią się w paradoksalny sposób nerwami, hedonizmem („samonagradzanie”), uzależnieniami, samobójstwem.

Jedną z przyczyn tego zjawiska może być zaniechanie szerzenia i przeżywania eschatologii chrześcijańskiej, mówienie o niej językiem martwym, moralizującym, odwołującym się do lęku przed nieistnieniem, do potrzeby bycia nagradzanym itp., zamiast odwoływania się do żywej relacji człowieka z Bogiem, do

¹⁴ Por. *Dlaczego chodzę...*, s. 88, 145, 205n; H.S. Kushner, *Być kimś*, Poznań 2003, s. 15n.

aktualnego działania Chrystusa w naszym życiu oraz do wierności Boga. Zupełnie zasadnie pisał G. Chesterton: „Są ludzie, którzy modlą się o życie wieczne, lecz nie wiedzą, co ze sobą zrobić w deszczową niedzielę”¹⁵.

– Cierpienie i śmierć niewinnych, opatrność i zło

Do trudnych pytań, na które słuchacze otrzymują zazwyczaj odpowiedzi ogólnikowe, uproszczone lub zgoła niezgodne z Objawieniem należy kwestia cierpienia i śmierci niewinnych (zwłaszcza dzieci) i kwestia pogodzenia wiary w Opatrność ze złem, które spotyka ludzi¹⁶.

Toksyczne interpretacje sensu cierpienia są łączone z obrazem Boga – psychopaty, który „dopuszczając” cierpienie sadystycznie bawi się kosztem swoich najwierniejszych i niewinnych. Taki Bóg szermujący cierpieniem zdaje się robić wyjątki dla niektórych ludzi dobrych, niewinnych. Niebezpieczne jest również nauczanie bądź podtrzymywanie przekonania, że Bóg karze ludzi za grzechy, odbierając im to, co najdroższe. Czy mówienie, zwłaszcza dziecku, że Bóg dla jego własnego dobra nie decyduje się go uleczyć może być prawdziwe? Czy opowiadanie cudownych uzdrowień człowiekowi nieuleczalnie choremu zawsze jest najlepsze? Czy tłumaczenie, że niespodziewanie zmarły był Bogu potrzebny nie jest ryzykowne teologicznie i psychologicznie? Dlaczego – nie raz mówimy, że „Bóg zabiera”, zamiast powiedzieć, że przede wszystkim – przyjmuje!?

A może istnieje inna przyczyna cierpienia niż wola Boga – jak nam uświadamia H.S. Kushner. Wtedy mniej byłoby „chorego” upokarzania się przed Bogiem, pretensji, że Bóg kocha innych bardziej niż nas, „przekupywania” Go czy nienawiści do Boga, wywołującej głębokie kryzysy wiary i zdrowia.

W kazaniach o cierpieniu niewinnych toksyczne będzie pocieszanie sprawiedliwością na „drugim świecie”, w kazaniach pogrzebowych umoralnianie rodziny czy pogłębianie w bliskich bezzasadnego poczucia winy za śmierć, odgrywanie się na zmarłym za zgorzienia, jakie spowodował za życia itp. Osładzanie tajemnicy Boga na wzór przyjaciół Hioba jest toksyczne, gdyż wydłuża i powiększa koszty budującej się wiary, zaufania do Boga, ale też pogłębia poczucie osamotnienia wśród ludzi, którzy w dobrej intencji „dobijają leżącego”¹⁷.

– Pełnienie „woli Bożej”

Pojęcie „woli Bożej” jest jednym z najbardziej wyświechtanych słów – „wytrychów” w języku duszpasterskim. Jego sens bardzo często jest interpretowany wyłącznie moralnie, a nawet moralizująco, a nie na oznaczenie tego, co ma się stać w wyniku współdziałania człowieka z Bogiem, wynikiem spotkania łaski i

¹⁵ Por. *Dlaczego wierzę...*, s. 299; H.S. Kushner, 2003, s. 120n; P.M. Zulehner, *Schronienie dla duszy*, Poznań 2006, s. 81, 99n.

¹⁶ Por. *Dlaczego wierzę...*, s. 195–196, 249; H.S. Kushner, *Kiedy złe rzeczy zdarzają się dobrym ludziom*, Warszawa 1993, s. 14n.

¹⁷ Por. H.S. Kushner, 1993, s. 97n, 119n.

wolności. O konieczności rozpoznawania i wypełniania woli Bożej mówi się najczęściej w taki sposób, że już opory i trudności w jej poznaniu i przyjęciu kojarzą się z grzechem i karą, a jej podjęcie musi się wiązać z dodatkowym cierpieniem. Aby zatem uniknąć dyskomfortu, wykazujemy skłonność do przyjmowania swojego własnego głosu jako głosu Boga, uciekamy przed „wołą Boga” z obawy, że pokrzyżuje ona naszą wolę lub chcemy przyspieszyć zamknięcie „problemu” godząc się na coś opartego na konsensusie „wspólnoty” (*vox populi – vox Dei*) lub w imię „ślepego posłuszeństwa” przełożonym. Czynimy to uciekając od uważnego i odważnego dialogu z Bogiem, dokonującego się często w procesie wewnętrznej walki (buntu), po której jest możliwe dokładniejsze rozpoznanie, czy jest to głos Boga czy nasz własny. A właśnie dopiero teraz może nastąpić zjednoczenie się Bożej perspektywy z naszym myśleniem i osiągnięcie integralności.

Zarówno ucieczka od rozpoznania „woli Bożej”, jak też jej przyjmowanie w sposób magiczny, lękowy odbija się zarówno na wierze, na orientacji życiowej, jak też na zdrowiu. Podobnie, ponosimy konsekwencje, gdy błędnie składamy na Boga odpowiedzialność za zdarzenia lub co najmniej niepowstrzymanie zdarzeń, za które to odpowiadamy my sami lub inni ludzie¹⁸.

– **Obraz/koncepcja Kościoła**

Rzeczywistość Kościoła jest szczególnie narażona na zniekształcenia i nadużycia w przekazie i recepcji, a zatem także na toksyczne oddziaływanie, ponieważ – jak to obrazowo wyraził Serafino Falvo – Chrystus po Wniebowstąpieniu „występuje za zasłoną”: Kościoła, osób reprezentujących Chrystusa, głoszonych kazań¹⁹. A trudno jest za pomocą prostych słów wypowiedzieć złożoną prawdę o Kościele, którą winno się przede wszystkim mieć możliwość doświadczać. O Kościele, który wielu wiernych doświadcza jedynie sporadycznie, niestety nierzadko w sposób nieprzyjemny i bolesny, a resztę informacji uzupełnia sobie ze środków społecznego przekazu, uprzedzeń i stereotypów, wzmacniając je swoimi niepokojami, urazami czy tylko konformizmem (potrzebą „poprawności”). Szkodliwie działa więc na obraz Kościoła upraszczające etykietowanie ludzi Kościoła na tradycjonalistów lub postępowców, liberałów lub konserwatystów łączone z przypisywaniem im kontrastujących, pejoratywnych cech wyzwalających negatywne skojarzenia i postawy²⁰. Jeśli więc uczestnik kazania słyszy, że reprezentant tak spostrzeganego Kościoła przekazuje mu lub przypomina prawdy, które nie są dla niego oczywiste, lub trudne wymagania moralne, prawdopodobnie je odrzuci w imię znanych sobie zarzutów, lub nawet rezygnuje z uczestnictwa w liturgii.

¹⁸ Por. R. Guardini, *O Bogu żywym*, Warszawa 1987, s. 24–27; H.S. Kushner 2003, s. 85n.

¹⁹ Por. S. Falvo, *Duch objawia Jezusa*, Kraków 2007, s. 77n.

²⁰ Por. *Dlaczego wierzę...*, s. 106n, 126.

– Kościół, jego rozumienie siebie oraz człowieka, który jest jego drogą

Można powiedzieć, streszczając myśl P. Zulehnera, że dopóki Kościół (Kościół), nie będzie kochał dzisiejszego człowieka, każdego, takiego jakim jest, nie stanie się wart kochania, i nie będzie miał szans zbawczego i terapeutycznego wyjścia temu człowiekowi naprzeciw. A jednocześnie widzimy, że Kościół dotąd będzie odbierany jako balast na drodze wiary, jedynie jako środowisko kultury, dopóki naczelną i nieustanną swoją troską nie uczyni doprowadzania do „zadomowienia się duszy w Tajemnicy, w Bogu”; wprowadzania; w historię wiernego Boga w Chrystusie, z nami i naszą historię z Nim²¹.

– Kościół i polityka

Czy Kościół, czy ambona powinna angażować się politycznie? Poczucie zadomowienia w Tajemnicy otrzymywane w Kościele czyli prawdziwa mistyka wykazuje wysoce polityczną siłę: formuje ludzi solidarnych – a bez nich niemożliwa jest żadna polityka nadziei. Im bardziej ktoś jest mistyczny, tym bardziej jest on solidarny. Księża, surowo krytykujący stosunki społeczne, polityczne będą wzbudzać podejrzenie, niechęć czy bunt, dopóki nie będzie można w tej krytyce spostrzec z jednej strony smutku, a z drugiej miłości i troski o człowieka, dopóki sami nie będą głęboko i czynnie solidarni z człowiekiem, któremu przekazują Ewangelię.

Nie przekazując słów i myśli od Boga oraz swojego doświadczenia, lecz tylko swoje opinie i emocje szkodzą zarówno prawdziwemu głoszonemu słowu, autorytetowi Kościoła, a wprost wierze i zdrowiu wiernych²².

– Miejsce mężczyzny i kobiety w Kościele²³

Kobieta i mężczyzna są często spostrzegani w Kościele przez funkcję społeczną. Może dlatego zarówno kobietom, jak i mężczyznom trudno jest się z tym pogodzić, a swoją postawę „wypowiadają nogami”, biernością i poczuciem, że Kościół ich nie potrzebuje, a więc nie potrzebuje ich także Bóg. W Ewangelii jest miejsce na płciowość człowieka; kobiecość i macierzyństwo, męskość i ojcostwo. Natomiast w Kościele, praktycznie trudno jest o wyrazistość powołania, jeśli nie jest się zakonnicą lub matką, księdzem, zakonnikiem lub ojcem.

Czy Kościół naprawdę ma swoim członkom do zaoferowania misję, która obejmowałaby ich pełną naturę, angażującą ich w sprawy Królestwa Bożego od wczesnej młodości po starość? Czy uczy mężczyzn troski o życie w rodzinie, dialogu, obecności dla dzieci, zwłaszcza dla synów i przekazywania wiary? Czy uczy życia i tworzenia w przestrzeni między patriarchalną przemocą a rezygnującą kapi-

²¹ Por. P.M. Zulehner, dz.cyt., s. 135n.

²² Por. *Dlaczego chodzę...*, s. 146; H.S. Kushner, dz.cyt., 2003, s. 83; P.M. Zulehner, dz.cyt., s. 84.

²³ Problem kobiety w Kościele i kaznodziejstwie jest częściej podejmowany, dlatego nie analizujemy go.

tulacją? Czy Kościół wspomaga mężczyzn w rozwiązywaniu problemów emocjonalnych, osobowościowych, małżeńskich, także w sytuacji, gdy zostają porzuceni przez kobietę, czy stają się wdowcami? Przecież gorzej radzą sobie z życiem niż kobiety w analogicznych sytuacjach. Co Kościół robi dla mężczyzny w sytuacji, gdy jest on sprowadzany do roli partnera seksualnego i żywiciela rodziny?

Młody człowiek pisał: „Jestem chrześcijaninem od 5 roku życia – nikt nie pokazał mi, co to znaczy być prawdziwym mężczyzną ...”. Kościół chciałby sądzić, że wtajemnicza mężczyzn w swoje życie, ale tego nie robi ani przy okazji chrztu, ani przy bierzmowaniu. Stąd toksycznym zjawiskiem, które stało się w wielu środowiskach „normą”, że bierzmowanie ze smutkiem i rezygnacją definiowane jest jako „pożegnanie z Kościołem z błogosławieństwem biskupa”.

Księżmi i zakonnikami mogą być mężczyźni głęboko, a przynajmniej zewnętrznie pokorni. Jeśli młody mężczyzna, w którego naturze jest potrzeba szlachetnej walki, przygody, wykazania się nie słyszy wezwania do stoczenia szlachetnej walki o królestwo Boże, o jego łamane prawa łamane i gwałcone, to szuka sprawdzenia się gdzie indziej: w przygodzie i walce na ulicy, w szybkiej jeździe, w przestępczości i czynach antyspołecznych lub ekstremizmie politycznym. Niektórzy staczają bitwy po meczach piłkarskich, w korkach i... w domu! Dlatego mężczyzna w celu zagłuszenia depresji, w którą popada, „ratuje się” często aż do uzależnienia – seksem i pornografią, alkoholem, narkotykami, siedzeniem nad kuflem piwa, hazardem, grą w totolotka, pracą czy karierą.

Kto dzisiejszym ochrzczonym mężczyznom mówi, że znaleźli się razem z Chrystusem na pierwszej linii frontu, prowadzi ich do boju o Królestwo Boże? Kto uczy mężczyzn „zagoszczenia się w tajemnicy Boga”, wzywa, aby upodobnili się do Jezusa i uwolnili się od swojej roli agresywnej lub bierniej, która jest wszystkim, ale na pewno nie wypełnieniem woli Bożej? Bardzo niewielu! Dlatego nie ma ich ani w kościele, ani „wokół” kościoła i dopóki to nie zmieni się, być nie może²⁴.

– Kościół i rodzina

Niezmiernie ważna jest troska o rodzinę, zwłaszcza w Kościele, gdy jej wartość i struktura jest w niebezpieczeństwie. W Nowym Testamencie chrześcijańska wspólnota ma jednakże charakter transfamilijny. Należymy do niej na mocy chrztu, a nie ze względu na stan, w którym żyjemy (por. 1 Kor 7, 29–31). Kościół, który jest wspólnotą wszystkich, którzy „z Boga się narodzili” (J, 1,12–13; Mk 3, 33–35; Łk 12, 53; Mt 10, 37), nie może zatem przez nadmierne akcentowanie troski o rodzinę poddać się „idolatrii rodziny” lub delikatniej mówiąc „familializmowi”, jak nazywa ten problem P. Zulehner. Taki familializm może sprawiać, że ludzie, którzy nie mają, z własnej czy nie z własnej winy, rodziny będącej „schronieniem dla duszy” (np. rozwiedzeni i samotni) omijają Kościół (i kościo-

²⁴ Por. J. Eldredge, *Dziki serce, tęsknoty męskiej duszy*, Poznań 2003, ss. 19n, 105; P.M. Zulehner, dz. cyt., ss. 93n, 198.

ły), aby nie dopuścić do przykrego odczucia swej bezdomności: „zawsze czułem się wykluczony, gdy przejeżdżałem obok kościoła”.

W tym miejscu nie można nie zapytać, dlaczego w kościele, także z ambony, tak rzadko padają pytania o to: jak się żyje ludziom, którzy są samotni, bo nie znaleźli swego życiowego partnera, i tym, którzy świadomie wybrali samotne życie; jak żyje się rozwiedzionym i tym, którzy zawarli nowe związki małżeńskie, w parafii, w której chrześcijaninem pierwszej kategorii jest się tylko wtedy, gdy tworzy się zdrową rodzinę, gdy kobieta jest dobrą żoną i matką, gdy ma się więcej niż dwoje dzieci?

Pierwsze pytanie Kościoła kierowane do ludzi rozwiedzionych, zwłaszcza porzuconych, nie może dotyczyć ich winy i kary, lecz ratunku dla nich: „Czy sobie z tym poradzisz? Czy jesteś w stanie znowu znaleźć spokój w życiu? Czy twoja skolatana dusza ma się teraz gdzie podziać, przemieszczać na jakiś czas? Jak ci pomóc w zdobyciu na nowo poczucia własnej wartości, prawa do bycia kochanym, kochaną?”²⁵.

Zapewnienie ich, że Kościół nadal pokłada w nich nadzieję, że mogą z pomocą Kościoła odzyskać nadzieję na owocne życie jest im konieczne do dalszego normalnego życia chrześcijańskiego.

– Kościół a wolność/samorealizacja i autorytet/posłuszeństwo

Kościół, który zrodził się z wolności i dla życia w wolności, w swej historii „ubierał się” w siłowe sprawowanie władzy. Ponieważ Duch miłości nie wyparł całkiem ducha bojaźni (lęku i opresji), dlatego nastawienie legalistyczne pozostaje aż do współczesnych czasów, a hierarchiczna instytucja oparta na systemie przykazań nieraz bierze górę nad wspólnotą miłości; kto nie potrafi kochać, sięga po władzę prawa, kto nie jest kochany odczuwa lęk. Dlatego w imię wolności wielu ludzi odchodziło od Kościoła, a niektórzy również i od Boga. Rosnąć, to znaczy być wolnym, i odwrotnie; być wolnym, to znaczy rosnąć. Zraża także ludzi do Kościoła i do chrześcijaństwa „iluzja komunikacji”, która wyraża się często w monologu, w „komunikowaniu” zamiast dialogu, porozumienia, w którym wierni mogliby czuć się podmiotem, współtwórcą.

Na Soborze Watykańskim II Kościół opowiedział się jednoznacznie za wolnością religijną. Jednak wolność i promocja wolności nie stanowi łatwego zadania, gdyż w praktyce autorytety kościelne w dążeniu ludzi do wolności i autonomii zbyt łatwo doszukują się buntu przeciw Bogu i Jego przykazaniom. Jeśli do tego dodać, że urzędy kościelne zbyt często obejmują osoby o skłonnościach autorytarnych... A gotowość do bycia poddanym (autorytaryzm) w życiu religijnym dla części ludzi jest tym, czego niezwykle trudno im się pozbyć. „Autorytarni” to ci ludzie, którzy głęboko wierzą, że racje ma zawsze ten, kto jest „u góry”. Skutkiem tego jest fakt, że zbyt wiele osób sądzi, że powinno wyznawać posłuszeń-

²⁵ Por. P.M. Zulehner, dz.cyt., s. 39–40.

stwo Kościołowi, tam gdzie nie ma do tego podstaw, zbyt wiele osób posługuje się Kościołem, by móc dyktować prawa i dominować nad ludźmi. Ci, mówiąc „prawda”, myślą o posiadanej przez siebie władzy. Miecz autorytaryzmu w Kościele jest obosiecznie toksyczny; wyrządza niedźwiedzią przysługę Ewangelii i wiernym, tym, którzy odeń uciekają i tym, którzy się od niego uzależnili.

Autorytarni wierni uciekają w ramiona posłuszeństwa „ślepego”, szukając w religii bardziej schronienia i bezpieczeństwa niż wolności i wyzwolenia. Religia pomaga im przezwyciężyć lęk panoszący się głęboko w sercu. U duchowieństwa i osób zakonnych ten włączający się mechanizm aprobaty („kapłański kompleks Edypa”, „kompleks ślepego posłuszeństwa”) wyraża się w odczuwaniu presji, żeby mówić, a nawet robić to, co będzie dobrze widziane²⁶. To jednak opóźnia dojrzałość religijną i dojrzałość osobowościową, ponieważ wolność jest połączeniem pełnego pasji podejmowania wyzwań i dźwigania ciężaru odpowiedzialności.

Wierni, bardzo ceniący sobie wolność i autonomię, już na odległość uciekają od „ślepego” posłuszeństwa, tracąc wiele z powodu nieufności do pośrednictwa Kościoła w zbawieniu, z braku oparcia w Kościele. W tym stanie notorycznego konfliktu z Kościołem trudno jest im realizować swoją wolność. Wolność jest zawsze połączeniem pełnego pasji podejmowania wyzwań i dźwigania ciężaru odpowiedzialności. Samorealizacja właśnie jest współpracą z Bogiem w stwarzaniu siebie poprzez m.in. rozwijanie talentów i rozliczenie się nich. Dlatego odchodzą od niego, by nie stracić wolności i móc nią żyć. Ale najsmutniejsze jest w tym to, że ludzie dystansują się od Kościoła nie z powodów, które bezpośrednio dotyczą Ewangelii, lecz głównie z powodu „iluzji komunikacji”, w której potrzebni są jedynie do słuchania i posłuszeństwa. Dlatego, zanim jeszcze Kościół zacznie rozmawiać z nimi o Ewangelii, oni już w obawie o swoją wolność palą za sobą wszystkie łączące ich z nim mosty²⁷.

– Kościół i nauczanie w dziedzinie chrześcijańskiej moralności seksualnej i małżeńskiej

Kościół, nie kładąc w pierwszym rzędzie nacisku na mystagogię i solidarną wspólnotę, lecz na przekaz formuł wiary i norm moralnych oraz porządek kultyczny i instytucjonalny, prowadzi do sytuacji, że religia dla większości wyznawców przestaje być życiem, a jedynie mocną instytucją i środowiskiem wartości chrześcijańskich. Ludzie, którzy nie znajdują w Kościele mieszkania dla duszy, dostępu do Tajemnicy, będą reagować na Kościół – szczególnie w sprawach wiary i sumienia – jak na obce ciało lub na ciasny strój, w który ich ubrano wbrew własnej woli²⁸.

²⁶ Por. T. Radcliffe, *Po co być chrześcijaninem*, Kraków, s. 84n.

²⁷ Por. *Dlaczego wierzę...*, s. 204; *Dlaczego chodzę...*, s. 64, 110, 126; P.M. Zulehner, dz.cyt., s. 52.

²⁸ Por. P.M. Zulehner, dz.cyt., s. 32n.

W opinii części ludzi etyka chrześcijańska jest przez Kościół niewystarczająco wyjaśniana, stąd brak wiedzy na temat norm religijno-moralnych obowiązujących chrześcijanina²⁹. Ma to oczywiście swoje dalsze negatywne następstwa.

Jednak kryzys moralny nie jest przede wszystkim kryzysem wiedzy na temat tego, jak człowiek ma postępować, i nawet odpowiednie działania pasterzy Kościoła, mające na celu zwiększenie przekazu wiedzy na temat moralności, nie uczynią ludźmi bardziej moralnymi. Większość ludzi bowiem wie, co jest moralne, co jest dobre, a co złe.

Problem leży w tym, że ci którzy wiedzą, nie przyjmują tej nauki jako swojej, a ci którzy akceptują te normy zawodzą w ich realizacji. Te trudności mają swoje źródło po części – uważa P. Zulehner – w założeniu hierarchii, że ludzie są notorycznie niemoralni („permisywni”) i że w sprawach moralności idą po linii najmniejszego oporu; czy to w kwestiach rozwodów, regulacji poczęć, czy w konfliktach wokół ciąży i humanizacji umierania. Tymczasem jest wielu ludzi, którzy z podziwu godnym osobistym zaangażowaniem i poczuciem odpowiedzialności, raz lepiej, raz gorzej, próbują robić tyle, na ile ich stać, aby przeżyć życie możliwie dobrze.

Rzadko kiedy nauczający uwzględniają fakt, że niejedno przekroczenie norm moralnych czy niemoralne zachowanie jest przejawem niedorastania do tego, co się wie i czego się od nas oczekuje, i ma swe źródło w lęku, a przez to również i w słabości. Kościoły zamiast skupiać się na podporządkowywaniu człowieka normom i pouczającym go autorytetom oraz rozliczaniu z ich zachowania – które ludzi przede wszystkim obezwładnia (demoralizuje) – powinny się przyczyniać do wzrostu moralności przez wzmacnianie w wiernych osobistej zdolności do życia w wolności. Sposobem zaradzenia byłoby tworzenie takiej sytuacji, w której aborcja będzie „niepotrzebna”, przez stworzenie ciężarnej kobiecie, a także i ojcu dziecka życiowych szans. Moralność chrześcijańska może się w pełni ukształtować jedynie i na gruncie autentycznych chrześcijańskich wspólnot. Przeznaczenie więcej sił na autentyczną diakonię w parafii będącej wspólnotą łączącą ludzi będzie więcej znaczyło niż działanie moralizującej i podporządkowującej instytucji. Aby to było wykonalne, parafie powinny się stać wspólnotami ponadrodzinnymi, wielkimi rodzinami, przestrzeniami żywymi, w których będzie bardzo przyjazne miejsce również dla ludzi żyjących samotnie i osób samotnie wychowujących dzieci (ojców i matek)³⁰. Dopóki tego brak, głoszenie wymagań Ewangelii będzie łatwo natrafiać na opór, oskarżanie Kościoła o obłudę i brak realizmu.

Na tym nie kończy się pomoc, na jaką może liczyć człowiek, który konfrontuje się z zasadami chrześcijańskiej moralności. W przeciwieństwie do wielu moralizujących kaznodziejów – św. Paweł nie wierzy w wyzwolenie od zła przez

²⁹ Por. *Dlaczego wierzę...*, s. 236.

³⁰ Por. P.M. Zulehner, dz.cyt., s. 61, 64.

Prawo, apele moralne, imperatyw kategoryczny, czy nawet radykalną solidarność. Coś podobnego przeżywa wielu dzisiejszych ludzi: głoszenie w kazaniach jedynie wymogów moralnych sprawia, że ci ludzie upadają na duchu. Takie kazania bowiem jeszcze dobitniej uświadamiają im ich osamotnienie i bezsilność – uświadamiają, ale jej nie znoszą³¹. Paweł ma nadzieję na uzdrowienie, zbawienie, a przez to uwolnienie z więzów grzechu i wyzwolenie z owej niemocy. Wierzy, że tylko Jezus i Jego zbawcza moc może to sprawić. Ale czy adresaci dzisiejszych kazań i całego nauczania Kościoła otrzymują dla siebie w kazaniach, które słyszą i innych rodzajach głoszenia słowa Bożego również dostęp do tej nadziei?

3. ABY SŁOWO BOŻE NIE ULEGŁO SKRĘPOWANIU (2 TM 2,9); KAZANIA NIE MUSZĄ ZAWIERAĆ TRUCIZNY

Słuchacze „immunizują się” (bronią się) przed zagrożeniami związanymi z kazaniem na różne sposoby:

- wiarą w żywą obecność Chrystusa,
- z najsłabszego kazania starają się „coś wynieść dla siebie”,
- ucieczką we własne myśli, w „letarg” ,
- chodzą na msze bez kazań,
- spóźniają się, przychodząc na msze dopiero po liturgii Słowa,
- nie przychodzą na msze niedzielne.

Ten rodzaj obrony przed „zagrożeniami” ze strony złego, słabego kaznodziejstwa jest rodzajem „reakcji kontrolowanej” słuchaczy w odpowiedzi na cios wymierzany w ich życie religijne, w kontakt z Bogiem i Kościołem, w ich duchowość, zdrowie i czas. Oczywiście, odpowiednio do tego cierpi na tym ich życie religijne, moralne i psychiczne. Warto zauważyć, że nie odważają się oni upomnieć „o swoje” bezpośrednio, u głoszących szkodliwe bądź szkodzące kazania. Potwierdza to zarzut, że w tej dziedzinie w Kościele prawdziwa komunikacja jest w dużym stopniu jednokierunkowa, bliższa propagandzie.

Nie mniej groźnym skutkiem złych i słabych (toksycznych) kazań jest to, co dzieje się w słuchaczach, którzy mimo wszystko nie rezygnują z kazań, a kierują się nimi, utwierdzając się w swoich problemach religijnych czy emocjonalnych. Czym mają się kierować, jeśli w konkretnym kościele zarzuty wobec kaznodziejstwa są zasadne?

Pomoc słuchaczom w osiągnięciu wiary głębokiej z pewnością jest ważnym sposobem przygotowania ich także na konfrontację z kaznodziejstwem toksycznym. Ale to nie obejdzie się właśnie bez warunków ku temu koniecznych. Profilaktycznie, stwarzają je rodzice, katecheci, wychowawcy i kaznodzieje, posługujący się podstawową wiedzą religijną, współmyśleniem z Kościołem (*sentire cum*

³¹ Por. Tamże , s. 68.

Ecclesia) w życzliwej relacji przekazują istotne dla życia prawdy wiary i zasady moralne.

Oprócz tego potrzebna jest szczególnie kaznodziejom respektowanie zasady „przede wszystkim nie szkodzić”, co oznacza przekaz jest oparty na wewnętrznej kulturze, głębokiej wierze, wiedzy i doświadczeniu kaznodziei. Słuchacze domagają się całkowicie słusznie „uzdrawiania ran wewnętrznych zadanych w Kościele”³². Wyleczenie starych ran i niedopuszczanie do nowych jest możliwe jedynie pod warunkiem, że kaznodzieja jest prawdziwym świadkiem Kościoła miłości, tzn. że pozwala przez swe kazania mówić i działać Chrystusowi³³. Słuchacze radzą nadto kaznodziejom dokładnie to, co zalecają profesorzy homiletyki, a mianowicie „uczestniczenie na cywila w mszach i kazaniach innych kapłanów”³⁴. Wtedy trudniej byłoby czynić innym to, co nam samym nie jest miłe.

Aby zabezpieczyć siebie oraz tych, którym chcemy przekazywać wiarę przed nadużywaniem religii i jej skutkami potrzeba przestrzegania podstawowych zasad dobrej komunikacji religijnej:

- głębokiej i szerokiej znajomości treści wiary i jej źródeł wiary oraz życia ludzi;
- szczerzej miłości do Boga i do każdego człowieka („Bóg jest obecny w relacji” – M. Buber);
- zgodności własnego postępowania z wygłaszanym słowem Bożym;
- używania godziwych i tylko godziwych metod szerzenia wiary, przekonywania innych do wiary w Ewangelię; znajomości tych metod i umiejętności posługiwania się nimi.

TOXIC SERMONS

Summary

The subject of this article is a problem of toxic preaching. It was analyzed most of all on the ground of the opinions about Sunday sermons. Toxic sermons was considered in a twofold aspect.

First it were composed objections to Sunday preaching, and then were analyzed a several themes which have toxic influence on the listeners of Sunday sermons: image and concept of God, Christian eschatology, suffering, will of God, concept of the Church, ecclesiastical teaching and freedom, sexual and marital moral and politic.

The conclusion is that there is necessary to take into consideration rules of interpersonal communication rules and reliable theology by preachers.

Słowa kluczowe: toksyczne kaznodziejstwo, komunikacja religijna

³² Por. *Dlaczego chodzę...*, s. 140.

³³ Por. S. Falvo, *dz.cyt.*, s. 82–130.

³⁴ Por. *Dlaczego chodzę...*, s. 289.

PAWEŁ JAN CHMURA
*Papieska Akademia Teologiczna
Kraków*

AKTUALNE FORMY DUSZPASTERSTWA MŁODZIEŻY

Zmiany społeczne, a co za tym idzie i religijne, dokonujące się na naszym kontynencie w ostatnich dziesięcioleciach wydatnie wskazują na konieczność szczególnej troski wspólnoty Kościoła o dzisiejszą młodzież. Uwidaczniająca się przy tej okazji dynamika przemian charakteru życia religijnego młodzieży, staje się istotnym wyzwaniem dla członków Kościoła w kontekście przyszłości, którą będą kreować pokolenia obecnych młodych ludzi¹.

W trakcie swoich obrad Sobór Watykański II zwrócił między innymi uwagę na potrzebę starannego wychowywania ludzi, szczególnie młodych, ku pełniejszej kulturze duchowej przy wykorzystaniu dostępnych dzisiaj ludzkości ogromnych środków pomocniczych. Formacja ta jest potrzebna, aby poszczególni młodzi chrześcijanie wypełniali dokładniej swój obowiązek sumienia czy to w stosunku do siebie, czy też w stosunku do różnych grup kościelnych, z którymi się utożsamiają. „Przede wszystkim wychowanie młodzieży niezależnie od jej pochodzenia społecznego tak należy dziś prowadzić, by formowało mężczyzn i kobiety, którzy nie tylko byłiby wykształceni, ale też i wielkoduszni, ponieważ nasze czasy gwałtownie domagają się tego”².

Zwykle uważa się, iż duszpasterstwo młodzieży to wypełnianie misji zbawczej Kościoła w odniesieniu do młodzieży szkolnej, pozaszkolnej, akademickiej, pracującej, oazowej, pielgrzymkowej itd. Działalność ta realizowana jest poprzez duszpasterstwo zwyczajne oraz duszpasterstwo nadzwyczajne (specjalne i specjalistyczne)³.

¹ Problemami związanymi z dynamiką religijności młodych ludzi zajmuje się autor w swojej dysertacji doktorskiej pt. *Dynamika religijności współczesnej młodzieży polskiej jako wyzwanie duszpasterskie*. Artykuł niniejszy, w swojej zasadniczej treści stanowi część rozdziału pierwszego tejże pracy.

² GS 31; por. G.M. Garrone, *Gaudium et spes: constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps*, Lyon 1966, s. 28–31.

³ Por. R. Kamiński, *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997, s. 115–218.

1. DUSZPASTERSTWO ZWYCZAJNE

Duszpasterstwo zwyczajne stanowi „główny trzon duszpasterstwa”. Obejmuje ono wszystkich wiernych, niezależnie od ich wieku i stanu życia. Opiera się na trzech podstawowych posługach Kościoła: nauczaniu, uświęcaniu i misji pasterskiej⁴.

W warunkach współczesnego świata zadanie głoszenia Słowa Bożego realizowane jest przez Kościół w różnorodnych formach. Pierwszą z nich jest przepowiadanie ewangelizacyjne kierowane do tych, którzy nie otrzymali jeszcze łaski wiary albo ją już utracili. Szczególną formą kerygmatu są homilie będące integralną częścią liturgii oraz kazania i konferencje przygotowujące do świadomego w niej udziału bądź ułatwiające wprowadzenie w życie owoców tego uczestnictwa. Kolejną formą nauczania jest katecheza kierowana do osób wierzących celem pogłębienia ich życia chrześcijańskiego⁵.

Właśnie katecheza jest podstawową formą duszpasterstwa zwyczajnego młodzieży związaną z misją nauczycielską Kościoła. Głosi ona treść Objawienia oraz wyjaśnia jego głębokie tajemnice. Nie tylko przypomina dzieła Boże w przeszłości, ale interpretuje w świetle Objawienia znaki czasu i aktualne życie ludzi⁶. Jednocześnie katecheza jest najważniejszym z zadań duszpasterskich Kościoła. Dlatego powinien on dołożyć wszelkich możliwych starań do jej coraz lepszego organizowania⁷.

Ojciec Święty Jan Paweł II w swojej pierwszej Adhortacji apostolskiej *Catechesi tradendae* zajął się szerokim spektrum zagadnień dotyczących współczesnej katechezy. Rozpoczynając swoje rozważania, przypominał on, że już nieomal w czasach apostoelskich „nazwano katechezą całość wysiłków podejmowanych w Kościele dla powoływania uczniów i dla pomagania ludziom w uwierzeniu, że Jezus Chrystus jest Synem Bożym, aby przez wiarę mieli życie w imię Jego⁸, aby ich wychowywać i uczyć tego życia, budując w ten sposób Ciało Chrystusa. Kościół nigdy nie przestał temu poświęcać swoich sił⁹”. Jan Paweł II przypomina, że katecheza była i jest dla Kościoła obowiązkiem biorącym się z nakazu Chrystusa. Jednocześnie stanowi ona niezbywalne prawo tegoż Kościoła, gdyż każdy wierny na mocy chrztu ma otrzymać od Kościoła naukę i wychowanie do życia chrześcijańskiego. Ojciec Święty zwraca także uwagę na istnienie, pośród ogólnych praw człowieka, prawa do poszukiwania i swobodnego przyjmowania prawdy religijnej¹⁰.

⁴ R. Kamiński, *Teologia pastoralna*, t. II, Lublin 2002, s. 130.

⁵ Por. R. Kamiński, *Duszpasterstwo zwyczajne*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, Lublin 2006, s. 212–213.

⁶ Por. DCG (1971) 11.

⁷ Por. CT 15; por. L.M. Neves, *La catechesi dall'Evangelii Nuntiandi alla Catechesi Tradendae*, w: *Andate e insegnate. Commento all'esortazione apostolica „Catechesi Tradendae” di Giovanni Paolo II*, red. C. Bonivento, Bologna 1980, s. 78; por. T. Stenico, *Evangelizzazione e catechesi nella missione della chiesa: sinossi – Direttorio Generale per la Catechesi, Evangelii Nuntiandi, Catechesi Tradendae, Il Rinnovamento della Catechesi*, Città del Vaticano 1998, s. 43.

⁸ Por. J 20, 31.

⁹ CT 1; por. J. Bagrowicz, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży: źródła i cele*, Toruń 2000, s. 180.

¹⁰ Por. CT 14; por. J. Bagrowicz, dz.cyt., s. 181; por. L.M. Neves, art.cyt., s. 78.

W Adhortacji apostolskiej *Evangelii nuntiandi* papież Paweł VI objaśnia zadania katechizacji i jej elementy. Zalicza ją, obok kaznodziejstwa, do istotnych form ewangelizacji¹¹. Systematyczne nauczanie religii, w pierwszej kolejności dzieci i młodzieży, może przekazać „żywy skarb prawdy [...] którą Kościół w ciągu długiej swej historii usiłował coraz pełniej wyjaśniać”. Nauka ta ma kształtować obyczaje chrześcijańskie, a nie pozostawać tylko jakąś „dekoracją rozumu”. Całe dzieło ewangelizacji bardzo zyskuje, o ile katecheci używają w nauczaniu mądrze i właściwie napisanych oraz zatwierdzonych przez biskupów podręczników. Ponadto niezbędne jest dostosowywanie metod nauczania do wieku, wykształcenia i możliwości rozumienia konkretnych ludzi. W ten sposób prawdy konieczne pozostaną w ich pamięci, umysłach i sercach przez całe życie. Podstawową potrzebą jest gruntowne przygotowanie odpowiednich katechetów zarówno parafialnych czy szkolnych, podobnie jak i rodziców. Powinni oni nieustannie doksztalać się i doskonalić w tej ważnej i wymagającej umiejętności, jaką jest niewątpliwie nauczanie religii¹².

Jan Paweł II rozwija myśl swego poprzednika w dokumencie *Catechesi tradendae*. Według niego katecheza w szczególności powinna pielęgnować wiarę otrzymaną na chrzcie i podsycać codzienne życie chrześcijańskie wiernych niezależnie od ich wieku. W znaczeniu ogólnym jest więc katecheza wychowaniem w wierze dzieci, młodzieży oraz dorosłych. Przekazuje ona w sposób uporządkowany i całościowy nauczanie doktryny chrześcijańskiej w tym celu, aby wprowadzić ludzi wierzących w pełnię chrześcijańskiego życia. Katecheza i ewangelizacja nie są sobie przeciwstawne, ale łączą się ze sobą i wzajemnie uzupełniają¹³.

Do zadań katechezy należy również przygotowanie chrześcijan do dawania świadectwa w świecie. Jest ona niezbędna do uzasadnienia naszej wewnętrznej chrześcijańskiej nadziei¹⁴. W związku z tym, nikt we wspólnocie Kościoła nie może uważać się za zwolnionego od obowiązku udziału w katechezie¹⁵.

Treść wspomnianego wyżej dokumentu zwraca jednocześnie uwagę, że w odniesieniu do dzieła katechizacji poszczególni członkowie Kościoła mają zróż-

¹¹ EN 17; por. „*Evangelii nuntiandi*” e la *Compagnia di Gesù*, red. S. Decloux, Roma 1978, s. 140; por. L.M. Neves, art.cyt., s. 78 – 79; por. P. Nonis, *Ewangelizacja a katecheza*, w: *Nowa ewangelizacja*, ComPKol, t. 8, Poznań 1993, s. 97; por. T. Stenico, dz.cyt., s. 62–64; por. E. Weron, *Apostolstwo katolickie. Zarys teologii apostolstwa*, Poznań 1987, s. 16.

¹² EN 44; por. L. M. Neves, *La catechesi dall'Evangelii Nuntiandi alla Catechesi Tradendae*, w: *Andate e insegnate. Commento all'esortazione apostolica „Catechesi Tradendae” di Giovanni Paolo II*, red. C. Bonivento, Bologna 1980, s. 80–82; por. T. Stenico, *Ewangelizzazione e catechesi nella missione della chiesa: sinossi – Direttorio Generale per la Catechesi, Evangelii Nuntiandi, Catechesi Tradendae, Il Rinnovamento della Catechesi*, Città del Vaticano 1998, s. 34.

¹³ Por. CT 18–20; por. J. Bagrowicz, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży: źródła i cele*, Toruń 2000, s. 180–181 i 184; por. M. Majewski, *Aktualne wyzwania katechetyczne*, Kraków 1997, s. 121; por. K. Pawlina, *Młodzież i jej duszpasterze w czasach zniewolenia*, Warszawa 1993, s. 110.

¹⁴ Por. CT 25; por. L.M. Neves, *La catechesi dall'Evangelii Nuntiandi alla Catechesi Tradendae*, w: *Andate e insegnate. Commento all'esortazione apostolica „Catechesi Tradendae” di Giovanni Paolo II*, red. C. Bonivento, Bologna 1980, s. 83.

¹⁵ Por. CT 45.

nicowane obowiązki, wynikające ze specyfiki ich różnych rodzajów powołania. Szczególnie poważna odpowiedzialność w tej kwestii przypada Ojcu Świętemu. Biskupi na mocy ich urzędu mają najwyższą władzę prowadzenia, kierowania i właściwego koordynowania katechezy. Kapłani oraz członkowie zakonów mają w tym dziele szerokie pole do pracy apostołskiej. Natomiast specjalne zadanie w ramach katechizacji ciąży na rodzicach, nauczycielach, katechetach oraz osobach odpowiadających za środki społecznej informacji. Wszyscy wymienieni mają ściśle wyznaczone zadania w formowaniu świadomości wierzących¹⁶.

Co prawda katechizacja może dokonywać się wszędzie, jednak „wspólnota parafialna [...] powinna pozostać krzewicielką i inspiratorką katechezy”. Pomimo obserwowanych przemian społecznych parafia jest nadal miejscem, w którym wierni praktykujący i niepraktykujący połączeni są więzami wspólnoty. Właśnie w parafii w trakcie czynności liturgicznych rozdziela się dla nich „chleb zdrowej nauki i chleb eucharystyczny”. Także z parafii są oni codziennie wysyłani do wypełniania w świecie swoich apostołskich zadań¹⁷.

Kolejnym środowiskiem, gdzie rozwijać się powinna katecheza, jest rodzina. Rodzicielskie wychowanie w wierze trwa przez cały czas życia rodzinnego i nie może zostać niczym innym zastąpione. Katecheza dokonuje się już wtedy, gdy członkowie rodziny pomagają sobie wzajemnie we wzrastaniu w wierze przez świadectwo życia prowadzonego według Ewangelii pośród codziennych zajęć. Wychowanie to powinno być uzupełniane wspólnym przyjmowaniem sakramentów oraz chrześcijańskim obchodzeniem świąt¹⁸.

Obok rodziny lub w łączności z nią, także środowisko szkolne stwarza szerokie możliwości oddziaływania katechetycznego wobec młodego pokolenia. Jest to możliwe przede wszystkim w szkołach katolickich, gdzie formacja chrześcijańska jest podstawą wychowania. Ponadto Kościół ma obowiązek wykorzystywać nadarzające się po temu okazje w tych krajach, gdzie istnieje możliwość prowadzenia wychowania w wierze na terenie samej szkoły publicznej¹⁹. Polska zarówno w okresie międzywojennym, jak i przez krótki czas po zakończeniu II wojny światowej należała do krajów umożliwiających Kościołowi nauczanie religii w szko-

¹⁶ Por. tamże 16.

¹⁷ Tamże 67; por. J. Bagrowicz, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży: źródła i cele*, Toruń 2000, s. 181–182; por. M.P. Domingues, *Parafia jako miejsce ewangelizacji*, w: *Nowa ewangelizacja*, CompKol, t. 8, Poznań 1993, s. 312; por. J.L. Gay, *Introduzione generale alla Esortazione Apostolica Catechesi Tradendae*, w: *Andate e insegnate. Commento all'esortazione apostolica „Catechesi Tradendae” di Giovanni Paolo II*, red. C. Bonivento, Bologna 1980, s. 90; por. J. Krajczyński, *Wychowanie dzieci i młodzieży w świetle posoborowych dokumentów Stolicy Apostolskiej i Konferencji Episkopatu Polski: studium kanoniczno-pastoralne*, Płock 2002, s. 99; por. L.M. Neves, *La catechesi dall'Evangeli Nuntiandi alla Catechesi Tradendae*, w: *Andate e insegnate. Commento all'esortazione apostolica „Catechesi tradendae” di Giovanni Paolo II*, red. C. Bonivento, Bologna 1980, s. 80–81.

¹⁸ Por. CT 68; por. J. Krajczyński, dz.cyt., s. 99.

¹⁹ Por. CT 69; por. J. Bagrowicz, dz.cyt., s. 185–186.

łach publicznych. Zmiany ustrojowe zachodzące w naszym kraju w ostatnich latach dały możliwość powrotu nauczania religii do szkół publicznych²⁰.

Na zakończenie Adhortacji *Catechesi tradendae* Ojciec Święty Jan Paweł II zwraca uwagę, że na rozwój umysłowy współczesnego młodego człowieka, oprócz wymienionych uprzednio mają również oczywisty wpływ inne czynniki życiowe. Są to między innymi rozrywki, środowisko społeczne czy środowisko pracy. W kontekście takiego oddziaływania młodzież wchodzi w świat różnorodnych wartości kulturowych i moralnych. Taki stan rzeczy wymaga, aby „katecheza w szerokim zakresie [...] nawiązywała do pozostałych dziedzin nauki i wy-

²⁰ Na podstawie konkordatu, podpisanego między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską 10 lutego 1925 r. nauka religii była obowiązkowa dla uczniów – katolików we wszystkich polskich szkołach za wyjątkiem uczelni wyższych. Podstawę prawną szkolnego nauczania religii stanowiło Rozporządzenie Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego z 9 grudnia 1926 r. Według ustaleń tego dokumentu integralną częścią edukacji i wychowania katolickiej młodzieży szkolnej było obowiązkowe branie przez nią udziału we wspólnych nabożeństwach niedzielnych bądź świątecznych oraz z okazji rozpoczęcia i zakończenia roku szkolnego. Do nakazanych praktyk religijnych młodych katolików należał także udział we wspólnych, corocznych rekolekcjach trzydniowych, wspólna spowiedź oraz Komunia święta na początku i końcu roku szkolnego, jak również w trakcie rekolekcji, a także wspólna modlitwa przed i po lekcjach. Nauczycielami – duszpasterzami grup liczących przynajmniej 12 młodych osób byli księża prefekci. Gdy liczba katechizowanych nie przekraczała 12 osób, a połączenie z grupami ze szkół sąsiednich nie było możliwe, religii mogła uczyć osoba świecka pracująca bez wynagrodzenia. Po zakończeniu II wojny światowej władze państwowe nie uznały umowy konkordatowej z 1925 r. W związku z tą sytuacją, po 1945 r. stopniowo wycofywano religię ze szkół. Nowe Zarządzenie Ministra Oświaty z 8 grudnia 1956 r., na krótko jedynie, przywróciło możliwość nauki religii w szkołach – jako przedmiotu nadobowiązkowego – dla tych uczniów, których rodzice sobie tego życzyli. Nauczanie odbywało się w wymiarze jednej godziny tygodniowo w klasie pierwszej oraz dwóch godzin tygodniowo w klasach II–VII szkoły podstawowej przed lub po lekcjach. W szkole średniej wymiar czasu nauczania wynosił jedną godzinę tygodniowo. Lekcje religii mogły prowadzić w tym okresie osoby duchowne lub świeckie. Na przestrzeni lat następnych ponowiono ograniczenia w uczeniu religii w szkołach. Ustawa o rozwoju systemu oświaty i wychowania z 15 lipca 1961 r. formalnie usunęła religię ze szkół. Na podstawie zarządzenia Ministra Oświaty z 19 sierpnia 1961 r. mogła się ona odbywać jedynie w parafialnych punktach katechetycznych. Wobec sytuacji najnowszych przemian politycznych w naszym kraju, 27 czerwca 1990 r. Komisja Wspólna przedstawicieli Rządu Rzeczypospolitej Polskiej i Konferencji Episkopatu Polski podjęła decyzję w sprawie przywrócenia nauczania religii w państwowych placówkach oświatowych. Ówczesne uzgodnienia zaowocowały wydaniem 3 sierpnia 1990 r. Instrukcji Ministra Edukacji Narodowej dotyczącej powrotu religii do szkoły w roku szkolnym 1990/1991. Kolejne rozporządzenia ministerialne oraz ich poprawki wydawane w następnych latach utrwaliły i doprecyzowały sposób prowadzenia nauczania religijnego w obecnej sytuacji polskiej szkoły. Aktualnie we wszystkich przedszkolach i szkołach na prawach państwowych, za wyjątkiem uczelni wyższych, nauka religii ma się odbywać w wymiarze dwóch godzin tygodniowo, zaś uczniowie biorą udział we wspólnych, trzydniowych rekolekcjach wielkopostnych. Religii w szkole uczyć mogą zarówno duchowni, jak i świeccy posiadający misję kanoniczną miejscowego biskupa ordynariusza. Por. *Kościół Katolicki w Polsce 1918–1990*, red. L. Adamczuk, W. Zdaniewicz, Warszawa 1991, s. 252–253 i 256; por. S. Skuza, *Nauczanie religii w Polsce w świetle prawa państwowego po roku 1945*, w: *Nowa ewangelizacja*, CompKol t. 8, Poznań 1993, s. 203–265.

kształcenia”. W wyniku takiego działania Ewangelia będzie harmonizowała „w blaskach światła wiary” całość nauki i kultury młodego pokolenia²¹.

Ogłoszone w 1997 r. *Dyrektorium ogólne o katechizacji* określa między innymi wyzwania współczesnej katechezy. Dzisiejsza katecheza powinna stawiać się służbą o charakterze misyjnym w ramach ewangelizacyjnego dzieła Kościoła. Istotnym wyzwaniem katechezy powinno pozostawać kształtowanie osobowości wierzących oraz doświadczenia ich trynitarnego życia w Chrystusie. Ponadto pierwszorzędnym zadaniem katechezy ma być przygotowywanie i formowanie katechetów o głębokiej wierze²².

Rekolekcje są specyficzną, okresową lub okazjonalną formą nauczania ewangelizacyjnego i katechetycznego wierzących, w tym również młodych ludzi. Są one szczególnym wypełnieniem zadania głoszenia przez Kościół konieczności nawrócenia i pokuty. Celem rekolekcji jest odnowienie życia wewnętrznego osób w nich uczestniczących²³. Do charakterystycznych elementów tej praktyki duchowej należą: celebrowanie liturgii i przekazanie słowa Bożego, wyraźne określenie celu rekolekcji które przewidują rewizję życia, współdziałanie z Duchem Świętym oraz możliwy do uzyskania stopień odosobnienia, ciszy i skupienia. Wśród różnych rodzajów rekolekcji najczęściej spotykaną praktyką są rekolekcje otwarte, chociaż pewne grupy młodzieży lub pojedyncze osoby biorą udział w innych rodzajach rekolekcji w różnym stopniu nastawionych na formację. W polskiej rzeczywistości, ze względu na ich prawne uwzględnienie w trakcie katechizacji szkolnej, szczególnego znaczenia nabierają rekolekcje wielkopostne²⁴.

Dialogowy charakter liturgii domaga się od biorących w niej udział postawy aktywnego zaangażowania. Z tego powodu konieczna jest liturgiczna formacja wiernych, która będzie ich przygotowywać do pełnego, świadomego i czynnego udziału w liturgii. Formacja taka może być realizowana poprzez katechezę liturgiczną, rekolekcje, spotkania parafialne czy komentarze liturgiczne²⁵.

Katecheza w swojej istocie łączy się ze sprawowaniem liturgii i sakramentów, a zatem z misją uświęcającą Kościoła. Poprzez sakramenty, a w szczególności przez Eucharystię, Chrystus działa najpełniej, aby przemienić człowieka. Z jednej strony katecheza ma doprowadzać do przyjęcia sakramentów, z drugiej strony życie sakramentalne staje się jedynie zewnętrznym rytualizmem, jeśli nie opiera się na pogłębionej znajomości znaczenia sakramentów²⁶.

²¹ CT 69; por. J. Bagrowicz, *Edukacja religijna współczesnej młodzieży: źródła i cele*, Toruń 2000, s. 185–186.

²² Por. DOK 33.

²³ Por. SC 9; por. J. Nowak, *Apostolski wymiar liturgii. Studium teologiczno-liturgiczne w świetle Konstytucji Sacrosanctum concilium*, Poznań 1999, s. 159 i 175–176.

²⁴ Por. G. Siwek, *Rekolekcje*, w: *Leksykon teologii...*, s. 728–731.

²⁵ Por. SC 11, 14; por. R. Kamiński, *Duszpasterstwo zwyczajne*, w: *Leksykon teologii...*, s. 214.

²⁶ Por. CT 23.

Świadome życie liturgiczne i sakramentalne ma być następstwem wezwania do wiary i nawrócenia. Dlatego istotną formą duszpasterstwa zwyczajnego jest przygotowywanie ochrzczonych do przyjmowania sakramentów. Dla duszpasterstwa młodzieży szczególnie ważne jest pogłębianie świadomości znaczenia sakramentów pokuty, bierzmowania i małżeństwa, których przyjęcie łączy się bezpośrednio z ważnymi momentami życia młodego człowieka. Przygotowanie takie dokonuje się albo w ramach ściśle rozumianej katechezy parafialnej i szkolnej, albo w razie konieczności niezależnie od niej²⁷.

W ramach swojej posługi pasterskiej Kościół rozbudza we wszystkich swoich członkach wrażliwość i troskę o urzeczywistnianie się we współczesnym świecie dzieł Bożych. Takie nastawienie apostolskie u osób świeckich, realizujących chrześcijański styl życia, wynikać powinno z ich szczególnego powołania we wspólnocie Kościoła. Świadectwo życia ma być odpowiedzią na wezwanie do wiary oraz spotkanie z Chrystusem w liturgii i sakramentach. Także i na tym polu duszpasterstwo zwyczajne ma możliwość wychowywać i utwierdzać, szczególnie młodych ludzi, w dawaniu chrześcijańskiego świadectwa we współczesnym świecie²⁸.

Szczególnie ważną formą chrześcijańskiego świadectwa życia jest praktykowanie miłości bliźniego²⁹. W nurcie działalności charytatywnej Kościoła powinno znajdować się także formowanie młodych ludzi do udziału w tego rodzaju działaniach³⁰. Pomoc potrzebującym spełniana zarówno indywidualnie, jak i w kościelnych grupach charytatywnych może stawać się przykładem do naśladowania przez młodych oraz ważnym elementem ich chrześcijańskiego i ludzkiego wychowania³¹.

2. DUSZPASTERSTWO NADZWYCZAJNE (SPECJALNE I SPECJALISTYCZNE)

Duszpasterstwo nadzwyczajne, rozumiane niekiedy rozdzielnie jako duszpasterstwo specjalne i specjalistyczne, to działalność zbawcza Kościoła, kierowana do określonych grup ludzi oraz osób o szczególnych potrzebach religijnych, których nie mogą do końca zaspokoić zwyczajne działania duszpasterskie. Takie działanie Kościoła powinno być adekwatne do poziomu duchowego, intelektualnego, wieku, za-

²⁷ Por. SC 9; por. CT 23; por. J.J. Kopeć, *Reforma liturgii po 30 latach od edycji soborowej Konstytucji Sacrosanctum concilium*, w: *Wielkanoc i niedziela. W 30 rocznicę ogłoszenia konstytucji o liturgii Sacrosanctum concilium Soboru Watykańskiego II (4 XII 1963)*, red. H.J. Sobeczko, Opole 1994, s. 26–30.

²⁸ Por. AA 3; por. ChL 9; por. R. Kamiński, *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997, s. 192–194.

²⁹ Por. 1 J 4, 16; por. DCe 1 i 18.

³⁰ Por. tamże 32.

³¹ Por. AA 8; por. R. Kamiński, *Duszpasterstwo w społeczeństwie...*, s. 195–210.

wodu i innych kryteriów społecznych osób nim objętych³². Aktywność Kościoła w ramach duszpasterstwa nadzwyczajnego może być realizowana w wymiarze kategorialnym, sytuacyjnym oraz okazjonalnym. Taki sposób przekazu wiary „powinien być intelektualnie pogłębiony i ze względu na duży krytycyzm dzisiejszych ludzi oraz konkurencję na rynku światopoglądowym, powinien mieć znamiona fachowości”³³.

Sobór Watykański II w Dekrecie o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem* wskazuje na potrzebę realizacji przez świeckich charakterystycznego im powołania apostołskiego w zjednoczeniu z innymi wiernymi. Ogromna wartość zespołowego apostołstwa przejawia się we wspólnym działaniu. Stowarzyszenia apostołstwa zespołowego wspierają swoich członków i przygotowują ich do zadań apostołskich. Odpowiednio formułują ich pracę apostołską oraz kierują nią w bardziej owocny sposób niż w przypadku działań indywidualnych. W szczególności sposób dzisiejsze czasy wskazują na konieczność zespołowych i zorganizowanych działań apostołskich. Istotne jest, aby apostołstwo trafiało do zbiorowej mentalności i warunków społecznych osób, do których jest kierowane. W przeciwnym razie osoby te często nie mogą oprzeć się naciskowi przeciwnego apostołstwu środowiska lub różnych instytucji³⁴.

Udział w spotkaniach małych grup wierzących odpowiada społecznej naturze człowieka i może stać się szkołą apostołstwa, do którego wszyscy jesteśmy powołani. Poprzez ściśle zespolenie sił członków małych wspólnot można osiągać cele dzisiejszego apostołstwa i obronić skutecznie jego owoce³⁵.

Jan Paweł II w Adhortacji apostołskiej *Christifideles laici* przypomina, że jednoczenie się świeckich w celu realizacji zadań o znaczeniu duchowym i apostołskim odpowiada na szereg zapotrzebowań. W zjawisku tym urzeczywistnia się społeczna natura człowieka razem z zaspokojeniem potrzeby poszerzenia zakresu oraz skuteczności jego działań. Kulturowy charakter tego działania może pojawić się jedynie dzięki aktywności jakiejś grupy, wspólnoty, zrzeszenia lub ruchu. Staje się to szczególnie widoczne we współczesnym społeczeństwie pluralistycznym oraz w sytuacjach szczególnie złożonych i trudnych. Jednocześnie różnorodne formy zespolonej działalności świeckich w kontekście dzisiejszego, zsekularyzowanego świata, stanowią szczególnie ważną pomoc dla wielu ludzi prowadzących życie oparte o wymagania Ewangelii³⁶.

³² Por. R. Kamiński, *Duszpasterstwo nadzwyczajne*, w: *Leksykon teologii...*, s. 209.

³³ R. Kamiński, *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997, s. 216.

³⁴ AA 18; por. A. Schulz, *Ruchy i stowarzyszenia katolickie środowiskiem formacji i działalności apostołskiej*, w: Komisja Duszpasterstwa Konferencji Episkopatu Polski, *Program duszpasterski na rok 2007/2008 „Bądźmy uczniami Chrystusa”*, red. Sz. Stułkowski, Poznań 2007, s. 222–224; por. E. Weron, *Świeccy w Kościele. Dekret soborowy o apostołstwie świeckich Apostolicam actuositatem. Wprowadzenie – tekst – komentarz – uzupełnienia*, Paryż 1970, s. 109–111.

³⁵ Por. AA 18; por. E. Weron, *Świeccy w Kościele...*, s. 109–111.

³⁶ Por. ChL 29; por. Jan Paweł II, *Owoce apostołstwa zależą od pełni życia duchowego*. Homilia. Jubileusz Apostołstwa Świeckich, w: Cz. Drażek, *Jan Paweł II: wskazania na trzecie tysiąclecie*, Kraków 2001, s. 363; por. P. Coughlan, *The hour of the laity - their expanding role. Exploring „Christifi-*

W łonie Kościoła powstaje i działa wiele różnorodnych stowarzyszeń i ruchów o charakterze apostołskim. Pragną one służyć apostołskiej misji Kościoła, głosić Ewangelię i uświęcać ludzi, przesycać duchem chrześcijańskim doczesny świat lub dawać świadectwo Chrystusowi, dokonując dzieł miłosierdzia. Szczególnie godnymi uwagi są te stowarzyszenia, które w życiu swoich członków kładą szczególny nacisk na ściślejszą łączność między wiarą a praktyką życia. Ich apostołska efektywność bierze się ze zgodności z celami Kościoła, ze świadectwa chrześcijańskiego oraz ewangelicznego ducha zarówno każdego z członków, jak i całego zespołu. Dlatego grupy te powinny wspomagać misję Kościoła w świecie³⁷.

Według myśli dokumentu *Evangelii nuntiandi* Pawła VI osoby świeckie, wypełniając w świecie różnorakie zadania doczesne, winny łączyć je ze specyficzną działalnością ewangelizacyjną. Ich zadaniem ma być wykorzystywanie „wszystkich chrześcijańskich i ewangelicznych sił i mocy, ukrytych, ale już obecnych i czynnych w tym świecie”. Pośród dziedzin życia codziennego, które powinny być objęte przez świeckich działaniem ewangelizacyjnym dokument wymienia przede wszystkim: politykę, życie społeczne, gospodarkę, kulturę, naukę i sztukę oraz stosunki międzynarodowe i środki przekazu społecznego. Obok nich istnieją inne elementy życia ludzkiego na szczególnie otwarte na ewangelizację, takie jak miłość, rodzina, wychowanie dzieci i młodzieży, praca zawodowa a także cierpienia ludzkie³⁸.

Kontynuując refleksję swojego poprzednika, Ojciec Święty Jan Paweł II wyraża opinię, że zrzeszona działalność katolików świeckich, solidarnie i odpowiedzialnie uczestniczących w życiu i misji Kościoła uwidacznia w sposób szczególny kościelną komunię. Czasy najnowsze, w których zjawisko zrzeszania się katolików świeckich nasiliło się i przybrało charakter szczególnie zróżnicowany, mogą być nazwane „nową epoką zrzeszeń katolików świeckich”. Dziś obok zrzeszeń znanych w historii, często wykorzystując ich tradycje tworzą się i rozwijają nowe ruchy i stowarzyszenia, o różnorodnym charakterze i celach. Mimo różnorodności grup laikatu zasadniczym elementem obecnym w nich wszystkich, jest ich cel działania polegający na odpowiedzialnym uczestniczeniu w misji Kościoła³⁹.

Z kolei w wydanym na początku nowego tysiąclecia dokumencie *Ecclesia in Europa* Jan Paweł II, opisując aktualny stan Kościoła na naszym kontynencie, zwraca między innymi uwagę na ewangelizacyjną rolę wspólnot kościelnych w dzisiejszym świecie. Papież dostrzega owoce ewangelizacji we wspólnotach para-

deles Laici” the Pope’s key document on the Laity. Easyread version commentary and group discussion questions, Newtown–Philadelphia 1989, s. 86–91; por. J. Dyduch, *Wezwani do winnicy i wściepieni w Chrystusa. Komentarz do adhortacji Christifideles laici*, Kraków 1990, s. 24, 65; por. W. Nowacki, *Ruchy kościelne w perspektywie eklezjologicznej*, w: *Dziś i jutro ruchów kościelnych*, red. tenże, J. Czaplicki, Pelplin 2005, s. 80; por. E. Weron, *Laikat i apostołstwo*, Poznań 1999, s. 100–101.

³⁷ Por. AA 19; por. KPK 215; por. E. Weron, *Świeccy w Kościele...*, s. 111–112.

³⁸ EN 70; por. KPK 298.

³⁹ ChL 29; por. Jan Paweł II, *Owoce apostołstwa...*, s. 363; por. P. Coughlan, dz.cyt., s. 86–91; por. J. Dyduch, dz.cyt., s. 24 i 65; por. W. Nowacki, art.cyt., s. 80; por. E. Weron, *Laikat i apostołstwo...*, s. 100–101.

fialnych, u osób konsekrowanych, w stowarzyszeniach laikatu, grupach modlitewnych i apostołskich oraz w różnorodnych wspólnotach młodzieżowych. Podobnie upowszechnianie się nowych ruchów i dzieł kościelnych przynosi tych owoców. Duch Święty zaś ciągle wzbudza w członkach wspólnot kościelnych gotowość do służby oraz ewangeliczny radykalizm i zapał misyjny⁴⁰.

W dalszym ciągu dokumentu Ojciec Święty potwierdził swoje wielkie uznanie działań apostołskich różnych stowarzyszeń i organizacji kościelnych. Podkreślił również znaczenie dobra, jakie w jedności z innymi środowiskami kościelnymi mogą wnieść do Kościoła nowe ruchy i wspólnoty. Pojawiające się w Kościele małe wspólnoty wspierają chrześcijan w bardziej radykalnym życiu według wskazań Ewangelii i są przez to kolebką różnych powołań. We wspólnotach tych istnieją warunki sprzyjające rozwijaniu się świętości poszczególnych osób. Członkowie małych wspólnot mogą niejednokrotnie zanosić Dobrą Nowinę lub upomnienie tym, którzy w inny sposób nie spotkaliby się z Kościołem. Małe kościelne wspólnoty i ruchy niejednokrotnie wspierają wysiłki ekumeniczne i otwierają drogi dialogu międzyreligijnego, stanowią środek zaradczy przeciw szerzeniu się sekt oraz są ogromną pomocą w ożywianiu Kościoła⁴¹.

Jan Paweł II podkreśla istotne znaczenie ożywiania działalności stowarzyszeń, ruchów i klubów wiernych zajmujących się formacją, apostołstwem, dobroczynnością lub uobecnianiem chrześcijaństwa w doczesnych sprawach tego świata. Uwzględnianie przez te grupy zarówno w wewnętrznej strukturze jak i w sposobie działania poważnej formacji religijnej własnych członków ma być drogą do wspierania działań zbawczych Kościoła. Tym sposobem każde kościelne stowarzyszenie wiernych z samego założenia powinno wychowywać w wierze⁴². „Grupy, stowarzyszenia i ruchy mają swoje miejsce w formacji świeckich. Każde bowiem z tych zrzeszeń przy pomocy sobie właściwych metod umożliwia formację głęboko wszczepioną w doświadczenie życia apostołskiego, a równocześnie dają okazję dla integracji, ukonkretnienia i bliższego określenia formacji otrzymywanej przez ich członków od innych osób i wspólnot”⁴³.

U progu nowego tysiąclecia Ojciec Święty zachęcił do zintensyfikowania działań duszpasterskich wobec ruchów kościelnych. Zalecił on otoczenie szcze-

⁴⁰ Por. EiE 15; por. W. Irek, *Parafia wspólnotą odnowy i nawrócenia*, w: *Ecclesia in Europa – Kościół w Europie i w Polsce*, red. I. Dec, Wrocław 2005, s. 168; por. D. Zimoń, *Głoszenie ewangelii nadziei*, w: tamże, s. 64.

⁴¹ Por. EiE 16; por. W. Nowacki, art.cyt., s. 94.

⁴² Por. CT 70; por. J. Krajczyński, *Wychowanie dzieci i młodzieży w świetle posoborowych dokumentów Stolicy Apostolskiej i Konferencji Episkopatu Polski: studium kanoniczno-pastoralne*, Płock 2002, s. 146.

⁴³ ChL 62; por. P. Coughlan, *The hour of the laity – their expanding role. Exploring „Christifideles Laici” the Pope’s key document on the Laity. Easyread version commentary and group discussion questions*, Newtown–Philadelphia 1989, s. 179–184; por. J. Dyduch, *Wezwani do winnicy i wszczepieni w Chrystusa. Komentarz do Adhortacji „Christifideles laici”*, Kraków 1990, s. 94–95; por. J. Krajczyński, dz.cyt., s. 96, 98 i 129.

gólną opieką duszpasterską tych grup, które łącząc swoją działalność z życiem sakramentalnym rodzą u swoich członków powołanie do świadczenia o Ewangelii w codziennym życiu. Konieczna jest także taka formacja wspólnot chrześcijańskich, aby były one rzeczywiście otwarte na wszystkich ludzi i umiały dostrzegać konkretne potrzeby każdego człowieka⁴⁴.

Przedstawione powyżej zagadnienia dotyczące duszpasterstwa młodzieżowych grup, ruchów i stowarzyszeń o charakterze kościelnym odnoszą się w całej rozciągłości także do tego rodzaju działalności wśród polskiej młodzieży, zarówno szkolnej, akademickiej czy pracującej.

W liście z okazji 30-lecia poświęcenia Matce Kościoła Ruchu Światło–Życie⁴⁵ Jan Paweł II określił specyfikę tego, bodajże najbardziej znanego w naszym kraju, dzieła apostolskiego. Według myśli Papieża, nadzwyczajna wartość Ruchu Światło – Życie bierze się z trzech elementów, na których opiera się jego duchowość. Do tych elementów należą: poznawanie i przeżywanie treści Pisma Świętego, świadomy i żywy udział w liturgii Eucharystii oraz sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, a także gorliwy udział w życiu parafialnym⁴⁶.

Oprócz wspomnianego już Ruchu Światło–Życie, nazywanego też ruchem oazowym, działają na terenie Polski jeszcze inne stowarzyszenia, ruchy i grupy kościelne skupiające wyłącznie lub przede wszystkim młode pokolenie. Pośród

⁴⁴ Por. CT 70; por. ChL 29; por. Jan Paweł II, *Trzeba się dzielić bogactwem charyzmatów*, Przesłanie do uczestników seminarium na temat nowych ruchów i wspólnot kościelnych, OsRomPol 20 (1999) nr 9–10(216), s. 27.

⁴⁵ Ruch Światło–Życie jest jednym z nowych ruchów apostolskich w Kościele. Początki jego historii sięgają pierwszych piętnastodniowych rekolekcji nazwanych oazą, które odbyły się w 1954 r. Założycielem Ruchu był ks. Franciszek Blachnicki (1921–1987). Ruch Światło–Życie gromadzi ludzi różnego wieku i powołania, w tym przede wszystkim młodzież. Poprzez odpowiednią formację małych grup uczestników Ruchu, wychowuje on dojrzałych chrześcijan i służy odnowie całego Kościoła przez przekształcanie poszczególnych parafii we wspólnoty wspólnot. Ewangelizacja, katechumenat i diakonia to trzy etapy drogi formacyjnej Ruchu Światło–Życie na wszystkich poziomach kształtowania uczestników. Podstawowe metody realizacji programu formacyjnego to oaza rekolekcyjna, odbywająca się zwykle w okresie wakacji, oraz mała grupa formacyjna spotykająca się w ciągu roku. Małe grupy, do których przynależą uczestnicy Ruchu zasadniczo tworzą jego wspólnotę w parafii. Wspólnoty Ruchu Światło–Życie utrzymują ze sobą łączność przede wszystkim spotykając się w trakcie tak zwanych „Dni Wspólnoty”. Por. F. Blachnicki, *Charyzmat i wierność*, Carlsberg 1985, s. 52–68; por. M. Kudelka, *Wychowawcze i profilaktyczne znaczenie Ruchu Światło–Życie*, w: *Dziś i jutro ruchów kościelnych*, red. W. Nowacki, J. Czaplicki, Pelplin 2005, s. 187–210; por. *Leksykon Kościoła katolickiego w Polsce*, red. B. Łoziński, G. Polak, M. Przeciszowski, Warszawa 2003, s. 313; por. M. Sędek, *Formacja do dojrzałości chrześcijańskiej w programach wybranych ruchów katolickich w Polsce*, w: *Dziś i jutro ruchów kościelnych*, red. W. Nowacki, J. Czaplicki, Pelplin 2005, s. 109–111; por. E. Weron, *Apostolstwo katolickie. Zarys teologii apostolstwa*, Poznań 1987, s. 41.

⁴⁶ Por. Jan Paweł II, *List z okazji 30-lecia poświęcenia Matce Kościoła Ruchu Światło–Życie*, OsRomPol 24 (2003) nr 7–8 (255), s. 56.

ruchów o charakterze apostołskim najbardziej znane to Odnowa w Duchu Świętym inaczej nazywana Odnową Charyzmatyczną⁴⁷ oraz Grupy Apostolskie⁴⁸.

Bardziej ograniczoną z różnych powodów popularnością wśród młodych cieszą się grupy religijne nawiązujące w swojej religijności do dóbr duchowych różnego rodzaju zgromadzeń zakonnych męskich i żeńskich obecnych w Kościele. Są wśród nich zarówno znane szeroko koła Żywego Różańca⁴⁹, jak i mniej znane Stowarzyszenie Młodzieży Maryjnej⁵⁰ czy Ruch Młodzieży Salwatoriańskiej⁵¹. Młodzież polska bierze również udział w działalności kościelnych stowarzyszeń o charakterze społecznym i kulturalnym, jakimi są niewątpliwie Akcja Katolicka⁵² oraz Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży⁵³.

⁴⁷ Członkowie Odnowy w Duchu Świętym nawracają się do Jezusa Chrystusa, otwierając się szczególnie na działanie Ducha Świętego. Spotkania uczestników odbywają się zwykle co tydzień. Chociaż ich program bywa różny, jest w nim miejsce na żywą, spontaniczną modlitwę wspólnotową (charakterystyczny element ruchu charyzmatycznego), rozmowy w małych grupach i katechezę. Ruch, wywodzący się z kręgów zielonoświątkowych, powstał w 1967 r. w Pittsburghu (USA), natomiast do Polski trafił w 1975 r. Obecnie w naszym kraju jest to jeden z największych ruchów katolickich liczący kilkadziesiąt tysięcy stałych członków i około 200 tysięcy sympatyków. Członkowie Odnowy w Duchu Świętym prowadzą wiele akcji ewangelizacyjnych, między innymi na ulicach miast oraz w zakładach karnych. Por. *Leksykon Kościoła...*, s. 311–312; por. M. Sędek, art.cyt., s. 113–115; por. E. Weron, *Apostolstwo katolickie...*, s. 42.

⁴⁸ Grupy Apostolskie powstały w 1973 r. z inspiracji kardynała Karola Wojtyły, oparte na Duszpasterstwie Młodzieży Archidiecezji Krakowskiej. Zadaniem tych grup jest angażowanie młodzieży w działalność apostołską Kościoła. Formacja członków tego ruchu oparta została na życiu parafialnym oraz wychowaniu patriotycznym, a także tworzeniu kultury powiązanej z Ewangelią i kultem Matki Bożej. Obecnie Grupy Apostolskie istnieją w wielu parafiach archidiecezji krakowskiej oraz w innych diecezjach, jak np. w Bielsko-Żywieckiej, Sosnowieckiej, Tarnowskiej i Rzeszowskiej. Szczególnie licznie ruch ten jest reprezentowany w archidiecezji przemyskiej, gdzie działa pod nazwą Ruchu Apostolstwa Młodzieży. Por. *Leksykon Kościoła...*, s. 323.

⁴⁹ Żywy Różaniec bierze swój początek z ducha maryjnej pobożności obecnego w Zakonie Kaznodziejskim. Por. S. Niezgoda, J.M. Popławski, *Żywy Różaniec*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 982–984.

⁵⁰ Łączące swoją duchowość z objawieniem przez Matkę Bożą 27 listopada 1830 r. Cudownego Medalika św. Katarzynie Laboure (1806–1876) – siostrze ze Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego á Paulo.

⁵¹ Zapoczątkowany w 1994 r. przez kapłanów ze Zgromadzenia Księży Salwatorianów z młodzieżą z parafii prowadzonych w całej Polsce przez to Zgromadzenie.

⁵² Akcja Katolicka jest publicznym stowarzyszeniem ludzi świeckich, mających udział w apostołstwie Kościoła i dążących do chrześcijańskiej odnowy we wszystkich dziedzinach życia. Ojciec Święty Pius X w Encyklice *Il fermo proposito* z 11 VI 1905 r. wyłożył podstawy teologiczne i organizacyjne Akcji Katolickiej. Przyjęte przez papieża hasło przewodnie Akcji to – odnowić wszystko w Chrystusie. W Polsce organizacja ta tworzyła się stopniowo w latach dwudziestych i trzydziestych ubiegłego stulecia. Po II wojnie światowej została ona reaktywowana w 1994 r. Por. *Akcja Katolicka dzisiaj*, red. M. Kowalczyk, J. Warzecha, Ząbki 1996; por. E. Weron, *Laikat i apostołstwo*, Poznań 1999, s. 119–149; por. *Leksykon Kościoła...*, s. 315.

⁵³ Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży powstało w 1934 r. jako część Akcji Katolickiej w postaci Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Męskiej oraz Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży Żeńskiej. Patronem stowarzyszeń młodzieżowych Akcji Katolickiej obrano św. Stanisława

W ostatnich latach spectrum młodzieżowych ruchów kościelnych w Polsce wzbogaciły młodzieżowe stowarzyszenia działające na polu sportowym i wychowawczym. Do tych pierwszych należą przede wszystkim: Salezjańska Organizacja Sportowa Rzeczypospolitej Polskiej (SALOS RP)⁵⁴ oraz Katolickie Stowarzyszenie Sportowe Rzeczypospolitej Polskiej⁵⁵. Natomiast na fali zmian ustrojowych w naszym kraju powstały albo ujawniły się w dotychczasowych środowiskach harcerskich różne stowarzyszenia nawiązujące, na bazie wychowania chrześcijańskiego, do ideałów przedwojennego skautingu. Są to, powołane do istnienia w 1989 r. Stowarzyszenie Harcerstwa Katolickiego „Zawisza” i Związek Harcerstwa Rzeczypospolitej oraz utworzona w 1995 r. w ramach Związku Harcerstwa Polskiego – Komisja Katolicka⁵⁶.

Oprócz wspomnianych wcześniej systematycznych form młodzieżowego duszpasterstwa specjalnego pojawiają się w łonie Kościoła inicjatywy o charakterze bardziej okazjonalnym. Jan Paweł II w Adhortacji apostolskiej *Catechesi tradendae*, pośród inicjatyw duszpasterskich godnych dowartościowania ze względu na ich wymiar formacyjny, wymienia zbiorowe pielgrzymki diecezjalne, regionalne i narodowe, tradycyjne misje, kręgi biblijne, działalność grup charytatywnych, spotkania grup modlitwy i kontemplacji chrześcijańskiej oraz grup młodzieżowych o różnych nazwach i formach organizacyjnych, które „rozkwitają jak kwiaty w porze wiosennej”. Grupy te, według myśli papieża, są dla dzisiejszego Kościoła wielką radością, a „dla Kościoła jutra [stanowią] wielką nadzieję”⁵⁷. W trakcie trwania

Kostkę. Próby reaktywowania tych organizacji zaraz po zakończeniu II wojny światowej zostały szybko zlikwidowane przez ówczesne władze komunistyczne. Dopiero w 1990 r. możliwe było powtórne zainicjowanie działalności Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży. Członkowie Stowarzyszenia biorą udział w apostolskiej misji Kościoła, kierując się hasłem: „przez cnotę, naukę i pracę służyć Bogu”. Por. *Leksykon Kościoła...*, s. 334; por. K. Pawlina, *Młodzież i jej duszpasterze w czasach zniewolenia*, Warszawa 1993, s. 40–43.

⁵⁴ Salezjańska Organizacja Sportowa Rzeczypospolitej Polskiej została zarejestrowana jako Związek Stowarzyszeń Kultury Fizycznej 29 czerwca 1992 r. Założycielami tego stowarzyszenia są księża salezjanie, siostry salezjanki oraz osoby świeckie. Podstawowym celem, jaki przyświeca organizacji, jest rozwijanie pośród młodzieży wychowawczych, kulturalnych i społecznych aspektów działalności sportowej, inspirowanych wizją chrześcijańskiego wzoru człowieka i społeczeństwa oraz bogactwem salezjańskiej tradycji wychowawczej. SALOS RP widzi w sporcie nadzieję podniesienia kultury fizycznej i zdrowotnej młodych, ale także szansę wyodrębnienia naszego społeczeństwa z duchowo-moralnego kryzysu. Por. *Leksykon Kościoła katolickiego w Polsce*, red. B. Łoziński, G. Polak, M. Przeciszowski, Warszawa 2003, s. 338.

⁵⁵ Katolickie Stowarzyszenie Sportowe Rzeczypospolitej Polskiej powstało w 1992 r. Jego celem jest wychowywanie różnych grup wiekowych m.in. poprzez uprawianie sportu i turystyki. Ważną metodą pracy tego stowarzyszenia jest organizacja współzawodnictwa sportowego pod ogólną nazwą „Parafiada” oraz obozów integrujących różnorodne grupy młodzieży przede wszystkim w okresie wakacyjnym. Por. *Leksykon Kościoła...*, s. 337.

⁵⁶ Por. S. Gregorczyk, *Skauting*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, red. M. Chmielewski, Lublin–Kraków 2002, s. 818; por. *Leksykon Kościoła...*, s. 344–345 por. K. Pawlina, *Młodzież i jej duszpasterze w czasach zniewolenia*, Warszawa 1993, s. 43–48.

⁵⁷ CT 47.

pontyfikatu Ojca Świętego Jana Pawła II pojawiło się w Kościele wiele nowych, różnorodnych inicjatyw młodzieżowych. Do najpopularniejszych z nich należą spotkania w ramach Światowych Dni Młodzieży⁵⁸ oraz ruch młodych związany ze wspólnotą ekumeniczną w Taiże⁵⁹. W skali naszego kraju szczególnego znaczenia nabierają coroczne spotkania młodych nad Jeziorem Lednickim, do których za każdym razem Ojciec Święty kieruje osobne przesłanie⁶⁰.

Uniwersalny charakter miłości pastoralnej Kościoła domaga się także objęcia aktywnością duszpasterską ludzi, w tym również ludzi młodych, którzy żyją „w złożonym, niejednolitym i rozczłonkowanym kontekście społeczno-kulturalnym i kościelnym”⁶¹. Duszpasterstwo specjalistyczne to zaangażowanie pastoralne na rzecz tych, „którzy znaleźli się na marginesie życia, często w sytuacji bez wyjścia, ludzi zniechęconych, zaburzonych i skłóconych z Bogiem, ze sobą samym i z całym porządkiem społeczno-kulturalnym, moralnym i religijnym”⁶². Osoby takie, zwykle niedostosowane do norm prawnych czy też nieprzystosowane społecznie, są często poddawane negatywnej ocenie bądź izolacji ze strony społeczeństwa⁶³. Charakter duszpasterstwa specjalistycznego domaga się odpowiednio przygotowanych specjalistów, którzy „mogą zrozumieć problemy tych ludzi i poprzez fachowe oddziaływanie mogą zdobyć ich zaufanie, aby racjonalnie nimi kierować”⁶⁴.

3. PODSUMOWANIE

Aktualne problemy, z którymi boryka się duszpasterstwo młodzieży są szczególnie widoczne w przypadku duszpasterstwa nadzwyczajnego. Istnieje realne niebezpieczeństwo izolacji bądź alienacji małych grup, pojmowane jako zamknięcie się w sobie całości albo pewnej części jej członków. Z tego powodu

⁵⁸ Por. Jan Paweł II, *Znaczenie Światowych Dni Młodzieży*. List Ojca Świętego do kardynała Eduardo F. Pironio z okazji seminarium zorganizowanego w dniach 13–16 maja 1996 r. w Częstochowie, *OsRomPol* 17 (1996) nr 7–8 (185), s. 4–5.

⁵⁹ Por. E. Weron, *Europejskie Spotkania Młodych*, w: *Leksykon duchowości ...*, s. 252–256.

⁶⁰ Por. Benedykt XVI, *Bądźcie świadkami Chrystusa*, List do młodzieży zgromadzonej nad Jeziorem Lednickim, *OsRomPol* 26 (2005), nr 7–8 (275), s. 40.

⁶¹ PDV 23.

⁶² R. Rak, *Duszpasterstwo specjalistyczne. Założenia i realizacja*, „Ateneum kapłańskie” 85 (1993), z. 2–3, nr 507–508, s. 258–259.

⁶³ Chodzi przede wszystkim o ludzi młodych dotkniętych alkoholizmem lub narkomanią, rosnącą w ostatnich latach liczbę młodocianych przestępców oraz osoby chore psychicznie, bezdomne albo samotne (np. pojawiające się w ostatnich latach tzw. eurosieroty). W tej liczbie należy umieścić ponadto członków grup kontestujących jak na przykład: hippisów, pacyfistów, gitowców, kilersów, rastafarian, skinów, popersów, grzywaczy czy satanistów. Zob. J. Marszałek, *Obraz polskiej młodzieży w oczach duszpasterza i pedagoga*, w: *Program duszpasterski na rok 1991/1992*, Katowice 1991, s. 124; C. Cekiera, *Z problematyki młodzieży niedostosowanej*, w: *Młodych problemy*, Warszawa 1986, s. 84–88.

⁶⁴ R. Kamiński, *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997, s. 217.

należy dbać o integrację i aktywność („eklezjalność”) takich grup w odniesieniu do życia Kościoła lokalnego i powszechnego⁶⁵.

Podobnym zagrożeniem, pojawiającym się zwykle w ramach konkretnej wspólnoty parafialnej, może być brak porozumienia z innymi grupami kościelnymi. W parafii, która nie może być mniej lub bardziej luźnym związkiem grup ludzi egzystujących obok siebie, konieczne jest uczenie się wzajemnej komunikacji. Powinno się to dokonywać drogą dialogu wewnątrzparafialnego małych grup identyfikujących się zarówno ze wspólnotą Kościoła powszechnego jak i utrzymujących żywy kontakt z konkretną parafią oraz jej proboszczem⁶⁶.

Inną istotną kwestią w życiu małych grup jest ich dynamika ewangelizacyjna i apostołska. Wobec zagrożenia zatracenia takiej aktywności konieczna jest taka formacja wspólnot chrześcijańskich, aby były one rzeczywiście otwarte na wszystkich ludzi i umiały dostrzegać konkretne potrzeby każdego człowieka⁶⁷.

Dziś obok zrzeszeń znanych w historii, często w oparciu o ich tradycje, tworzą się i rozwijają nowe ruchy oraz stowarzyszenia o różnorodnym charakterze i zamierzeniach. Pośród tej różnorodności grup laikatu zasadniczym elementem identyfikującym ich kościelność powinien być jednoznacznie określony cel ich działania, polegający na odpowiedzialnym uczestniczeniu w misji Kościoła⁶⁸. U progu nowego tysiąclecia Ojciec Święty zachęcił do zintensyfikowania działań duszpasterskich wobec ruchów kościelnych. Zalecił on otoczenie szczególną opieką duszpasterską te grupy, które łącząc swoją działalność z życiem sakramentalnym rodzą u swoich członków powołanie do świadczenia o Ewangelii w codziennym życiu⁶⁹.

Jan Paweł II dostrzegł w kręgach młodzieży bogactwo młodzieńczej przyjaźni, solidarności, radości, entuzjazmu oraz refleksji nad codziennym życiem. Domaga się od tworzących je młodych oraz ich duszpasterzy, aby nie brakowało w tych gru-

⁶⁵ Por. EN 58; por. SCt 63; por. *Sól ziemi. Powołanie i posłannictwo świeckich*, w: II Polski Synod Plenarny (1991–1999). Dokumenty, Warszawa 2001, nr 43; por. M. Majewski, *Aktualne wyzwania katechetyczne*, Kraków 1997, s. 132; por. J. Przybyłowski, *Duszpasterstwo grupowe w kontekście zadań wychowawczych*, w: *Teologia praktyczna*, t. 5 (2004), Poznań 2004, s. 33.

⁶⁶ Por. A. Kalbarczyk, *Kierowanie grupami parafialnymi*, w: *Teologia praktyczna*, t. 2 (2001), Poznań 2001, s. 87; por. R. Kamiński, *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997, s. 102; por. M. Ostrowski, *Małe grupy w życiu Kościoła*, w: „Bielsko-Żywieckie Studia Teologiczne”, t. 6 (2005), Bielsko-Biała 2005, s. 304; por. J. Plech, „*Ekumenizm parafialny*” ruchów odnowy Kościoła jako kryterium realizacji ich charyzmatu, w: *Dziś i jutro ruchów kościelnych*, red. W. Nowacki, J. Czaplicki, Pelplin 2005, s. 177–183; por. J. Przybyłowski, *Duszpasterstwo grupowe w kontekście zadań wychowawczych*, w: *Teologia praktyczna*, t. 5 (2004), Poznań 2004, s. 37.

⁶⁷ Por. ChL 29; por. CT 70; por. Jan Paweł II, *Trzeba się dzielić bogactwem charyzmatów*, Przesłanie do uczestników seminarium na temat nowych ruchów i wspólnot kościelnych, OsRomPol 20 (1999), nr 9–10 (216), s. 27.

⁶⁸ Por. ChL 29; por. EN 58; por. Jan Paweł II, *Owoce apostołstwa zależą od pełni życia duchowego*. Homilia. Jubileusz Apostołów Świeckich, w: Cz. Dążek, dz.cyt., s. 363.

⁶⁹ Por. ChL 29; por. CT 70; por. Jan Paweł II, *Trzeba się dzielić bogactwem charyzmatów*, Przesłanie do uczestników seminarium na temat nowych ruchów i wspólnot kościelnych, OsRomPol 20 (1999), nr 9–10 (216), s. 27.

pach odpowiedzialnego poznawania nauki chrześcijańskiej. Brak tego elementu może spowodować zagrożenie oszukiwania przez te grupy zarówno swoich członków, jak i całego Kościoła. W ramach działań wspólnotowych życie duchowe młodych ludzi może być kształtowane nie tylko przez naukę oraz obrzędy liturgiczne, ale również przez świadectwo spełniania obowiązków życiowych⁷⁰.

Ostatnie słowa skierowane do młodego pokolenia przez Wielkiego ich Duszpasterza Jana Pawła II na kilka godzin przed końcem jego ziemskiego pielgrzymowania wskazują sposób działania odpowiedzialnym za formację chrześcijańską młodzieży. Mają oni poszukiwać dróg wiodących do serc i umysłów tego pokolenia, niosąc mu Dobrą Nowinę Jezusa. Wtedy młodzi z całą pewnością wypełnią nadzieje pokładane w nich przez Kościół Chrystusowy.

„Szukałem was, a teraz wy przyszlście do mnie, i za to wam dziękuję”⁷¹.

ACTUALLY FORMS PASTORAL YOUNG PEOPLE

Summary

Vatican II Council pay attention to need very good education young people in celery culture with make the most of a lot of various method. The most important kind of pastoral office young people is lesions, with explain true's of God and make ready conscious and activity take part in liturgy. Another, but not les important kind of this pastoral young people is underline mean sacraments: penance and marriage, because receive this sacraments unite with very important moments of our live. Very important kind of Christianity of our live is help another people. We can do it yourself or charity group. Help another people can begin example for another young people and very important things their christianity and human education. Take part in meeting small group is very good for people and can be apostolic school for everyone.

Słowa kluczowe: duszpasterstwo zwyczajne, duszpasterstwo nadzwyczajne, formacja liturgiczna wiernych, formacja sakramentalna, parafialne duszpasterstwo młodzieży

⁷⁰ Por. CT 47.

⁷¹ *Jan Paweł II do młodzieży (1978–2005). Listy, orędzia, przemówienia, homilie*, Poznań 2005, s. IV.

KS. GRZEGORZ DZIEWULSKI
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

TEOLOGICZNE PODSTAWY KULTU RELIKWII¹

WPROWADZENIE

Kult relikwii stanowi jedną z form pobożności ludowej, sięgającą swoją tradycją II w. Niestety pobożność ta często rozumiana była i przeżywana powierzchownie, nierzadko wklęana w nieprawidłowości i nadużycia, jednak jej wymierność i prostota, przystępność i przyswajalność zjednywały jej niemałą popularność. Ilustracją tego może być medialne echo w postaci licznych tekstów poświęconych historii relikwii i ich postaciom, formom pobożności i współczesnym opiniom teologów na ich temat, sprowokowane newsem o rychłej beatyfikacji Jana Pawła II, i jak sądzono nieuchronnemu przygotowaniu i rozdzieleniu jego relikwii².

Przedmiotem niniejszej publikacji będzie teologiczne uzasadnienie czci okazywanej relikwiom. Pierwsza część, w której zaprezentowany jest historyczny zarys rozwoju tego kultu, ukaże teologiczną, historyczną, religioznawczą i antropologiczną złożoność tej formy pobożności. Druga część publikacji wskaże konkretne motywy i racje ją uprawomocniające.

¹ Okazją do powstania tego tekstu była peregrynacja relikwii bł. Karoliny Kózki w archidiecezji łódzkiej.

² Np. M. Skowrońska, *Kard. Dziwisz przeciwny dzieleniu ciała Papieża*, „Gazeta Wyborcza” 6 V 2008; A. Datko*, opracowała P. Kunkel, *Spis wybranych relikwii znajdujących się w Polsce*, tamże; A. Klich, *Komu serce, komu kości*, tamże; *Po co przenosić serce papieża do Krakowa*, *Rozmawiał Tomasz Kwaśniewski*, tamże; A. Klich, M. Skowrońska, *Relikwie z Papieża? Nie!*, „Gazeta Wyborcza” 7 V 2008; *Relikwie to nie amulety*, *Rozmawiał: Marcin Czyżewski*, „Gazeta Wyborcza” 8 V 2008. Analogiczny oddźwięk wywołała peregrynacja po Polsce relikwii św. Dominika Savio.

1. ZARYS HISTORII KULTU RELIKWII

Relikwiami w ścisłym znaczeniu (łac. *reliquiae*) są doczesne pozostałości po świętych i błogosławionych, czyli zachowane ciało lub szczątki kości (łac. *relinquo* – pozostawiać)³. Nazwę tę odnoszono także do różnych uświęconych pamiątek z pielgrzymek, jak medaliony, pectorały, terakotowe ampułki z wodą ze źródeł lub z Jordanu czy z ziemią z miejsc świętych. Inne określenia relikwii zawierają w sobie teologiczne treści, jak *pignora*, niosące gwarancję wspólnoty ze świętymi, oraz *patrocinia*, wyrażające ich opiekuńczą funkcję, analogiczną do roli patronów. Greckim słowem *leipsana* św. Ambroży określał szczątki zmarłego ciała i części zewnętrzne, które uważał za ochronę, zbroję duszy, zachowanie na zmartwychwstanie. Ciało świętego traktowano jako najważniejszy przedmiot kultu, podobnie włosy, poszczególne członki oraz jego krew – stanowią one tzw. relikwie pierwszej klasy. Relikwie drugiej klasy to szaty świętego, zwłaszcza związanego ze stanem zakonnym, a także używane przez niego przedmioty oraz narzędzia jego umęczenia, jak np. łańcuchy św. Piotra, legitymizowane słowami św. Pawła o byciu więźniem Chrystusa (Ef 3, 1; Flm 1, 9). Za relikwie w szerszym znaczeniu, tzw. relikwie trzeciej klasy, uznaje się przedmioty, które miały kontakt z właściwymi relikwiami (relikwie *ex contactu*) jak kawałki materiału, które dotykały relikwii (*brandeum*) czy były przyklejone do świętego obrazu albo oliwa z lamp płonących przy grobie świętego. Do aktu beatyfikacji sługi Bożego należy mówić nie o relikwiach, a o pamiątkach po słudze Bożym⁴.

Kult relikwii znają buddyści, muzułmanie i wyznawcy *shinto*, świadkowie Jehowy zaś i Adwentyści Dnia Ósmego uważają go za bałwochwalstwo. Od strony religioznawczej można widzieć jego zaczątki w antycznej starożytności, w której Grecy okazywali cześć herosom, ogłaszali ich patronami miast, a ich groby otaczali wielkim szacunkiem, przez co chcieli zapewnić sobie szczęście i dobrobyt, np. w świątyni na Kapitolu w Atenach przechowywano berło Priama i zasłone Heleny, w Egipcie obuwie Perseusza, w Rzymie świętą włócznię Marsa, lirę Perseusza czy cytrę Parysa. Pogański antyk jednak nie pożył cześci relikwii – nawet ciała pobożnych zmarłych uważane były za nieczyste, a ich dotknięcie domagało się rytualnego obmycia. Niemniej starożytni nosili przekonanie o jakimś bliżej nieokreślonym trwaniu zmarłych po śmierci, zwłaszcza w postaci material-

³ Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów używa szerszego określenia: „relikwiami są również przedmioty należące do świętych, jak sprzęty, ubrania i rękopisy, przedmioty otarte o ich ciała lub ich groby, oleje, lniane płótna (*brandea*), a także czczone ich wizerunki” – *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań 2003, nr 236, s. 167.

⁴ H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne. Instytucje prawa materialnego, zarys historii, procedura*, Lublin 2003, s. 130–131; K. Szczepkowska-Naliwajek, *Relikwiarze średniowiecznej Europy*, Warszawa 1996, s. 30; J. Engelmann, *Brandeam*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 2006, Bd. 2, kol. 632–633.

nych części oraz o możliwości kontaktu z nimi przy grobie i związanej z niektórymi z nich pewnej mocy, którą można było przywołać⁵.

W przypadku judaizmu, mimo lęku przed nieczystością rytualną, wynikającą z kontaktu z ciałami zmarłych i grobami (Kpł 21, 1–4; Lb 19, 11–16) oraz woli odcięcia się od pogańskich praktyk sąsiadów, znany był kult proroków i postaci starego przymierza, których wstawiennictwa przyzywano zwłaszcza nad ich grobami. Pierwsza chrześcijańska wzmianka o relikwiach pojawia się przy okazji męczeństwa Ignacego z Antiochii (†107). Mimo że w piśmie *Do Rzymian* wyraża on pragnienie pożarcia przez dzikie zwierzęta i znalezienia w nich swojego grobu⁶, to jednak po śmierci współwynawcy zabierają jego ciało i triumfalnie przenoszą je na cmentarz w Antiochii. W opisie męczeństwa Polikarpa ze Smyrny (†156/7) wprost znajduje wyraz przekonanie o wielkiej wartości doczesnych szczątków męczennika: „Tak więc mogliśmy później zebrać jego kości, cenniejsze od klejnotów i droższe od złota, aby je złożyć w miejscu stosownym”⁷. Chrzęścianie płacili wygórowane sumy, aby wykupić ciała umęczonych współbraci i grzebali je okryte złożonymi i purpurowymi dalmatykami. Późniejszy zwyczaj pielgrzymek nadał powszechniejszy charakter lokalnemu początkowo kultowi grobów męczenników. Okolicznością sprzyjającą temu było przekazywanie między Kościołami relikwii, które traktowane jako namiastki grobów umożliwiały oddawanie im czci przez tych, dla których odległość wykluczała ich nawiedzenie⁸.

W początkowej fazie, tj. w okresie prześladowań, kult relikwii nie odbiegał od zwyczajowego kultu zmarłych i polegał na sprawowaniu Eucharystii na ich grobach w rocznicę śmierci. Z czasem nad grobami męczenników pojawiły się praktyki o charakterze parenetycznym, jak wygłaszanie pochwalnych mów, odczytywanie ich żywotów (*vita*) i opisów męczeństwa (*acta martyrum* i *passiones*) oraz ogłaszanie cudów, które miały miejsce przy ich grobach, np. uzdrowienia czy światło i miłe wonie unoszące się od grobu. Ukształtowała się też praktyka nocnego czuwania przy grobie, a potem w kościele, będąca zaczątkiem przyszłych wigilii. Nawiedzający grób męczennika nie wątpili, że jest to miejsce świę-

⁵ B. Nadolski, *Relikwie*, w: *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 1285; E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 2006, s. 324; M. Budziarek, *Kult relikwii w starożytnym chrześcijaństwie*, RBL 32 (1979) 5, s. 277; W. Klein, *Reliquien/Reliquienverehrung – Religionsgeschichtlich*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin–New York 2006, Bd. 29, s. 68–69 (wiersze 24–35).

⁶ „Pozwólcie mi się stać pożywieniem dla dzikich zwierząt, dzięki którym dojdę do Boga. Jestem Bożą pszenicą. Zostanę starty zębami dzikich zwierząt, aby się stać czystym chlebem Chrystusa. Proście za mną Chrystusa, abym za sprawą owych zwierząt stał się żertwą ofiarną dla Boga [...]” – Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Rzymie*, IV, 1. (*Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, Kraków 1988, s. 158).

⁷ *Męczeństwo św. Polikarpa*, w: Euzebiusz z Cezarei, *Historja kościelna. O męczennikach palestyńskich*, IV, 15, 43 (Poznań 1924, s. 170).

⁸ Jo Hermans, *Męczeństwo — wzór chrześcijańskiego męstwa i świętości*, <http://www.mateusz.pl/duchowosc/jh-meczenstwo.htm> z dn 10-06-2008 r..

te, w którym w sposób szczególny działa moc Boża (*virtus*), wobec czego zano-szone od niego modlitwy są skuteczniejsze i owocują pożądanymi nadzwyczajnymi łaskami. W tym ludowym przeświadczeniu o życiowej, niebiańskiej mocy tkwiącej w szczątkach zmarłych religioznawcy dostrzegają przejawy animizmu względnie manizmu⁹.

Przekonanie o godności ciała ludzkiego oraz o obecności siły w tkwiącej w jego szczątkach wyrażało się w szacunku dla grobu, a w przypadku chrześcijaństwa można mówić o szczególnej czci okazywanej od II w. grobom męczenników¹⁰. Podejmując żydowską tradycję nawiedzania miejsc związanych z życiem męczenników, również chrześcijanie pielgrzymowali do grobów męczenników, nad którymi – od czasów Konstantyna (IV w.) – budowano *martyriony* (na Zachodzie *memoria*) i świątynie nad grobami tzw. bazyliki cmentarne. W tych ostatnich stawiano konfesje (łac. *confessio*), czyli grobowiec męczennika względnie przedśionek prowadzący do niego lub do komory pod głównym ołtarzem, często bogato zdobiony i z baldachimem, z możliwością oglądania grobu przez specjalne okienko (*fenestella confessionis*)¹¹. Od IV w. określenie to odniesiono do grobu św. Piotra, a od V w. oznacza miejsce przechowywania relikwii w ołtarzu¹².

Kolejną fazą rozwoju kultu relikwii jest praktyka elewacji ciał świętych (łac. *elevo* – podnoszę), czyli zabierania ciał z grobu i złożenia w miejscu godniejszym, zazwyczaj obok ołtarza w pobliskiej świątyni. W okresie V–VIII w. w Galii i Germanii było ich ponad 350. Z praktyką tą związana była translacja (łac. *transfero* – przenoszę), czyli uroczyste przeniesienie ciała świętego w inne, stosowniejsze dla kultu miejsce, zazwyczaj do świątyni w celu złożenia pod ołtarzem (*depositio*) w specjalnej wnęcie (*sepulcrum*)¹³. We właściwym sensie chodzi tu o obrzęd sam w sobie. Jego początków można dopatrywać się w sprowadzaniu ciał biskupów czy papieży oraz ciał wybitnych chrześcijan zmarłych na wygnaniu bądź pochowanych we wspólnym grobie czy porzuconych ciał męczenników. Do religijnych motywów przenoszenia grobów męczenników, dołączają później także okoliczności prestiżowe m.in. rywalizacja między miastami, a zwłaszcza ambi-

⁹ *Dyktorium o pobożności...*, nr 23, 25; M. Budziarek, art.cyt., s. 278; A. Angenendt, *Reliquien II...*, Bd. 8, kol. 1092; tenże, *Reliquien/Reliquienverehrung*, w: *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin–New York 2006, Bd. 29, s. 69–70.

¹⁰ B. Nadolski, *Martyrion*, w: *Leksykon liturgii...*, s. 875–876. Geneza rzymskich bazylik św. Piotra, św. Pawła czy św. Wawrzyńca związana jest właśnie z ich pierwotnym zbudowaniem nad grobami męczenników, a więc na cmentarzach, poza murami miasta. W II wieku *tropaion* – pomnik zwycięstwa i *memoria* – pomnik żałobny miały ten sam sens.

¹¹ B. Nadolski, *Konfesja*, w: *Leksykon liturgii...*, s. 673.

¹² M. Budziarek, art.cyt., s. 280. Zarezerwowanie w Rzymie słowa „konfesja” do grobu-ołtarza tłumaczy Hieronim zwyczajem sprawowania Eucharystii na grobach męczenników.

¹³ B. Nadolski, *Przeniesienie (translacja/elevatio) relikwii*, w: *Leksykon relikwii...*, s. 1241–1242; *Translation*, w: *Lexikon für Theologie...*, Bd. 10, kol. 169–170; J. Kracik, *Relikwie*, Kraków 2002, s. 73–76. Do ostatnich uroczystych translacji należy przewiezenie z Rzymu do Warszawy ciała św. Andrzeja Boboli (1938 r.) oraz do Pniew relikwii św. Urszuli Ledóchowskiej (1989 r.).

cja Konstantynopola dorównania w znaczeniu Rzymowi przez posiadanie podobnej liczby grobów męczenników. Pierwsze odnotowane w źródłach wydarzenie tego rodzaju to przeniesienie szczątków św. Babylasa ok. 352 r., najślawniejsza zaś starożytna translacja miała miejsce w Konstantynopolu i dotyczyła sprowadzenia ciał świętych Tymoteusza (356 r.) oraz Andrzeja i Łukasza (357 r.). Pragnienie posiadania relikwii z możliwością oddawania im czci było popularniejsze w Kościele na Wschodzie. Na Zachodzie przenosiny ciał pojawiły się później, co było konsekwencją prawa XII tablic, poddającego ochronie miejsce pochówku. Jeszcze w IV w. rozdział na miasto – sferę żyjących – i cmentarz – sferę zmarłych był oczywistością i bez specjalnych zezwoleń nie było mowy o przenoszeniu pogrzebanych czy dzieleniu ciał na relikwie. Papież Grzegorz I Wielki potępia fizyczny kontakt z ciałami zmarłych: *Niedopuszczalne jest i świętokradztwem, jeśli ktoś chciałby dotykać ciał świętych*. Dopiero potrzeba ochrony szczątków świętych i ich ozdobnych grobów przed niszczeniem i znieważaniem przez ludy barbarzyńskie, zwłaszcza w VI i VII w. prowadzi do przenosin ciał świętych z katakumb, a także z dalszych regionów Italii do rzymskich bazylik. Na szerszą skalę podejmowano je za papieży Pawła I (†767) i Paschalisa I (†824). Za tego ostatniego przeniesiono do rzymskich świątyń około 2300 ciał¹⁴.

Zwyczaj umieszczania relikwii w ołtarzu pierwszy raz pojawia się przy okazji przeniesienia (translacji) przez św. Ambrożego relikwii Gerwazego i Protazego do nowo wybudowanej bazyliki. Jego uzasadnieniem jest Janowa wizja ciał świadków Chrystusa znajdujących się pod ołtarzem (Ap 6, 9). Bliskość ołtarza i relikwii symbolizowała naśladowanie Chrystusa przez męczenników oraz przebywanie w niebie z Nim, a także z aniołami¹⁵. Później, w Rzymie dopiero od końca VII w., pojawia się zasada umieszczania ich bezpośrednio w ołtarzu: „żadne relikwie świętych bez ołtarza”. Potrzebie odpowiedniej liczby relikwii czyniono zadość za pomocą relikwii wotywnych zwanych *brandea* (relikwie *ex contactu*), czyli płócien, w które zawijano ciała świętego albo którymi dotykano relikwii przez okienko w ołtarzu, memorii (*fenestella confessionis*) i otwór w grobie (*cattaracta*). Później relikwie zaczęto umieszczać w drzwiach świątyni, aby dać okazję do ich uczczenia przy wchodzeniu (ucałowanie), a następnie w zakrystii bądź w specjalnych szafach obok ołtarza. Kościół Wschodni, przychylniejszy kultowi relikwii aniżeli Rzym z jego surowym prawem odnośnie do cmentarzy i kontaktu

¹⁴ *Męczennicy. Wstępy opracowanie i wybór tekstów E. Wipszycka*, ks. M. Starowieyski, Kraków 1991, s. 117.

¹⁵ Wprawdzie „ciała tych, których dusze są w niebie, nic nie tracą przez bliskość drugich i szczątkom tych, których dusza jest w ręku Boga, nie zdoła uwłaczać miejsce, gdzie leżą [tj. sąsiedztwo heretyków]... Ale nie małą szkodę z tego wspólnego miejsca pochowania miał nasz lud. Spieszył on wprawdzie do relikwii Męczenników, lecz modlił się do nich z niepewnością i niepokojem, nie wiedząc, gdzie są groby Świętych, gdzie spoczywają prawdziwe skarby” – Jan Chryzostom, *Kazanie na Wniebowstąpienie*, 1 (PSP, t. VIII, s. 111).

z ciałem zmarłego obowiązującym do VI i VII w., wprowadził zwyczaj stawiania symbolicznych pomników-grobowców (*cenotafów*)¹⁶.

Pozostawione przez Hieronima (*Epistola*) i Ewodiusza (*De miraculis s. Stefani Protomartyris*) opisy translacji mówią o bardzo uroczystych ceremoniach: czcigodne części zawijane były w jedwab i złoto, niesione w procesjach przez biskupów, przy licznych udziałach wiernych, z pochodniami, przy śpiewie psalmów i zapachu wonności, zazwyczaj z cudownymi wydarzeniami. Apogeum tej tradycji można widzieć w dedykacji świątyni *Santa Maria ad Martyres* (dziś Panteon), w której zgromadzono wiele relikwii. Wobec liczności translacji papież Damazy I (†384) wyraził oburzenie, widząc w tej praktyce „dręczenie prochów ludzi pobożnych”. Sam akt przeniesienia relikwii i złożenia ich pod ołtarzem jest najstarszą formą kanonizacji (*per viam cultus*), określaną mianem kanonizacji biskupiej ze względu na jego przyzwolenie. W czasach karolińskich wymagana była także zgoda władcy¹⁷.

Problem identyfikacji świętego oraz miejsca jego spoczynku często rozwiązywała praktyka inwencji (łac. *inventio*), związanej z „prywatnymi objawieniami” we śnie, w których święty udzielał wskazówek potrzebnych do identyfikacji tożsamości bądź miejsca spoczynku ciała. Pierwsze inwencje wzmiankowane są za Damazego I, a następne dwa wieki przynoszą ich obfitość. Dzięki nim odnaleziono m.in. narzędzia męki Pańskiej (św. Helena), groby męczenników Gerwazego i Protazego (św. Ambroży), św. Szczepana, Nikodema i Gamaliela. Metodą weryfikacji autentyczności relikwii były też sądy Boże (*ordalia*)¹⁸.

W XIV w. pojawia się pragnienie „cielesnego oglądania” relikwii, analogiczne do pragnienia oglądania konsekrowanej Hostii. Dotychczasowa praktyka przechowywania relikwii w zamkniętych naczyniach, a potem w ołtarzu lub poza mensą ołtarzową, a więc bez możliwości ich oglądu (IX w.), zostaje wyparta przez relikwiarze w formie monstrancji (*ostensorium*), otwieranie skrzyni z relikwiami, ściany ze szklanymi, a nie metalowymi drzwiami, czy specjalne otwory w murach do oglądania i dotykania relikwii (*fenestella*). Pojawiają się relikwiarze

¹⁶ B. Nadolski, *Relikwie...*, s. 1287.

¹⁷ B. Nadolski, *Liturgika, Liturgia i czas*, t. II, Poznań 1991, s. 162; tenże, *Przeniesienie (translacja/elevatio) relikwii*, w: *Leksykon liturgii...*, s. 1242; Z. Kobus, *Kult relikwii świętych*, Wiadomości Kościelne Archidiecezji Białostockiej, 14 (2005), s. 199–200. W pierwszym tysiącleciu jedyną oficjalną formą akceptacji kultu świętego było wpisanie jego imienia do *Martyrologium* (księga z listą męczenników). Kult świętego miał początkowo charakter lokalny, a rozprzestrzenił się zazwyczaj wraz z relikwiami lub z upowszechnianiem się ksiąg liturgicznych, za aprobatą lokalnego biskupa. W X w. pojawia się odwoływanie do papieża w sprawach kanonizacji, w celu nadania temu aktowi większego znaczenia. Pierwszym takim przypadkiem była kanonizacja przez Jana XV (993 r.) biskupa Augsburga Ulricha. Dekret *Audivimus* Aleksandra III (1171 r.) i *Dekretale* Grzegorza IX (1234 r.) zastrzegają prawo kanonizacji papieżowi. W 1588 r. powstała Kongregacja Rytów przygotowująca akty kanonizacji, a w 1634 r. zostaje ustanowiony ich pierwszy etap – beatyfikacja.

¹⁸ Z. Kobus, art.cyt., s. 200–201; J. Kracik, *Relikwie...*, s. 183–186, 192–195. Inwencja spowodowała także odnalezienie ciała Andrzeja Boboli.

na wodę i na kości w kształcie ampułki, krzyża, hermy, pacyfikału czy bogato zdobnych staurotek, pojawiają się też procesje z relikwiami. Barok wprowadza przeszklone trumny do ukazywania nie dotkniętych zepsuciem ciał bądź ubranych szkieletów świętych¹⁹. Punkt ciężkości przesuwają się zatem z pobożności obiektywno-sakramentalnej na psychologiczno-subiektywną. Znaczenie ma też pielgrzymowanie do miejsc uświęconych obecnością Jezusa i świętych, jak np. Santiago Compostella, Jerozolima, Rzym, Canterbury (grób św. Tomasza Becketa) czy Kolonia (relikwie Trzech Króli). Nawiedzenie i oglądanie relikwii staje się sposobem ich uczczenia, a okolicznością intensyfikującą te praktyki były wiązane z nimi odpusty²⁰.

Okresem eksplozji kultu relikwii był czas wypraw krzyżowych (XI i XII w.), przy okazji których sprowadzono do Europy wiele relikwii związanych z osobą Chrystusa, jak np. kolumna biczowania, korona cierniowa, gwoździe z krzyża, święte schody z Jerozolimy, *titulus crucis*, niestety w niemałej części wątpliwych w swojej autentyczności. Obcość kwestii Autentyczności owocowała niemałą pomysłowością w ich „wynajdowaniu”, jak np. laska Mojżesza, krzyże dwóch łotrów, flakonik z perfumami Marii Magdaleny, pióro ze skrzydła Archaniola Gabriela, pieluchy i mleczne ząbki Dzieciątka Jezus, ziemia z której wstępował do nieba, kawałek kamienia, na którym siedział przy studni, ampułka z krwią świętego Jana Chrzciciela itp. Dostrzegalny jest więc wyraźny zwrot od relikwii „osobowych” do „przedmiotowych”. Handel relikwiami traktowano jako godziwy np. w 1239 r. św. Ludwik za ogromną sumę odkupił od króla Jerozolimy Baldwina relikwie korony cierniowej. Za prawdziwe uznawano te, przy których miały miejsce cuda. Kradzieży relikwii nie uważano za grzech (*furtum sacrum*) np. pozyskanie relikwii św. Benedykta przez klasztor w Fleury-sur-Loire²¹.

Kaplice średniowiecznych władców obfitowały w kolekcje relikwii, przydały im prestiżu i poczucia wyjątkowości, także z racji przywiązanych do nich odpustów. Podobnie miasta i parafie, dwory i klasztory, a nawet pojedyncze osoby pożyły relikwii, w których widziano niemal magiczną chroniącą moc. Popularyzacji kultu relikwii sprzyjały liczne kataklizmy i śmiertelne epidemie, wobec których średniowieczny człowiek był bezradny i szukał zabezpieczenia w posiadaniu relikwii jako depozytariuszy chroniącej, leczącej i wzmacniającej mocy. Licznie powstające w średniowieczu bractwa religijne i cechy rzemieślnicze pozyskiwały relikwie swojego patrona, aby w ten sposób uczynić zadość potrzebie pewnej „dotykalskości” i cielesnego śladu swego niebiańskiego opiekuna. Im

¹⁹ B. Nadolski, *Pragnienie oglądania (Hostii)*, w: *Leksykon liturgii...*, s. 1214. Pragnienie oglądania obecne jest w wielu religiach i wyraża wiarę w otrzymanie zdrowia i mocy dzięki spojrzeniu na odpowiedni przedmiot czy zwierzę (por. Lb 21, 8nn).

²⁰ B. Nadolski, *Pragnienie oglądania...*, s. 1214–1215; *Dyrektorium o pobożności ludowej...*, nr 283–284.

²¹ J. Kracik, *Relikwie...*, s. 85. 207–211; J. Stefański, *Czy muszę „kochać” relikwie?*, w: *Liturgia w odnowie*, Gniezno 2000, s. 405–410.

większa była relikwia, tym większa chwała, prestiż i, jak sądzono, skuteczniejsze orędownictwo patrona. Przy relikwiach składano przysięgi i zabierano je na wyprawy wojenne. Upowszechnia się też zwyczaj (IV w.) chowania się obok grobów świętych (*ad sanctos*), poszerzony o grzebanie wybitnych zmarłych w kryptach budowanych pod (za) ołtarzem²².

W sytuacji zatem „zapotrzebowania” na relikwie nietrudno było o nadużycia w zakresie ich „wynajdywania” czy „wytwarzania” oraz deformacji uprawnionego przecież kultu świętych. Kult ten przeobraża się w kult relikwii, tracąc chrystologiczny charakter właściwy religii chrześcijańskiej: święty staje autonomicznym szafarzem łaski, nie zaś przykładem świętości życia chrześcijańskiego i wzór do naśladowania prowadzącym do Chrystusa. Liczy się przede wszystkim otrzymanie pożądanej łaski, a nawrócenie, przemiana życia i naśladowanie świętych pozostaje przedmiotem zainteresowania raczej nielicznych. Ekstremalnym przykładem instrumentalizacji relikwii może być spotykany w klasztorach kongregacji z Cluny (XI/XII w.) obrzęd humiliacji, czyli poniżania relikwii lub obrazu świętego, który nie „wywiązywał się” z obowiązku orędownictwa wobec swoich czcicieli czy ukarania ich nieprzyjaciół, aby w ten sposób „usiłowano” przynaglić go do interwencji²³.

Po okresie osłabienia czci relikwii, spowodowanym zwrotem ku pobożności maryjnej ze czcią wizerunków Maryi oraz krytyką Reformatorów i oświecenia, przebudzenie przynosi nurt ultramontanistyczny (XIX w.)²⁴.

Kult relikwii należący do nurtu pobożności ludowej ogniskuje w sobie zarówno zdrową wiarę, jak i elementy magii, ufają prośbę o orędownictwo i naiwną ufność składaną w rzeczach na podobieństwo amuletów czy talizmanów. Zawiera on szczerą pobożność i jednocześnie zabobon, szukanie ratunku w życiowych bolączkach i pożądanie mocy czy zysku. Nie wszystkie przejawy tego kultu były zgodne z nauczaniem biskupów i teologów, gdyż pobożność ludowa kieruje się nie tylko teologią, ale również własnymi zasadami i wykładnią prawd, norm i praktyk moralnych. Nadużycia i zabobon w kulcie świętych (*dulia*) prowadziły do zaciemnienia kultu Boga (*latreia*) i człowieczeństwa Jezusa (*hyperdulia*). Owo zamazywanie chrystocentryzmu chrześcijańskiej pobożności w jakimś stopniu pozwala zrozumieć (choć nie usprawiedliwić) kontekst epoki, w której bezradność i obawa o teraźniejszość i przyszłość szły w parze z nadzieją na ochronę i ratunek znajdowaną u świętych. Własne znaczenie miał też nie dość ewangelicz-

²² J. Kracik, *Relikwie...*, s. 64. 77–82; J. Stefański, art.cyt., s. 406; B. Nadolski, *Ad sanctos*, w: *Leksykon liturgii...*, s. 49.

²³ J. Kracik, *Relikwie...*, s. 172–178.

²⁴ Por. A. Angenendt, *Reliquien II...* kol. 1092–1093; G.L. Müller, *Heiligenverehrung*. VI. In *den reformatorischen Kirchen*, w: *Lexikon für Theologie...*, Bd. 4, kol. 1301. Warto nadmienić, że oświeceniowa krytyka relikwii, wyrastająca z naturalistycznego nastawienia, wykluczyła jakąkolwiek siłę tkwiącą w martwych szczątkach ludzkich, ale także podnosiła zagrożenie zdrowia i życia wynikające z bezpośredniego kontaktu z relikwiami jako nosicielami trujących substancji.

ny obraz Boga, postrzeganego jako daleki i surowy sędzia, wobec czego szukano pomocy u świętych, w których widziano wyjątkowych przyjaciół Boga, a w konsekwencji i ludzi.

Urząd Nauczycielski Kościoła podejmował interwencje i kierował pouczenia w celu usunięcia zabobonu i korygowania nadużyć. I tak II Sobór Nicejski (787 r.) potępił ikonoklastów, którzy pogardzali relikwiami i świętymi obrazami oraz odrzucali ich kult, zakazał też konsekracji kościoła bez relikwii²⁵. Sobór Laterański IV (1215 r.) zabronił handlu relikwiami, wprowadził wymóg papieskiego zatwierdzenia kultu nowych relikwii oraz zakazał ich wystawiania na ołtarzu i ukazywania poza relikwiarzem; nakazał też, aby relikwie ukazywać tam, gdzie się znajduje zawierająca je skrzynia, bez przenoszenia ich na ołtarz²⁶. Pojawiały się również krytyczne i pouczające wypowiedzi teologów jak np. Grzegorza I Wielkiego, Tomasza z Akwinu, Guiberta z Nogent, Bernardyna ze Sieny, Jeana Gersona, Gabriela Bieli, Melchiora Cano czy Erazma z Rotterdamu²⁷. II Sobór Lyonński (1274 r.) potępił humiliację relikwii i obrazów jako „odrażające nadużycie” (łac. *detestabilis abusus*)²⁸. Wreszcie Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. szeregiem kanonów zabezpiecza autentyczność relikwii, potwierdza praktykę umieszczania relikwii w ołtarzu, przewiduje kary dla tych, którzy wyrabiają, sprzedają bądź wystawiają ku czci publicznej fałszywe relikwie oraz wprowadza zakaz handlu relikwiami. Te kanony podejmuje później kodeks z 1983 r.

Zatem kościelna, urzędowa akceptacja kultu relikwii, w którym widziano wyraz *sensus fidelium* w stosunku do prawdy o *communio sanctorum* szła w parze z jego korektą i wychowywaniem wiernych. Biskupi i teolodzy, odpowiedzialni za prawowierność nauki i pobożności, podejmowali wysiłki w celu zapewnienia poprawności pobożności relikwii, choć również i pośród nich zdarzały się nadużycia²⁹. Sytuację pasterzy Kościoła dobrze wyraża opinia św. Augustyna: „czego innego nauczamy, a co innego musimy tolerować”, jakoś bowiem i częstotliwość pouczeń i zaleceń nie znajdowała proporcjonalnego odzewu w ich przyswajaniu u wiernych. W pewnym stopniu pozostawali oni bezradni wobec pojawiających się nieewangelicznych postaw, jednak w nadziei, że okazywana tolerancja nie będzie poczytywana za przyzwolenie.

²⁵ Sobór Nicejski II (787), kanon VII, w: *Dokumenty Soborów...*, t. 1, s. 357 [BF VII nr 637].

²⁶ Sobór Laterański IV (1215), Konstytucja: 62, w: *Dokumenty Soborów...*, t. 2, s. 305.

²⁷ J. Stefański, art.cyt., s. 407; J. Kracik, *Relikwie...*, s. 212–228.

²⁸ Sobór Lyonński IV (1274), Konstytucja: 17.3, w: *Dokumenty Soborów...*, t. 2, s. 437.

²⁹ To duchowni wprowadzili zwyczaj składania w nowych ołtarzach relikwii wraz z konsekrowanymi Hostiami, rozdawania wiernym wody i wina, którymi obmywano relikwie, wskutek czego miały one nabywać uzdrawiających właściwości czy praktykę humiliacji.

2. TEOLOGICZNE RACJE KULTU RELIKWII

Szacunek okazywany zmarłym znany jest we wszystkich religiach i kulturach, jednak chrześcijańska cześć relikwii, stanowiąca element kultu świętych, wyraźnie odróżnia się od niego. Wyrazem tej odrębności jest najpierw data zbierania się przy grobach – dla pogan był to zazwyczaj dzień ziemskich urodzin, dla chrześcijan natomiast dzień śmierci, czyli dzień narodzin dla nieba. Chrześcijan wyróżniał również charakter spożywanego posiłku, który w tradycji pogańskiej (*refrigerium*) jednoczył ze zmarłym i zasadniczo odbywał się w gronie rodzinnym, podczas gdy Eucharystia celebrowana była w atmosferze ufności, a nie smutku, we wspólnocie chrześcijańskiej, a nie tylko rodzinnej oraz jednoczyła z Panem, a nie ze zmarłym, była ona nadto okazją do gestów miłosierdzia wobec ubogich. Własnym znakiem chrześcijańskiego kultu była też praktyka dzielenia się relikwiami z innymi Kościołami³⁰.

Oddawanie czci szczątkom wielkich mężów Bożych poświadcza Pismo Święte. Pierwsze wzmianki dotyczą przewiezienia przez Józefa ciała Jakuba z Egiptu do rodzinnego grobu w Kanaanie (Rdz 49, 29–50, 13) i analogicznej prośby Józefa w stosunku do własnych szczątków (Rdz 50, 25). Kilkakrotne przywoływanie tej ostatniej na kartach Pisma Świętego (Wj 13, 19; Joz 24, 32; Dz 7, 16; Hbr 11, 22) świadczy o wadze przywiązywanej w Izraelu do doczesnych szczątków jako symbolu pewnego trwania i obecności mimo fizycznej śmierci.

Stary Testament poświadcza też ustami psalmisty wiarę w ocalenie od całkowitego zniszczenia: „nie pozostawisz mojej duszy w Szeolu i nie dozwolisz, by wierny Tobie zaznał grobu” (Ps 16, 9–10), a także symboliczne znaczenie szczątków sprawiedliwego: „Kości ich [bogobojnych sędziów] niech wypuszczą pędy ze swego miejsca, aby byli wsławieni przez swoich synów” (Syr 46, 12) oraz

„A kości dwunastu proroków niech wypuszczą pędy ze swego grobu, pocieszyli bowiem Jakuba i wybawili go niezawodną nadzieją” (Syr 49, 10; por. Iz 66, 13n). Jest też pojedyncza wzmianka o przywróceniu umarłego do życia wskutek bezpośredniego kontaktu z kośćmi proroka Elizeusza (2 Krl 13, 21).

W Piśmie Świętym znane jest też materialne pośrednictwo w otrzymywaniu nadzwyczajnych łask. W Drugiej Księdze Królewskiej płaszcz proroka Eliasza przejęty przez Elizeusza ujawnia niezwykle moc i jest znakiem odziedziczenia ducha Eliasza (2 Krl 2, 11–15). Nowy Testament relacjonuje historię kobiety uzdrowionej przez dotknięcie się szat Jezusa (Łk 8, 43–44) oraz uzdrawiającą i

³⁰ S. Mieszczak, *Cześć świętych w liturgii kościoła i poza liturgią*, „symposium” 13 (2004) nr 2, s. 11–12. W anonimowym komentarzu do Księgi Hioba czytamy: „Dzień śmierci czcimy, ponieważ ci, co uchodzą za zmarłych, nie umarli, dlatego pamięć świętych obchodzimy, naszych rodziców, przyjaciół zmarłych, w wierze pobożnie obchodzimy, ciesząc się z ich pokrzepienia [...], zapraszając biednych, sieroty i wdowy, by święto nasze na pamiątkę dusz zmarłych również nam służyło do życia wiecznego” (cytat za J. Kracik, *Relikwie...*, s. 36).

uwalniającą od demonów mocy chust, którymi dotykano św. Pawła (Dz 19, 12). Zasadne jest zatem mówienie o przesłankach biblijnych praktyki czci relikwii³¹.

Geneza chrześcijańskiego kultu relikwii związana jest z kultem męczenników³², będącym początkiem kultu świętych³³. Ponieważ M. Luter uznawał ten kult jako nieprawny, wskazując na brak biblijnego poświadczenia, Sobór Trydencki, nie kwestionując konieczności usunięcia nadużyć i zabobonów, podtrzymał jednak prawomocność i aktualność pośrednictwa świętych w zanoszeniu modlitw ludzi do Boga oraz ich pożyteczność do otrzymania od Niego dobrodziejstw. Jako uzasadnienie wskazał na życie świętych z Chrystusem oraz byciem Jego żywymi członkami i świątynią Ducha Świętego³⁴.

Sobór Watykański II, podejmując rewizję liturgicznej myśli i praktyki Kościoła, potwierdził akceptację kultu świętych i relikwii: „Zgodnie z tradycją Kościół oddaje cześć Świętym i ma w poważaniu ich autentyczne relikwie oraz wizerunki” (KL 111). Podał też zasady poprawnego spełniania tego kultu. Kult ten jest wyrazem łączności Kościoła pielgrzymującego i Kościoła chwalebego we wzajemnym udzielaniu sobie dóbr duchowych. Święci utwierdzają Kościół w świętości, a cześć okazywaną Bogu obracają na jego duchowe zbudowanie, ofiarowując – w jedynym Pośredniku – swoje wstawiennictwo za jego pielgrzymujących członków. Kult Apostołów i Męczenników należy do starożytnej tradycji Kościoła i owocuje nie tylko ich wstawiennictwem, ale i przykładami wielości dróg uświęcania się chrześcijan. W życiu świętych „Bóg ukazuje ludziom naocznie swoją obecność i swoje oblicze. W nich do nas sam przemawia i daje nam znak Królestwa swego” (KK 50). Celem czci świętych jest wzmacnianie jedności Kościoła w Duchu Świętym oraz łączności z Chrystusem, będącym „źródłem łaski i życia ludu Bożego”. Stosowność kultu świętych wynika też z ich bycia „przyjaciółmi i współdziedzicami Chrystusa” oraz „braćmi i szczególnymi dobroczyńcami” chrześcijan (KK 50)³⁵. Jedyna bezpośrednia wypowiedź *Katechizmu Kościoła Katolickiego* określa kult relikwii jako przejaw religijności ludowej i wyraz religijnego zmysłu ludu chrześcijańskiego (KKK 1674) oraz zaleca, aby

³¹ J. Salij, *Relikwie świętych*, „W drodze” (2006) nr 5, s. 123–124.

³² M. Starowieyski stoi na stanowisku, że kult męczenników jest wysubtelnieniem powszechnego kultu zmarłych wskutek jego konfrontacji z chrześcijańskim objawieniem, *Męczennicy...*, s. 112.

³³ *Kult świętych*, w: *Leksykon teologiczny*, G.O' Collins, E.G. Farrugia, Kraków 2002, s. 83–84; B. Nadolski, *Kult*, w: *Leksykon liturgii...*, s. 707; T. Baumeister [i in.], *Heiligenverehrung*, w: *Lexikon für Theologie...*, Bd. 4, kol. 1296–1304.

³⁴ *Sobór Trydencki*, Sesja 25/A, w: *Dokumenty soborów powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski, układ i opracowanie A. Baron, H. Pietras*, dz.cyt., t. 3, s. 781. Liczne polemiczne i krytyczne wypowiedzi na temat relikwii podaje J. Kracik, *Relikwie...*, s. 212–228.

³⁵ KK 49–50.

religijność tę i kult harmonizować z liturgią Kościoła i na nią ukierunkowywać (KKK 1675)³⁶.

Przechodząc bezpośrednio do problematyki teologicznej legitymizacji kultu relikwii, należy najpierw przypomnieć, że w chrześcijaństwie kult w pełnym i właściwym tego słowa znaczeniu, czyli kult latreutyczny (*cultus latrae*), tzn. kult adoracji i uwielbienia, należy się jedynie Bogu w Trójcy Jedynemu, a ze względu na Wcielenie także człowieczeństwa Jezusa Chrystusa. Kult Maryi, świętych i aniołów nie jest kultem od niego odrębnym, lecz pozostaje on nadal kultem Boga, jednak punktem jego wyjścia jest zbawcze i historyczne działanie Boga w świętych³⁷. Jest to zatem kult względny i pośredni, kult czci, kult w sensie szerokim (*cultus duliae*) i jego cechą charakterystyczną jest owo pośrednie ogniwo osoby świętego. W centrum związanej z nim celebracji liturgicznej pozostaje nadal sam Bóg, objawiający w świętych swoją zbawczą łaskę i moc. Stąd obchody ku czci świętych nie powinny ani wielością, ani sposobem przysłańcać celebracji samego misterium Chrystusa. O tym chrystocentrycznym charakterze kultu relikwii wprost pisze św. Hieronim (†420): „Szanujemy relikwie męczenników, aby uczcić Tego, którego są męczennikami; szanujemy sługi, aby poszanowanie spływało na Pana, który mówi: »Kto was przyjmuje, Mnie przyjmuje«”³⁸.

Pierwsze teologiczne przesłanki kultu relikwii obecne są u Victriciusa z Rouen (†407), który uczył o równoważnym znaczeniu relikwii w postaci cząstek ciała, jak i jego całości, a także głosił obecność nadziemskiej mocy w relikwiach (*virtus*)³⁹. Wydaje się, że podstawowy powód okazywania czci ciału zmarłego tkwi w jego godności wynikającej z jedności duszy i ciała, a wyrażonej w biblij-

³⁶ W pontyfikale rzymskim *Obrzędy poświęcenia Kościoła i ołtarza* przypomina się o odpowiedzialności duszpasterzy w odniesieniu do autentyczności relikwii, bez której nie powinno się ich składać w ołtarzu oraz o zakazie ich przesadnego dzielenia, aby nie unikać wątpliwości bycia częściami ciała ludzkiego. Zaleca się unikać wystawiania relikwii na ołtarzu, gdyż jest miejscem dla składania Ciała i Krwi Króla męczenników, *tamże*, Katowice 2001, Wprowadzenie, nr 5. Kodeks Prawa Kanonicznego wprowadza zakaz handlu relikwiami (kan. 1190). Postacie i formy oddawania czci relikwiom winny wyrastać z wiary i być praktykowane z odpowiednią godnością – Z. Kobus, *Kult relikwii świętych*, art.cyt., s. 202–203.

³⁷ KL 111: „Uroczystości świętych głoszą cuda Chrystusa w Jego sługach, a wiernym podają odpowiednie przykłady do naśladowania”. B. Migut, *Kult – w Kościele katolickim*, w: *Encyklopedia katolicka*, Lublin 2004, t. 10, kol. 184–185. S. Mieszczak, art.cyt., s. 10.

³⁸ Hieronim, *List CIX do kapłana Rypariusza*, 1 (tenże, *Listy*, t. 3, Warszawa 1954, s. 6); por. tenże, *Przeciw Wigilancjuszowi*, 5 (*Męczennicy. Wstępy opracowanie i wybór tekstów E. Wipszycka* – ks. M. Starowieyski, dz.cyt., s. 490–491). W ten sam sposób wyjaśniano cześć oddawaną szczątkom św. Polikarpa: „[prześladowcy] nie zdawali sobie sprawy z tego, że przecie nigdy nie będziemy mogli ani porzucić Chrystusa... ani czci boskiej oddawać komu innemu. Jemu się kłaniamy, bo jest Synem Bożym, męczenników zaś miłujemy jako uczniów i naśladowców Pańskich, i słusznie ich miłujemy za ich bezgraniczne przywiązanie do swego Króla i Nauczyciela” – *Męczeństwo św. Polikarpa*, w: Euzebiusz z Cezarei, *Historja kościelna. O męczennikach palestyńskich*, IV 15, 43 (Poznań 1924, s. 170).

³⁹ *De laude sanctorum*, 10, 137.

nej idei stworzenia. Ponieważ ciało ukonkretnia osobę ludzką w świecie, stąd po śmierci materialne cząstki stają się widzialnym znakiem świętego, żyjącego teraz już Boga, akty zaś ich adoracji, jak np. całowanie, oglądanie, obnoszenie w procesjach czy przechowywanie traktowane są, jako „namacalny pomost” w zwracaniu się o wstawiennictwo świętego. Nastawienie to, zbieżne z naturalnymi mechanizmami psychicznymi człowieka, jak: pragnienie widzenia, dotykania, bliskości czy uchwytności, i odniesione do materialności relikwii, umożliwia przekroczenie progu świata widzialnego i osiągnięcie niewidzialnego, czyli wieczności: oto zmarły nie jest już zmarłym – on żyje u Boga, a jego relikwie są tego znakiem⁴⁰.

Okolicznością wzmacniającą tę przyrodzoną godność ciała jest misterium Wcielenia Chrystusa, w którym człowieczeństwo, a więc także i ludzkie ciało staje się epifanią Boga. Analogiczne znaczenie ma wydarzenie zmartwychwstania Jezusa, w którym cielesność, będąca trwałym elementem uwielbionego człowieczeństwa Jezusa, zostaje włączona we wspólnotę trynitarną. Obecność zatem Boga w ludzkim ciele urzeczywistniona w misterium Wcielenia i Odkupienia podnosi i pomnaża naturalną godność i szacunek właściwy ludzkiej cielesności, odnosząc się również do statusu ludzkiego ciała po śmierci⁴¹.

Kolejnym motywem kultu relikwii jest stosunek męczenników do śmierci (świętych): przyjmują ją w nadziei zmartwychwstania i to zmartwychwstania w ciele. Oddając swoje życie za Chrystusa, męczennicy przyjmowali śmierć, wierząc, że stanowi ona ich definitywnego kresu. Ufali oni, że Ten, który zwyciężył śmierć, w dniu Paruzji zapoczątkuje powszechne zmartwychwstanie w ciałach podobnych do swego chwalebego ciała. W szczątkach męczenników i świętych są zatem znakiem nadziei i zapowiedzi przyszłego zmartwychwstania. Praktyka deponowania szczątków męczenników pod eucharystycznymi ołtarzami ma wyrażać związek życia wiecznego z ofiarą Chrystusa – to On ma moc dać im udział w swoim triumfie nad śmiercią i wskrzesić ich prochy do życia. Należy jednak pamiętać, że zmartwychwstanie nie jest reanimacją somatyczną iżywieniem martwych szczątków, jak próbowano je wyjaśniać, opierając się na literalnej wykładni słów Hioba (19, 26) i św. Pawła (1 Kor 15, 53) – **zmartwychwstanie dokonane się w ciałach chwalebnie przekształconych**. Mimo swojej niepoprawności

⁴⁰ J. Stefański, art.cyt., s. 410–411. „Odkąd bowiem do umarłych zaliczyło się samo Życie i Dawca Życia, już nie są umarłymi ci, którzy zasnęli w nadziei zmartwychwstania i w wierze w Niego. Bo jakże mogłoby martwe ciało działać cuda? Dlaczego wobec tych szczątków pierchają demony, cofają się epidemie, chorzy odzyskują zdrowie, niewidomi widzą, trędowaci zostają oczyszczeni, ustępują pokusy i strapienia...” – Jan Damasczeński, *De fide orthodoxa*, IV, 15 („Karmię was tym, czym sam żyję”. *Ojcowie Kościoła prowadzą przez święta roku kościelnego. Wyboru i opracowania tekstów dokonał M. Starowiejski*, Kraków 1982, s. 406).

⁴¹ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Aktualne problemy eschatologii* (1992), w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, Kraków 2000, nr 1.2.5.

– brak zasadniczej różnicy między rzeczywistością ziemską i niebiańską, tj. eschatyczną (por. 1 Kor 15, 42–44) – rozumienie takie ze względu na swoją prostotę i atrakcyjność sprzyjało rozwojowi kultu relikwii. Tomasz z Akwinu korygował tę uproszczoną interpretację, przypominając, że w prochach ludzkich nie ma żadnej mocy i jedynie mogą one ukierunkowywać na Tego, który daje zmarłych wstanie⁴².

Inną przesłanką kultu relikwii jest okoliczność przyjmowania sakramentów na sposób cielesny. Dotyczy to zwłaszcza oczyszczającego z grzechów obmycia wodą chrztu i Eucharystii jako pokarmu na życie wieczne, a w dalszej mierze bierzmowania udzielającego Ducha w znaku namaszczenia i sakramentu namaszczenia chorych, ukierunkowanego również na leczenie chorego ciała. Sakramenty te ustanawiają człowieka miejscem zamieszkania i świątynią Ducha Świętego

(Rz 8, 11; 1 Kor 3, 16–17; 2 Kor 6, 16) oraz czynią go własnością Boga (1 Kor 6, 19) i przeznaczają ochrzczonego do wiecznej wspólnoty z Bogiem, także w jego cielesności (Flp 3, 20–21). Sobór Trydencki potwierdził cześć relikwii, odwołując się do zamieszkania Ducha Świętego w świętych (*Pneumatophoroi*) oraz ich bycia członkami Mistycznego Ciała Chrystusa⁴³. Ojcowie Kościoła widzieli w męczeństwie dar Ducha Świętego, gdyż to On przemawiał przez męczennika (Mt 10, 19–20) i przygotowywał go do stoczenia walki, objawiając się w męczenniku w sposób wyjątkowy⁴⁴.

Ponieważ kult relikwii wyrósł z czci oddawanej męczennikom, a co za tym idzie z przypisywania szczególnego znaczenia ich cielesności i fizycznymi udrękom, w których widziano miejsce objawienia się tajemnicy paschalnej Chrystusa, stąd męczennik określany był mianem „naśladowcy Pana”, „towarzysza męki Chrystusa” i „wspomnienia Jego męki”. Wierzano, że „Chrystus jest w męczenniku” i jest on nosicielem Chrystusa (*Christophoroi*)⁴⁵. Stosowna jest zatem zarówno cześć okazywana doczesnym szczątkom męczenników, jak i w ich obecności zanoszenie modlitw do Boga, zwłaszcza próśb w doznawanych przeciwnościach i próbach wiary⁴⁶. W tej perspektywie należy widzieć praktykę składania relikwii w ołtarzu eucharystycznym: „Relikwie umieszczone pod ołtarzem wskazują, że ofiara członków Kościoła bierze początek i znaczenie z Ofiary Głowy tego Ciała, a także są symbolicznym wyrazem komunii całego Kościoła w jedynej

⁴² Tamże, 1.2.5; A. Angenendt, *Reliquien/Reliquienverehrung...*, s. 70; Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III, Supl. Q. 78. 3.

⁴³ „Wierni powinni czcić także święte ciała męczenników i innych żyjących z Chrystusem, gdyż były żywymi członkami Chrystusa i świątynią Ducha Świętego, który je wskrzesi do życia wiecznego i obdarzy chwałą, i przez nie Bóg udziela ludziom wielu dobrodziejstw”, *Dokumenty Soborów...*, t. 3, s. 781.

⁴⁴ Jan Paweł II, *Duch Święty źródłem chrześcijańskiego męstwa*, w: *Wierzę w Ducha Świętego Pana i Ożywiciela*, red. S. Dziwosz [i in.], Watykan 1998, s. 386; *Męczennicy...*, s. 113, 127.

⁴⁵ Euzebiusz z Cezarei, *Historja Kościoła. O męczennikach palestyńskich*, 5, 1, 41–42 (Poznań 1924. s. 203).

⁴⁶ *Męczennicy...*, s. 104–105. 121–123.

Ofierze Chrystusa, Kościoła powołanego do dawania świadectwa, nawet za cenę własnej krwi, wierności swemu Oblubieńcowi i Panu⁴⁷.

Cześć okazywana męczennikom (świętym) wyraża też wiarę we wspólnotę z nimi (*communio sanctorum*). Zwracanie się do świętych o wstawiennictwo u Boga rodzi się także z przekonania, że akt męczeństwa jest pewnym znakiem zbawienia. Stąd wiara w skuteczność ich orędownictwa, a części tych, których śmierć jest cenna w oczach Pana (Ps 116, 15) i których kości On strzeże i nie pozwoli ulec zepsuciu (Ps 16, 10), stają się znakiem kontaktu i bliskości z samym Bogiem. Są też – w jakimś stopniu – potwierdzeniem trwania na właściwej drodze i znakami gwarantującymi wysłuchanie przez Boga w niebie prośb świętych. Stąd wynika ich dotykanie, całowanie, kładzenie na chorych czy noszenie przy sobie. Z czasem prośby o wstawiennictwo zanoszone będą poza bezpośrednim kontaktem z relikwiami, których miejsce zajmą wizerunki.

Cześć dla relikwii zawiera też przekonanie o obecności w nich i działania chwały Bożej – wszak męczennicy złożyli Chrystusowi najwyższe świadectwo, a ich krew była krwią zwycięstwa Ducha Świętego w nich i przez nich. Przejawy tej chwały widziano w cudach dziejących się przy relikwiach, m.in. Augustyn relacjonuje w swoich *Wyznaniach*, że podczas przenoszenia ciał Gerwazego i Protazego do mediolańskiej bazyliki uczestnicy byli uwalniani od złych demonów, a chusta z mar świętych przywracała wzrok niewidomym. Relacja osoby świętego i cudownej łaski nie jest kwestionowana, lecz należy podnosić włączenie tego związku w perspektywę kanonicznego potwierdzenia heroicznego cnót i opinii świętości, doświadczony zaś cud należy odczytywać jako znak oddziaływania świętych żyjących w Chrystusie, jako partycypację w danych im już owocach zbawienia i jako przedłużanie historycznej działalności Jezusa w Kościele. Relikwie nie są (i nie mogą być) przyczyną sprawczą oczekiwanych łask, ale ich fizyczna bliskość i konkretność ułatwia zwrócenie się o pośrednictwo świętego i wzmacnia nadzieję wysłuchania. Cuda mające miejsce przy grobach męczenni-

⁴⁷ *Dyrektorium o pobożności...*, nr 237. Mszał rzymski zachowuje cześć dla relikwii: „Należy zachować zwyczaj składania pod ołtarzem poświęconym relikwii świętych, chociażby nie byli męczennikami” – *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego* (2002), nr 302. Relikwie składane pod ołtarzem pouczają, że ofiara członków Ciała Chrystusa bierze początek i znaczenie z ofiary Głowy tego Ciała, *Obrzędy poświęcenia...*, *Wprowadzenie*, nr 5, s. 27. Podobnie Augustyn interpretuje znaczenie martyriów i bazylik stawianych nad grobami męczenników: „Lud chrześcijański natomiast czcí pamięć męczenników uroczystościami religijnymi zarówno do pobudzenia do naśladowania, jak też po to, żeby towarzyszyły mu ich zasługi i wspomagały ich modlitwy. Cześć tę jednak oddaje w taki sposób, że chociaż stawia ołtarze na ich grobach, to stawia je samemu Bogu, nie zaś któremuś z nich. Bo i który z biskupów, stojąc przy ołtarzu w miejscu poświęconym ciałem świętych, powiedział: składamy ci w ofierze Piotrze, Pawle albo Cyprianie, lecz to, co się składa w ofierze, ofiarowuje się Bogu, który uwieńczył męczenników, przy grobach tych, których uwiecznił”, św. Augustyn, *Przeciw Faustusowi*, Księgi I–XXI, tłum. J. Sulowski, XX, 21, Warszawa 1991, s. 235–236).

ków (świętych) stanowiły najstarsze znaki potwierdzające świętość, a tym samym skłaniające przyzywania ich orędownictwa. Oczywiście nie sposób uniknąć sytuacji, gdy w miejsce wiary i zawierzenia Bogu pojawiają się postawy mechanicyzmu przyczynowo-skutkowego czy rzeczowe nastawienie do relikwii, jakby kondensatorów dobroczynnej i niewyczerpanej mocy, ale również mogącej także szkodzić żywym. Jednak świadomość suwerenności działania Boga oraz teologicznego przesłania związanego z udzielanymi cudami domaga się postawy wiary od czcicieli relikwii⁴⁸.

Ostatnią przesłanką prawomocności kultu relikwii jest powszechny zwyczaj wymieniania się nimi przez Kościoły, np. w 1980 r. biskupi niemieccy ofiarowali w Częstochowie relikwie św. Bonifacego, a w 2004 r. Jan Paweł II przekazał Kościołowi prawosławnemu przez ręce patriarchy Konstantynopola Bartłomieja I relikwie świętych Jana Chryzostoma i Grzegorza z Nazjanzu. Praktyka ta, zbieżna w swojej wymowie z praktyką translacji, jest znakiem pokoju i przyjaźni oraz wyraża prawdę o przynależności świętych do całego Kościoła. Ten uniwersalizm świętych, wyrażony w dzieleniu się doczesnymi częstkami ich ciał, stawia chrześcijanina przed wyzwaniem do wyjścia poza krąg jego osobistych potrzeb i otwarcia się na katolickość misji i dóbr Kościoła⁴⁹.

Podsumowując, należy powiedzieć, że na uzasadnienie czci okazywanej relikwiom, będącej częścią kultu świętych, składają się różne i różnej wagi przesłanki – od wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego Kościoła do racji teologicznych, ascetycznych i antropologicznych. W swoim podstawowym i ostatecznym ukierunkowaniu cześć relikwii powinna prowadzić ochrzczonych do Jezusa Chrystusa – praźródła i wzorca wszelkiej świętości. Jego bowiem Misterium Paschalne jest źródłem życia i łaski w Kościele, kult świętych zaś, a więc także i cześć okazywana relikwiom, jest pożytecznym „narzędziem” we włączaniu chrześcijanina i jego życia w to Misterium. Wszak liturgię Kościoła tworzą nie tylko słowa, ale i znaki, zatem i kult relikwii, jakkolwiek jakościowo różny od liturgii, może być specyficznym znakiem przypominającym, uobecniającym i zapowiadającym. Jako przejaw pobożności ludowej nie jest on obligatoryjny i pozostawia chrześcijaninowi wolność decyzji jego podjęcia. Ze względu na podatność na różne

⁴⁸ B. Nadolski, art.cyt., s. 1287; R. Laturelle, *Cuda i świętość w procesach beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych*, „Przegląd Powszechny” (2002) nr 4, s. 22–26; J. Kracik, *Relikwie...*, s. 67, 69. Regulamin Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych z 1983 r. wymagał do kanonizacji potwierdzenia jednego cudu oraz łask szczególnych. Regulamin z 2000 r. nie odnosi się do liczby cudów wymaganych do aktu kanonizacji i beatyfikacji, a jedynie podaje normy ich badania oraz zaleca archiwizację łask szczególnych i mistycznych fenomenów pozanaturalnych (np. ekstaza, stygmaty, pocenie się krwią, rany duchowe serca czy wiedza wlna albo bilokacja), jako ewentualnie zawierających łaskę wystarczającą w procesie aprobaty cudu. Opinia cudów niejako uzupełnia opinię świętości, pomnaża ją i szerzy wśród wiernych – H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne. Instytucje...*, s. 93.

⁴⁹ *Męczennicy...* s. 117–118.

deformacje w sferze motywacji i praktycznych aktów wymaga jednak stałej troski pasterskiej w celu uchronienia go przez nieprawidłowościami, do których dochodziło w historii Kościoła⁵⁰.

ORIGINS OF THE RELICS CULT

Summary

In the first part of foregoing article there are presented origins of the relics cult and its evolution in history of Church. The second part of publication gets together causes and reasons that justify this type of cult and places it in the context of broader Christian cult. The cult of saints and of their relics as a consequence plays the secondary role in reference to the devotion to God Himself as well as to the Christ's Revelation and his paschal mystery. Its legal validity is confirmed by the statements of Church's authority as well as theological rationales and ascetic activities. But it requires the permanent pastoral supervision to be saved against aberrations which appeared in the history of Church.

Słowa kluczowe: relikwie, kult, pobożność ludowa

⁵⁰ *Dyrektorium o pobożności...*, nr 8. 13; J. Stefański, art.cyt., s. 411; Z. Kobus, art.cyt., s. 204.

TOMASZ GAŁKOWSKI CP
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Łódź

INSTYTUCJA PRAWNA UNIwersYTETU KATOLICKIEGO I UNIwersYTETU KOŚCIELNEGO

WPROWADZENIE

W Kodeksie Prawa Kanonicznego Jana Pawła II, w przeciwieństwie do poprzednio obowiązującego, istnieje wyraźne rozróżnienie na uniwersytety katolickie i uniwersytety kościelne, co zostało zaznaczone przez kodeksową systematykę. Obu rodzajom uniwersytetów zostały poświęcone dwa odrębne rozdziały (II i III) tytułu III, księgi III kodeksu. Świadczy to o różnicach między dwiema formami uniwersyteckimi, a co za tym idzie także o odmiennej regulacji prawnej w odniesieniu do nich. Poniższe opracowanie, o charakterze analitycznym, zmierza do ukazania podobieństw i różnic między dwiema formami uniwersytetów, które istnieją w obrębie działalności Kościoła i jego misji nauczania. Przyczyna sprawcza tego wywodu znajduje się w wielu nieporozumieniach dotyczących dwóch instytucji, na które będę chciał zwrócić uwagę. Nieścisłości i błędne określenia powodują, że zaciemniają się rysy charakterystyczne omawianych instytucji. Pojęcie uniwersytetu używam w sensie szerokim, przez który rozumiem także wydziały katolickie i kościelne oraz innego rodzaju wyższe ośrodki studiów, którymi posługuje się Kościół, spełniając swoją misję nauczycielską.

HISTORYCZNA WSPÓŁZALEŻNOŚĆ MIĘDZY DWIEMA FORMAMI UNIwersYTETÓW

Papież Pius XI we wstępie do Konstytucji apostolskiej *Deus scientiarum Dominus*, zawierającej normy dotyczące zasad funkcjonowania uniwersytetów kościelnych, uwypuklił znaczenie ośrodków wiedzy, które powstawały przy kościołach i klasztorach w celu przekazywania chrześcijańskiej prawdy i mądrości. Ich działalność wpisywała się w codzienne życie chrześcijańskie, czyniąc sku-

teczną obecność chrześcijańskiego orędzia w społeczności świeckiej¹. Powstające szkoły, które poświęcały się zarówno naukom kościelnym, jak i pogłębianiu świeckiej kultury i wiedzy, tworząc z nich pewną całość, dały początek średniowiecznym uniwersytetom, znanym u swych początków jako *studium generale*². Na początku (IX–XII w.) powstawały one z inicjatywy co zaczniejszych profesorów, których wiedza i wykłady koncentrowały wokół siebie szerokie grupy słuchaczy. Z biegiem czasu ośrodki uniwersyteckie powoływane były do życia głównie z inicjatywy Kościoła, który wykorzystywał istniejące już szkoły przykatedralne czy przyklasztorne. Uniwersytet katolicki, jak pisał Jan Paweł II „narodzony z serca Kościoła ... stanowi część tradycji sięgającej samych początków instytucji uniwersytetu”³. Większość uniwersytetów, począwszy od XII w., była zakładana i kierowana przez Kościół⁴. Dość często papież, którzy zakładali uniwersytety, zastrzegali sobie wpływ na ich zarządzanie. Były to więc jednocześnie uniwersytety kościelne i katolickie. Obie nazwy są adekwatne do określenia charakteru powstających w owym czasie uczelni. Określenie uniwersytetu mianem kościelnego sugeruje, że powołanie go do życia jak również jego kierownictwo jest inicjatywą Kościoła. Ponadto nazwą uniwersytet katolicki można było praktycznie objąć wszystkie powstałe, do czasów pojawienia się protestantyzmu, uniwersytety ze względu na wspólną wiarę katolicką, obejmującą całą ówczesną Europę. Stanowiły one ośrodki Zachodniej wiary i cywilizacji, włączające poszczególne kraje, w których się znajdowały, do szerokiego kręgu cywilizacyjnego, oferując możliwość wymiany myśli, wiedzy i kultury. Stąd też ambicją władców były starania o powoływanie do życia uniwersytetów w znacznie większych ośrodkach miejskich poszczególnych państw. W tym czasie określenie katolicki i kościelny, w odniesieniu do uniwersytetów, możemy traktować jako pojęcia równoznaczne, o ile odnosiły się do uniwersytetów powołanych do życia i kierowanych przez władzę kościelną. Jeśli uniwersytety powstawały na skutek interwencji władzy świeckiej, to z pewnością ze względu na ówczesną sytuację cywilizacyjną Europy możemy odnieść do nich także określenie katolickie.

Od XVI w. obserwujemy zjawisko upaństwowienia się uniwersytetów ze względu na ich ustanawianie przez władców protestanckich. Istniejące dotychczas uniwersytety kościelne broniły swojej katolickiej tożsamości poprzez odwołanie

¹ Pius XII, *Deus scientiarum Dominus* (24 V 1931). Konstytucja apostolska, AAS 23 (1931), s. 242.

² Na temat uniwersytetów w średniowiecznej Europie zob. m.in.: H. Barycz, *Historia uniwersytetu w epoce humanizmu*, Kraków 1935; R. Aigrain, *Historie des universités*, Paris 1949; H. Rashdal, *The Universities of Europe in the Middle Ages*, Oxford 1951; P. Delhaye, *L'organisation scolaire au XII-e siècle*, Louvain 1961; A. Vetulani, *Początki najstarszych wszechnic środkowoeuropejskich*, Wrocław 1970.

³ Jan Paweł II, *Ex Corde Ecclesiae* (15 VIII 1990). Konstytucja Apostolska, tł. pol. „L'Osservatore Romano”, 10–11 (1990), n. 1 (dalej cyt. ECE).

⁴ Wyjątkiem z tego okresu był Uniwersytet w Neapolu założony przez Fryderyka II, *Studium Romanae Rotae*, *Corpus Iuris Canonici*, t. I. Commento al Codice di Diritto Canonico, Città del Vaticano 2001, s. 501.

się do obowiązkowego wyznania wiary. Sytuacja, na niekorzyść pierwotnej formy uniwersytetów kościelnych, zmieniła się znacznie począwszy od XIX w. Kościół katolicki był odsuwany z życia społecznego, przez coraz szerzej obecne formy organizacji państwowej, roszczącej sobie prawo do zakładania i kierowania uniwersytetami⁵. Kościół jednak nie zrezygnował z przysługującego prawa do zakładania i prowadzenia uniwersytetów sobie właściwych, co wyraźnie zostało ujęte w kan. 1375 KPK z 1917 r. To prawo Kościół rościł sobie jako społeczność doskonała – takie rozumienie Kościoła było dziedzictwem szkoły kościelnego prawa publicznego, aczkolwiek nie znalazło swojej artykulacji w poprzednim kodeksie prawa kanonicznego⁶ – a więc mająca wszelkie środki prowadzące do osiągnięcia własnych celów. Do tych środków należą szkoły oraz uniwersytety. Kodeks z 1917 r. w odniesieniu do uniwersytetów stosował określenie katolickie, które miało bardziej charakter prawno-formalny niż materialny. Odnosiło się ono na pierwszym miejscu do sposobu powstania uniwersytetu i Stolicy Apostolskiej jako jedynie kompetentnej w tej dziedzinie. W przypadku powierzenia uniwersytetu kościelnemu instytutowi zakonnemu, statuty uniwersyteckie musiały być zaaprobowane przez Stolicę Apostolską (kan. 1376). O katolickości uniwersytetu świadczyć miała zatem interwencja Stolicy Apostolskiej, czy to przez fakt powołania do istnienia, czy przez fakt aprobaty statutów. Ta norma odnosiła się zarówno do uniwersytetów katolickich, specjalizujących się w naukach teologicznych jak również do uniwersytetów katolickich, na których, oprócz nauk teologicznych, uprawiane były nauki świeckie. Uniwersytet katolicki, zgodnie z obowiązującymi przepisami prawnymi, nawiązywał do początków swojej działalności, zespalać w jedną całość nauki teologiczne oraz świeckie.

Nazwa kościelny w odniesieniu do uniwersytetu pojawia się w wspomnianej konstytucji apostolskiej Piusa XII. Papież nie używa jednak sformułowania uniwersytet kościelny, lecz uniwersytet studiów kościelnych. Nowe określenie wskazuje na specyfikę uniwersytetu uzależnioną od uprawianych na nim dyscyplin kościelnych i innych z nimi powiązanych (art. 1). Zakres dyscyplin naukowych jest zatem zawężony w stosunku do możliwych nauk uprawianych na uniwersytetach katolickich, zgodnie z postanowieniami kodeksowymi. Wśród dyscyplin teologicznych w Konstytucji wymienione są: teologia, prawo kanoniczne i filozofia oraz dyscypliny naukowe z nimi ściśle związane: pomocnicze (należy je koniecznie traktować łącznie z dyscyplinami zasadniczymi) oraz specjalne, które uzupełniają i udoskonalają dyscypliny podstawowe (art. 33). Szczegółowe określenie dyscyplin teologicznych w *Ordinationes*⁷ do Konstytucji pozwala na do-

⁵ A.G. Urru, *La funzione di insegnare della Chiesa*, Roma 1989, s. 106.

⁶ Takie uzasadnienia znajdujemy jednak w komentarzach do kan. 1375 np. w: F. Bączkiewicz, *Prawo Kanoniczne*, t. 2, Opole 1958, s. 504.

⁷ Sacra Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus, *Ordinationes ad Constitutionem Apostolicam «Deus scientiarum Dominus» de universitatibus et facultatibus studiorum ecclesiasticorum rite exsequendam*, AAS 32 (1931), s. 263–284.

kładne ustalenie osób, które wymagają misji kanonicznej do prowadzenia zajęć na uniwersytetach i wydziałach kościelnych (art. 27; appendix I).

Czy zatem Pius XII powołał do istnienia nową instytucję naukową w obrębie Kościoła, jaką jest uniwersytet studiów kościelnych, czy raczej wydał normy szczegółowe dotyczące sposobu uprawiania nauk kościelnych na uniwersytetach? Prawidłowa odpowiedź wskazuje na drugie rozwiązanie. I to z kilku powodów. Pierwszy z nich dotyczy organu ustanawiającego uniwersytety studiów kościelnych. Podobnie jak w przypadku uniwersytetów katolickich inicjatywa należy wyłącznie do Stolicy Apostolskiej (art. 2). Po drugie, fakt nawiązania do istniejących norm kodeksowych dotyczących uniwersytetów katolickich świadczy o tym, że mamy do czynienia z pewną specyfikacją tego, co zostało wcześniej ogólnie wyrażone. Ta specyfikacja dotyczy nauk teologicznych wykładanych zarówno na uniwersytetach katolickich, jak i na uniwersytetach świeckich, do których odnoszą się przepisy normatywne wprowadzone przez Konstytucję Piusa XI (art. 11). Ponadto papież nie deroguje żadnego z istniejących przepisów dotyczących uniwersytetów katolickich, co wskazuje na fakt ich konkretyzacji w odniesieniu teraz do uniwersytetów i wydziałów nauk kościelnych. Przepisy normatywne istniejące w kodeksie, które dotyczą uniwersytetów katolickich stanowią normy ogólne w stosunku do norm szczegółowych, odnoszących się do uniwersytetów i wydziałów kościelnych. Można zatem było traktować uniwersytety kościelne jako pewien rodzaj szerszego gatunku, jakim były uniwersytety katolickie.

Pojęcie uniwersytetu katolickiego i fakultetu kościelnego pojawia się w Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim Soboru Watykańskiego II⁸. Pierwszemu z nich poświęcony jest 10 numer Deklaracji, a drugiemu numer 11. W numerze 10, po ukazaniu roli uniwersytetu, w tym także katolickiego, wspomina się o uniwersytetach katolickich, na których nie ma wydziału teologicznego. Sobór zachęca, by znajdowała się na nim przynajmniej katedra teologii, przy której prowadzone byłyby zajęcia także dla świeckich studentów. Na uwagę zasługuje podkreślenie, że na wydziałach teologicznych mogą studiować także świeccy studenci. Wskazuje to, że wiedza z zakresu nauk teologicznych nie jest zarezerwowana dla duchownych czy osób przygotowujących się do pełnienia tejże funkcji. Numer 11 Deklaracji poświęcony jest wydziałom teologicznym. W Deklaracji zostały zastosowane w tym samym numerze dwa terminy: wydział teologiczny i kościelny. Ukazuje to, że dwie nazwy są równoznaczne. Zgodnie z Konstytucją Piusa XII na wydziałach kościelnych działalność naukowa prowadzona jest w zakresie trzech nauk podstawowych: teologii, filozofii i prawa kanonicznego. Poszczególne nauki mogą dać jednak początek samodzielnym wydziałom, które zachowają charakter kościelny. Pojęcie wydziału kościelnego obejmuje zatem większy zakres niż pojęcie wydziału teologicznego, co dokumentują *Ordinationes* w art. 27. Dlatego też

⁸ Sobór Watykański II, *Gravissimum educationis*. Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1968 (dalej cytuję DWCH).

Pius XII słusznie używał w Konstytucji sformułowania wydziały nauk kościelnych, a nie wydziały (uniwersytety) kościelne.

Określenie i wyróżnienie wydziałów kościelnych dokonuje się poprzez wyszczególnienie celów, którym te wydziały służą, a mianowicie: „przygotowanie swych wychowanków nie tylko do posługi kapłańskiej, lecz nade wszystko czy to do uczenia w zakładach wyższych studiów kościelnych, czy też samodzielnego rozwijania nauk, czy do podjęcia bardziej uciążliwych zadań apostołatu intelektualnego” (*DWCH*, 11). Celem tychże fakultetów jest „coraz głębsze zrozumienie Objawienia”, które prowadzi do zgłębienia „dziedzictwa mądrości chrześcijańskiej”, dialogu z „braćmi rozłączonymi i niechrześcijanami” oraz by „rozwiązywać problemy powstałe skutkiem postępu nauk” (*DWCH*, 11). Szczegółowe określenie celów wydziałów teologicznych nie daje podstaw do stwierdzenia, że powstała nowa i niezależna instytucja naukowa w ramach Kościoła. Deklaracja nie rozwija koncepcji wydziałów teologicznych ani nie stanowi dla nich odrębnej regulacji prawnej. Ponadto należy zwrócić uwagę, że Deklaracja nie wspomina o uniwersytetach kościelnych, lecz jedynie o mniejszych jednostkach organizacyjnych, którymi są wydziały kościelne. Mogą one istnieć w ramach dotychczasowych uniwersytetów katolickich, które są zakładane zarówno przez władze kościelne, jak i świeckie. Dwa niezależne numery Deklaracji nie mogą zatem sugerować, że mamy do czynienia z dwiema instytucjami, które zaczynają istnieć niezależnie od siebie: uniwersytet katolicki i wydział (uniwersytet) kościelny. Poza różnicą wynikającą z celów ich istnienia i działania nie można, na podstawie tych dwóch numerów Deklaracji twierdzić, że mamy do czynienia wydziałem kościelnym prawnie oddzielnym od uniwersytetu katolickiego, zgodnie z obowiązującym prawem. Uniwersytet kościelny pozostaje nadal szczególnym rodzajem uniwersytetu katolickiego, rządząc się prawodawstwem ogólnym dotyczącym uniwersytetów katolickich i przepisami szczegółowymi, dotyczącymi uniwersytetów i wydziałów nauk kościelnych.

Troska Kościoła o pogłębienie wiedzy i rozwój różnych form kształcenia w celu poznania prawdy, wskazuje na jego zaangażowanie się w skuteczną obecność na świecie. Kościół stoi na stanowisku wszechstronnego poznania prawdy otaczającego świata. Stąd też nie ogranicza się do wykładu nauk ściśle teologicznych, ale popiera także nauki świeckie, których prawda oparta na rozumowym poznaniu nie stoi w sprzeczności z prawdami wiary. Od samego początku kościelne instytuty nauczania, będąc jednocześnie katolickimi, dążyły do przepojenia chrześcijańską mądrością prawdy o świecie. Sytuacja religijna związana z rozdrobnieniem się chrześcijaństwa oraz konsolidacja organizacji państwowych sprawiły rozejście się nauczania katolickiego i kościelnego. Sytuacja ta zaowocowała jednak możliwością istnienia nie kościelnych, katolickich instytutów naukowych, w ramach których Kościół ma swoje miejsce poprzez wydziały katolickie i kościelne. Wypełnia się w ten sposób misja obecności Kościoła w świecie, w wymiarze intelektualnego dążenia do poznania prawdy.

W omawianym okresie nie można było traktować uniwersytetu katolickiego i kościelnego jako dwóch niezależnych instytucji naukowych, prawnie oddzielonych. Za takim stanem rzeczy przemawia fakt ponownej papieskiej regulacji uniwersytetów i wydziałów kościelnych dokonanej przez Jana Pawła II na mocy Konstytucji apostolskiej *Sapientia Christiana*, która ukazała się w czasie obowiązywania piobenedyktyńskiego kodeksu prawa kanonicznego w 1979 r.⁹.

UNIwersYTET KATOLICKI I UNIwersYTET KOŚCIELNY

Istniejące obecnie dwa rodzaje instytucji wykształciły się ostatecznie jako instytucje niezależne. Do uniwersytetów kościelnych aplikują się przepisy Konstytucji Apostolskiej *Sapientia Christiana*, a w odniesieniu do uniwersytetów katolickich normy zawarte w Konstytucji Apostolskiej *Ex Corde Ecclesiae*. Podkreśla to Jan Paweł II w drugiej wspomnianej powyżej konstytucji, pisząc, że do uniwersytetów i fakultetów kościelnych „odnoszą się przepisy Konstytucji Apostolskiej *Sapientia Christiana*” (cz. II, art. 1.2), nawet wtedy, gdy znajdują się one utworzone na uniwersytetach katolickich. Cechą wspólną obu instytucji naukowych jest to, że są uniwersytetami. Nazwa ta ma swoje wypracowane przez wieki znaczenie. W określeniu uniwersytetu Jan Paweł II odwołuje się do *Wielkiej Karty Uniwersytetów Europejskich*, przyjętej w Bolonii w 1988 r., charakteryzując tę instytucję jako „wspólnotę akademicką, która działając w sposób ściśle naukowy i krytyczny przyczynia się do ochrony i postępu ludzkiej godności oraz dziedzictwa kulturowego poprzez prace badawcze, nauczanie i różnorakie usługi świadczone na rzecz wspólnot lokalnych, krajowych i międzynarodowych”¹⁰. Wymagania procesu badawczego i jego rezultaty, osiągnięte w ramach uniwersyteckich założeń, mogą zatem wpływać na pewną niechęć charakteryzowania uniwersytetów jako katolickie czy kościelne, gdyż taki charakter uniwersytetu mógłby wskazywać na kierunki poszukiwań uzależnione od wyznawanej wiary. Takiemu przeciwstawieniu rozumu i wiary wyraźnie sprzeciwia się myśl chrześcijańska, gdyż rozum znajduje swoje dopełnienie w otwarciu się na wiarę, a wiara w rozumie znajduje siłę swojej argumentacji¹¹. „Odpowiedzią na odwagę wiary musi być odwaga rozumu”¹², gdyż „wiara i rozum spotykają się w jedynej praw-

⁹ Jan Paweł II, *Sapientia Christiana* (15 IV 1979). Konstytucja Apostolska, tł. pol., w: *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, t. 12, z. 1, s. 210–256 (dalej cyt. Sch, po skrócie nr akapitu wg cytowanego wydania).

¹⁰ ECE, 12.

¹¹ T. Gałkowski, *Prawo-Obowiązek. Pierwszeństwo i współzależność w porządkach prawnych: kanonicznymi i społeczności świeckiej*, Warszawa 2007, s. 229–237.

¹² Jan Paweł II, *Fides et ratio* (14 IX 1998). Encyklika, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2006, nr 48.

dzie”¹³. Stąd też Kościół rości sobie prawo do zakładania i kierowania uniwersytetami zarówno katolickimi, jak i kościelnymi.

Prawo Kościoła do zakładania uniwersytetów i kierowania nimi zostało wyrażone w kan. 807 obowiązującego kodeksu prawa kanonicznego, który jest aplikacją kan. 800, mówiącego o prawie przysługującym Kościołowi do zakładania „szkół jakiejkolwiek specjalności, rodzaju i stopnia, a także kierowania nimi” na mocy powierzonej sobie misji. Kościół, na mocy Chrystusowego ustanowienia, został powołany, by przepowiadał Ewangelię za pomocą wszelkich możliwych środków, do których zaliczają się również różnego rodzaju szkoły. Prawo Kościoła do zakładania uniwersytetów katolickich bazuje na dwóch przesłankach. Pierwszą z nich stanowi ścisły związek między porządkiem naturalnym i ponadnaturalnym, w których człowiek się porusza. Drugą stanowi pełna autonomia porządku świeckiego i porządku kościelnego, dzięki której Kościół może swobodnie prowadzić swoją misję przepowiadania Słowa Bożego i uświęcania człowieka.

Kanon 807 podaje motywy powoływania do istnienia uniwersytetów katolickich. Należą do nich: pogłębienie kultury ludzi, pełniejszy rozwój osoby ludzkiej, wypełnienie posługi nauczania w Kościele, ukazując jednocześnie wzajemne wpływy pomiędzy rozumem i wiarą. Stąd wynika szczególne zadanie uniwersytetu katolickiego, jakim jest „egzystencjalne jednoczenie w pracy intelektualnej dwóch porządków rzeczywistości, które nazbyt często są sobie przeciwstawiane, jak gdyby były wzajemnie sprzeczne: porządki te to z jednej strony poszukiwanie prawdy, a z drugiej pewność, że zna się już źródło prawdy”¹⁴.

Uniwersytet katolicki wpisuje się w ideę uniwersytetu jako takiego z tą predyspozycją, że „w duchu swoistego uniwersalnego humanizmu [...] oddaje się całkowicie zgłębianiu wszystkich aspektów prawdy w ich istotowej więzi z Prawdą najwyższą, którą jest Bóg”¹⁵. Uniwersytet katolicki jest zatem w pełnym tego słowa znaczeniu uniwersytetem, gdyż „wypełniając zadania wspólne wszystkim uniwersytetom – to jest prowadząc nauczanie, badania naukowe oraz działalność usługową – ma zarazem instytucjonalny obowiązek odwoływać się w swej pracy do inspiracji i światła orędzia chrześcijańskiego”¹⁶. Jego działalność przyczynia się zarazem do realizacji jednego ze swoich zadań, jakim jest pogłębienie kultury ludzi. Sprzyja to włączeniu się uniwersytetu katolickiego w szeroki nurt działalności uniwersyteckiej, sprawiając, że promocja kultury oparta na chrześcijańskiej prawdzie nie przeciwstawia się pogłębianiu kultury opartej na szacunku dla godności ludzkiej, propagowanej przez uniwersytety świeckie.

Ze względu na swój katolicki charakter, uniwersytet powinien odznaczać się istotnymi cechami. Należą do nich, zgodnie z Konstytucją *Ex Corde Ecclesiae*:

¹³ ECE, 17.

¹⁴ ECE, 1.

¹⁵ ECE, 4.

¹⁶ ECE, 14.

1) chrześcijańska inspiracja ze strony całej wspólnoty uniwersyteckiej jako takiej, a nie jedynie ze strony poszczególnych jej członków; 2) nieustanna refleksja w świetle wiary katolickiej nad całym dziedzictwem ludzkiej wiedzy; 3) wierność wobec orędzia chrześcijańskiego przedstawianego przez Kościół; 4) zaangażowanie instytucjonalne w służbie ludowi Bożemu i rodzinie ludzkiej, zmierzającym ku ostatecznemu i transcendentnemu celowi ich istnienia¹⁷. Zasadniczym elementem wyróżniającym uniwersytet katolicki od uniwersytetu świeckiego jest przenikanie katolickich zasad, ideałów, postaw różnych form działalności akademickiej, „stosownie do ich natury i autonomii”¹⁸.

By jednak uniwersytet mógł się nazywać katolickim nie wystarczy jedynie, by zaistniał w opisanej powyżej formie. Konieczny jest w tym udział pierwiastka formalnego, jakim jest interwencja ze strony kompetentnej władzy, która deklaruje katolicki charakter uniwersytetu (kan. 808).

Przenikaniu do działalności uniwersyteckiej katolickich zasad i postaw służą również powoływane do istnienia na uniwersytetach katolickich, wydziały, instytuty czy tylko same katedry teologii, otwarte dla studentów świeckich¹⁹. Z brzmienia kan. 811, który odnosi się do uniwersytetów katolickich można wyciągnąć kilka wniosków dotyczących wydziałów kościelnych. Uniwersytet katolicki powinien umieścić w ramach studiów także studia z zakresu szeroko pojętej teologii, o co powinna zatroszczyć się kompetentna władza kościelna. Drugi wniosek dotyczy gremium uczących się. Jeśli wykłady na tychże wydziałach mogą być prowadzone dla studentów świeckich, to z takiego brzmienia kanonu wynika, że przede wszystkim, wydziały te powoływane są do życia w celu kształcenia osób duchownych. Wydziały kościelne oraz uniwersytety kościelne, utworzone na mocy Konstytucji *Sapientia Christiana* „zajmują się głównie Objawieniem chrześcijańskim, jak również łączącymi się z nim zagadnieniami, dzięki którym wiążą się ściślej z właściwą posługą ewangelizacji”²⁰. Powyższe sformułowanie wskazuje na dwie ważne kwestie. Pierwsza z nich dotyczy prawa Kościoła do powoływania tychże ośrodków studiów. Druga natomiast dotyczy celu ich istnienia i działania.

Prawny tytuł powoływania do życia uniwersytetów kościelnych znajduje się w zadaniu głoszenia prawdy objawionej²¹. W przeciwieństwie do prawnego tytułu zakładania uniwersytetów katolickich, w przypadku uniwersytetów kościelnych nie można odwoływać się do argumentacji, która uznaje Kościół jako społeczność ludzką, która jest zdolna do pełnienia funkcji wychowawczej²². Należy odwołać się do sformułowania zawartego w kan. 747. Zakładanie i kierowanie uniwersyte-tem kościelnym opiera się na depozycie wiary powierzonym Kościołowi, stąd

¹⁷ ECE, 13.

¹⁸ ECE, 14.

¹⁹ Kan. 811.

²⁰ Sch, 23064.

²¹ Kan. 815.

²² DWCh, 3.

objawioną prawdę strzeże, bada, wykląda i głosi. Dlatego też ma obowiązek przepowiadania Ewangelii wszelkiemu stworzeniu, niezależnie od jakiegokolwiek władzy ludzkiej. Temu celowi służą właściwe Kościołowi środki masowego przekazu, w tym także zakładane przez niego uniwersytety i wydziały kościelne.

Istnienie uniwersytetów kościelnych związane jest zatem ściśle z posługą ewangelizacji. Najważniejszym obowiązkiem wynikającym z celu istnienia tychże uniwersytetów jest przygotowanie studentów do kapłańskiej posługi, pełnienia zadań wykładowców kościelnych oraz podejmowania trudniejszych zadań apostołskich²³. Środki, które prowadzą do spełnienia przytoczonych celów, koncentrują się na uprawianiu i rozwijaniu przez właściwe badania naukowe własnych dyscyplin kościelnych, pogłębianiu chrześcijańskiego Objawienia, systematycznemu wyjaśnianiu jego prawd, analizie pojawiających się coraz to nowych zagadnień w świetle Objawienia i przekazywaniu ich w sposób zrozumiały ludziom, którzy reprezentują różne kultury²⁴. Uniwersytet kościelny jest w pełnym tego słowa znaczeniu uniwersytetem. Prowadzi jednak badania w ściśle określonym przedmiocie badawczym, którym jest zgłębianie prawd chrześcijańskiego Objawienia za pomocą właściwych sobie sposobów oraz metodycznej poprawności dyscyplin naukowych, pozwalających na poznanie treści objawionych.

Uniwersytet kościelny stanowi zatem szczególną i wyspecjalizowaną formę uniwersytetu w ogóle, koncentrując się na zawężonym zakresie przedmiotu naukowych dociekań²⁵. Uniwersytet katolicki jest zaś uniwersytetem podejmującym szeroki zakres badań w obrębie różnorodnych dyscyplin naukowych, z tym jednak założeniem, że ma obowiązek odwoływania się do inspiracji i światła chrześcijańskiego orędzia.

PODOBIENSTWA

1. Uniwersytet katolicki i uniwersytet kościelny, będąc uniwersytetami, mają cechy wspólne uniwersytetom jako ośrodkom badań naukowych, kształcenia studentów i prowadzącym działalność usługową. Ta nazwa zatem zobowiązuje. Na jednym i drugim naukowcy muszą się posługiwać metodami naukowymi, właściwymi każdej dziedzinie naukowej, pogłębiając rzeczywistość i przyczyniając się w ten sposób do rozwoju ludzkiej wiedzy²⁶. Każdy uniwersytet charakteryzuje się kilkoma szczególnymi cechami, które stanowią o jego specyfice w stosunku do innych ośrodków naukowych. Nie miejsce tu na odwoływanie się do historycznych racji istnienia uniwersytetu czy jego form działania. Współcześnie, w

²³ Sch, 23065.

²⁴ Sch, art. 3.

²⁵ Nie bez racji słuszne jest tu porównanie do uniwersytetów medycznych czy uniwersytetów przyrodniczych, które istnieją już w Polsce.

²⁶ ECE, 15.

1988 r., rektorzy zgromadzeni w Bolonii na obchodach dziewięćsetlecia najstarszego uniwersytetu w Europie podpisali Wielką Kartę Uniwersytetów Europejskich. Zawiera ona pewne zasady, które znajdują się u podstaw reformy uniwersyteckiego kształcenia w ramach Unii Europejskiej. Należą do nich: a) autonomia uniwersytetu; b) nierozzerwalny związek pracy naukowej z dydaktyczną; c) swoboda badań naukowych; d) pielęgnowanie przez uniwersytet humanistycznej tradycji europejskiej²⁷.

Powyższe punkty nie mogą być jednak ściśle odniesione do uniwersytetów katolickich czy kościelnych. Nie powoduje problemów akceptacja zasad wyrażonych w punktach b) i c). Trudniejsza jest aplikacja punktów a) i d), mając na uwadze, że Karta dotyczy reformy szkolnictwa uniwersyteckiego w Ramach Unii Europejskiej. Kościół jest organizacją przekraczającą geograficzne i historyczne ramy Unii. Jest organizacją, która dociera do wszystkich krańców świata i wszędzie tam, gdzie się znajduje organizuje własne szkolnictwo, w tym także uniwersyteckie.

Zacznijmy zatem od autonomii, która nie powinna budzić na pierwszy rzut oka żadnej kontrowersji, czy nawet sprzeciwu. Autonomia, zgodnie z etymologią słowa (*autos* – własny, *nomos* – prawo) to kierowanie się własnym prawem. Zarówno uniwersytet katolicki, jak uniwersytet kościelny takim własnym prawem się kierują, poczynając od wymienionych dwóch konstytucji apostolskich Jana Pawła II oraz własnych statutów, zaaprobowanych przez kompetentną władzę. Jednak dość często słowo autonomia używane jest w znaczeniu niezależności. Wielka Karta Uniwersytetów Europejskich stwierdza: „by sprostać potrzebom otaczającego nas świata, jego działalność naukowa i dydaktyczna musi być moralnie i intelektualnie niezależna od władzy politycznej i ekonomicznej”. O działalności niezależnej moralnie i intelektualnie od władzy politycznej i ekonomicznej można mówić w przypadku uniwersytetów kościelnych, których działalność koncentruje się wokół treści Objawienia oraz w przypadku uniwersytetów katolickich kierowanych przez odpowiedzialne instytucje kościelne. Konstytucja *Ex Corde Ecclesiae* wyraźnie podkreśla, że „badania naukowe prowadzone na uniwersytecie katolickim muszą zawsze brać pod uwagę implikacje etyczne i moralne zarówno stosowanych metod, jak i dokonywanych odkryć”²⁸. Problem może pojawić się wówczas, gdy uniwersytety katolickie pozostają pod zwierzchnią władzą świecką i w dużej mierze uzależnione są od jej ekonomicznego wsparcia, a co za tym idzie, mogą pojawić się naciski ze strony władzy świeckiej zmierzające do eliminacji charakteru katolickiego uniwersytetu czy poszczególnych jego wydziałów. Pojawiają się głosy wskazujące na konieczność niezależności uniwersytetu od władz politycznych, ale także i od Kościoła, co może prowadzić do eliminacji uniwersytetów katolickich z mapy uniwersytetów w danym kraju. Jeden z autorów pisał: „Musi też być uniwersytet niezależny od oddziaływania nań dru-

²⁷ Tekst karty można znaleźć na stronie internetowej <http://www.umk.pl/uczelnia/dokumenty/statut/katra/>.

²⁸ ECE, 18.

giej władzy, władzy Kościoła”²⁹. Jest to stwierdzenie w znacznej mierze przekraczające postanowienia Wielkiej Karty, w której mówi się o niezależności intelektualnej i moralnej, ale jedynie od władzy politycznej i ekonomicznej.

Uniwersytet ponadto, zgodnie z Wielką Kartą, pielęgnuje europejską tradycję humanistyczną. Sformułowanie to, o tyle jest nieszczęśliwe, że może być odczytywane jako zawężenie uniwersyteckiej działalności jedynie do kręgu europejskiej tradycji humanistycznej. Uniwersytety powstają jednak wszędzie tam, gdzie prowadzona jest działalność naukowa, daleka od humanistycznej tradycji europejskiej. Czy zatem należałoby nie traktować tych ośrodków studiów jako uniwersyteckich? Określenie europejska tradycja humanistyczna nie może być zatem odczytywana w kategoriach geograficzno-historycznych, lecz w kategoriach osiągnięć wiedzy, która w tym kręgu kulturowym wskazała na jej uniwersalizm, który niegdyś łączył wiedzę i kulturę przekraczające granice państw. Konsekwencją uprawiania nauki i kształcenia w europejskiej tradycji humanistycznej jest jej postawa uniwersalizmu, pozwalająca na integrację wiedzy oraz dążenie do ukształtowania powszechnych postaw społecznego współistnienia, opartego na wzorach w niej istniejących. Doskonale w tę optykę wpisuje się uniwersytet katolicki, który przyczynił się do ukształtowania i wyrósł na gruncie europejskiej tradycji humanistycznej. Na nim „badania naukowe muszą obejmować następujące elementy: a) dążenie do integracji wiedzy; b) dialog między wiarą a rozumem; c) troskę o etyczny wymiar nauki; d) perspektywę teologiczną”³⁰. Ze względu na uniwersalny charakter wiary katolickiej, uniwersytet katolicki może przekraczać ograniczenia wynikające z różnych kultur i tradycji, proponując nieustanny dialog między wiarą i rozumem. Społeczność uniwersytetu katolickiego nie jest zamknięta na członków innych Kościołów i wspólnot kościelnych, wyznawców innych religii, czy nawet osoby niewierzące. Ich wpływ na rozwój dyscyplin akademickich, ze względu na posiadaną wiedzę, jest nie do przecenienia. W ten sposób uniwersytety katolickie otwierają się na wszystkich ludzi dobrej woli, dla których poszukiwania naukowe w ramach uniwersytetu katolickiego prowadzą ku temu, by uniwersytet katolicki był „żywą jednością instytucji oddających się poszukiwaniu prawdy”³¹.

Problemy i zastrzeżenia podniesione w stosunku do uniwersytetów katolickich istniejących na mocy władzy świeckiej nie odnoszą się do uniwersytetów i wydziałów kościelnych. Kościół katolicki ma prawo zakładania i kierowania takimi instytucjami naukowymi, co sankcjonuje kan. 747 §1 oraz kan. 815. Ich uniwersalny charakter wynika z powszechności samego Kościoła oraz potrzeb

²⁹ J. Brzeziński, *Rozważania o uniwersytecie*, w: *Psychologiczno-edukacyjne aspekty przesilenia systemowego*, Toruń 2000, s. 206.

³⁰ ECE, 15.

³¹ ECE, 16.

prowadzenia dzieła ewangelizacyjnego³². Uniwersalność uniwersytetu kościelnego nie jest ograniczona jego charakterem i zasadami prowadzonej działalności. Dotyczy ona bowiem zgłębiania tajemnicy Objawienia, a więc dyscyplin naukowych ściśle z nim powiązanych, wśród których na pierwsze miejsce wysuwa się teologia. Podejmujący działalność naukową na uniwersytetach kościelnych nie czynią tego „własną powagą, lecz na mocy misji otrzymanej od Kościoła”³³ i wykonują swoje zadania „z zachowaniem pełnej wspólnoty z autentycznym Nauczycielskim Urzędem Kościoła, a przede wszystkim z Biskupem Rzymu”³⁴.

Uniwersytety kościelne i katolickie stanowiły w przeszłości jedność i dały początek wielkiemu ruchowi uniwersyteckiemu. Uniwersytecka tradycja nie może o tym zapomnieć i obawiać się katolickiego czy kościelnego charakteru istniejących uniwersytetów czy wydziałów. Skoro chrześcijańska wiara i nauka, w ramach teologicznych poszukiwań i rozumowych rozwiązań, dały początek uniwersytetom, to, czy obecność nauk teologicznych na współczesnych uniwersytetach w ramach wydziałów katolickich czy kościelnych nie powinna świadczyć o uniwersytecie w pełnym tego słowa znaczeniu? Wielka Karta Uniwersytetów Europejskich tego nie wyklucza. Problemy mogą pojawiać się jedynie przy analizie szczegółów lub na poziomie interpretacji, gdyż ta ostatnia może być stronnicza.

2) Podobieństwa pomiędzy uniwersytetem katolickim a kościelnym dotyczą także niektórych wspólnych rozwiązań prawnych. Kan. 818 stwierdza, że „przepisy zawarte w kan. 810, 812, i 813, dotyczące uniwersytetów katolickich, mają zastosowanie także do uniwersytetów i fakultetów kościelnych”³⁵.

Pierwszy punkt wspólny dla obu form uniwersytetów dotyczy wymogów stawianych nauczycielom akademickim. Wynika to z założeń uniwersytetu katolickiego, o czym wspomina konstytucja *Ex Corde Ecclesiae* odnosząc się do ka-

³² Istnienie tychże instytucji w obrębie poszczególnych państw powinno być regulowane umowami między państwem i Kościołem. Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską reguluje tę kwestię w art. 15.

³³ SCh, art. 27 §1.

³⁴ SCh, art. 26 §2.

³⁵ Kan. 810 – §1. Władza kompetentna, zgodnie z postanowieniami statutów, ma obowiązek zatroszczyć się o to, ażeby nauczycielami uniwersytetów katolickich mianować osoby, które obok odpowiednich kwalifikacji naukowych i pedagogicznych, odznaczają się również nieskazitelnością doktryny i dobrymi obyczajami. Gdy zaś braknie tych wymogów, powinni być usunięci ze stanowiska, z zachowaniem sposobu określonego w statutach.

§ 2. Konferencje Episkopatu oraz zainteresowani biskupi diecezjalni mają obowiązek i prawo czuwać nad tym, by na katolickich uniwersytetach wiernie były przestrzegane zasady doktryny katolickiej.

Kan. 812 – We wszystkich wyższych instytutach nauczyciele przedmiotów teologicznych muszą mieć zlecenie kompetentnej władzy kościelnej.

Kan. 813 – Biskup diecezjalny powinien otoczyć studentów szczególną troską duszpasterską, nawet erygując dla nich parafię albo przynajmniej wyznaczając do tego na sposób stały niektórych kapłanów. Winien również zatroszczyć się o to, żeby na uniwersytetach, także niekatolickich, powstały katolickie ośrodki uniwersyteckie, świadczące młodzieży pomoc, zwłaszcza duchową.

dry nauczycielskiej: „każdy z nich stara się umacniać jedność społeczności i uczestniczy – na miarę spełnianej przez siebie roli i swych zdolności – w podejmowaniu decyzji dotyczących jej samej, a także w utrzymywaniu i umacnianiu katolickiego charakteru uniwersytetu”³⁶. Odpowiednie kwalifikacje osób stanowiących gremium profesorskie decydują o możliwościach osiągnięcia przez uniwersytet katolicki czy kościelny specyficznych sobie celów i zapewnienia własnej tożsamości. Kan. 810 mówi o dwóch rodzajach kwalifikacji: naukowo-pedagogicznych oraz o charakterze doktrynalno-moralnym. Te pierwsze odnoszą się do działalności specyficznie uniwersyteckiej. Drugie natomiast dotyczą charakteru katolickiego i kościelnego uniwersytetu. I one są bardziej interesujące z punktu widzenia możliwości zatrudnienia jako wykładowców wyznawców innych religii czy nawet niewierzących. Jeśli chodzi o pracowników katolickich to powinni oni charakteryzować się tymi samymi przymiotami, co nauczyciele szkół katolickich: chrześcijańska doktryna, zdrowa nauka i prawność życia (kan. 803 §2). Profesorowie katolicy w swej pracy naukowej powołani są by „być świadkami i pedagogami autentycznego życia chrześcijańskiego”³⁷, winni przyjmować katolicka doktrynę i moralność³⁸ oraz mają się przyczyniać do umacniania tożsamości katolickiego charakteru uniwersytetu³⁹. Inne są zadania niekatolików, wierzących czy niewierzących. Precyzuje to konstytucja *Ex Corde Ecclesiae*, stwierdzając, że mają oni „czerpać inspirację z ideałów akademickich i z zasad życia autentycznie ludzkiego”⁴⁰, uznać i respektować katolicki charakter uniwersytetu⁴¹, co powinno uwidaczniać się w prowadzonych badaniach i nauczaniu⁴². Formalnym sposobem zapewnienia charakteru katolickiego uniwersytetu jest ograniczenie liczby zatrudnionych na nim niekatolików tak, by nie stanowili oni większości⁴³. Bardziej jednak niż kryterium ilościowe, które uzależnione jest od możliwości i warunków, w których uniwersytet istnieje i działa, ważniejsze jest kryterium jakościowe, które wynika z misji ewangelizacyjnej, dla której uniwersytet katolicki, czy bardziej jeszcze kościelny, został powołany. Należy więc określić kryteria, które mogą być weryfikowalne w ocenie omawianych przymiotów pracowników naukowych. Najlepszą ku temu formą jest sprecyzowanie wymagań, które zawarte są w umowie o pracę między pracownikiem a uniwersytetem. Dotyczy to przede wszystkim pracowników niekatolickich, którzy muszą być poinformowani o katolickiej tożsamości uczelni⁴⁴. Również statuty powinny określać okoliczności i

³⁶ ECE, 21.

³⁷ ECE, 22.

³⁸ ECE, art. 4 §3.

³⁹ ECE, art. 4 §2.

⁴⁰ ECE, 22.

⁴¹ ECE, art. 4 §4.

⁴² ECE, art. 4 §3.

⁴³ ECE, art. 4 §4.

⁴⁴ ECE, art. 4 §2.

warunki oraz ustalać procedurę dotyczącą usunięcia kogoś z pełnionej na uniwersytecie funkcji⁴⁵. Odpowiedzialność za zachowanie katolickiego charakteru uniwersytetu na pierwszym miejscu spoczywa na samym uniwersytecie, tzn. jego władzach⁴⁶ oraz na każdym biskupie⁴⁷. Uniwersyteckie statuty powinny zatem określać środki, za pomocą których wszyscy pracownicy będą się przyczyniać do zachowania katolickiej tożsamości uniwersytetu oraz sposoby zapobiegania naruszeniom tejże tożsamości. W stosunku do pracowników uniwersytetów i wydziałów kościelnych wymagania doktrynalno-moralne nabierają większego znaczenia, gdyż dotyczą tych, którzy nauczają w imieniu Kościoła.

Drugi punkt wspólny dotyczy nauczycieli przedmiotów teologicznych, którzy powinni posiadać, zgodnie z brzmieniem kan. 812, zlecenie (*mandatum*) kompetentnej władzy. Jest to pewna forma weryfikacji wiedzy i przymiotów nauczycieli. Zwracając uwagę na treść zawartą w tym kanonie należy podkreślić dwie rzeczy: określenie dyscyplin teologicznych oraz określenie tego, czym jest zlecenie (*mandatum*). Kan. 812 mówi wyraźnie o dyscyplinach teologicznych, których nauczanie wymaga zlecenia kompetentnej władzy. Kan. 229 §3 w odniesieniu do zlecenia nauczania mówi o naukach świętych⁴⁸, a kan. 833,7 mówi o wykładowcach dyscyplin dotyczących wiary lub obyczajów, którzy zobowiązani są do złożenia wyznania wiary przy podejmowaniu pracy na uniwersytetach. Kwestia nie do końca jasna pozostaje także w omawianych konstytucjach. Otóż *Sapientia Christina* odnosi wymaganie uzyskania misji kanonicznej (*misio canonica* a nie *mandatum*) do wykładowców dyscyplin odnoszących się do wiary lub moralności, a *Ex Corde Ecclesiae*⁴⁹ oraz Instrukcja *Donum veritatis*⁵⁰ o powołaniu teologa w Kościele odnosi wymóg mandatu do teologa katolickiego. Kogo więc dotyczy wymóg otrzymania zlecenia kompetentnej władzy. Nawet jeśli odniesiemy się jedynie do sformułowania kanonu 812, który mówi o dyscyplinach teologicznych, to możemy, w zależności od przyjętej metody interpretacji otrzymać szerokie lub wąskie spektrum tychże dyscyplin. Przyjmując interpretację ścisłą będziemy mieli do czynienia z różnymi działami teologii (dogmatyczna, moralna, biblijna, pastoralna, itd.). Interpretacja szeroka pozwala na włączenie do dyscyplin teologicznych nauk biblijnych, prawa kanonicznego, historii Kościoła. W interpretacji rozszerzającej dołączyć można do dyscyplin teologicznych działy filozofii czy języki biblijne, a w zawężającej pojęcie dyscypliny teologicznej od-

⁴⁵ SCh, art. 30.

⁴⁶ ECE, art. 4 §1.

⁴⁷ ECE, art. 5 §2, kan. 810 §2, kan. 386 §2.

⁴⁸ Tłumaczenie polskie Kodeksu prawa kanonicznego, Pallottinum 1984, używa błędnie sformułowania w liczbie pojedynczej, podczas gdy w tekście normatywnym użyta została liczba mnoga (*scientias sacras*).

⁴⁹ ECE, art. 4 §3.

⁵⁰ Kongregacja Doktryny Wiary, *Donum veritatis* (24 V 1990). Instrukcja, AAS 82 (1990), nr 22.

niesiemy jedynie do teologii dogmatycznej⁵¹. Poszukując wyjścia z interpretacyjnej niejednoznaczności można przyjąć, bez większych zastrzeżeń, że pojęcie dyscyplin teologicznych dotyczy tych dyscyplin, które w nauczaniu odnoszą się w jakiś sposób do przekazu Słowa Bożego i wiary, a nie jedynie teologii.

Drugi punkt problematyczny w kan. 812 dotyczy rozumienia zlecenia kompetentnej władzy. Kanon używa sformułowania *mandatum*, podczas gdy *Sapientia Christiana*⁵² w odniesieniu do uniwersytetów kościelnych mówi o misji kanonicznej (*misio canonica*), *Donum veritatis*⁵³ utożsamia te dwa pojęcia, natomiast *Ex Corde Ecclesiae*⁵⁴, w odniesieniu do uniwersytetów katolickich wspomina o zleceniu (*mandatum*). Czy są to zatem pojęcia równoznaczne czy oznaczają inną rzeczywistość? Także samo pojęcie mandatu nie jest jednoznaczne w kodeksie prawa kanonicznego (por. kann. 42, 134, 1013, 1105, 1484, 1486). Zlecenie (*mandatum*) wskazuje na formę autoryzacji przekazaną osobie, która wykonuje prawa i obowiązki należące do innych osób, a więc z czyjegoś polecenia. Istnieje zatem różnica między zleceniodawcą i zleceniobiorcą. Misja kanoniczna oznacza coś innego, gdyż dotyczy kogoś, kto ją otrzymawszy, uczestniczy w prawach i obowiązkach tego, kto na to pozwala, w tym przypadku uczestniczy w urzędzie nauczycielskim Kościoła. Czym innym jest jednak koncepcja mandatu czy misji, a czym innym są warunki ich otrzymania. Każdy, kto zajmuje się dyscyplinami naukowymi związanymi z przekazem Słowa Bożego i wiary powinien mieć pozwolenie kompetentnej władzy. Nie wystarczy jedynie naukowe przygotowanie, moralne predyspozycje, doktrynalne przekonania, lecz wymagany jest akt administracyjny ze strony kompetentnej władzy pozwalający na prowadzenie działalności uniwersyteckiej.

Trzeci punkt wspólny uniwersytetu katolickiego i kościelnego dotyczy troski duszpasterskiej o uniwersytecką społeczność biskupa diecezjalnego, który może erygować na uczelni parafię lub przeznaczyć do akademickiej posługi duszpasterzy. Jego zadaniem jest także troska, by na uczelniach niekatolickich, katolicy studenci mogli otrzymać opiekę duszpasterską. Kanon ten dotyczy biskupa diecezjalnego, który nie tylko popiera różne formy apostołatu w swojej diecezji i czuwa nad koordynacją wszystkich dzieł apostołskich⁵⁵, lecz promuje duszpasterskie działania wszystkich członków Kościoła lokalnego, by współpraca pomiędzy duszpasterstwem uniwersyteckim a Kościołem lokalnym mogła przynieść obojmu pożytek⁵⁶.

⁵¹ F.J. Urrutia, *Les normes générales. Commentaire des canons 1–203*, Paris 1994, s. 70.

⁵² SCh, art. 27 §1.

⁵³ *Donum Veritatis*, 22.

⁵⁴ ECE, art. 4 §3.

⁵⁵ Kan. 394 §1.

⁵⁶ ECE, 42.

RÓŻNICE

Pomiędzy dwoma rodzajami uniwersytetów istnieją także znaczne różnice. O niektórych z nich zostało już wspomniane. Obecnie zostaną one uwypuklone celem łatwiejszego ich rozeznania.

1. Każdy z uniwersytetów rządzi się własnymi przepisami prawnymi, które zostały ujęte w kodeksie prawa kanonicznego jak również w dwóch omawianych konstytucjach apostolskich, które w sposób szczegółowy regulują uniwersytecką dyscyplinę.

2. Różnica pomiędzy uniwersytetami wynika przede wszystkim z celu, dla którego są one powoływane do istnienia. Celem uniwersytetu kościelnego jest przygotowanie studentów do pełnienia posługi kapłańskiej, do pełnienia zadań wykładowców nauk kościelnych, do podejmowania trudniejszych zadań apostolskich. Jest to cel praktyczny związany z Chrystusowym nakazem głoszenia Ewangelii. W tym też celu uniwersytety kościelne poświęcają się głębszemu poznaniu różnych dyscyplin kościelnych w kontekście dialogu ze współczesnym światem. Te zadania można w skrócie streścić słowami kan. 747 §1, gdzie mowa jest o Kościele, który strzeże, bada, głosi i wyklada depozyt wiary. Czyni to także za pomocą właściwych sobie uniwersytetów i wydziałów kościelnych. Celem istnienia uniwersytetu katolickiego jest „zapewnienie instytucjonalnej obecności chrześcijan w świecie uniwersyteckim, podejmującym wielkie problemy społeczeństwa i kultury”⁵⁷. Uniwersytet katolicki, w którym „katolicyzm obecny jest w sposób żywiłowy”⁵⁸ kształci tych, którzy żyjąc na tym świecie, świadczą o swojej wierze, przepajając duchem chrześcijańskim ziemską rzeczywistość.

3. Cel zakładania i istnienia uniwersytetów sprawia, że różnią się one między sobą organem założycielskim. Uniwersytety kościelne erygowane są lub zatwierdzane przez Stolicę Apostolską, której przysługuje najwyższe ich kierownictwo. Stolica Apostolska zatwierdza jednocześnie statuty takiej uczelni (kan. 816 §§1–2). Interwencja Stolicy Apostolskiej jest zatem definitywna w celu nadania charakteru kościelnemu konkretnemu uniwersytetowi. Związek pomiędzy uniwersytetem kościelnym a Stolicą Apostolską jest zatem bardzo ścisły. Wynika to z faktu, że uniwersytet, zgodnie z kan. 815, jest instytucją własną Kościoła, przeznaczoną do kultywowania dyscyplin kościelnych lub z nimi związanych. Nie oznacza to jednak, że inicjatywa powołania do życia uniwersytetu kościelnego nie może znajdować się po innej stronie, którą może być np. biskup diecezjalny, Konferencja Episkopatu czy instytut życia konsekrowanego. Uniwersytet katolicki może zostać założony przez kogokolwiek, osobę prawną lub fizyczną⁵⁹. O jego charakterze katolickim definitywnie decyduje kompetentna władza kościelna, która nadaje

⁵⁷ ECE, 13.

⁵⁸ ECE, 14.

⁵⁹ ECE, art. 3.

taką nazwę uniwersytetowi, który faktycznie może być katolicki ze względu na wymagania i warunki nauczania. To jednak nie wystarczy. Akt administracyjny władzy kościelnej jest w tym wypadku decydujący.

4. Uniwersytety różnią się między sobą zakresem uprawianych i wykładowych dyscyplin naukowych. Na uniwersytecie kościelnym powinny istnieć następujące wydziały: teologiczny, prawa kanonicznego, filozoficzny oraz inne, które w przyszłości mogą być kanonicznie erygowane w zależności od potrzeb Kościoła (np. pogłębienie dyscyplin teologicznych, prawnych, filozoficznych; rozwój innych gałęzi wiedzy połączonych z naukami teologicznymi i działalnością ewangelizacyjną; studium nauk humanistycznych pomagających w zrozumieniu Objawienia; przygotowanie duchownych i świeckich do pełnienia apostolskich zadań⁶⁰). Uniwersytet katolicki, który szczególnie interesuje się dialogiem myśli chrześcijańskiej z nowoczesnymi naukami⁶¹, podejmuje działalność naukową wykraczającą poza ramy nauk teologicznych, wkraczając w szeroki zakres wszystkich dyscyplin naukowych, które są w stanie „podejmować zagadnienia epistemologiczne dotyczące relacji między wiarą i rozumem”⁶². Pośród dyscyplin naukowych doniosłe miejsce na uniwersytecie katolickim powinna zajmować teologia, która „odgrywa szczególnie ważną rolę w poszukiwaniu syntezy wiedzy, a także w dialogu między wiarą a rozumem”⁶³.

5. Kolejna różnica dotyczy kadry kierowniczej i profesorskiej uniwersytetów. Na uniwersytetach kościelnych dużą rolę odgrywa Wielki Kanclerz, którym zazwyczaj jest biskup diecezjalny, o ile Stolica Apostolska nie zarządzi inaczej. Jego zadaniem jest reprezentowanie Stolicy Apostolskiej wobec uniwersytetu oraz uniwersytetu wobec Stolicy Apostolskiej⁶⁴. Ponadto rektor uniwersytetu kościelnego mianowany jest przez Stolicę Apostolską, tj. Kongregację Wychowania Katolickiego⁶⁵. Wykładowcy dyscyplin dotyczących wiary i moralności powinni otrzymać misję kanoniczną⁶⁶, po wcześniejszym złożeniu wyznania wiary⁶⁷. W przypadku uniwersytetu katolickiego kadra naukowa i administracyjna powinna być dobierana według kryterium, którym jest gotowość i zdolność umacniania katolickiej tożsamości uniwersytetu⁶⁸. Ze względu na katolicki charakter uczelni należy zatem zadbać, by kadra naukowa czy administracyjna niekatolicka nie była w większości w stosunku do katolickiej. Należy jednak pamiętać o kryterium jakościowym przeważającym nad ilościowym.

⁶⁰ SCh, art. 84.

⁶¹ ECE, 46.

⁶² Tamże.

⁶³ ECE, 19.

⁶⁴ SCh, art. 12.

⁶⁵ SCh, art. 18.

⁶⁶ SCh, art. 27 §1.

⁶⁷ Kan. 833, 7.

⁶⁸ ECE, art. 4 §1.

6. Cel istnienia i działania uniwersytetów wpływa na zakres studiujących. Cel kształcenia jest wyraźnie określony. Stąd też na uniwersytetach katolickich znajdziemy osoby, które przygotowują się w znacznej mierze do pełnienia funkcji duchownych lub innych, związanych z kościelną posługą ewangelizacyjną. Na uniwersytetach katolickich spotkamy studentów zgłębiających tajniki wiedzy, otwartych na katolickie zasady moralne i religijne oraz katolickiej nauki społecznej. Wykształceni abiturienti uniwersytetów katolickich mają spełniać rolę społecznej obecności Kościoła w współczesnym świecie.

Uniwersytety katolickie i kościelne, choć posiadają jedno źródło istnienia, gdyż wyrosły „z serca Kościoła” w obecnych rozwiązaniach prawnych Kościoła stanowią dwie niezależne od siebie instytucje. Istnieją pomiędzy nimi podobieństwa i różnice, które wynikają z celów istnienia obu instytucji w Kościele. Oba ośrodki naukowo-dydaktyczne są uniwersytetami i to na pierwszym miejscu jest zobowiązujące.

LEGAL INSTITUTION OF CATHOLIC AND ECCLESIASTICAL UNIVERSITY

Summary

In the modern World, Catholic Church is presented by two different legal institutions i.e. The Catholic University and The Ecclesiastical University.

Author of the article describes the beginning and development of the University, which was catholic and ecclesiastical on the beginning of its existence. Actually, these two independent legal institutions have common elements, which appeared from the nature of the university itself. Therefore, the conception of the University was expressed in *Charta Magna of the European Universities* and then referred to Catholic and Ecclesiastical Universities. Also, the differences between these two types of Universities were presented at the end of the article.

Słowa kluczowe: uniwersytet katolicki, uniwersytet kościelny, podobieństwa, różnice

KS. STANISŁAW GRAD
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

POWSTANIE PARAFII NAJŚWIĘTSZEGO SERCA JEZUSOWEGO W TOMASZOWIE MAZOWIECKIM

Założona pod koniec XVIII w. przez hrabiego Tomasza Ostrowskiego osada Tomaszów stała się następnym wiekiem prężnie rozwijającym się miastem. Syn Tomasz Antoni przyczynił się do znacznego rozwoju osady, sprowadzając do niej sukienników z Saksonii. On też postarał się o nadanie osadzie praw miejskich w 1830 r.¹. Już wcześniej w 1825 r. przeniesiony został do Tomaszowa drewniany kościół z niedalekich Tobiasz, przy którym koncentrowało się życie parafialne. Jednocześnie hrabia zobowiązał się własnym kosztem wybudować nowy murywany kościół dla mieszkających w osadzie katolików. Podobnie wybudował kościół dla wyznawców protestanckich. Niestety konfiskata majątku hrabiego po powstaniu listopadowym znacznie opóźniła budowę nowego kościoła. Powstał on dopiero w drugiej połowie XIX w. i otrzymał wezwanie św. Antoniego. Przez cały czas była to jedyna parafia w dynamicznie rozwijającym się mieście.

W okresie I wojny światowej władze niemieckie dekretem z 8 sierpnia 1915 r. powiększyły obszar miasta, dokonując włączenia okolicznych wsi i osad – Niebrów, Starzyce, Tomaszówek, Wilanów, Gustek, Michałówek, Nowy Port, Kępa, Łazisko, Brzustówka, folwark Tomaszówek Poduchowny, Rolandówka. Teren miasta zwiększył się ponad czterokrotnie z 486,9 ha do 1895 ha².

Tomaszów Mazowiecki przed I wojną światową stanowił silny ośrodek przemysłu włókienniczego, który uległ znacznej dewastacji w wyniku rabunkowej polityki zaborcy. Dlatego też po odzyskaniu niepodległości uruchamianie i rozwój przemysłu tomaszowskiego następował bardzo powoli. Jako jedna z pierwszych produkcję zaczęła fabryka sukna Salomonowicza i Sabada, a pod koniec 1920 r. działało 7 fabryk sukna z 30, jakie były przed wojną³. Ten stan zaczął się zmieniać

¹ J. Góral, R. Kotewicz, *Dwa wieki Tomaszowa Mazowieckiego. Zarys dziejów miasta 1788–1990*, Tomaszów Mazowiecki 1992, s. 56.

² Tamże, s. 198.

³ *Tomaszów Mazowiecki*, dz.cyt., s. 221–222.

w późniejszych latach. Dynamiczny rozwój przemysłu tomaszowskiego następował do 1924 r., wówczas wystąpiło zahamowanie spowodowane kryzysem inflacyjnym. Po jego przezwyciężeniu w 1926 r. nastąpił dynamiczny rozwój firm przemysłowych w mieście i ożywienie gospodarcze. Niestety koniunktura gospodarcza uległa raptownemu pogorszeniu, z powodu kryzysu ekonomicznego. To były bardzo ciężkie lata dla miasta. Na efekty kryzysu nie trzeba było długo czekać. Najszybciej dotknięci zostali robotnicy, następowały masowe zwolnienia z pracy i bankructwa fabryk. Jako przykład możemy podać, że w fabryce Fisзера zatrudnienie w 1929 r. spadło 12-krotnie, co było stałą tendencją w tutejszym przemyśle⁴. Z zachowanych danych wynika, że liczba bezrobotnych 29 grudnia 1928 r. wynosiła 1232, a już w listopadzie 1929 r. Wydział Pracy i Opieki Społecznej Urzędu Wojewódzkiego podawał, że w Tomaszowie jest 1775 zarejestrowanych bezrobotnych, a oprócz tego około 2 tys. poszukuje pracy. Ta sytuacja pogarszała się, a w 1931 r. bez pracy pozostawało 4413 osób⁵. Dopiero od 1935 r. następuje powolne wychodzenie z zastoju gospodarczego.

W latach dwudziestych XX w. nastąpiła rozbudowa Tomaszowskiej Fabryki Włókien Sztucznych, mającej swoją siedzibę na obrzeżach miasta na terenie wcześniejszej wsi Wilanów, między miastem a wsią Kaczka. W tym czasie nastąpił dynamiczny rozwój nowej dzielnicy między wspomnianą fabryką a centrum miasta. Zabudowania mieszkalne lokowane były przy ulicy Spalskiej i ulicach do niej przyległych takich, jak: Ducha, Żeromskiego, Szczęśliwa, Sosnowa, Zgodna, Drewna, Zakątna, Kolejowa. Jest to także okres dynamicznego rozwoju ludnościowego miasta. W 1921 r. według danych ze spisu powszechnego Tomaszów liczył 28 285 mieszkańców⁶, a w 10 lat później 38 020 mieszkańców⁷. Gdy porównamy te dane bezwzględne procentowo do liczby wyznawców poszczególnych religii, to okaże się, że najwięcej w tym czasie przybyło katolików. I tak w 1921 r. stanowili oni 53% ludności miasta, a 1931 r. już 63% mieszkańców⁸.

Do jedynej w tym czasie parafii katolickiej liczba wiernych – mieszkańców miasta i wsi przynależnych do parafii wynosiła ponad 25 tys.⁹. Ta duża liczba wiernych oraz znaczny obszar terytorialny parafii skłaniał duchownych do myśli o utworzeniu w mieście jeszcze jednej parafii. Pisał o tym w liście z 25 czerwca 1925 r. do ordynariusza łódzkiego biskupa Wincentego Tyminieckiego ks. Kazimierz Szymański proboszcz parafii św. Antoniego w Tomaszowie i zarazem dzie-

⁴ Tamże, s. 232; w publikacji podano wyliczenia dotyczące poszczególnych tomaszowskich fabryk.

⁵ Tamże, s. 253–254.

⁶ *Pierwszy powszechny spis Rzeczypospolitej Polskiej*, t. 16, Warszawa 1928, s. 10.

⁷ *Drugi powszechny spis ludności. Woj. Łódzkie bez Łodzi*, Warszawa 1938, s. 65.

⁸ *Tomaszów Mazowiecki, Dzieje miasta*, Warszawa–Łódź 1980, s. 219.

⁹ *Elenchus cleri saecularis ac regularis Dioeceseos Lodziensis pro anno domini 1928*, Lodziae 1928, s. 52.

kan tomaszowski¹⁰. Wskazywał w nim potrzebę utworzenia jeszcze jednej parafii w mieście. Wyliczał przy tym dwie okoliczności, które przemawiały za takim podziałem. Były nimi: duża liczba wiernych i zbyt duża odległość wiernych do kościoła parafialnego. Teren parafii ciągnął się wąskim pasem 11 km. W liście tym dziekan proponował wezwanie dla nowej parafii – Najświętszego Serca Jezusowego¹¹.

Starania dziekana tomaszowskiego spotkały się z życzliwym przyjęciem ze strony Biskupa. Nie wiadomo, czy z własnej inicjatywy, czy na prośbę biskupa W. Tymienieckiego właściciel dóbr Ujazd i okolicznych włości w Tomaszowie hrabia Jan Krystyn Ostrowski przyrzekł ofiarować ziemię pod budowę przyszłego kościoła. 18 czerwca 1926 r. Biskup upoważnił księdza dziekana tomaszowskiego do przejęcia od hrabiego Ostrowskiego czterech mórg ziemi w Tomaszowie Mazowieckim na korzyść kościoła parafialnego w Tomaszowie Mazowieckim. Dwie morgi miały być przeznaczone pod budowę nowego kościoła, a pozostałe dwie pod cmentarz grzebalny¹².

W 1927 r. prace nad utworzeniem nowej parafii były już mocno zaawansowane. Do utworzenia nowej parafii według prawa kościelnego potrzebna była wcześniejsza zgoda Kapituły Katedralnej. Z taką prośbą zwrócił się do Kapituły biskup Tymieniecki. Kapituła zajęła się tym wnioskiem na posiedzeniu 6 września 1927 r., wyrażając zgodę na utworzenia nowej parafii w Tomaszowie Mazowieckim¹³.

Na proboszcza przyszłej parafii biskup Tymieniecki wybrał ks. Antoniego Machnikowskiego. Był on wcześniej proboszczem parafii Mieszki koło Łodzi. W piśmie z 30 sierpnia 1928 r. zwalniając go z tej funkcji biskup pisał m.in.:

Zechce Ksiądz udać się do Tomaszowa i rozpocząć prace przygotowawcze do wzniesienia kaplicy, gdy kaplica będzie gotowa utworzę w Tomaszowie nową parafię i powierzę ją wielebnemu księdzu¹⁴.

Ksiądz Machnikowski zaraz po przybyciu do Tomaszowa rozpoczął prace przy budowie tymczasowego kościoła pod wezwaniem św. Michała. Rozpoczęto je już 2 października 1928 r. Kościół stanął frontem do ulicy Spalskiej. Był to budynek trójnawowy murowany z podcieniami na frontonie. Nawa główna była wyższa od bocznych, a te z kolei wyższe od prezbiterium. Po obu stronach prezbiterium znajdowały się pomieszczenia. Po stronie chrzcielnicy izba dla asysty kościelnej, a po przeciwnej zakrystia. Świątynia wybudowana została w ciągu

¹⁰ AAL, ApT, k. 17.

¹¹ Tamże.

¹² AAL, ApSJT, k. 1.

¹³ AAL, AK, 1, k. 120; S. Grad, M. Różański, *Kapituła Katedralna Łódzka*, Łódź 2007, s. 57, 145.

¹⁴ AAL, AP ks. K. Machnikowski, sygn. 152, k. 39. Archiwum parafii św. Antoniego w Tomaszowie Mazowieckim, Akta dziekańskie, sygn. 19, k. 1.

dwóch miesięcy. Jej poświęcenia dokonał biskup ordynariusz Wincenty Tymieniecki 23 grudnia 1928 r. w ostatnią niedzielę Adwentu¹⁵.

9 listopada 1928 r. Biskup upoważnił ks. Machnikowskiego do rejentalnego przejęcia darowizny uczynionej przez hrabiego Jana Krystyna Ostrowskiego składała się ona z czterech mórg ziemi z majątku Cekanów położonych między ulicami Spalską i Kolejową.

Prace przy tworzeniu nowej parafii były zaawansowane. Do ich ukończenia potrzebne było ustalenie granic. W tym celu Biskup Ordynariusz zapowiedział w liście z 15 grudnia 1928 r. przybycie do Tomaszowa swojego delegata – ks. Hipolita Pyszyńskiego – dziekana zgierskiego – w celu ustalenia granic nowej parafii tomaszowskiej¹⁶. Protokół tej wizyty podpisany został przez wspomnianego wyżej delegata i księży tomaszowskich Kazimierza Szymańskiego i Antoniego Machnikowskiego¹⁷.

24 grudnia 1928 r. biskup Wincenty Tymieniecki wydał dekret erygujący nową parafię w Tomaszowie Mazowieckim pod wezwaniem Najświętszego Serca Jezusowego przy kościele św. Michała. Parafia ta miała zacząć funkcjonować od 1 stycznia 1929 r. W dekrete tym określono granice. Były one następujące: od południa granica biegła po rzece Wolbórze aż do ulicy Warszawskiej, prawa strona ul. Warszawskiej, prawa strona ulicy prowadzącej do Ujazdu. Do parafii należała część wsi Komorów, część wsi Zaborów, wieś Cekanów, dwór Cekanów, wieś Kaczka i Piekło, tereny fabryki Wilanów i stacja kolejowa Tomaszów. Do podania do publicznej wiadomości treści dekretu został mianowany ks. Kazimierz Szymański – proboszcz parafii św. Antoniego i dziekan tomaszowski¹⁸. 28 grudnia nastąpiła nominacja pierwszego administratora nowej parafii w Tomaszowie pod wezwaniem Najświętszego Serca Jezusowego – ks. Antoniego Machnikowskiego¹⁹.

Wkrótce po erygowaniu parafii Najświętszego Serca Jezusowego zaczęły mnożyć się trudności spowodowane różnicą zdań co do siedziby parafii i miejsca budowy nowego kościoła. Mieszkańcy wiosek włączonych do tej parafii pragnęli, aby nowy kościół stanął w Starzycach. Już w kilka dni po powstaniu nowej parafii przy wybudowanym kościele św. Michała mieszkańcy Cekanowa wystosowali 4 stycznia 1929 r. list do biskupa ordynariusza, w którym proszą go o ponowne przyłączenie wsi do parafii św. Antoniego w Tomaszowie. Motywacją ich działania było to, że do kościoła św. Antoniego mają 5 km dobrej drogi, a do kościoła św. Michała 6 km drogi i to zły. Tłumaczyli także, że:

¹⁵ Archiwum parafii NSJ w Tomaszowie Mazowieckim, Księga inwentarzowa kościoła i probostwa Najśw. Serca Jezus w Tomaszowie Mazowieckim, b. sygn., s. 1–2; *J.E.Ks. Biskup Tymieniecki w Tomaszowie*, „Głos Tryb.” 21 XII 1928, nr 293, s. 4.

¹⁶ AAL, ApSJT, syg. 185, k. 10.

¹⁷ AAL, syg. 185, k. 11.

¹⁸ AAL, syg. 185, k. 17–18; syg. 186, k. 30; Archiwum parafii św. Antoniego w Tomaszowie Mazowieckim, Akta dziekańskie, sygn. 18, k. 2–3.

¹⁹ AAL, AP, ks. Machnikowski, k. 43.

*Przed dwoma laty był obrany plac pod budowę kościoła na przedmieściu miasta w Starzycach. Gdyby był kościół w Starzycach, to nie tylko nam mieszkańcom wsi Cekanów byłoby wygodniej, ale również pięciu sąsiednim wioskom. Wobec tego proszą, aby Biskup wpłynął na to, aby nowy kościół (ten docelowy) powstał w Starzycach, wtedy by mieszkańcy Cekanowa i innych wiosek pozostali przy nowej parafii Najświętszego serca Jezusowego. Gdyby natomiast kościół w Starzycach nie powstał proszą, aby Biskup przywrócił ich do parafii św. Antoniego*²⁰.

Nowy kościół nie powstał w Starzycach. Rodzi się tutaj pytanie, jakie były tego przyczyny. Jeśli prawdą jest to, co zostało napisane w liście z 4 stycznia 1929 r., że przed dwoma laty obrany był plac na budowę nowego kościoła na przedmieściu miasta w Starzycach, czyli taka lokalizacja istniała już w 1927 r. Nie wiemy, czy była to tylko wstępna lokalizacja, czy też prowadzone były jakieś poważniejsze ustalenia. Ale i one nastąpiły przed nominacją księdza Machnikowskiego, który otrzymał misję budowy kaplicy 30 sierpnia 1928 r. Wydaje się, że o lokalizacji świątyni przesądziła darowizna ziemi dokonana przez hrabiego Jana Krystyna Ostrowskiego i przejęta notarialnie przez ks. Machnikowskiego 9 listopada 1928 r. Możliwe jest, że wcześniej miała to być inna działka, z inną lokalizacją, co dawałoby potwierdzenie tezom zawartym w liście.

Biskup Tymieniecki nie wpłynął na zmianę miejsca budowy nowego kościoła. Dlatego też mieszkańcy Cekanowa, a następnie Komorowa i Zaborowa usilnie prosili Biskupa o ponowne przyłączenie ich do parafii św. Antoniego. Mieszkańcy Cekanowa w trzy dni po poprzednim liście 7 stycznia 1929 r. podtrzymali wcześniejszą prośbę, aby znów mogli należeć do parafii św. Antoniego. Delegat mieszkańców wsi Cekanów Jan Bożyk pisał do Biskupa, że zgodnie z ustaleniem przekazał mieszkańcom wsi, że życzeniem Biskupa jest, aby wieś Cekanów należała do parafii Najświętszego Serca Jezusowego, lecz ogół ludności wsi pragnie należeć do parafii św. Antoniego.

Podobne starania czynili mieszkańcy wsi Komorów. 10 stycznia 1929 r. wystosowali pismo do Biskupa, w którym prosili, żeby cała wieś Komorów pozostała przy parafii św. Antoniego. Argumentowali, że do kościoła św. Antoniego mają 3 km, a do nowej parafii 5 km.

Jeszcze wcześniej z podobną prośbą zwrócili się mieszkańcy wsi Zaborów i postulat ich był podobny w treści do tych przedstawionych wyżej. Tę prośbę poparł dziekan tomaszowski, który pisał do Kurii, że *rzeczywiście względą bliskości kościoła w linii prostej bocznymi ścieżkami przemawiają za mieszkańcami Zaborowa*²¹.

1 marca 1929 r. biskup Wincenty Tymieniecki, nie chcąc zaogniać sytuacji, wydał dekret w sprawie odłączenia wsi Zaborów i Komorów od parafii Najświętszego Serca Jezusowego i przyłączenia tychże do parafii św. Antoniego w Toma-

²⁰ AAL, AP SJ syg. 185, k. 24.

²¹ Tamże, k. 30.

szowie Mazowieckim. Dekret ten wchodził w życie 1 kwietnia 1929 r.²². W dekrete tym nie została odłączona wieś Cekanów. Być może dlatego, że dziekan tomaszowski we wspomniany wyżej liście był przeciwny takiemu posunięciu. Pisał w nim:

*Wieś Cekanów jako sąsiadująca ze wsią Starzyce ma przejazd przez tę wieś, która należy do parafii Najświętszego Serca Jezusowego. Aby dostać się do parafii św. Antoniego trzeba przejechać przez teren parafii Najświętszego Serca Jezusowego*²³.

Mieszkańcy Cekanowa nie zrezygnowali ze starań o zmianę przynależności parafialnej. Już 12 marca 1929 r. wystosowali kolejny list, w którym wskazywali, że mają bliżej do kościoła św. Antoniego niż do swojej parafialnej świątyni²⁴. Biskup, widząc determinację mieszkańców tej wsi, 2 kwietnia 1929 r. wydał dekret odłączający tę wieś od parafii Najświętszego Serca Jezusowego²⁵. Dekret ten wszedł w życie 15 kwietnia 1929 r. Przez odłączenie tych wsi liczba parafian nowej parafii znacznie się zmniejszyła.

Po wybudowaniu tymczasowego kościoła w 1930 r. ksiądz proboszcz w miesiącach letnich postawił budynek plebanii. 8 października 1930 r. ks. Machnikowski w liście do biskupa Tymienieckiego informował, że w tych dniach kończy budowę, urządzenie i podstawowe wyposażenie kościoła i domu parafialnego, czyli plebanii. Plebania stanowiła parterowy budynek drewniany na podmurówce. Zbudowana została z materiału nabytego z rozbiórki. Mieściło się w niej mieszkanie dla proboszcza – 3 pokoje z kuchnią i łazienką, mieszkanie dla wikariusza – 2 pokoje z kuchnią, jeden pokój oddzielny i dwa pokoje z przeznaczeniem na kancelarię parafialną²⁶.

W pierwszych latach funkcjonowania parafii bardzo poważnym problemem było zadłużenie parafii powstałe w czasie budowy tymczasowego kościoła. Niesyty nie bardzo potrafił sobie z nim poradzić pierwszy proboszcz parafii ks. Machnikowski. Pierwsza wiadomość o zadłużeniu pochodzi 31 grudnia 1928 r. tego dnia Edmund Błaszowski – przedsiębiorca robót budowlanych w piśmie skierowanym na ręce Komitetu Budowy Kościoła Tymczasowego przy ul. Spalskiej stwierdzał:

Stosownie do umowy ustnej z Komitetem z dnia 24 października 1928 roku w Wilanowie, mam honor załączyć rachunek – kosztorys za wykonane roboty budowlane oraz mające się wykonać na wiosnę roboty dekarско-blacharskie na su-

²² Tamże, k. 34.

²³ Tamże, k. 27.

²⁴ Tamże, k. 35.

²⁵ Tamże.

²⁶ Archiwum parafii Najświętszego serca Jezusowego w Tomaszowie Maz., Inwentarz rzym.-kat. Par. NSJ w Tomaszowie Maz., b. sygn., s. 2.

*mę 62 369 zł 42 gr, pozostało do uregulowania 46 149 zł 43 gr, którą to sumę uprzejmie proszę w niedługim czasie uregulować*²⁷.

Suma powyższa nie została w pełni spłacona, a w tym czasie przyszły inne zadłużenia. Do uregulowania tych trudnych i przykrych spraw włączył się biskup Tymieniecki.

17 grudnia 1931 r. Biskup napisał list do dyrektora Fabryki Sztucznego Jedwabiu pana Michała Hertza w sprawie pomocy w spłaceniu zadłużenia. Biskup prosił, aby Zarząd Fabryki udzielił Komitetowi Budowy Kościoła nieoprocentowanej pożyczki na 3 lata. Zapewniał jednocześnie, że Kuria Biskupia daje gwarancję, że parafia dług ten spłaci. W tym celu Biskup prosił o spotkanie, gotowy był sam przyjechać w tym celu do Tomaszowa Mazowieckiego²⁸.

W odpowiedzi dyrektor Hertz pisał, że sprawa budowy kościoła leży mu na sercu i że Fabryka pomaga Komitetowi Budowy, ale w tej chwili nie może dać konkretnej odpowiedzi, gdyż Prezes Zarządu, pan Wiślicki, z którym musiałby tę sprawę omówić, wyjechał na kilka tygodni. Dopiero po jego powrocie będzie można podjąć decyzję²⁹. Dyrektor zadziałał skutecznie i Zarząd Fabryki wyraził zgodę na udzielenie 10 tys. zł pożyczki na spłatę parafialnych długów. 22 stycznia 1933 r. ksiądz proboszcz zwrócił się do Biskupa Ordynariusza o wyrażenie zgody na wystawienie weksli³⁰. Już następnego dnia biskup Tymieniecki wydał pozwolenie na zaciągnięcie pożyczki od Tomaszowskiej Fabryki Jedwabiu i wystawienie weksli na 10 tys. zł, które będą płatne w czterech ratach w grudniu od 1933 do 1936 r.³¹.

Dyrektor Michał Hertz w liście z 31 stycznia 1933 r. powiadomił Kurię Biskupią w Łodzi, że Zarząd Fabryki nie chce występować w roli wierzyciela w stosunku do parafii i jej proboszcza ks. Antoniego Machnikowskiego, dlatego zamiast weksli chce, aby Kuria złożyła oświadczenie, że to ona spłaci dług i to nie w czterech, lecz pięciu latach, każdego roku po 2 tys.³². Żądane oświadczenie wydane zostało 3 lutego 1933 r. Podpisał je w zastępstwie wikariusza generalnego ks. Józef Dzioba³³. W tym samym dniu biskup Tymieniecki wystosował bardzo serdeczny list do dyrektora Michała Hertza, w którym pisał:

*Szanowny Panie Prezesie uczynioną propozycję przyjmuję w wdzięcznością. Pokwitowanie Kurii dołączam. Proszę o przesłanie wspomnianej pożyczki na moje ręce. Przepraszam za tyle kłopotów i wyrażam gorące podziękowanie za tak wspaniałe rozwiązanie pożyczki dla Tomaszowa*³⁴.

²⁷ Tamże.

²⁸ AAL, AKB, Ap NSJ Tom. sygn., k. 73.

²⁹ Tamże, k. 77.

³⁰ Tamże, k. 79.

³¹ Tamże, k. 80.

³² Tamże, k. 83.

³³ Tamże, k. 88.

³⁴ Tamże, k. 90.

To wielkie zaangażowanie Biskupa w sprawie zwrotu zaciągniętych długów przez parafię świadczy o tym, że Ordynariuszowi Łódzkiemu bardzo na sercu leżał rozwój nowej parafii w Tomaszowie Mazowieckim, a jednocześnie pokazuje zaufanie do ks. Machnikowskiego. Oczywiście żądanie wystawione przez Fabrykę Jedwabiu wydaje się jak najbardziej zasadne. Dyrekcja miała więcej zaufania do Biskupa niż do proboszcza parafii. Na tym zaufaniu oparta została ta pożyczka, gdyż nie otrzymała ona zabezpieczenia wekslowego, które jest najprostszą podstawą do windykacji roszczeń. Samo zapewnienie, oświadczenie nie daje takiej podstawy, ale wydane przez Kurię jest bardzo mocnym dowodem. Drugą przesłanką do takiego działania mogła być niechęć do księdza proboszcza, lecz tego dokładnie nie wiemy, choć patrząc na działalność księdza proboszcza i jego zaangażowanie się w sprawy społeczno-polityczne mogła zachodzić taka okoliczność.

Biskup przed przekazaniem pieniędzy z uzyskanej pożyczki ks. Machnikowskiemu zażądał od niego przedstawienia wysokości zadłużenia parafii Najświętszego Serca Jezusowego. 11 lutego 1933 r. Biskup otrzymał zestawienie długów. Stan zadłużenia parafii na ten dzień był bardzo duży i wynosił 46 418 zł³⁵. Niestety sprawa zadłużenia parafii nie została załatwiona za życia biskupa Tymienieckiego. Z całą siłą odżyła już za pasterzowania biskupa Włodzimierza Jasińskiego.

Na początku 1935 r. dyrektor Michał Hertz zwrócił się do Kurii Biskupiej o dokonywanie spłat zaciągniętej pożyczki. Pisał w liście:

*Jak wynika z warunków spłaty, do końca 1934 roku powinny być spłacone dwie raty po 2 tys. zł, razem 4 tys. zł. Dotychczas otrzymaliśmy od księdza Machnikowskiego zaledwie 1 tys. zł. Na poczet spłaty rat. Ks. Proboszcz Machnikowski zapytywany przez nas oświadczył, że wobec trudnych warunków nie może przyrzec, kiedy spłaci należność*³⁶.

W odpowiedzi na ten list nowy biskup ordynariusz Włodzimierz Jasiński polecił księdzu rektorowi Seminarium Duchownego Józefowi Dziobie zbadać sprawę i przedłożyć sprawozdanie z wnioskami rozwiązania sprawy. Ksiądz Dzioba napisał obiektywne i zarazem bardzo krytyczne sprawozdanie przedstawiające stan faktyczny spłaty pożyczki przez ks. Machnikowskiego. Przedstawił w nim, że ks. Machnikowski nie traktuje tego zobowiązania poważnie. Nie odpowiada rzeczowo na listy kierowane do niego z Fabryki, nie prosi o umorzenie jednej czy drugiej raty. Co prawda zwracał się do Kurii z ustną prośbą o umorzenie przez Fabrykę długu, ale nie uczynił tego nigdy na piśmie. W podsumowaniu sprawozdania Ksiądz Rektor napisał:

Uważam sobie za obowiązek dodać, że Ordynariat tutejszy był przekonany, że ks. A. Machnikowski długów nie spłaci z wielu racji:

1) wykazane w sprawozdaniu dług i wynosiły prawie tyle, ile w całości kosztowała budowa,

³⁵ Tamże, k. 92.

³⁶ Tamże, k. 99.

2) ks. Machnikowski od dawna stał się niepopularny w skutek ciągłego angażowania się w politykę, na skutek swej chłopomanii, wreszcie co najgorsze na skutek zababrania się moralnego. Miał on już parokrotnie propozycję wyjścia z Tomaszowa np. do Kurowic czy do Modlnej³⁷.

Ten opis sytuacji wyjścia ks. Machnikowskiego z tej parafii i objęcia innej odnosił się do w sierpnia 1934 r., ale śmierć biskupa Tymienieckiego przerwała tę sprawę. Jako wniosek Ksiądz Rektor wskazał, że obecne odezwanie się Fabryki daje sposobność do ponownego zapoznania się ze stanem materialnym parafii i zobaczenia, jakie ma jeszcze zobowiązania finansowe. Jednocześnie okoliczność, że ksiądz proboszcz nie daje sobie rady ze spłatami długów, daje powód przeniesienia go na inną palcówkę³⁸.

Widmo przejścia na inną parafię podziało na ks. Machnikowskiego. W latach 1933–1936 spłacił większą część zaciągniętej pożyczki w kwocie 6 tys. zł. 8 maja 1936 r. dyrektor Hertz powiadomił Kurię, że resztę należności w kwocie 4 tys. zł z zaciągniętej pożyczki, Zarząd Fabryki postanowił umorzyć. Jednocześnie z pismem tym zwrócone zostało Kurii oświadczenie biskupa Tymienieckiego z 3 lutego 1933 r. zobowiązujące do spłaty pożyczki.

Przedstawione powyżej okoliczności obrazują trudności ekonomiczne powstawania nowej parafii w Tomaszowie Mazowieckim. Na te trudności złożyły się: kryzys ekonomiczny, lawinowy wzrost bezrobocia, a także pewna nieudolność pierwszego księdza proboszcza parafii Najświętszego Serca Jezusowego w Tomaszowie Mazowieckim.

THE FOUNDATION OF THE SACRED HEART OF JESUS CHRIST PARISH IN TOMASZÓW MAZOWIECKI

Summary

The Parish of *The Sacred Heart of Jesus Christ* was funded on the 1st January 1929 and comprised the north-eastern part of the town and its neighboring villages, which were after separated from this new parish and embedded into the older Saint Anthony's Parish. The Reverend Antoni Machnikowski was the first parish priest and in 1928, he built on this parish premises a temporary church dedicated to St. Michael and parish buildings. Although the construction works started and finished within the times of an economic crisis, it was not until 1936 that the parish managed to pay off loans taken for building the church.

Słowa kluczowe: historia kościoła, Tomaszów Mazowiecki, parafia NSJ w Tomaszowie Mazowieckim

³⁷ Tamże, k. 108.

³⁸ Tamże.

KS. BRONISŁAW GRULKOWSKI
Gdańsk

PRZYPADEK MORALNIE DOBREGO ATEISTY
– RACJONALNOŚĆ INTERPRETACJI RELIGIJNEJ
W KONTEKŚCIE EMPIRYCZNEGO MODELU
UPRAWIANIA NAUK SPOŁECZNYCH¹

*Jego Ekscelencji, Księdzu Biskupowi Adamowi Lepie,
nieustraszonemu Apostołowi walki o miejsce Jezusa Chrystusa
– Drogi, Prawdy i Życia w świecie*

WPROWADZENIE

W celu ilustracji i ukonkretnienia zagadnienia zawartego w tytule artykułu chciałbym odwołać się do pewnego doświadczenia kołędowego. W czasie wizyty duszpasterskiej w jednym z domów spotkałem się z młodym informatykiem, który powiedział wprost, że jest niewierzący, że przestał wierzyć w Boga i porzucił Kościół. Interesujące w jego wypowiedzi było to, iż od razu dodał, że mimo to jest dobry, jak podkreślił, może lepszy niż większość katolików i że swoją moralną dobroć zawdzięcza sam sobie. Jak stwierdził, zachowuje wszystkie przykazania od czwartego do dziesiątego. Dodał, że nie potrzebuje do tego Boga. Trudno

¹ Uzasadnieniem wyboru tego modelu jako podstawy interpretacji niech będzie wskazanie przez Jana Pawła II na „laboratorium wiary” (*Przemówienie do młodzieży w Tor Vergata, dn. 19.08.2000*, wersja internetowa: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/tor_vergata_19082000.html).

W tym genialnym skrócie Jan Paweł II wskazał z jednej strony na naukową i empirycystyczną (wszystkiego doświadczyć, dotknąć) mentalność wielu współczesnych ludzi, zwłaszcza młodych. Mentalność tę rozumieją oni często jako sprzeczną z wiarą, przeciwną religii. Po drugie Jan Paweł II wskazał w tym wyrażeniu, że wiara ma charakter „empiryczny”, jej wartość jest sprawdzalna w życiu, może być „sprawdzona” przez doświadczenie życia nią. Dlatego warto w podejściu do trudnego zagadnienia, ale obecnego w życiu wielu współczesnych ludzi, co potwierdza wskazany dalej przykład z kołеды, moralnej dobroci niejednego niewierzącego, odwołać się do empirycznego modelu uprawiania nauk społecznych.

kwestionować prawdomówność młodego człowieka w kwestii zachowania społecznej części Dekalogu², tym bardziej że jego życzliwość i otwartość ujawniły się w fakcie przyjęcia wizyty duszpasterskiej. Można więc przyjąć, że człowiek ów w warstwie horyzontalnej egzystencji (relacje społeczne, stosunek do innych ludzi, do świata doczesnego) jest moralnie dobry, może nawet, jak sam podkreśla, wierniejszy Bożym przykazaniom, począwszy od czwartego, niż niejeden katolik.

Zastanawiające jednak w całej tej sytuacji było to, iż ów młody człowiek był przekonany, że jego dobroć moralna, ta horyzontalna, dotycząca relacji z ludźmi, jest owocem jego własnego wysiłku, a nie Bożego działania. Paradoxem nawet jest, że przeciwstawiał on swoją dobroć Bogu; w jego myśleniu był to kluczowy argument przeciw istnieniu Boga: Bóg jest „zbędną hipotezą”, jeżeli chodzi o moralną prawość człowieka. Oczywiście wiemy, że jest to skrajnie błędne przekonanie. Pozostaje jednak aktualne inne pytanie. Jak wobec tego pogodzić dobroć moralną niejednego człowieka otwarcie niewierzącego³ z istnieniem Boga i Jego potrzebą u człowieka? Jak pogodzić ten fakt ze stwierdzeniem Jezusa Chrystusa, że „beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15, 5)? Poszukując odpowiedzi na to pytanie, wskażemy dwie interpretacje: zamkniętą na świat nadprzyrodzony (ateistyczną) i otwartą na przyjęcie nadprzyrodzoności (religijną) i dokonamy oceny stopnia ich racjonalności w kontekście empirycznego modelu uprawiania nauk społecznych.

² Chociaż pewne wątpliwości musi budzić tak bezkrytycznie wysokie mniemanie o sobie, zwłaszcza w kontekście „wywyższania się” przez wskazanie na innych jako gorszych moralnie.

³ Może to też dotyczyć osób tak zwanych wierzących niepraktykujących. Przykładem niech będzie list jednego z czytelników „Pielgrzyma” (nr 9[455], z dnia 6 i 13 V 2007, s. 8): „Zdarzyło się to prawie rok temu na przyjęciu z okazji I Komunii Świętej. Jeden z krewnych poszedł z nami do kościoła, ale pozostał na zewnątrz. Przy stole jedna ze starszych osób głośno powiedziała, że w czasie uroczystości religijnej nie powinien tak ostentacyjnie demonstrować, że nie chodzi do kościoła (z czego jest w rodzinie znany). Wtedy on odpowiedział, że można być dobrym katolikiem czy chrześcijaninem [...] nie chodząc do kościoła. Ta jego wypowiedź wywołała dyskusję w grupach przy stole. Jedni go popierali, inni ciocię, powstała nieprzyjemna atmosfera i było po przyjęciu. Proszę więc o odpowiedź na pytanie: czy można być dobrym katolikiem, nie chodząc do kościoła?”. Treść tego listu jest pewnym uzasadnieniem podjętej w artykule problematyki. Swoją drogą bardzo mi się podobały obrazy zastosowane w odpowiedzi przez ks. Janusza Kropiewnickiego (*Dobry człowiek, ale niepraktykujący*, „Pielgrzym”, nr 9[455], z dn. 6 i 13 V 2007, s. 8): „Przed laty, ktoś po bardzo długim oczekiwaniu dostał »malucha«. Po wyprowadzeniu z salonu ten to niby »samochód« przestał sam chodzić. Powód był banalny. Właściciel z radości i emocji towarzyszących zakupowi zapomniał wlać paliwo. Okazało się, że samochód nie chodzi sam. Potrzebuje paliwa. [...] I jeszcze jeden obraz. Żarówka. To też nazwa myląca, bo sama się nie żarzy. Potrzebuje prądu, aby »być sobą«. Dopiero dzięki niemu uzyskuje właściwą sobie jakość. [...] Podobnie jest z byciem katolikiem czy chrześcijaninem. To nie my sami decydujemy o naszej tożsamości chrześcijańskiej, ale ktoś »z zewnątrz« – Chrystus”.

POSTAWIENIE PROBLEMU W KONTEKŚCIE EMPIRYCZNEGO MODELU BADAŃ SPOŁECZNYCH

Współcześnie często utożsamia się naukowość z racjonalnością, rozumianą jako przeciwieństwo wiary religijnej, którą sprowadza się do jakichś irracjonalnych przekonań czy uczuciowości⁴. Takiemu przekonaniu hołdował też wspomniany we wstępie młody człowiek. Był on pewny, że jego ateizm i moralna prawość są na wskroś naukowe i racjonalne. Natomiast przekonania religijne i głęboką wiarę, przykładowo swojej matki, uważał za przejaw pewnej intelektualnej i, ogólniej, osobowościowej, niedojrzałości. Taka jednak postawa jest stosunkowo mało racjonalna nawet w świetle empirycznego modelu uprawiania nauk społecznych. W modelu tym bowiem w podejściu do danego zagadnienia przyjmuje się istnienie szeregu zmiennych, a więc zjawisk, których wartości mogą się zmieniać. Przykładowo w psychologii czy socjologii pisze się o zmiennych:

- a) niezależnych, a więc tych zjawiskach, które wpływają na inne badane;
- b) zależnych, a więc tych, które podlegają wpływowi zmiennych niezależnych;
- c) pośredniczących, a więc tych, które modyfikują powiązania między zmiennymi zależnymi i niezależnymi;
- d) zakłócających, a więc takich, które mogą zakłócić obraz powiązań między zmiennymi niezależnymi i zależnymi⁵.

W modelu empirycznym, aspirującym do statusu naukowości, konieczne jest uwzględnianie wszystkich tych zmiennych, znaczenia żadnej z nich nie eliminując *a priori*. Takie podejście uważane jest za przejaw racjonalności. W tym miejscu interesuje nas, w kontekście postawionego problemu, zagadnienie roli moderatorów i mediatorów⁶. Moderatorem jakiejś zależności jest czynnik decydujący o jej występowaniu lub nie⁷. Natomiast mediatorem jest jakiś czynnik pośredniczący między zmienną niezależną (przyczyna) i zmienną zależną (skutek). Mediator odpowiada na pytanie, dlaczego dana zależność występuje⁸.

Jeżeli poszukujemy odpowiedzi na pytanie o powiązania moralności, opartej na horyzontalnej części Dekalogu i osób niewierzących, musimy wziąć pod uwagę przynajmniej następujące fakty, stwierdzalne empirycznie:

- a) istnienie ludzi deklarujących się jako ateści;

⁴ Na temat występowania tego fałszywego poglądu zob. Jan Paweł II, *Fides et ratio* (Watykan 1998), nr 46.

⁵ Por. J. Brzeziński, *Elementy metodologii badań psychologicznych*, PWN, Warszawa 1984, s. 18–28.

⁶ Zob. B. Wojciszke, *Systematycznie Modyfikowane Autoreplikacje: logika programu badań empirycznych w psychologii*, w: *Metodologia badań psychologicznych. Wybór tekstów*, J. Brzeziński (red. naukowa), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 60–61.

⁷ Tamże, s. 60.

⁸ Tamże, s. 61–62.

b) zachowywanie przez część z nich części Dekalogu odnoszącej się wprost do innych ludzi;

c) modlitwy ludzi wierzących w intencji osób niewierzących.

Powstaje w tym momencie pytanie, jaka jest między nimi współzależność (o ile jest – pytanie metodologiczne) i jaki jest ich charakter w empirycznym podejściu; która z powyższych danych jest zmienną niezależną, która zależną i która wreszcie mediatorem czy może też moderatorem. Warto w tym miejscu wskazać, że w empirycznym modelu uprawiania nauk społecznych, nie tylko w odniesieniu do eksperymentów, obowiązuje wskazana przez Lee J. Cronbacha minimalizacja środków i maksymalizacja uzyskanej informacji (interpretacji)⁹. W odniesieniu do wskazanego przez nas problemu uwidaczniają się dwa możliwe podejścia interpretacyjne:

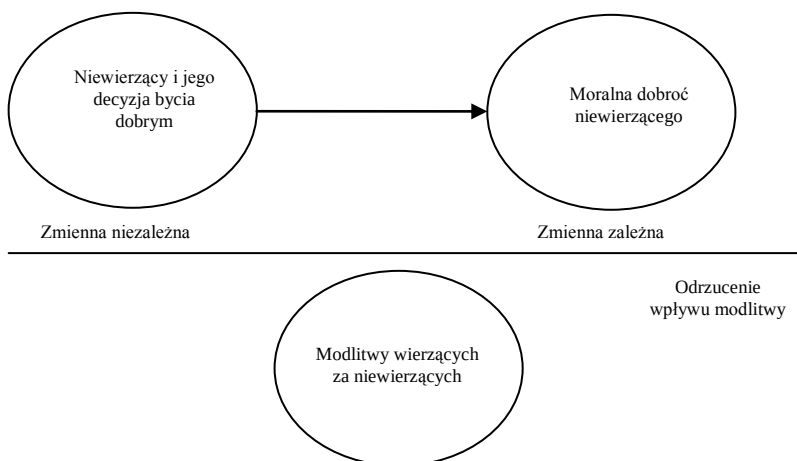
a) zamknięte (ateistyczne)¹⁰;

b) otwarte (teistyczne).

Oba te podejścia zostaną kolejno omówione w relacji do omawianego problemu.

INTERPRETACJA ZAMKNIĘTA (ATEISTYCZNA)

Ten model interpretacji realizuje w jego egzystencjalnej wersji wskazany we wprowadzeniu młody ateista. Jego graficzną ilustrację przedstawiono na rysunku 1.



Rys. 1. Graficzny model zamkniętego (ateistycznego) modelu wyjaśniania moralnej dobroci niektórych niewierzących (opracowanie własne)

⁹ L.J. Cronbach, *Dwa nurty psychologii naukowej*, tłum. A. Tarłowski, w: *Metodologia badań...*, s. 32.

¹⁰ Zamknięte oznacza tu odrzucenie możliwości istnienia świata nadprzyrodzonego i jego wpływu na rzeczywistość naturalną. Ten model podejścia w naukach społecznych opisał jego zwolennik Paul Magnarella (*Human materialism: a paradigm for analyzing sociocultural systems and understanding human behaviour*, Theoretical Anthropology, vol. 3, May 1997, wersja internetowa: <http://ezines.onb.ac.at:8080/www.univie.ac.at/Voelkerkunde/theoretical-anthropology/magnarella.html>)

Jak widzimy jest to model uproszczony, przyjmujący prostą zależność między decyzją niewierzącego i jego moralną dobrocią (przynajmniej deklarowaną). W modelu tym fakt (empirycznie stwierdzalny i treściowo oraz intencjonalnie należący do tej samej co pozostałe fakty kategorii) modlitwy wierzących za niewierzących (na przykład o ich moralną dobroć) został odrzucony jako nieistotny dla omawianej problematyki. Warto też zwrócić uwagę, że model taki może być podatny (choć niekoniecznie) na wpływ innych oddziaływań, które także mogą być interpretowane jako wtórne lub nieistotne. Jak stwierdził młody mężczyzna sam sobie zawdzięcza prawość, którą w swojej własnej ocenie osiągnął.

Model ten należy jednak uznać za uproszczony i to w takim zakresie, że zniekształca rzeczywistość. Podstawowym zarzutem jest tu kwestia ignorowania pewnej kategorii faktów¹¹. Lekceważenie czy wykluczenie ich znaczenia ma przy tym przyczyny pozamodelowe, pozaempiryczne. Wynika po prostu z pewnych filozoficzno-światopoglądowych nastawień badacza¹². Poza tym nie spełnia jeszcze jednego postulatu, wskazywanego w empirycznym modelu: nie „eliminuje” w sensowny sposób alternatywnych wyjaśnień¹³, zwłaszcza modelu otwartego, religijnego¹⁴.

¹¹ Głównym zagrożeniem jest tu antyreligijny charakter tego modelu, jego ateistyczny, materialistyczny i naturalistyczny charakter. Jak stwierdza Paul Vitz swoistym paradoksem jest, że abso-lutyzacja w tym modelu wąsko, pozytywistycznie i statystycznie tylko rozumianego empiryzmu i materialistyczna interpretacja danych czyni z psychologii swego rodzaju religię o nastawieniu anty-chrześcijańskim. Kolejnym paradoksem jest fakt, że jest ona szeroko propagowana przez szkoły, uniwersytety, programy socjalne, finansowane przez nieświadomych niczego chrześcijan (sic!). Skutkiem zaś takiego modelu psychologii jest psychiczne zniszczenie wielu osób, rodzin i innych wspólnot (*Psychologia jako religia*, tłum. P.O. Żylicz, Oficyna Wydawnicza Logos, Warszawa 2002, s. 8).

¹² Tymczasem, z samych reguł uprawiania nauk empirycznych wynika, że nie można odrzucać „niewygodnych” faktów. Należy uznać ich istnienie i próbować je wyjaśnić. Przykładowo Armando Favazza w swojej, skądinąd redukcjonistycznej i pisanej z materialistycznego punktu widzenia, książce *Religia i psychologia* (tłum. B. Stokłosa, Świat Książki, Warszawa 2006), wskazuje na wzajemne powiązania modlitw i faktów uzdrowień. Jego podejście do tego typu doniesień jest hiperkrytyczne (racjonalny krytycyzm jest wskazany), zwłaszcza gdy uwzględni się, że w ich materia-listycznych i redukcjonistycznych interpretacjach dość swobodnie zdaje się mieszać swoje „ko-smiczne” spekulacje z tym, co jest faktycznie empirycznie potwierdzone. Niemniej w swoich pró-bach wyjaśnień usiłuje uwzględnić empiryczne zjawisko modlitwy za innych i stwierdzalne także empirycznie znaczenie tego faktu. Jego jednak interpretacje są wyraźnie antyreligijną formą reduk-cjonizmu, niczym nieuprawnioną, a przy tym w swoich konsekwencjach (psychiatra!) potencjalnie niebezpieczną światopoglądowo, przykładowo dla jego wierzących pacjentów. Krytyczna recenzja książki A. Favazzy zob. B. Grulkowski, *A. Favazza, Religia i psychologia*, tłum. z ang. B. Stokłosa, Świat Książki, Warszawa 2006, ss. 399 (recenzja), „Studia Gdańskie”, t. XXI (2007), s. 461–466.

¹³ Na temat tego postulatu zob. B. Wojciszke, dz.cyt., s. 52–54.

¹⁴ Zresztą postulat tego model zamknięty, ateistyczny nie będzie mógł spełnić nigdy, gdyż ma-my nadzieję, nigdy nie zabraknie ludzi wierzących, modlących się za niewierzących. Chociaż w histo-rii były zbrodnicze eksperymenty dążące do całkowitej fizycznej eliminacji ludzi wierzących, Bogu (dosłownie!) dzięki, nigdy nie zostały do końca zrealizowane. Właśnie z powodu faktu obecności

W rozmowie ze wskazywanym już młodym niewierzącym człowiekiem, reprezentującym omawiany model w jego popularnej, aczkolwiek egzystencjalnie dla niego znaczącej¹⁵, wersji zakwestionowałem wnioski, jakie wyciągnął z faktu własnej niewiary i moralnej dobroci. Stwierdziłem, że:

- 1) jego ateizm nie oznacza, że Bóg nie działa względem niego;
- 2) jego dobroć nie oznacza, że nie jest ona dziełem Boga.

Wskazałem, że model jego wnioskowania jest uproszczony, a przez to nieprawdziwy. Myślenie owego człowieka można przedstawić w następujący sposób: Odrzucam Boga i jestem dobry, a więc albo nie ma Boga, albo Bóg jest człowiekowi niepotrzebny, bo mogę być dobry sam z siebie. W tym modelu myślenia uwzględnia się tylko zmienną niezależną (własna wola) i zmienną zależną (własna dobroć moralna). Ignorowanie pozostałych faktów wypacza takie postawienie sprawy i przyjęty model wyjaśniania. Wskazałem młodemu człowiekowi, że jest to model nieprawdziwy, gdyż nie uwzględnia pewnych danych empirycznych (wierzących modlących się za niewierzących), ignorując je i bezzasadnie

wierzących, modlących się za niewierzących, moralna dobroć niektórych niewierzących zawsze będzie otwarta na religijną, przeciwstawną zamkniętej, materialistycznej i ateistycznej, interpretację.

¹⁵ Egzystencjalne znaczenie, i to w sensie dosłownego nieraz zagrożenia, może mieć zamknięta, ateistyczna postawa psychologów czy psychiatrów, dla ich klientów. Tragicznym potwierdzeniem empirycznym jest tu historia, także zekranizowana (film *Egzorcyzmy Emily Rose*), niemieckiej dziewczyny Anneliese Michel. Amerykańska antropolog Felicitas D. Goodman we wnikliwy i przekonujący sposób wykazała w swojej książce (*Egzorcyzmy Anneliese Michel*, tłum. B. Siuda, o. A. Posacki SJ, Fenomen – Wydawnictwo Arka Noego, Gdańsk 2005), że psychiatrzy przyjęli materialistyczny i ateistyczny, odrzucający istnienie świata duchowego i nadprzyrodzonego, model interpretacji jej objawów, wskazujących na opętanie. Ignorując część przeciwnych ich diagnozie faktów, potraktowali dziewczynę jako pacjentkę psychiatryczną. Ubocznym skutkiem zastosowanych leków farmakologicznych stała się choroba i śmierć dziewczyny. Paradoksalnie jednak sąd uznał za winnych jej śmierci egzorcystów, oskarżając ich o nienaukowe, niebezpieczne dla życia Anneliese, praktyki egzorcyzmu, „niegodne” zdaniem „wszechwiedzącego” sądu postaw ludzi XX wieku. Książka za swoją postawę wierności Bogu i człowiekowi zostali przez sąd skazani. Podstawą było bezzasadne uznanie materialistycznego modelu interpretacji za jedyny naukowy, racjonalny i „postępowy”. Tymczasem w świetle badań Felicitas D. Goodman okazało się, że winni byli psychiatrzy i to podwójnie. Po pierwsze, apriorycznie odrzucili racjonalność religijnego modelu interpretacji, co spowodowało wypaczenie widzenia rzeczywistości, jej zafałszowanie przez pominięcie niewygodnych faktów i/lub ich redukcję do znaczenia „pasującego” do ich z góry przyjętej tezy. Po drugie stali się oni bezpośrednią przyczyną śmierci pacjentki z powodu choroby wywołanej przez zapisane przez nich lekarstwo. Warto w tym miejscu wskazać, że chociaż sama Felicitas D. Goodman uznaje siebie za agnostyczkę, to jej postawa jest otwarta na wymiar religijny, na liczenie się z empirycznymi faktami religijnymi i liczenie się z ich własną logiką i racjonalnością, nie redukowaną do czego innego. Zainteresowanie się przez nią sprawą Anneliese Michel wynikało właśnie z tej otwartej postawy i wierności empirycznym danym. W świetle bowiem jej badań antropologicznych nad opętaniami i egzorcyzmami w dziejach ludzkości okazało się, że nikt nigdy nie umarł w trakcie egzorcyzmów. Dlatego była zaskoczona skazaniem egzorcystów za rzekome spowodowanie śmierci Anneliese i przyjrzała się tej sprawie wnikliwie. Na skutek tego zainteresowania raz jeszcze okazało się, że nie egzorcyzm był przyczyną śmierci, a materialistyczny model uprawiania nauki, zamknięty na inne modele.

wykluczając ich znaczenie¹⁶. To jest fakt, który można stwierdzić empirycznie. Można bowiem dotrzeć z metodami empirycznymi (testy, ankiety, kwestionariusze, próbkę zachowań) do takich ludzi. A zatem ateizm nie jest przejawem racjonalności nawet w empirycznym modelu, ale wyrazem pewnego uprzedzenia o charakterze postulatycznym i deklaracyjnym¹⁷, wyrazem pewnych przednaukowych i pozanaukowych postaw. W tym świetle interpretacja otwarta (religijna) okazuje się w pełni racjonalna. Tu bowiem uwzględnia się wszystkie fakty, także istnienia ateizmu. Ponadto religijne ich wyjaśnienie spełnia także, najściślej nawet brany, wymóg racjonalności.

INTERPRETACJA OTWARTA (TEISTYCZNA)

Jak zatem zinterpretować fakt moralnej prawości niektórych przynajmniej ludzi niewierzących w świetle wiary? Etapy interpretacji są następujące:

1. Istnieją ludzie niewierzący (ateizm).
2. Niektórzy z nich są prawi moralnie, w warstwie horyzontalnej (relacje międzyludzkie), może bardziej prawi niż niejeden wierzący (zwłaszcza niepraktykujący).
3. Istnieją także ludzie wierzący, modlący się za niewierzących, o Bożą łaskę dla nich.
4. Przyjmując istnienie Boga, można zatem jak najbardziej racjonalnie twierdzić, że moralna prawość wielu niewierzących jest wyrazem miłosierdzia Boga względem nich (wysłuchuje On modlitwy wierzących i pragnie zbawienia także niewierzących) oraz owocem modlitwy wierzących.

Takie wyjaśnienie spełnia wszystkie wymogi racjonalności i naukowości¹⁸. Można by je zakwestionować, odrzucając tylko nienaukowo i pozanaukowo,

¹⁶ Ten model interpretacji jest niszczący, zwłaszcza w zastosowaniu do rodziny. Jak stwierdza bowiem biskup Adam Lapa: „w tej nowej wizji rodziny nie ma miejsca na wartości chrześcijańskie – zastępuje się je wartościami humanistycznymi i europejskimi. Sama religia ma być traktowana jako przeżytek, który należy usunąć” (*Obraz rodziny w mediach*, w: o. B.J. Sołński OFM, *Rodzina w świetle psychologii pastoralnej*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2007, s. 15).

¹⁷ Na taki, nieempiryczny, czy wręcz niezgodny z empirycznymi danymi charakter ateizmu, wynikający z pozanaukowych, osobistych wyborów, wskazał o. Józef Antoni Nowak OFM w swojej książce *Homo religiosus* (Wydawnictwo KUL Lublin 2003). Autor wskazał, że w świetle danych empirycznych, historycznych, antropologicznych, etnograficznych i innych, nie stwierdzono istnienia gdziekolwiek i kiedykolwiek kultury ateistycznej. „Nauki te nie znalazły kultury bez religii ani też religii bez kultury” (s. 14). Autor zresztą zauważa trafnie, że ateizm, antropologicznie patrząc, też jest formą, zniekształconą, postawą religijną, gdyż postawa przeciw Bogu i Jego istnieniu, jest też formą relacji wobec Niego (tamże).

¹⁸ Przyjęcie istnienia Boga i świata nadprzyrodzonego i ich relacji do doczesności spełnia wymogi racjonalności i naukowości także w modelu empirycznym, dla którego charakterystyczne jest wnioskowanie indukcyjne. Interesujące jest na przykład wskazanie przez psychiatrę amerykańskiego Armanda M. Nicholiego (*Pytania o Boga. C.S. Lewis i Sigmund Freud wiodą spór na temat*

a priori, istnienie Boga i świata nadprzyrodzonego. To już byłoby jednak przejawem pozanaukowych postaw i przekonań nie wynikających wprost z przyjętego modelu naukowości.

Wobec tego powiedziałem młodemu człowiekowi, że mógłby przyjąć, że jego moralna dobroć jest argumentem za nieistnieniem Boga albo Jego zbędnością w życiu człowieka tylko wtedy, gdyby nie istnieli ludzie modlący się za niewierzących (na szczęście tak nie jest). Skoro jednak tacy ludzie istnieją to najzupełniej racjonalnie można uznać, że jego moralna dobroć jest:

a) wyrazem miłosierdzia Boga względem niego, jest to dar Bożej miłości, dany wbrew jego, młodego człowieka, buntowi przeciw Bogu;

b) jest to owoc miłości ludzi wierzących (w tym matki) do niego: Bóg wysłuchał ich modlitw.

W celu lepszego ukazania modelu otwartego (teistycznego) interpretacji moralnej dobroci niektórych przynajmniej niewierzących posłużmy się ilustracją graficzną (rys. 2). Na rysunku tym liczby oznaczają kolejno:

1 – fakt moralnej dobroci (horyzontalnej) wynika z decyzji niewierzącego. Strzałka jest przerywana, gdyż ta zależność wydaje się w przypadku niewierzących słaba¹⁹. Większość z nich, jak wynika z wielu danych empirycznych, odrzu-

Boga, miłości, seksu oraz sensu życia, tłum. P. Szymczak, Media Rodzina, Poznań 2004) na ciekawy argument antropologiczny za istnieniem Boga, wskazany przez C.S. Lewisa w jego „korespondencyjnej” dyskusji z Zygmuntem Freudem. Lewis zwraca uwagę, że skoro w człowieku jest potrzeba Boga, to znaczy, że On istnieje. Nicholi stwierdza, że Lewis zauważył, że *pragnienie, aby coś istniało, nie tylko nie wyklucza istnienia danej rzeczy, ale wręcz może być dowodem przemawiającym za jej istnieniem* (tamże, s. 47). Sam zaś Lewis pisze, że *żadna istota nie rodzi się z takim pragnieniem, dla którego nie istniałoby jakieś zaspokojenie. Dziecko odczuwa głód – istnieje pożywienie. Kaczka chce pływać – istnieje woda. Ludzie odczuwają pożądanie seksualne – istnieje seks* (cyt. za: A.M. Nicholi, *Pytania o Boga. C.S. Lewis i Sigmund Freud wiodą spór na temat Boga, miłości, seksu oraz sensu życia*, dz.cyt., s. 47). Zwróćmy uwagę, że Lewis wnioskuje indukcyjnie. Skoro Freud uznaje istnienie potrzeby religijnej, to będąc wiernym wnioskowaniu indukcyjnemu, powinien przyjąć istnienie Boga. Musiał bowiem stwierdzić w swoich badaniach empirycznych, że każda ludzka potrzeba odnajduje w świecie, jak wskazał Lewis, swój przedmiot. A zatem, wnioskując indukcyjnie, skoro istnieje potrzeba religijna, istnieje jej „przedmiot” – Bóg. Można wskazać dalej, że nie obala tego argumentu ani fakt istnienia ateizmu, ani różne fałszywe kulty, podobnie jak faktu istnienia zdrowej żywności nie obala to, że człowiek nieraz spożywa truciznę, czy odmawia jedzenia (anoreksja). Podobnie w przypadku potrzeby seksualnej różne dewiacje czy zaburzenia nie obalają prawdy o tym, że człowiek może odnaleźć właściwe moralnie relacje seksualne (małżeństwo). Tak samo zaprzeczenie istnieniu Boga (ateizm) czy fałszywe kulty np. stworzeń, nie mogą być argumentem przeciw istnieniu prawdziwego Boga. A potrzeba religijna, wpisana w ludzką naturę, uznana nawet przez Freuda, wskazuje na Jego istnienie, podobnie jak inne potrzeby wskazują na to, że są w świecie przedmioty je zaspokajające. Podobnie, na podstawie danych psychologicznych i antropologicznych argumentuje o. J.A. Nowak OFM: „Wszystkie dyspozycje psychiczne właściwe człowiekowi mają swój określony przedmiot, innymi słowy nie uderzają w pustkę. Nie może być inaczej z religijną dyspozycją człowieka” (*Homo religiosus...*, s. 102).

¹⁹ Dotyczy to zwłaszcza tak zwanych wierzących niepraktykujących.

ca Dekalog. Co więcej, często ateizm zostaje wybrany jako postawa życiowa na skutek wcześniejszego zakwestionowania Dekalogu.

2, 3 – modlitwa wierzących za niewierzących jest mediatorem w powiązaniu decyzji niewierzącego i moralnej dobroci, wpływa ona zarówno na decyzję, jak i na jej efekt. Taka interpretacja jest możliwa nawet, gdyby ktoś nie przyjmował wiary w Boga. Na pewno takiego powiązania nie da się odrzucić empirycznie. Odrzucenie jednak w interpretacji Boga stawia ponownie problem redukcji niektórych zmiennych do innych tylko na zasadzie pozanaukowo przyjętego ateizmu, oznaczałoby więc pewne *a priori* przyjęte zamknięcie na świat nadprzyrodzony (naturalizm). Właściwe więc widzenie wszystkich zmiennych, w ich własnej naturze i znaczeniu wskazuje więc na Boga, jako Źródło powiązania. Warto także zwrócić uwagę, że 2 i 3 pełnią też rolę moderatorów powiązania zmiennej niezależnej i zależnej, są warunkiem *sine qua non* zaistnienia tej relacji, podobnie zresztą jak omówione poniżej 4, 5 i 6. Nie można bowiem (na szczęście) empirycznie wykazać, że całkowity brak modlących się za niewierzących ludzi umożliwiałby ich moralną dobroć.

4 – modlitwa wierzącego jest zmienną pośredniczącą (jedną z wielu) między Bogiem i światem stworzonym, w tym i postawami niewierzących.

5, 6 – Bóg wysłuchuje modlitwy wierzących za niewierzących i w swoim miłosierdziu wpływa zarówno na decyzję niewierzącego o byciu dobrym moralnie, jak i na realizację decyzji (wierność przynajmniej części Dekalogu)²⁰.

Nie trzeba wykazywać szczegółowo, że uznanie, poprzez wiarę²¹, istnienia Boga i Jego wpływu na świat oraz relacje z ludźmi, pozwala sensownie ująć i interpretować

²⁰ Oczywiście nie można tej zależności rozumieć w sposób uproszczony, że zachodzi ona tylko w sytuacji konkretnej modlitwy za konkretnego niewierzącego i tylko jego dotyczy. W faktach tego typu mamy bowiem do czynienia z absolutną wolnością Boga i wolnością człowieka. Związek modlitwy za niewierzących z ich postępowaniem moralnym ma wobec tego charakter krzywoliniowy, probabilistyczny, gdy chodzi o konkretnego niewierzącego i „nieciągly” (w sensie tego, że większość, o ile nie wszystkie, tego typu konkretne zależności wymykają się empirycznemu uchwyceniu). Nie wyklucza to jednak możliwości, racjonalnie i interdyscyplinarnie uzasadnionej, uchwycenia na pewnym poziomie ogólności tego typu powiązań. Dla opisu tego typu zależności właściwsza jest terminologia i jej rozumienie z zakresu fizyki kwantowej. Zbigniew Jacyna-Onyszkiewicz stwierdza na przykład: „Równania teorii kwantów opisujące ewolucję stanów są liniowe, a proces aktualizacji w chwili pomiaru jest procesem silnie nieliniowym, który nie może być opisany przez liniowe równania. Teoria kwantów nie wyjaśnia, kiedy i z jakiej przyczyny zachodzi skokowy proces aktualizacji” (*Matematyka a transcendencja*, w: *Nauka, religia, dzieje. X Seminarium w Castel Gandolfo 10–12 sierpnia 1999*, J.A. Janik (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s. 60). Artykuł jest interesującą próbą matematycznego wykazania potrzeby Boga w świecie nauki. Przyjęcie istnienia Boga, racjonalnie uzasadnione danymi empirycznymi, umożliwia właściwą interpretację danych empirycznych. Zbigniew Jacyna-Onyszkiewicz interesująco streszcza bowiem znaczenie swojego matematycznego dowodu: „Podsumowując, można stwierdzić, że dzięki zastosowaniu matematyki do opisu transcendentnej rzeczywistości UT [Umysłu Transcendentnego – B.G.], podejmującego suwerenne decyzje dotyczące rzeczywistości fizycznej, przedstawiona interpretacja jako jedyna wyjaśnia genezę zasad teorii kwantów i jej formalizmu matematycznego. Ponadto daje obraz rzeczywistości, który »godzi« teorie kwantów z teorią względności” (tamże, s. 86).

fakty, mające znaczenie w omawianej kwestii. Warto zauważyć, że interpretacja ta jest otwarta w jeszcze innym sensie. Wskazuje bowiem na niewystarczalność podejścia do różnych zagadnień tylko empirycznego, przy zawężonym rozumieniu tego słowa. Ten model interpretacji wskazuje na potrzebę dialogu w podejściu do człowieka różnych dyscyplin nauki, przy zachowaniu i uszanowaniu właściwej im metodologii²². Przyjmując ten model, widzi się wyraźnie potrzebę interdyscyplinarnego podejścia do człowieka. Jest to konieczność empirycznie potwierdzona, gdyż fakt, któremu na imię człowiek jest wielką tajemnicą, nieustannie siebie transcendującą.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt otwartości (poza przyjęciem istnienia Boga i uznaniem interdyscyplinarności naukowej w podejściu do człowieka). Ten model interpretacji wskazuje na solidarność i wzajemną odpowiedzialność za siebie wszystkich ludzi. Wskazuje, że wszyscy zależymy jakoś od siebie, że wpływamy na siebie i oddziałujemy. To motywuje do wzajemnego szacunku, dialogu i współpracy. Najgłębszym fundamentem takiej postawy i jej uzasadnieniem jest odkrycie prawdy o wspólnym człowieczeństwie, zakorzenionym w miłości Boga. Ojciec Jozafat Antoni Nowak OFM słusznie wskazał, że osobowa godność człowieka została odkryta w religijnym świecie chrześcijaństwa i jego pochylenia się nad tajemnicą Trójcy Świętej²³. Odkrycie szczególnej cechy osoby, jej nieprzekazywalności (jedyności i niepowtarzalności) możliwe jest wyłącznie w kontekście antropologii chrześcijańskiej. Trudno o niej mówić w filozofiach Dalekiego Wschodu z ich koncepcją wielokrotnych wcieleń²⁴. Wszędzie, gdzie zanika oddziaływanie chrześcijaństwa, człowiek jest odzierany z osobowej godności i traktowany jako jedna z wielu jednostek (różne odmiany materializmu) lub jako absolutnie samolubne indywiduum (postmodernizm i New Age).

Tak więc okazuje się, że interpretacja otwarta, teistyczna nie tylko, że jest najpełniejsza, obejmuje wszystkie fakty, takimi jakie są, ale i racjonalna w każdym sensie tego słowa. Wskazuje także na racjonalność wiary religijnej i empirycznie potwierdza jej znaczenie. Odrzucić taką perspektywę można tylko na sku-

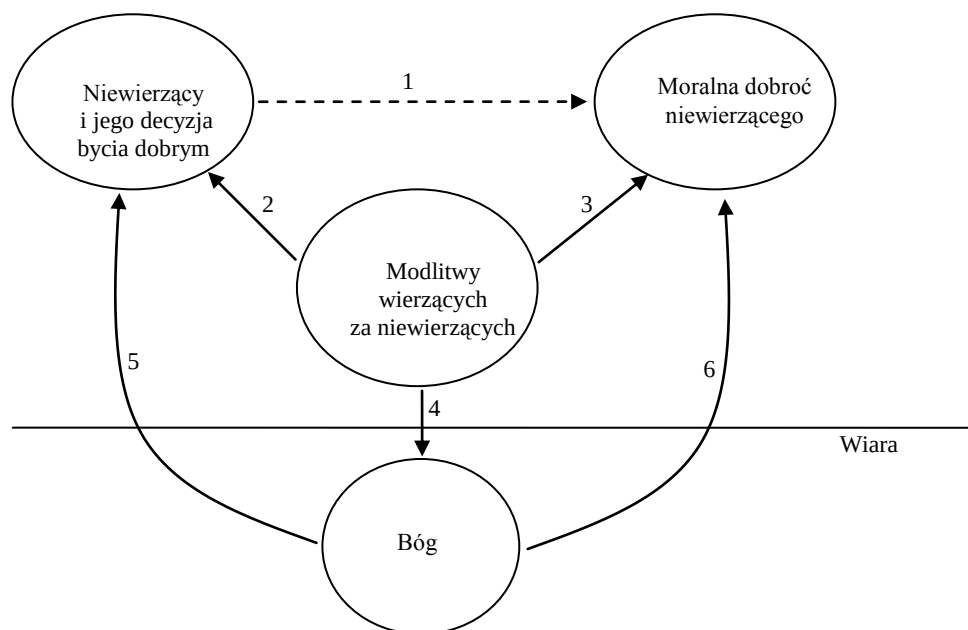
²¹ Co nie oznacza, jak niesłusznie sądzi wielu ludzi nauki, przeciwstawienia rozumowi. Przeciwnie, jak widać we wskazanym modelu, uznanie Boga pozwala na właściwe, nieredukcjonistyczne, przyjęcie wszystkich zmiennych.

²² Dlatego o. Jozafat Antoni Nowak OFM wskazuje, że psychologia religii, jeśli chce być rzetelna, musi pytać o przyczyny procesów psychicznych związanych z religijnością. W wyjaśnianiu musi sięgać do danych antropologii, etnologii, etnografii i innych nauk (*Homo religiosus...*, s. 100–101).

²³ *Osoba – unikat w kosmosie*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007, s. 22–25. W tym kontekście autor zwraca też uwagę, że nauka rozwinęła się w „atmosferze duchowości chrześcijańskiej” (tamże, s. 24). Na temat znaczenia judaizmu i chrześcijaństwa dla rozwoju nauki warto wskazać książkę wybitnego kosmologa, historyka i filozofa nauki Stanley’a L. Jakiego *Zbawca nauki* (tłum. D. Ściepuro, W drodze, Poznań 1994).

²⁴ Zob. P. Williams, *Nieoczekiwana droga. Nawrócenie z buddyzmu na katolicyzm*, tłum. M. Ruchel, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 44.

tek jakichś uprzedzeń względem Boga i świata nadprzyrodzonego²⁵. Warto tu jeszcze wskazać, w ramach bardziej ogólnych, a więc i mniej rygorystycznych metodologicznie poszukiwań, na pewien wątek historyczny.



Rys. 2. Moralność niewierzącego w kontekście otwartej (teistycznej) interpretacji danych empirycznych

MORALNOŚĆ NIEWIERZĄCYCH I MODLITWA WIERZĄCYCH ZA NICH NA PRZYKŁADZIE HISTORII

W celu lepszej ilustracji powiązania moralności niewierzących z modlitwą wierzących za nich warto wskazać pewien argument historyczny, oczywiście już nie w kategoriach ścisłych współzależności²⁶, ale jako pewien obraz. Wskazałem

²⁵ William Kirk Kilpatrick wskazuje na trzy takie pozanaukowe uprzedzenia antyreligijne: subiektywizm, redukcjonizm i naturalizm (*Psychologiczne uwiedzenie*, tłum. R. Lewandowski, W drodze, Poznań 2002, s. 160–168. Na temat irracjonalnych uprzedzeń wobec chrześcijaństwa zob. też znakomitą książkę C.S. Lewisa *Bóg na ławie oskarżonych* (tłum. M. Mroszczak, Oficyna Wydawnicza Logos, Warszawa 2002).

²⁶ O ich empiryczne poszukiwanie, analizę i prezentację warto by się może jednak pokusić, korzystając z dorobku takich nauk, jak: historia, relacje świadków itp. Metodologię takich szeroko rozumianych badań empirycznych w odniesieniu do psychologii zdrowia wskazał Stephen G. West (*Poza eksperyment laboratoryjny – plany eksperymentalne oraz quasi-eksperymentalne w otoczeniu naturalnym*, tłum. M. Olejnik, w: *Metodologia badań...*, s. 69–115). Zawarte tam wskazania meto-

na Rosję bolszewicką i mordowanie tam ludzi wierzących. Wskazałem pewną dynamikę zachodzących tam procesów w kontekście interesującego nas zagadnienia:

a) na skutek ateistycznej zbrodni mordowania wierzących, gwałtownie spadła w Rosji ich liczba, a w konsekwencji spadła i siła modlitwy za niewierzących²⁷;

b) bezbożność w Rosji stawała się coraz bardziej okrutna i niehumanitarna, doprowadzając do władzy najokrutniejszego zbrodniarza, Stalina; zło ludzi programowo bezbożnych osiągnęło apogeum;

c) po śmierci Stalina „zelżał” nieco terror względem ludzi wierzących, wobec czego wzrosła ich liczba i modlitwa za niewierzących stała się silniejsza;

d) na skutek tego komunizm zaczął słabnąć i w końcu upadł, po oddaniu Rosji Niepokalanemu Sercu Maryi w marcu 1984 r.

Można więc na tym tragicznym, gdy chodzi o zakres zbrodni jednym z największych, o ile nie największym, przykładzie historycznym wskazać, że jeśli niewierzący jest prawy moralnie (społecznie), to zawdzięcza to miłości ludzi wierzących i miłosierdziu Boga.

Dlatego wskazałem owemu młodemu człowiekowi z Wprowadzenia, że jego prawość moralna jest darem miłosierdzia Bożego i nie tylko, że nie może być argumentem przeciw istnieniu Boga, ale przeciwnie, jest objawieniem nieskończonego miłosierdzia Boga, który udziela swoich darów także niewierzącym. Bóg udziela tych darów, wysłuchując nieustannej liturgicznej, i nie tylko modlitwy Kościoła. Wskazałem młodemu informatykowi, że mógłby twierdzić zasadnie, że może być dobry bez Boga, tylko w jednej sytuacji, gdyby ze świata zniknęli wszyscy modlący się ludzie, a on mimo to byłby horyzontalnie dobry. Tylko, że taki „eksperyment” nie pojawi się, gdyż Bogu dzięki, modlitwa będzie trwała. Jej bowiem ustanie oznaczałoby zniknięcie wszelkiego stworzenia na skutek zerwania relacji z Bogiem. Wobec tego, wskazałem mu, by był wdzięczny modlącym się, gdyż im zawdzięcza wszystko, co dobre.

Zwróćmy uwagę, że wciąż jesteśmy w obszarze danych empirycznych i model religijny okazuje się tu najbardziej racjonalny. Model ten uwzględnia bowiem wszystkie zmienne (także fakt istnienia ludzi wierzących, modlących się za niewierzących) oraz nie wyklucza ideologicznie, *a priori*, Boga i świata nadprzyrodzonego i ich wpływu na rzeczywistość doczesną. Wobec tego stanowisko religijne jest jak najbardziej racjonalne i także empirycznie uzasadnione. W jego świetle okazuje się, że:

a) także moralna dobroć wielu ateistów jest skutkiem działania Bożego miłosierdzia, Jego łaski;

dologiczne, dotyczące zwłaszcza zwiększania trafności (różnych jej typów) badań, można by z powodzeniem wykorzystać w podejściu do wskazanego tu zagadnienia.

²⁷ Modlitwa taka nigdy nie ustała dzięki interwencji Maryi w Fatimie, proszącej cały katolicki świat o modlitwę w intencji nawrócenia Rosji z bezbożnego, w konsekwencji zbrodniczego, ateizmu Rosji. Na ten temat zob. np. L. Gonzaga da Fonseca, *Cuda Fatimy*, tłum. W. Dzieża, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2007.

b) jesteśmy wzajemnie za siebie odpowiedzialni, nikt nie zawdzięcza dobra tylko i wyłącznie sobie²⁸.

Okazuje się zatem, że wiara i rozum nie tylko, że nie wykluczają się, ale, jak przypomniał w *Fides et ratio* Jan Paweł II wzajemnie siebie potrzebują²⁹. Prawdziwa i pełna racjonalność, uwzględniająca rzeczy tak jak się mają (cel nauki), otwiera na Boga. Autentyczna zaś i dojrzała wiara toruje drogę właściwie rozumianej racjonalności. Bo rzeczywiście bez Chrystusa nic nie możemy uczynić³⁰.

POTRZEBA MODLITWY

Podziękowałem młodemu człowiekowi za jego intelektualną otwartość i życzliwość wobec księży i Kościoła. Powiedziałem też, że paradoksalnie jego ateizm, a przy tym moralna prawdość, jeszcze bardziej mobilizują mnie do modlitwy, bo są potwierdzeniem Bożej miłości. Bóg w swojej dobroci błogosławi także niewierzącym. „On sprawia, że słońce Jego wschodzi nad złymi i nad dobrymi, i On zsyła deszcz na sprawiedliwych i niesprawiedliwych” (Mt 5, 45). Bóg w swojej łaskawości wysłuchuje modlitw wierzących. Czy nie widać tu spełnienia obietnicy Chrystusa: „otrzymacie wszystko, o co na modlitwie z wiarą prosić będziecie” (Mt 21, 22)?

Ateizm, duchowy brak wzroku, tak wielu, a jednocześnie moralna dobroć niejednego z ateistów³¹, będąca owocem wysłuchanych modlitw, powinny nas mobilizować do nieustannej modlitwy za siostry i braci. Papież Paweł VI wyraził kiedyś nadzieję, że „znów odżyje przeświadczenie o potrzebie nieustannej modlitwy”³². Ateizm tak wielu ludzi powinien być bardzo silnym bodźcem do trwania na modlitwie.

²⁸ Jan Paweł II wskazał, że postawy solidarności domaga się sam rozum, jest ona zatem jak najbardziej racjonalna: „Umiejętność i decyzja zawierzenia samego siebie i własnego życia innej osobie to z pewnością jeden z aktów antropologicznie najbardziej doniosłych i wymownych. Nie należy zapominać, że także rozum potrzebuje oprzeć się w swoich poszukiwaniach na ufnym dialogu i szczerzej przyjaźni” (*Fides et ratio*, nr 33).

²⁹ Zob. np. *Fides et ratio*, nr 31–33.

³⁰ Jan Paweł II stwierdza: „Orędzie Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego stanowi rafa, o którą może się rozbić powiązanie wiary i filozofii, ale poza którą otwiera się nieskończony ocean prawdy. Wyraźnie ujawnia się tutaj granica między rozumem i wiarą, ale dokładnie zostaje też zakreślony obszar, na którym może dojść do ich spotkania” (*Fides et ratio*, nr 23).

³¹ Taka dobroć, o ile występuje, jest absolutnym cudem Bożej łaski, danym im wbrew ich postawie buntu wobec Zbawcy. Jak bowiem stwierdził o. Nowak: „Tak zwani ateści są skłonni stwierdzić, że walka z chrześcijaństwem nie narusza wartości moralnych. Taką manipulację sobą i innymi obalił gruntownie Nietzsche” (*Homo religiosus...*, s. 61). Zwróćmy uwagę na umiejętność wykorzystania przez autora danych i analiz filozoficznych.

³² Konstytucja apostolska wprowadzająca Liturgię Godzin uchwaloną dekretem Drugiego Soboru Watykańskiego, Watykan 1970, 8. Wcześniej w tym samym numerze tego dokumentu papież pisze, że daje te wskazania „uwzględniając potrzeby naszych czasów”.

Ateizm wielu potwierdza, że najgłębszym sensem modlitwy jest wypraszenie Bożego Miłosierdzia. Dlatego św. siostra Faustyna zapisała w *Dzienniczku*: „Dziś po Komunii św. Powiedział Jezus: Córkę moja, daj mi dusze; wiedz, że zadaniem twoim jest zdobywać mi dusze modlitwą i ofiarą, zachęcaniem do ufności w miłosierdzie moje”³³. Tu ujawnia się również troska o dobro niewierzących i tych którzy nie znają Boga. Kościół, jako Dobra Matka, swoją modlitwą obejmuje wszystkich ludzi.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt. Jest nim wartość modlitwy wstawienniczej, błagalnej. Bardzo ciekawie ukazał to zagadnienie o. Jacek Salij OP w odpowiedzi na pytanie czytelnika, który był zgorzchniony następującymi słowami z pieśni „Serdeczna Matko”: „Lecz kiedy Ojciec rozgniewany siecze, szczęśliwy, kto się do Matki uciecze”. Oburzony czytelnik stwierdza: „Przecież to naiwność (i obraza boska) sądzić, że Maryja, która jest tylko Bożym stworzeniem, jest bardziej miłosierna niż Bóg”³⁴. Okazuje się jednak, że wspomniane słowa są jak najbardziej prawdziwe. Ojciec Jacek Salij pisze bowiem: „Ale takie właśnie »gorszące« obrazy znajdują się w Piśmie Świętym! Proszę spojrzeć na obraz rozgniewanego Boga i miłosiernego Mojżesza: »Postanowił ich wytracić, gdyby nie Mojżesz, Jego wybraniec: on wstawił się do Niego, aby gniew Jego odwrócić, aby ich nie zniszczył« (Ps 106, 23). W ogóle warto pomedytować nieco nad biblijnymi opisami modlitwy wstawienniczej Abrahama (Rdz 18, 23–33), Mojżesza (Wj 17, 11–13; 32, 9–14; Lb 11,1n; 21, 7; Pwt 9, 18–20), Samuela (1 Sm 7, 7; 12, 23), Jeremiasza (Jr 14, 7–9; 14, 19–21)”³⁵. I dalej o. Salij wskazuje na potrzebę modlitwy wstawienniczej, odmawianej zwłaszcza przez ludzi szczególnie zobowiązanych do odprawiania Liturgii Godzin – kapłanów: „Wydaje mi się bowiem, że – wbrew pozorom – Pański problem nie wynika bynajmniej z religijnej troski o cześć należną Bogu, ale z niedocenienia ważności modlitwy wstawienniczej. Przecież to właśnie Bóg tak nas stworzył, żebyśmy sobie wzajemnie pomagali i jedni drugich chronili przed złem. I nie gdzie indziej, ale w Piśmie Świętym Bóg skarży się na to, że nie znajduje nikogo, kto by powstrzymał Jego karzącą rękę: „I szukałem wśród nich człowieka, który by wystawił mur [przeciwko Mnie] i stanął w wyłomie przede Mną, by bronił tej ziemi i przeszkodził Mi w jej niszczeniu, a nie znalazłem takiego” (Ez 22, 30). Ilekroć głoszę rekolekcje dla księży, odwołuję się do tej Bożej skargi, ażeby przypomnieć, jak wielkim obowiązkiem duszpasterskim jest modlić się za ludzi, wśród których kapłanowi przyszło pracować”³⁶.

³³ Św. Siostra Faustyna Kowalska, *Dzienniczek*, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 2004, 1690.

³⁴ J. Salij OP, *Rozgniewany Bóg i miłosierna Matka*, wersja internetowa:

http://www.nonpossumus.pl/biblioteka/jacek_salij/praca_nad_wiara/42.php, korzystano 4 VI 2007, s. 1.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże. Dalej dominikański autor wskazuje, że współczesny indywidualizm wielu ludzi jest jedną z największych przeszkód w realizacji postulatów odmawiania modlitwy wstawienniczej: „Mam takie wewnętrzne przekonanie [...], że sprzeciw wobec obrazu Maryi powstrzymującej Boży

ZAKOŃCZENIE

Przez modlitwę Kościół troszczy się o dobro wszystkich ludzi, także niewierzących, poszukujących, błędzących, a nawet prześladowających Kościół. Myślę, że z tego dobrodziejstwa modlitwy wielu wierzących korzysta także, na razie przynajmniej w sensie moralnym, ów niewierzący młodzieniec wskazany w naszym artykule, który deklaruje, że mimo swojej niewiary jest dobry, zachowuje Boże przykazania. Jeżeli tak jest, to nie dlatego, że Boga nie ma, jak naiwnie sądzi, ale właśnie dlatego, że Bóg jest i swoim miłosierdziem obejmuje również takich ludzi jak ten niedowiarek, jeśli są oni otoczeni modlitwą wstawienniczą tych, którzy wierzą. Nie ustawajmy więc w modlitwie. Modlitwa jest bowiem wyrazem najpełniejszej racjonalności, stwierdzalnej także empirycznie i najgłębszej wiary³⁷.

BIBLIOGRAFIA

Dokumenty nauczania Kościoła

Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Watykan 1998.

Jan Paweł II, *Przemówienie do młodzieży w Tor Vergata, 19.08.2000*, wersja internetowa:

http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/tor_vergata_19082000.html.

Paweł VI, *Konstytucja apostolska wprowadzająca Liturgię Godzin uchwaloną dekretem Drugiego Soboru Watykańskiego*, Watykan 1970.

Literatura pomocnicza

Brzeziński J., *Elementy metodologii badań psychologicznych*, PWN, Warszawa 1984.

Cronbach L.J., *Dwa nurty psychologii naukowej*, tłum. A. Tarłowski, w: *Metodologia badań psychologicznych. Wybór tekstów*, J. Brzeziński (red. naukowa), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 21–43.

Favazza A., *Religia i psychologia*, tłum. B. Stokłosa, Świat Książki, Warszawa 2006.

Gonzaga da Fonseca L., *Cuda Fatimy*, tłum. W. Dzieża, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2007.

Goodman F.D., *Egzorcyzmy Anneliese Michel*, tłum. B. Siuda, o. A. Posacki SJ, Fenomen – Wydawnictwo Arka Noego, Gdańsk 2005.

Grulkowski B., A. Favazza, *Religia i psychologia*, tłum. z ang. B. Stokłosa, Świat Książki, Warszawa 2006, ss. 399 (recenzja), Studia Gdańskie, t. XXI (2007), s. 461–466.

gniew zdradza zaniedbanie modlitwy wstawienniczej we własnym życiu. Dzisiaj, w czasach zwycięskiego indywidualizmu, nieraz nawet głęboko wierzący rodzice zapominają o tym, żeby codziennie modlić się za swoje dzieci. Może częściej modli się proboszcz za swoich parafian, ale zapewne trudno by nam było spotkać nauczyciela, który modli się za swoich uczniów, albo dziennikarza modlącego się za swoich czytelników lub słuchaczy” (tamże).

³⁷ Pośrednio wskazał na to Ojciec Święty Jan Paweł II, pisząc w *Fides et ratio* (nr 42): „wiara domaga się, aby jej przedmiot został poznany przy pomocy rozumu; rozum, osiągając szczyt swoich poszukiwań, uznaje, jak konieczne jest to, co ukazuje mu wiara”.

- Jacyna-Onyszkiewicz Z., *Matematyka a transcendencia*, w: *Nauka, religia, dzieje. X Seminarium w Castel Gandolfo 10–12 sierpnia 1999*, J.A. Janik (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s. 59–91.
- Jaki S.L., *Zbawca nauki*, tłum. D. Ściepuro, W drodze, Poznań 1994.
- Kilpatrick W.K., *Psychologiczne uwiedzenie*, tłum. R. Lewandowski, W drodze, Poznań 2002.
- Kropiewnicki J., ks., *Dobry człowiek, ale niepraktykujący*, „Pielgrzym”, nr 9 [455], 6 i 13 V 2007, s. 8.
- Lepa A., bp, *Obraz rodziny w mediach*, w: *Rodzina w świetle psychologii pastoralnej*, B.J. Sołński OFM (red.), Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2007, s. 11–17.
- Lewis C.S., *Bóg na ławie oskarżonych*, tłum. M. Mroszczak, Oficyna Wydawnicza Logos, Warszawa 2002.
- Magnarella P., *Human materialism: a paradigm for analyzing sociocultural systems and understanding human behaviour*, Theoretical Anthropology, vol. 3, May 1997, wersja internetowa: <http://ezines.onb.ac.at:8080/www.univie.ac.at/Voelkerkunde/theoretical-anthropology/magnarella.html>
- Nicholi A.M., *Pytania o Boga. C.S. Lewis i Sigmund Freud wiodą spór na temat Boga, miłości, seksu oraz sensu życia*, tłum. P. Szymczak, Media Rodzina, Poznań 2004.
- Nowak A.J., OFM, *Homo religiosus*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2003.
- Nowak A.J., OFM, *Osoba – unikat w kosmosie*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2007.
- Święta Siostra Faustyna Kowalska, *Dzienniczek*, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 2004.
- Salij J., OP, *Rozgniewany Bóg i miłosierna Matka*, wersja internetowa: http://www.nonpossumus.pl/biblioteka/jacek_salij/praca_nad_wiara/42.php
- Vitz P., *Psychologia jako religia*, tłum. P.O. Żylicz, Oficyna Wydawnicza Logos, Warszawa 2002.
- West S.G., *Poza eksperyment laboratoryjny – plany eksperymentalne oraz quasi-eksperymentalne w otoczeniu naturalnym*, tłum. M. Olejnik, w: *Metodologia badań psychologicznych. Wybór tekstów*, J. Brzeziński (red. naukowa), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 69–115.
- Williams P., *Nieoczekiwana droga. Nawrócenie z buddyzmu na katolicyzm*, tłum. M. Ruchel, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005.
- Wojciszke B., *Systematycznie Modyfikowane Autoreplikacje: logika programu badań empirycznych w psychologii*, w: *Metodologia badań psychologicznych. Wybór tekstów*, J. Brzeziński (red. naukowa), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 44–68.

A CASE OF A MORALLY GOOD ATHEIST – REASONABLE RELIGIOUS INTERPRETATION IN THE CONTEXT OF EMPIRIC MODEL OF RESEARCH

Summary

The following article attempts to justify the rationality of religious explications in the context of a paradigm of empirical studies which is widely used nowadays. The Author refers to the opinion of John Paul II on specific mentality of contemporary generations open to empiria and rational arguments. This reference reinforces the assumptions made. To illustrate the problem and bring it into the context of everyday practice, the Author presents an example of a morally good atheist, who is convinced that he owes his own virtue to himself only, excluding – *a priori* – God's work. The Author comes to a solution by a comparison of two interpretations: an atheist one – in its concept, closed to non-empiric world and religious one – open to both empiric and non-empiric (supernatural) dimension.

Słowa kluczowe: wiara a praktyka, nauka społeczna Kościoła

KS. WALDEMAR KULBAT
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

SEKULARYZACJA W PERSPEKTYWIE TEOLOGII

WSTĘP

Czy świat współczesny odwraca się od Kościoła? Choć liczba katolików na świecie przekroczyła liczbę miliarda stu milionów, choć liczba wszystkich chrześcijan przekroczyła już 2 miliardy, a treści religijne obecne są w kulturze i stanowią trwałe i wszechobecny element życia ludzkiego, to jednak żyjemy w świecie, który w dużej mierze wydaje się kwestionować wiarę religijną. Jak pisał H. de Lubac „żyjemy w atmosferze, w której usiłuje się gasić światło Boga żywego”. Chociaż na całym świecie kult oddawany Bogu i religijne praktyki oraz rytuały są żywe i obecne w życiu ludzi, religia w bliskim nam kręgu – Europie, niegdyś wpływająca na życie milionów ludzi, staje się jedynie jedną z wielu dziedzin życia społecznego. Mówi się nawet o marginalizacji religii oraz o zamykaniu się ludzi na perspektywę wiary¹.

Dawniej negatywna postawa względem religii wyrażała się w formie ateizmu wspieranego przez struktury polityczne. Obecnie politycznie motywowany ateizm traci na znaczeniu ze względu na rozkład wspierających go struktur. Dlatego negatywna postawa względem wiary uzewnętrznia się raczej w sekularyzmie – ideologii antyreligijnej, będącej produktem rozwijającego się w Europie, zwłaszcza od czasów oświecenia, procesu sekularyzacji. Współczesny sekularyzm wpływa na tworzenie się klimatu religijnego indyferentyzmu przez odwołanie się do motywów humanizmu, nauk, zwłaszcza nauk społecznych, jak psychologia i socjologia, które przyczyniają się do wytworzenia atmosfery sceptycyzmu i nihilizmu. W wielu środowiskach religia straciła monopol na tworzenie znaczeń, na interpretację i wyjaśnianie sensu życia, przestała być autorytetem, a nawet sama potrze-

¹ Por. J. Matthes, *Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*, Hamburg 1964.

buje uzasadnień i obrony². Jedynym twórcą i interpretatorem sensu życia ludzkiego ma być od tej pory człowiek.

W Adhortacji apostolskiej *Christifideles laici* (1988) Jan Paweł II pisał: „Człowiek, odurzony wspaniałością cudownych zdobyczy nieustannego rozwoju naukowo-technicznego, a przede wszystkim zafascynowany najdawniejszą, ale wciąż nową pokusą zrównania się z Bogiem (por. Rdz 3, 5), poprzez używanie wolności bez granic, podcina istniejące w jego sercu korzenie religijności: zapomina o Bogu, utrzymuje, że nie ma On dla jego życia żadnego znaczenia, odrzuca Go, czyniąc przedmiotem swego uwielbienia najróżniejsze »bożki«. [...] Mówi się, że nasza epoka jest epoką »humanizmów«. Niektóre z nich opierają się na ateistycznych i sekularystycznych przesłankach i jako takie w paradoksalny sposób prowadzą do poniżenia i unicestwienia człowieka; inne stawiają go na piedestale i nabierają cech prawdziwego bałwochwalstwa; są wreszcie i takie, które zgodnie z prawdą uznają wielkość i ubóstwo człowieka, ukazując, utrzymując i rozwijając jego pełną godność”³.

W rezultacie człowiek żyje tak, jak gdyby Boga nie było. Ma to ogromne konsekwencje dla człowieka i całych społeczeństw. Tworzy się klimat duchowego zagubienia i pustki. Bo przecież „inaczej żyje się w obliczu Boga, inaczej w obliczu nicości”⁴. Atmosfera ta wiąże się z nasileniem pluralizmu, który wyraża się w wielości języków, sposobów myślenia, opcji politycznych, systemów ideologicznych, gospodarczych oraz w krzyżowaniu się idei, kultur i religii. Wszystkie te zjawiska przyczyniają się do osłabienia uprzywilejowanej do tej pory pozycji chrześcijaństwa.

Co sądzić o potężnym nurcie sekularyzacji, który wpływa na oblicze Europy od czasów nowożytnych? Jak oceniali te przemiany teologowie i wielcy myśliciele? Zadaniem niniejszego artykułu jest przedstawienie i próba teologicznej oceny różnych nurtów i koncepcji sekularyzacji. Problemem sekularyzacji zajmowali się do tej pory socjologowie, filozofowie, teologowie. W Polsce problem sekularyzacji oraz sekularyzmu podejmowali w swoich pracach socjologowie (W. Piwowarski, J. Mariański, J. Majka, M. Radwan, J. Krucina, P. Mazurkiewicz); filozofowie (Z.J. Zdybicka, P. Bortkiewicz), teologowie (P. Mazanka, ks. A.J. Skowronek). Na szczególną uwagę zasługuje praca P. Mazanki CSsR⁵, który podejmuje wszechstronną analizę historyczną, filozoficzną i teologiczną istoty oraz źródeł sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej. Analiza procesu sekularyzacji w perspektywie socjologii jest przedmiotem osobnego artykułu⁶. W obecnej

² Por. P. Mazanka CSsR, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Warszawa 2003, s. 14 i ns.

³ Adhortacja apostolska, *Christifideles laici* (1988), nr 4, 5.

⁴ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s.

⁵ P. Mazanka, dz.cyt.

⁶ Por. W. Kulbat, *Sekularyzacja w perspektywie socjologii*, w jednym z poprzednich numerów pisma.

pracy zostanie przedstawiony teologiczno-historyczny aspekt procesu sekularyzacji w ocenie teologów. Następnie zostanie dokonana syntetyczna próba oceny tych koncepcji.

SEKULARYZACJA – PRELIMINARIA POJĘCIOWE

Słowo sekularyzacja pochodzi od łac. *saecularis*, co oznacza doczesny, światowy. W sensie etymologicznym można więc powiedzieć, że jest to proces zeświecczenia, czyli przechodzenia określonej części rzeczywistości spod władzy tego, co święte pod dominację tego, co świeckie, światowe, czyli po prostu ludzkie⁷. Najczęściej podaje się następujące znaczenia pojęcia sekularyzacja: po pierwsze terminem tym określa się przejęcie dóbr kościelnych przez państwo, które miało miejsce w historii, najczęściej wbrew woli Kościoła⁸. Zbliżony sens miał ten sam termin na terenie prawa kościelnego, jako pozwolenie dla zakonnika, który wystąpił z zakonu, by mógł rozpocząć życie świeckie. W drugim znaczeniu sekularyzacja oznacza proces wyzwalać się rozmaitych elementów ludzkiego życia: poglądów, obyczajów, instytucji społecznych, rzeczy i osób spod wpływu religii. Po trzecie, termin ten oznacza rezultat procesu sekularyzacji, a więc autonomię, odinstytucjonalizowanie i świeckość. Wreszcie, oznacza program domagający się zsekularyzowania poglądu na świat, czyli tzw. sekularyzm⁹. W sensie najbardziej ogólnym sekularyzacja oznacza *verweltlichung* czyli zeświecczenie – uwolnienie się z duchowych i religijnych pojęć i wyobrażeń¹⁰. Dla F. Gogartena każda sekularyzacja jest sekularyzmem, o ile nie ogranicza się do spraw doczesności, lecz wkracza w sferę ideologii czy nauki o zbawieniu¹¹. Historycznie pojęcie sekularyzacja wiąże się z pokojem westfalskim w 1646 r. Polityczno-prawne pojęcie sekularyzacji weszło w użycie w XVII w., a w XVIII w. zostało włączone do prawa kościelnego. W XIX w. termin sekularyzacja był używany na oznaczenie odbierania Kościołowi dóbr materialnych, przejęcie dziedziny wychowania, szkół. We Francji mówi się o *sécularisation*, w Niemczech *Säkularisierung*, w Anglii *secularism*, choć poza tymi terminami krył się materializm, pozytywizm, monizm. Z czasem rozwinęło się neutralne znaczenie służące do określenia historycznego procesu wyzwalać się świata z religijnych związków¹². W tym znaczeniu sekularyzacja oznacza zjawisko uzyskiwania przez ogół

⁷ A. Kapliński, *Sekularyzacja – problem teologiczny*, „Życie i Myśl” 4/190(1970), s. 99.

⁸ Por. A. Keller, *Säkularisierung*, w: *Sacramentum Mundi*, IV, Freiburg 1969, s. 359.

⁹ Tamże, s. 359; por. *Säkularisierung*, w: *Lexicon für Theologie und Kirche*, IX, 1964, s. 253–254; por. *Säkularisation*, w: *Die Religionen in Geschichte und Gegenwart* V, Tübingen 1961, s. 1280–1288.

¹⁰ Por. KDK nr 19, nr 10; H. Cox, *Le Cité séculière*, s. 49–50.

¹¹ Por. A. Keller, art.cyt., s. 360.

¹² Tamże, s. 361.

dziedzin życia ludzkiego coraz większej autonomii w stosunku do sfery religijnej, czy też norm i instytucji pochodnych świata religii.

Natomiast w czasach współczesnych pojęcie „sekularyzacja” rozpowszechniło się głównie dzięki protestanckim teologom i socjologom religii przy rozszerzeniu jego zakresu z historyczno-prawniczego na procesy religijno-kulturowe¹³. Warto w tym miejscu wymienić terminy zbliżone znaczeniowo do pojęcia sekularyzacji. Laicyzacja, w odróżnieniu od sekularyzacji jako procesu spontanicznego, była przeważnie pojmowana jako ukierunkowany, zamierzony proces desakralizacji stosunków społecznych, działanie zmierzające do likwidacji wszelkich form obecności Kościoła i chrześcijan w życiu publicznym. Stopień laicyzacji miał być określany „poziomem wyzwolenia od religii świadomości ludzi i ich zachowań, a także poziomem przyswojenia przez nich światopoglądu ateistycznego”¹⁴. Desakralizacja natomiast była rozumiana jako utrata poczucia świętości (*sacrum*) poszczególnych miejsc, rzeczy i czynności, które są związane z kultem religijnym. Wśród form desakralizacji wylicza się np. banalizację liturgii, deprecjację symboliki religijnej, ograniczenie Kościoła jedynie do funkcji charytatywnej i społecznej, tendencje antymistyczne itp.¹⁵. Dechrystianizacja wreszcie to zanik chrześcijaństwa w strukturach Kościoła katolickiego, głównie na Zachodzie Europy. Socjologiczne i historyczne badania nad dechrystianizacją we Francji w latach pięćdziesiątych ub. stulecia prowadził G. Le Bras. Dechrystianizacja akcentuje utratę funkcji społeczno-integracyjnej Kościoła, zanik jego dominacji nad społeczeństwem, a więc negatywny charakter tych procesów, podczas gdy termin sekularyzacja, akcentując spontaniczny charakter tych procesów oraz przemianę funkcji społeczno-religijnej Kościoła, otwiera drogę do nowej interpretacji tych procesów¹⁶. Natomiast sekularyzm to pewna ideologia (filozofia życiowa), która pragnie oddzielić człowieka od Boga, zaprzecza religijnej naturze człowieka, promuje antyreligijne zasady, na których ma być budowane życie społeczne¹⁷. Zdaniem Richardsona słowo sekularyzm zostało po raz pierwszy użyte przez G.J. Holyaka w 1851 r. do oznaczenia systemu filozoficzno-etycznego, w którym usiłował zinterpretować całość życia ludzkiego bez wiary w Boga i życie przyszłe¹⁸. Według R. Potvina sekularyzm jest formą humanizmu, która redukuje prawdziwe wartości do wartości doczesnych, które mogą przyczynić się do naturalnej doskonałości człowieka oraz wyłącza z życia człowieka to, co nadprzyrodzone. Konsekwentnie

¹³ P. Mazanka, dz.cyt., s. 33.

¹⁴ T. Jaroszewski, *Laicyzacja jako proces społeczny*, w: *Socjologiczne aspekty religii*, red. H. Jadam, Rzeszów 1980, s. 443.

¹⁵ Por. H. Łukaszczyk, B. Snela, *Desakralizacja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. III, Lublin 1985, s. 1090–1091.

¹⁶ Por. W. Piwowarski, *Dechrystianizacja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. III, s. 1077–1078.

¹⁷ P. Deletter, *Secularism*, w: *Encyclopedic Dictionary of Religion*, P. Meagher i in. (red.), Washington 1979, 3241.

¹⁸ Por. A. Kapliński, art.cyt., s. 100.

etyka sekularystyczna opiera się na naturalistycznej moralności niezależnej od religii objawionej i rzeczywistości nadprzyrodzonej. Sekularyzm ujawnia się w życiu politycznym, teoriach ekonomicznych, wychowawczych, a nawet w życiu rodzinnym¹⁹. Sekularyzm oznacza więc nie tylko odwrócenie się od chrześcijaństwa, ale wypieranie z życia ludzkiego wiary, propozycję nowej hierarchii wartości oraz zmianę koncepcji człowieka²⁰. Z sekularyzmem wiąże się pojęcie świeckiego humanizmu, nazywanego także humanizmem laickim, naukowym czy antropologicznym w odróżnieniu od humanizmu teocentrycznego²¹.

SEKULARYZACJA JAKO PROCES RELIGIJNO-KULTUROWY

Ponieważ sekularyzacja jest zjawiskiem społecznym i dotyczy faktów związanych z desakralizacją religijnej legitymizacji porządków społecznych, możemy powiedzieć, że jest ona procesem demitologizacji struktur społecznych. Jak pisał M. Eliade: „sacrum, przejawiając się, ustanawia ontologicznie świat”²². Proces sekularyzacji odnajdujemy w historii religii. Już w XIV w. przed Chr. faraon Echnaton usiłował zracjonalizować system kultowy swojej religii. Ślady myśli sekularyzacyjnej uwidaczniają się także w filozofii greckiej. Od Ksenofanesa i Anaksagorasa, poprzez Sokratesa aż do Epikura krytykowano mitologiczne przedstawienia bóstw. Podobnie jednak jak ateizm sekularyzacja występowała jako zjawisko partykularne i przejściowe²³. Zjawisko sekularyzacji było tutaj związane z wypieraniem mitycznych wyobrażeń połączonych z określonymi koncepcjami religijnymi.

Drugim aspektem procesu sekularyzacji jest zmiana struktur myślowych w pojmowaniu świata przez chrześcijan²⁴. Świat w koncepcjach umysłowości greckiej przeciwstawia się wyobrażeniom Starego Testamentu. Bóg i świat nie stanowią przeciwieństwa, lecz jedną wszechobejmującą jedność, jeden jedyny porządek ogarniający oba te pierwiastki w przeciwieństwie do chaosu²⁵. Kosmogonia stanowiła zarazem teogonię. Dla tego typu myślenia świat był ożywiony siłami

¹⁹ Por. R.H. Potvin, *Secularism*, w: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, red. E. Craig, New York 1998, t. 9, s. 36.

²⁰ Por. Mazanka, dz.cyt., s. 73.

²¹ J. Maritain wyróżniał humanizm teocentryczny (chrześcijański) i antropologiczny. Tylko ten pierwszy, który nie eliminuje z życia ludzkiego rzeczywistości nadprzyrodzonej, jest wg Maritaina autentycznym humanizmem (J. Maritain, *La signification de l'athéisme contemporain*, Paris 1969, s. 42).

²² Por. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1970.

²³ Por. A. Keller, dz.cyt., s. 360.

²⁴ Por. W. Weymann-Weyhe, *Revolution im christlichen Denken. Der Angriff von Philosophie und Wissenschaft auf die Fundamente des überlieferten Glaubens*, Olten u. Freiburg im Breisgau 1967, s. 107–120.

²⁵ Por. A. Auer, *Welt*, w: J. Bauer, *Bibeltheologischer Wörterbuch*, Graz 1962, s. 1222.

zwalczających się duchowych mocy, jakby złączony z nimi mistyczną unią i dzięki nim rozumiany jako *pneuma*. Podobnie gnostyckie *corpus hermeticum* przedstawia kosmos jako „ciało Boże”²⁶. Tym koncepcjom przeciwstawia się nowotestamentalny obraz świata, na który oddziaływały również pierwiastki myśli greckiej, gnostyckiej, wyobrażenia judeochrześcijaństwa oraz typowo żydowskie pojęcia mistyczne. Świat – bóstwo staje się budowlą, miejscem ludzkiego życia wyzwolonym z sakralnych otoczek²⁷.

Dopiero w czasach nowożytnych sekularyzacja stała się zjawiskiem trwałym i szerokim, procesem radykalnego wyzwalańia się rzeczywistości ludzkiej spod wpływu religii. Proces ten ujawnił się jako narastający antagonizm pomiędzy wiarą a wiedzą, Kościołem a państwem, doczesnością a światem nadprzyrodzonym. Jednak napięcia między tymi pozornymi antynomiami dadzą się prześledzić na wszystkich stadiach rozwoju chrześcijaństwa²⁸. Już w Nowym Testamencie wiara nie przynosi żadnej mądrości świeckiej, lecz ją relatywizuje. Niewiara jest głupotą, która sprzeciwia się Bogu, choć Ewangelia jest przeznaczona zarówno dla mądrych, jak i dla prostaczków. Jeżeli chodzi o wzajemne relacje Kościoła i państwa, należy bardziej słuchać Boga niż ludzi. Królestwo Chrystusowe nie jest z tego świata (J 18, 36). Chrześcijanie oczekują rzeczy przyszłych (1 Kor 5, 12; Rz 12, 19; 13, 7). Nie jest to świat podzielony na dwie sfery pomimo Chrystusowego „oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mk 12, 17) – gdyż cały świat jest Boży²⁹. Odnośnie do stosunku doczesności do świata przyszłego światło rzucają słowa św. Pawła: „Kto nie chce pracować, niech też nie je” (2 Tes 3, 10). Troska winna obejmować rzeczy konieczne, gdyż trosce o wiele przeciwstawia się troskę o to, co jedynie konieczne (Łk 10, 41). W okresie od patrystyki aż do czasów nowożytnych filozofia staje się *ancilla theologiae*, choć istnieją próby traktowania wiary jako wiedzy (gnostycy)³⁰. Relacje między państwem a Kościołem określa św. Augustyna *De civitate Dei*, gdzie państwu ziemskiemu *civitas terrena* zostaje przeciwstawione państwo niebieskie *civitas coelestis*. Występuje tu podkreślenie miłości Boga aż do zniszczenia siebie, uwolnienie od świata jako prowadzące do pełnego urzeczywistnienia religijnych celów człowieka.

Średniowiecze nie знаło współczesnego pytania o świat w sensie i granicach, jakie temu zagadnieniu przypisywała filozofia grecka czy Nowy Testament. Hugo od św. Wiktora mówił o przekraczaniu horyzontu nicości tego świata, z jego panowaniem i żądzami³¹. W literaturze teologicznej tego okresu

²⁶ Por. W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, 1942; A. Auer, art.cyt., s. 1224.

²⁷ Por. A. Auer, art.cyt., s. 1225.

²⁸ Tamże, s. 363.

²⁹ Por. K. Barth, *Kurze Erklärung des Römerbriefes*, München 1956.

³⁰ Por. A. Keller, art.cyt., s. 364.

³¹ Por. A. Auer, *Gestaltwandel des christlichen Weltverständnisses*, w: *Gott in der Welt*, Würzburg, Freiburg, Basel, Wien 1964, I, s. 333–365.

pojęcie „świat” oznaczało całość widzialnych i niewidzialnych istot stworzonych przez Boga. Na podstawie niektórych cytatów Pisma Świętego świat jest oceniany ujemnie. W 1 Liście św. Jana (2, 15–16) świat pogrążony jest w złym, otoczony potrójną pożądlivością posiadania, rozkoszy i sławy. To stanowisko dochodzi do głosu w literaturze *de contemptu mundi* od Ambrozjusza aż do Erazma z Rotterdamu. Wreszcie „świat” otrzymuje znaczenie życia na zewnątrz klasztoru pośród powabów i pokus doczesnych dóbr. To zróżnicowanie zawartości treściowej średniowiecznego pojęcia świata pozwala na wyodrębnienie w nim elementów pozytywnych i negatywnych³². Podstawą średniowiecznego pojmowania świata było słowo Pisma Świętego. Bóg stworzył świat z nicości i podtrzymuje go swoją siłą w istnieniu. Przez grzech człowiek zaciągnął winę, która została darowana, a w końcu historii świat mocą Boga zostanie odnowiony. Dla chrześcijan świat był darem i zadaniem danym człowiekowi. W tym świetle myśl teologiczna zdawała się nadawać sens i znaczenie zawodom³³. Człowiek obdarzony przez Boga rozumem, doszukuje się śladów Bożych w świecie stworzonym przez Boga. Człowiek jest ujmowany jako podobny do swego Stwórcy, powołany do panowania nad światem, uzdolniony do wspólnoty chrześcijańskiej i mający obietnice Królestwa Bożego. Te zasady były podstawą dobra wspólnego społeczności średniowiecznej³⁴. W tej perspektywie człowiek jest widziany jako ośrodek świata, stworzony w tym celu, aby świat przez niego wrócił do Boga. Człowiek wyposażony darami duchowości i wolności przedstawia się jako boski dzierżawca świata³⁵.

Od XII w. pojawia się problem doczesności w nowoczesnym sensie. Człowiek zaczyna szukać w dobrach doczesnych ich własnej autonomicznej wartości, oraz rozpoczyna poszukiwanie prawdziwego stosunku między porządkiem zbawienia a porządkiem stworzenia. Zwłaszcza u św. Tomasza w koncepcji zależności stworzenia pozostaje miejsce na autonomię rzeczywistości doczesnej³⁶. R.A. Gauthier pisze, iż św. Tomasz obok duchowości zakonnej, bezpośrednio ukierunkowanej ku Bogu, stworzył „obraz typowej duchowej postawy laickiej dla ludzi, którzy pozostawali w świecie i musieli się nim zajmować, zwracając w ten sposób światu jego świeckość”³⁷.

To właśnie św. Tomasz z Akwinu tworzy w czasach rozkwitu scholastyki koncepcję właściwej relacji między wiarą a wiedzą. Próba przezwyciężenia pozornej antynomii była teoria podwójnej prawdy Awerroesa, którą zakwestionował Akwinata. Jednak problem stosunku między wiarą–wiedzą zaowocował konflik-

³² Por. tamże, s. 334.

³³ Por. tamże.

³⁴ Tamże, s. 335.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże.

³⁷ Por. R.A. Gauthier, *Magnanimité. Bibliothèque Thomiste* 28, Paris 1951; A. Auer, *Gestaltwandel...*, s. 337.

tami na tle niezwykłych osiągnięć przyrodoznawstwa oraz niedostatku poprawnej metodologii (w przypadku Galileusza). Stopniowo w dziedzinie Kościół–państwo kształtuje się teoria dwóch władz. Pojawiają się zagadnienia społeczne, problem prawa naturalnego. To wszystko sprzyja narodzinom koncepcji autonomii i niezależności od wiary.

W czasach późniejszych, gdy powstawały wielkie summy filozoficzne i teologiczne, stanowiące ogromne biblioteki wiedzy, obejmowały one nie tylko wiedzę współczesną, ale również ogólny ogląd i zrozumienie rzeczywistości. W nich była dokonywana synteza nowych danych z wypowiedziami Objawienia. Jednak ten wzniosły ideał nie docierał do szerokich mas społeczności średniowiecznej. Ideał zakonny dominował i oddziaływał na świeckich. Wierzano, że najlepiej można służyć Bogu, odwracając się od świata. Powstawały pisma o wymownych tytułach: *O wzgardzie świata*, *O nędzy ludzkiej*, *Sztuka umierania*. Pismo Święte otaczane wielkim szacunkiem było jednak cytowane jednostronnie³⁸. Na treść i klimat pism wielu autorów wpływ wywierały liczne katastrofy dziejowe danej epoki, zarazy, klęski głodu, spustoszeń i wojen, na opis ludzkiego losu wśród nieszczęść świata³⁹. Dużą rolę odgrywały: potrzeba spokoju i pewności; posiadanie, sława i rozkosz przynosiły bowiem wiele rozczarowań i utrapień. Nie zabieganie o nie uwalniało od wielu doczesnych plag i ciężarów i stawało się pewną drogą do zbawienia. Stopniowo wytworzyło się pojęcie świata jako siedziby cielesności, jako królestwa zła. Człowiek musiał się bronić przed fascynacją i urokami świata, a to dokonywało się wtedy, gdy patrzył na jego ciemne strony, odwracał oczy od świata, a zwracał je ku Bogu⁴⁰. Wartości średniowiecznego pojmowania świata nie można oceniać z dzisiejszego punktu widzenia. Jednak nie brak pozytywnych ocen tamtego okresu. R. Guardini pisał: „Miarą, którą można oceniać dany okres jest pytanie, jak daleko, w jego łonie, zgodnie z jego charakterem i możliwościami dopełniała się ludzka egzystencja w prawdziwym sensie dochodzenia do pełni”⁴¹. W żadnym innym okresie nie udało się połączyć Królestwa niebieskiego z doczesnym w jeden uniwersalny porządek poprzez podporządkowanie doczesnego porządku duchowej rzeczywistości Kościoła⁴².

W czasach nowożytnych powstają zręby nowego obrazu świata jako podstawa nowych ocen i rozwiązań w dziedzinie religii. Cechą charakterystyczną staje się autonomia świata i autonomia człowieka. Autonomia ta staje się jądrem nowoczesnej świeckości. Wystarczają jej własne cele, nie uznaje żadnej transcendencji. Świat i człowiek mają swoje własne wartości prawa i cele. W świeckiej autonomii nastąpiło wyzwolenie przez wiedzę. Nie ma od tej pory miejsca na Boże polecenie,

³⁸ Zwłaszcza ze Starego Testamentu Przyp 1, 2; z Nowego 1 J 2, 15–16.

³⁹ Por. P. Ariès, *Rozważania o historii śmierci*, Warszawa 2007, s. 115–145; por. także: B. Tuchman-Wertheim, *Odległe zwierciadło czyli Rozlicznymi plagami nękane XIV stulecie*, Katowice 1993.

⁴⁰ Por. A. Auer, *Gestaltwandel...*, s. 337.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże.

człowiek musi potwierdzać sam siebie. Pismo Święte czy Kościół w opinii wielu kręgów tracą na znaczeniu. Religia zaczyna przechodzić do wewnętrznej, prywatnej przestrzeni życia ludzkiego⁴³. Pojawia się termin sekularyzacja jako oznaczenie procesu dochodzenia do świeckiej postawy duchowej oraz jako wewnętrzne uwolnienie i należyta ocena samego siebie⁴⁴. Wskutek działania wielorakich czynników, jak rozwój techniki, wzrastająca autonomia państw, nauki i sztuki zmienia się stosunek do natury. W tym duchu C.H. Ratschow specyficzne formy technokratycznego sekularyzmu określa jako faktyczną autonomię życia ludzkiego, świata, natury i historii, które stają się samowystarczalne, obejmując i tłumacząc rzeczywistość w sposób wyłączny⁴⁵.

W duchowej przemianie postaw jednostek i mas społecznych wielką rolę odegrali luminarze czasów oświecenia. Należy tutaj wymienić nazwiska B. Spinozy, J. Locke'a, D. Hume'a, D. Diderota, I. Kanta, G.W. Hegla, A. Comte'a, F. Nietzschego, R. Kartezjusza. Zwłaszcza Kartezjusz przyczynił się do rozwoju racjonalizmu wieku oświecenia, umocnienia poczucia autonomii dziedzin świeckich życia ludzkiego takich, jak: sztuka, nauka, polityka oraz autonomii jednostki jako suwerennego podmiotu, którego godność może być zagrożona poprzez przyjęcie istnienia Stwórcy. Ekonomiczne, polityczne, filozoficzne i teologiczne źródła sekularyzacji w nowożytnej Europie szeroko przedstawia H.R. Trevor-Roper⁴⁶. Dalszy rozwój koncepcji sekularyzacji wiąże się z działalnością takich filozofów, jak L. Feuerbach, przywódców politycznych, jak K. Marks i F. Engels, psychologów, jak Z. Freud (teza kompensacyjna), socjologów, jak E. Durkheim (teza integracyjna) i Max Weber (teza sekularyzacyjna). To właśnie zasługą Maxa Webera jest wielka kariera pojęcia sekularyzacji, mimo iż używał on pojęcia „racjonalizacja”⁴⁷. Zastanawiając się nad przyczynami laicyzacji współczesnej kultury, L. Dupré pisze: „Ta postawa dobrotliwego ateizmu została, jak sądzę, przygotowana na przełomie XIX i XX w. przez trzech największych ówczesnych sekularyzatorów: Marksa, Freuda i Nietzschego. Zwalczanie religii siłą było według nich niepotrzebne, bowiem – jak uważali – religia to zjawisko przejściowe, szybko przemijające. Dla Marksa walka z wiarą w Boga odciąga tylko komunistów od ich pozytywnego celu – wyzwolenia ludzkości od ucisku społecznego. Ateizm Lenina, wykorzystujący aparat państwa do wykorzenienia religii, odwołuje się do wcześniejszego poglądu Marksa, który on sam porzucił. Freud przyznawał, że nikogo nie można zmusić do tego, by nie wierzył. Skoro jednak, jego zdaniem,

⁴³ Por. tamże, s. 339.

⁴⁴ Por. tamże, s. 340.

⁴⁵ Por. C.H. Ratschow, *Säkularismus*, w: *Die Religionen in Geschichte und Gegenwart*, V, s. 1293–4.

⁴⁶ Por. H.R. Trevor-Roper, *Religion, Reformation und sozialer Umbruch. Die Krisis des 17. Jahrhunderts*. Frankfurt/Main Wien Berlin 1967.

⁴⁷ Por. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1998; tenże: *Szkice z socjologii religii*, Warszawa 1994.

myśl racjonalna nie dostarczyła ani jednego argumentu na poparcie religii, a wiele przeciwko niej, to trwanie przy wierze tylko dlatego, że żaden argument definitywnie jej nie obalił, uważał za oznakę umysłowego lenistwa. Nietzsche z kolei głosił duchową »ewangelię« nowej religii bez Boga, przekraczającej chrześcijaństwo i ateizm, która jednak mogła czerpać do woli ze starych wier⁴⁸. Dupré sądził, iż kultura zachodnia jako całość jest dziś tak świecka, jak nigdy przedtem w historii. Jego zdaniem, XVIII w. był pierwszym wiekiem niechrześcijańskim. Większość czołowych artystów i myślicieli, nawet jeśli nie sprzeciwiała się chrześcijaństwu, przestała czerpać zeń natchnienie. Po raz pierwszy w dziejach, sfera świecka zaczęła przeważać. Mimo to, na początku kultura była tak przeniknięta chrześcijańskimi wartościami i ideami, że można by wziąć całe fragmenty z Woltera czy Diderota za napisane przez wierzących chrześcijan. Osiemnaste stulecie tkwiło wciąż głęboko w chrześcijańskiej od samego początku tradycji, więc myślicielom było bardzo trudno wyzwolić się z języka przesyconego religią. XIX w. stanowił natomiast epokę gwałtownych antyteistycznych kampanii, zmierzających do oczyszczenia kultury z wszelkich śladów chrześcijaństwa. Jednakże te ataki były dziełem elit, w kulturze popularnej wciąż trwały wyraźne pozostałości jej chrześcijańskich korzeni.

W odmienionym świecie istotnej zmianie ulega sytuacja jednostki w danej grupie społecznej. Człowiek przeszłości przebywał przez całe życie w jednym miejscu. To miejsce było jego światem. Otaczający go ludzie stanowili jednorodną społeczność. Świat otaczający go był światem religijnym. Praktyki religijne były powszechne. W nowej sytuacji człowiek żyje w wielu miejscach. Miejsce zamieszkania ludzi nie jest już światem zamkniętym. Obok chrześcijan żyją pogańskie masy, nastawione obojętnie wobec religii. Nie ma homogenicznej społeczności, nie istnieją wspólne systemy, porządki czy wartości⁴⁹.

Do dziś istnieją pewne związki chrześcijaństwa i kultury w Europie i – jeszcze bardziej – w Stanach Zjednoczonych. Jednak na bardziej podstawowym poziomie Zachód rozstał się definitywnie z kulturą chrześcijańską. Niewiele pozostało z dawnej wrogości. Świeccy uczeni na ogół uznają dług, jaki zachodnia cywilizacja ma wobec wiary chrześcijańskiej, w tym zakresie, w którym wiara – wchłonięta przez kulturę – sama stała się jednym z jej elementów. Zdaniem Dupré: „Chrześcijaństwo jest dziś czynnikiem historycznym podporządkowanym kulturze świeckiej, pozbawionym tej twórczej mocy, którą niegdyś posiadało. Współczesna kultura świecka posunęła się jeszcze dalej w tym kierunku. Wykazuje ona zdumiewającą otwartość na religię, lecz ta otwartość rzadko wznosi się ponad horyzontalny poziom kultury. Kultura sama stała się religią naszych czasów i

⁴⁸ Por. L. Dupré, *Refleksje na koniec tysiąclecia*, „Tygodnik Powszechny”, 29(1998), s. 1–4. Bardziej wyczerpującą analizę wpływu ateistycznych filozofów i polityków na proces sekularyzacji Europy przedstawia P. Mazanka CSsR, dz.cyt., s. 245–321.

⁴⁹ Por. F. Benz, *Seelsorge in einer pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg, Basel, Wien 1967, s. 15–42; por. także: U. Altermatt, *Katolicyzm i nowoczesny świat*, Kraków 1995.

wchłonęła religię jako jeden z podrzędnych elementów. Kultura proponuje pewne emocjonalne dobrodziejstwa religii, nie domagając się tej wysokiej ceny, jakiej wymaga wiara. Nawet wierzący są dziś »zsekularyzowani«, nie w sensie wrogiej antyreligijnej postawy minionego wieku, ale w tym sensie, że Bóg nie ma w dzisiejszym świecie absolutnego znaczenia – jeśli w ogóle ma jakieś znaczenie. Ta sekularyzacja stanowi jednak dla chrześcijaństwa większe zagrożenie niż zacięta antyreligijność przeszłości. Wiara ze swej natury musi integrować wszystkie elementy życia, o ile ma przetrwać. Nie może być po prostu jednym z aspektów istnienia. Religia w XX w. straciła jednak całkowicie rolę integrującą życie społeczne. Stawia to przed nami podstawowe pytanie: Czy religia jest tylko częścią kultury, która może – choć nie musi – być ważna dla społeczeństwa, czy też musi ona w jakiś sposób integrować wszystkie inne aspekty istnienia i jako taka musi być przedmiotem ostatecznego zainteresowania? Dochodzę do wniosku, że jeśli religia nie jest w pewien sposób wszystkim, to jest skazana na zagładę⁵⁰.

ZROZUMIEĆ PROCES SEKULARYZACJI

Przedstawiony powyżej proces sekularyzacji oraz jego interpretacje wymagają adekwatnej oceny. Podstawy tej oceny mogą być różne. Przede wszystkim usiłowano dokonać oceny tego procesu oraz jego konceptualizacji z punktu widzenia antropologii kulturowej i socjologii religii. Zdaniem badaczy, zróżnicowanie ocen sekularyzacji uwarunkowane jest określonym pojmowaniem wzajemnego stosunku religii i świata. Stosunek ten w kulturze europejskiej wyznaczony jest dychoomicznym rozumieniem religii i świata, mającym swoje źródło we „wspólnych formach naszego myślenia” (Metz, Schlette), lub „wspólnym języku zachodniej kultury” – (Berger, Luckmann, Schutz i Gehlen)⁵¹. Chodzi tu o wspólny horyzont doświadczenia społecznego, koncepcje świata, w których ramach powstała kultura Zachodu. Europejska koncepcja świata sięga starożytności. W przeciwieństwie do kultur Dalekiego Wschodu, mających trój- lub czterowymiarowe koncepcje świata, jest ona dualistyczna. Rzeczywistość ma charakter podwójny. Obok natury występuje nad natura, Bóg i stworzenie, wieczność i czas, niebo i ziemia. Werner Cohn ten stosunek dualizmu uważa za właściwą jedynie naszej kulturze⁵². Stąd w ramach naszego kręgu kulturowego wszelkie wyobrażenie Boga i nad natury ma charakter religijny. Występuje również identyfikacja zjawisk religijnych z ich formami instytucjonalnymi. Reasumując, wspólna forma myślenia zachodniej kultury jest nie tylko dualistyczna, teistyczna, ale i eklezjocentryczna. To zaś

⁵⁰ Por. L. Dupré, art.cyt.

⁵¹ Por. J.B. Metz, *Christliche Antropozentrik*, München 1962; H.R. Schlette, *Christen als Humanisten*, München 1967; A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Hamburg 1957.

⁵² Por. W. Cohn, *Is Religion Universal?*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 1962, s. 25–33; M. Radwan, *Sociologia symboliki społecznej*, „Chrześcijanin w Świecie” 6(1970), s. 87–90.

proceedzi do utożsamienia Kościoła, religii i wiary. W myśl takiej dualistycznej koncepcji świata i Kościoła ich wzajemny stosunek mógł być wyznaczony przez dwa krańcowe bieguny dwóch rzeczywistości odrębnych i ujęty w formie dwu lub trzech faz rozwojowych⁵³. Akcentowanie roli jednego z tych dwu biegunów prowadziło do integrizmu lub ezoteryzmu, między którymi leży wiele odcieni relacji religii i świata. Schemat ten jest jednak nie wystarczający, ponieważ u jego podstaw leży określone niepełne pojmowanie religii. W schemacie tym bowiem występuje ograniczenie bądź do podporządkowania doczesności rzeczywistości religijnej (integrizm), bądź też czynnik sakralny zostaje podporządkowany doczesności (ezoteryzm). Jednak obok takiego pojmowania religii istnieje inna możliwość pojmowania stosunku religii i świata, bez konieczności przeciwstawiania i wyodrębniania celów. W tym rozumieniu rzeczywistości doczesnej element sakralny urzeczywistnia swoje prawdziwe zadanie. W pierwszym rozumieniu stosunku religii i świata łatwo jest o zabsolutyzowanie doczesności jako namiastki uzasadnienia. W ujęciu drugim religia nie ma nowego zadania, lecz jedynie udziela nowego sensu, w duchu słów: „nie daję wam nowego przykazania” (J 2,7) – określając właściwy wymiar doczesności⁵⁴. Miejscem bardziej pogłębionej analizy tego problemu jest antropologia kulturowa i socjologia religii.

Bardziej interesującą, ze względu na cel niniejszego artykułu, płaszczyzną oceny koncepcji sekularyzacji jest teologia. Zgromadzony materiał stanowi próbę odpowiedzi na postawione pytanie: Jak kształtuje się ocena sekularyzacji w teologii? Pozytywna ocena sekularyzacji jako rezultatu wewnętrznego rozwoju chrześcijaństwa pojawiła się u teologów protestanckich, jak F. Gogarten, D. Bonhoeffer, P. Tillich, Harvey Cox; oraz katolickich, jak J.B. Metz, K. Rahner. Teologowie protestanccy na ogół widzą w sekularyzacji konieczny i uprawniony skutek chrześcijańskiej wiary (F. Gogarten). Wybitnym wkładem w teologiczną myśl protestancką wykazał się D. Bonhoeffer, również traktujący religię jako uwarunkowaną historycznie. Uważał on, że zasadniczą przyczyną sekularyzacji w czasach nowożytnych jest postawa samego Kościoła. G. Ebeling podjął wysunięty przez Bonhoeffera postulat „niereligijnej interpretacji pojęć biblijnych”. Jednocześnie pozytywną ocenę sekularyzacji prezentują teologowie nurtu „teologii śmierci Boga” (G. Vahanian, W. Hamilton, Th. Altizer, D. Sölle, J.A. Robinson).

Wielu teologów katolickich dopatruje się w sekularyzacji znamion rozkładu i dezintegracji wiary. Niektórzy ostrzegają przed apoteozowaniem epoki średnio-wiecznej. Wielu podziela poglądy protestantów. Według J.B. Metza nowożytna świeckość powstała nie przeciw, lecz dzięki chrześcijaństwu. Antyczny panteizm nie sekularyzował świata, ponieważ Bóg nie był dostatecznie boski. Brakowało wyobrażenia transcendentnego Stwórcy, redukując go jedynie do pierwiastka sakralnego w świecie. Gdy chrześcijaństwo dokonało prawdziwego zrozumienia

⁵³ Por. A. Keller, art.cyt., s. 366–368.

⁵⁴ Tamże, s. 368.

musiało nie tylko przebóstwić Boga, ale także odbóstwić świat, odczarować go i odmitologizować. Konsekwentnie, w tym ujęciu byłoby tragicznym nieporozumieniem przeciwstawienie się przez Kościół procesowi sekularyzacji⁵⁵.

Zdaniem A. Skowronka, chociaż: „Współczesne znamiona sekularyzacji sprowadzają się do trzech haseł: »odkościelnienie« (Enkirchlichung), »odchrześcijanienie« (Entchristlichung) i »odkonfesyjnienie« (Entkonfessionalisierung)»⁵⁶, to jednak sekularyzacja nie tylko nie jest wymierzona przeciwko chrześcijaństwu, lecz w pewnym sensie jest nawet jego dziełem. Mówienie o przeciwstawianiu się Kościoła sekularyzacji jest, zdaniem teologa, niezrozumieniem istoty świeckości świata⁵⁷. Afirmacja idei sekularyzacji dokonała się jednak w teologii katolickiej najpełniej w idei autonomii rzeczywistości ziemskiej. Na Soborze Watykańskim II ukształtowała się nauka o względnej autonomii rzeczywistości doczesnej, która może być interpretowana jako teologiczny odpowiednik koncepcji sekularyzacji. Sobór Watykański II nie posługuje się pojęciem sekularyzacji. W odróżnieniu od teologii protestanckiej wypracował pojęcie autonomii rzeczywistości ziemskich. W myśl założeń tej doktryny poszczególne dziedziny muszą mieć własną przynajmniej relatywną autonomię⁵⁸. Chodzi więc o to, by człowiek żył w naturalnym porządku rzeczy, ciesząc się suwerennością. Kościół zastrzega sobie jedynie dziedzinę moralności⁵⁹. Występuje tu pojęcie autonomii absolutnej i autonomii relatywnej. W przeciwieństwie do autonomii absolutnej (świat niezależny od Boga), autonomia relatywna rzeczywistości doczesnej polega na tym, że w odniesieniu do Boga Stwórcy i Chrystusa jako Głowy świat zyskuje swoje transcendentne określenie, poprzez tajemnicę Stworzenia i tajemnicę Chrystusa⁶⁰. Świat stworzony przez Boga staje się autonomiczną rzeczywistością „odbóstwioną” przez Stworzenie. Człowiek nie jest więc częścią, lecz centrum wszechświata, który się w nim odbija. Ma on zadanie uczestniczyć w dziele Chrystusa, aby doprowadzić ten świat z powrotem do Boga⁶¹. Dalszą podstawą względnej autonomii rzeczywistości doczesnej jest jej przyporządkowanie do Chrystusa jako Głowy całej ludzkości. Idea Boga-Człowieka zawiera w sobie ideę wyniesienia czło-

⁵⁵ Por. tamże, s. 344.

⁵⁶ Por. ks. A.J. Skowronek, *Sekularyzacja – wyzwanie dla Kościoła i teologów*, „Przegląd Powszechny” 10, 2000, s. 27–43.

⁵⁷ Tamże, s. 40.

⁵⁸ Por. A. Keller, art.cyt., s. 350.

⁵⁹ Por. Pius XI, Encyklika *Quadragesimo anno*. O. Nell Breuning: *suis utuntur principis – eine klassische Formulierung für unsere Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit*”, w: A. Mitterer, *Die Weltherrschaft des Menschen als Naturrecht*, w: *Naturordnung in Gesellschaft. Staat, Wirtschaft. Festschrift J. Messner*, Innsbruck 1961, s. 44–47.

⁶⁰ Por. A. Auer, *Gestaltwandel...*, s. 355.

⁶¹ Por. s. 356; por. K. Rahner, *Antropologie*, w: *Lexicon für Theologie und Kirche*, I, s. 620; K. Löwith, *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*, Heidelberg 1960, s. 9; J.B. Metz, s.41–95.

wieka jako głowy-centrum rzeczywistości doczesnej⁶². Trzecią podstawą relatywnej autonomii świata jest jego przyporządkowanie do Kościoła. W tym ujęciu Kościół nie zajmuje nadrzędnej pozycji wobec świata. Jest w świecie, ponieważ uczestniczy we wszystkich jego przejawach, pragnąc przyczynić się do budowy nowego wieku, wnosząc swój twórczy zaczyn. Wreszcie ostatnią przyczyną względnej autonomii świata w stosunku do religii i Kościoła jest jego przyporządkowanie do jego „pełni”, ku jego eschatycznemu „dopełnieniu”⁶³. W świetle powyższych wyjaśnień sekularyzacja jest zjawiskiem różnym od ateizmu. Podstawowa zasada sekularyzacji zawiera się w Piśmie Świętym: „Wszystko jest bowiem wasze, [...] czy to świat, czy życie, czy śmierć, czy to rzeczy teraźniejsze, czy przysze, wszystko jest wasze, wy zaś Chrystusa, a Chrystus – Boga” (1 Kor 3, 22). Reasumując, właściwa autonomia – sekularyzacja świata, przeciwstawia się błędnemu integryzmowi, oznacza jedynie nowe zadanie Kościoła. To nowe zadanie, „profetyczne”, jak określa je Rahner, wymaga zbudowania nowej dyscypliny teologicznej. W rezultacie pluralistyczna sytuacja dzisiejszego świata nie jest grzechem, lecz egzystencjalną przestrzenią życia chrześcijańskiego⁶⁴. Jest oczywiste, że ta sytuacja będzie domagała się nowego charakteru wiary. Musi to być wiara silna i nie obawiająca się sekularyzacji, świadoma i w sposób wolny wybrana, wsparta darami charyzmatu i łaski. Musi ona dostrzegać drugiego człowieka. Cechą charakterystyczną wiary epoki zsekularyzowanej powinno być silne nastawienie eschatologiczne, gdyż tylko w perspektywie ostatecznego dopełnienia w Chrystusie całe dzieło autonomizacji świata znajduje swój sens⁶⁵.

Nasuwać się jednak pewne zastrzeżenia. Czy teoria sekularyzacji, stojąc na stanowisku „epoki postchrześcijańskiej” nie pozostawia zbyt mało miejsca instytucji religijnej? Czy oczekiwanie na nadejście prawdziwego chrystianizmu nie jest związane z pewnego typu eschatologią zbliżoną do wizji Joachima da Fiore? Kolejne pytanie musi wywołać obciążenie historii zadaniem samorzutnego reformowania Kościoła⁶⁶. W rzeczywistości nie istniał nigdy świat całkowicie zsakralizowany i nic nie świadczy o tym, że kiedykolwiek stanie się on całkowicie zdesakralizowany. W każdej epoce dokonuje się pewne przemieszczenie *sacrum* i *profanum*. Sacrum zmienia swoje usytuowanie, ale nie oznacza to, że zanika. Wydaje się, że problem może polegać na odkrywaniu nowych form sacrum, które

⁶² Por. L. Scheffczyk, *Die Idee der Einheit vom Schöpfung und Erlösung in ihrer theologischen Bedeutung*, „Theologische Quartalschrift” 140(1960), s.19–37; A. Auer, *Gestaltwandel...*, s. 359.

⁶³ Por. A. Auer, *Gestaltwandel...*, s. 364.

⁶⁴ Por. K. Rahner, *Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisation*, *Schriften zur Theologie*, VIII, s. 637–666.

⁶⁵ Por. K. Splett, *Präsenz des Glaubens in der Weltgesellschaft der Zukunft*, „Wort und Wahrheit” 3(368) 1970, s. 254 za; J. Krucina, *Sekularyzacja a współczesny model chrześcijańskiej wiary*, „Ateneum Kapłańskie” 3(368) 1970, s. 374–388.

⁶⁶ Por. J. Comblin, *Sekularyzacja, mity, rzeczywistość, problemy*, „Conzilium” 1–10 (1968), s. 127.

kształtują się w nowej cywilizacji⁶⁷. Podobnie gdy chodzi o mentalność mityczną. Język Biblii jawi się jako odmitologizowanie w jednym wypadku lub jako mitologizacja w stosunku do innych. Być może protest sekularyzacyjny zwraca się przeciw roli religii i Kościoła jako gwaranta istniejących stosunków społecznych, co staje się nie do zniesienia w cywilizacji miejskiej i przemysłowej⁶⁸. Wydaje się, że nie zmierzamy ku wierze bez religii. Sekularyzacja nie wystarczy do uformowania autentycznej wiary. Dzisiaj również wiara wymaga ewangelizacji, wymaga instytucji kościelnej⁶⁹. Koncepcje sekularyzacji, przynosząc wyjaśnienie prawidłowości pewnych zmian procesów uderzających we współczesną religijność, mogą przyczynić się do znalezienia nowych form na polu duszpasterstwa.

W przeciwieństwie do pojęcia sakralizacji, przez które rozumie się wyłączenie ze świata, Sobór przeciwstawia sekularyzacji proces uświęcania, który nie niszcząc słusznej autonomii rzeczywistości ziemskich, przywraca Bogu należne Mu miejsce oraz uznaje Go za cel wszystkich rzeczy. Dokumenty Soboru Watykańskiego II, mówiąc o słusznej autonomii rzeczywistości doczesnej dotyczącej człowieka, życia społecznego, nauki (KDK 36), wspólnoty politycznej (KDK 76), kultury (KDK 56), podkreślają jednocześnie jej słuszny zakres. Autonomia rzeczywistości ziemskich nie jest absolutna. Musi ona realizować się z poszanowaniem norm moralnych (KDK 36), z uznaniem Boga za sprawcę i cel wszystkich rzeczy (KDK 20) i przyjęciem normy prawa Bożego (KDK 41). Jednocześnie podkreśla się, że „słuszna autonomia stworzenia, a zwłaszcza człowieka, nie jest w tymże porządku Bożym przekreślona, lecz raczej przywracana do swojej godności i na niej ugruntowana” (KDK 41). Sobór Watykański II ostrzega także przed źle pojmowaną autonomią, polegającą na pozbawianiu wszystkich wymiarów życia ludzkiego wymiaru sakralnego i odniesienia do norm prawa Bożego (KDK 41). Wymiar sakralny w życiu ludzkim jest zabezpieczeniem wszelkiej autonomii i godności człowieka. Jednak nie można zastępować *profanum* przez *sacrum*. Każdy totalitaryzm godzi pośrednio albo bezpośrednio w wolność człowieka. Wielu teologów podkreśla jednak, że opis relacji między wiarą a kulturą w *Gaudium et spes* był przesadnie optymistyczny, i nikt wtedy nie mógł przewidzieć negatywnych zjawisk, które ukształtowały się dopiero w przyszłości (D. v. Hildebrandt, J. Maritain). Według H. Friesa „Teologiczna interpretacja sekularyzacji musi być sądem zróżnicowanym. Właściwym słowem nie jest tutaj ani czyste NIE, ani bezkrytyczne TAK. W tym punkcie rozstrzygać musi wyczuwanie dla tego, co chrześcijańskie oraz umiejętność rozróżniania duchów”⁷⁰. Jednak nie może dziwić fakt, że Jan Paweł II często mówił o zsekularyzowanym świecie,

⁶⁷ Por. tamże, s. 128.

⁶⁸ Por. tamże.

⁶⁹ Por. H. Cox, *The Feast of Fools* 1970, s. 204; M. Radwan, *The Feast of Fools*, recenzja, „Chrześcijańskie w Świecie” 6(1970), s. 87–90.

⁷⁰ Por. U. Ruh, *Säkularisierung*, w: *Enzyklopädische Bibliothek*, F. Böckle, F.X. Kaufmann, K. Rahner, B. Walte (red.), t. 18, Freiburg im Br. 1982, s. 95.

o szerzeniu się niewiary i obojętności religijnej. Zdaniem Papieża, w krajach poddanych sekularyzacji istnieje podatny grunt ideologii sekularyzmu: „U podstaw tego niepokojącego zjawiska leży chęć narzucenia wizji ludzkości bez Boga. Propaguje się indywidualizm, zrywa podstawową więź między wolnością a prawdą, niszczy oparte na zaufaniu relacje cechujące autentyczne życie społeczne”⁷¹. Stwierdzając, że nastąpiło zerwanie procesu przekazywania wiary i wartości chrześcijańskich, Papież podkreśla: „Zarazem jednak zauważamy, że współczesny człowiek poszukuje sensu, czego świadectwem są pewne zjawiska kulturowe, zwłaszcza nowe ruchy religijne, bardzo aktywne w Ameryce Południowej, w Afryce i w Azji; zauważamy, że każdy człowiek pragnie pojąć głęboki sens swego istnienia, pragnie odpowiedzieć sobie na podstawowe pytania o źródło i kres życia, pragnie dążyć do szczęścia, o jakim marzy”⁷². Zdaniem Ojca Świętego Jana Pawła II wielu ludzi żyje dzisiaj w środowiskach zdominowanych przez materializm i konsumpcjonizm, bez odniesienia do wartości duchowych. Odpowiedzią ze strony Kościoła powinna się stać ewangelizacja współczesnej kultury. W duszpasterskiej praktyce należy propagować wartość rodziny i życia oraz formować chrześcijańską postawę w codziennym życiu⁷³.

SEKULARYZACJA ZAGROŻENIEM CZY SZANSĄ?

Co powinno być zadaniem Kościoła w czasach sekularyzacji i światopoglądowego pluralizmu? Akceptacja sekularyzacji, czy też przeciwstawienie się jej? Sekularyzacja nie musi być skierowana przeciw chrześcijaństwu, gdyż w pewnym sensie jest jego dziełem. Sekularyzacja, prowadząc do uwolnienia się z naiwnych, odczytywanych w duchu magii form religii, pozwala na nowo i głębiej postawić pytanie o Boga. Sekularyzacja ponadto przyczyniła się do wytworzenia dla człowieka przestrzeni religijnej wolności i religijnych poszukiwań. Sekularyzacja nie tylko nie zdeaktualizowała pytań o ostateczny sens, ale także nie osłabiła wagi i aktualności tych pytań. Odpowiedzi ludzie mogą nadal znajdować w Kościołach, które przecież, co należy podkreślić, przyczyniły się do powstania sytuacji religijnej wolności w zsekularyzowanym i pluralistycznym społeczeństwie. Respekt dla decyzji sumienia przyczynił się do indywidualizacji religijności. Uwolnienie się Kościoła spod wpływów państwa wpłynęło na emancypację państwa spod bezpośrednich wpływów kościelnych. Niekiedy chrześcijaństwo przekazywało swoje idee i wartości bardziej za pomocą siły swoich doczesnych struktur niż na drodze wewnętrznego przekonywania. Oświecenie było duchową alternatywą

⁷¹ Jan Paweł II, *Przemówienie do biskupów australijskich przybyłych z wizytą ad limina Apostolorum 26 marca 2004 r.*, „L'Osservatore Romano” 25, 2004, nr 6, s. 25.

⁷² Jan Paweł II na spotkaniu z uczestnikami zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Kultury 13 marca 2004 r., „L'Osservatore Romano” 25, 2004, nr 5, s. 38.

⁷³ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Ecclesia in Europa*, 58.

wobec chrześcijaństwa, a zarazem jego dzieckiem – nawet jeśli nie całkiem chcianym i chodzącym własnymi drogami. Współudział w kształtowaniu przeszłości Europy gwarantuje też obecność chrześcijaństwa w jej przyszłości. Choć już jedynie niewielki procent wiernych utożsamia się w pełni z dogmatyczną i moralną doktryną swoich wspólnot religijnych, to jednak chrześcijaństwo kształtuje rodzinne, ludowe i narodowe tradycje. Fakt ten pozwala nie obawiać się o obecność religii w przyszłym, coraz bardziej zróżnicowanym społeczeństwie. Zgodnie z wezwaniem papieża (*Nie lękajcie się!*), chrześcijańskie Kościoły nie powinny obawiać się marginalizacji ani zamykać się w getcie. Kościół nie powinien też koncentrować się jedynie na samym sobie. Wydaje się, iż chrześcijanie powinni zaakceptować uznać podstawowe właściwości kultury XXI w., w tym sekularyzację i pluralizm. Właściwą postawą powinna być akceptacja wszystkich pozytywnych cech kultury końca XX w. Właśnie w pluralistycznym społeczeństwie przyszłości Kościoły chrześcijańskie mogą odegrać ważną rolę, o ile staną się znakiem jedności między ludźmi i narodami. Jednak zsekularyzowanemu, globalnemu społeczeństwu towarzyszą także zjawiska negatywne – podstawowe nierówności, kryzysy polityczno-moralne, moralna pustka, brak podstaw uzasadniających wspólne przestrzegane przez wszystkich wartości. Tutaj tym bardziej ujawnia się potrzeba nauki Kościoła jako etycznego fundamentu życia jednostek i społeczności. Najgłębsze treści wiary powinny być wzorem wspólnoty polityczno-społecznej, powinny nas także uwrażliwiać na cierpienia innych. Kościół powinien być pierwszym miejscem urzeczywistnienia ideałów, które głosi innym. Może się to jednak dokonać jedynie w nierozdzielnej jedności zakorzenienia w Bogu i diakonii świata, jedności mistyki i polityki.

SECULARIZATION FROM THEOLOGICAL PERSPECTIVE

Summary

As opposed to sacralisation meant to be an exclusion from the worldly life, the Second Vatican Council has juxtaposed secularisation with the process of sanctification, which restores God to His due place and acknowledges Him to be the ultimate goal of all things, without questioning the legitimacy of earthly reality. In discussing the rightfulness of human earthly affairs relating to social life, science (*Vatican II's Pastoral Constitution on the Church in the World of Today*, §36), political sphere (*KDK Vatican II's Pastoral Constitution on the Church in the World of Today*, §76) and culture (*Vatican II's Pastoral Constitution on the Church in the World of Today*, §56), the documents of the Second Vatican Council, at the same time, explicitly define their legitimate boundaries. The autonomy of earthly matters experienced by man is not absolute. Vatican II also warns against false understanding of autonomy, whereby all spheres of human life are deprived of any sacred dimension by reference to God's laws (*Vatican II's Pastoral Constitution on the Church in the World of Today*, §41). Sacred dimension in human life is the warranty and safeguard of autonomy and human dignity. However, *the profane* may not be replaced with *the sacred*. Each totalitarian system is a direct or indirect assault upon human freedom. Nevertheless, many theologians underline that the description of the relationship between faith and culture analysed in *Gaudium et Spes*

was over-optimistic and that at the time of its release no one could predict the negative trends that came to light following its promulgation (D. v. Hildebrandt, J. Maritain). Therefore, it comes as no surprise that John Paul II frequently referred in his speeches and writings to the secularised world and the spreading of non-belief and religious indifference. In the opinion of the Pope, the countries subordinate to the influences of secularisation are susceptible to the ideology of secularism: "At the root of this disturbing development is the attempt to promote a vision of humanity without God. It exaggerates individualism, sunders the essential link between freedom and truth, and corrodes the relationships of trust which characterise genuine social living". When asserting that the process of transmitting faith and Christian values has ceased to exist, the Pope emphasizes that: „At the same time we perceive the search of meaning by our contemporaries, witnessed by through cultural phenomena, especially in the new religious movements with the strong presence in South America, Africa and Asia: the desire of men and women to understand the deep meaning of their lives, to respond to fundamental questions on the origin and the end of life and to journey towards happiness to which they aspire.”

What is the actual position of the Church at this historical time when secularisation and pluralistic outlook on life are widespread ? According to the author, being to some degree the product of Christianity, secularization does not need to be seen as destructive force meant to destroy the Christian faith. By affording freedom from the naive forms of religion deemed to be based on magical spirit, secularisation allows one to formulate anew and in a more profound manner the question about God. Beside, it has already contributed to the creation of human space of religious freedom and spiritual pursuit. Secularization has neither rendered the questions about ultimate meaning of human existence obsolete nor has undermined their gravity and relevance. People may still for look the answers within the frameworks of traditional Churches which, in actuality, have become the enclaves of religious freedom in a secularized and pluralistic society. It seems that it is necessary to acknowledge that the essential traits of the culture of 21st century also include secularization and pluralism. Any further efforts towards the future shape of religion shall be based on the acceptance of these basic features of culture as it stands at the close of the 20th century. It is in the pluralistic society of the future where Christian Churches may play an important role, providing that they manage to become the signs of unity between the people and the nations. On the other hand, the secularized global society is also stricken with negative phenomena such as basic inequalities, political and moral crises, moral emptiness, lack of principles justifying the observance of values by all. At this point all the more evident becomes the need for the teachings of the Church to provide ethical foundation for the life of individuals and societies.

Słowa kluczowe: sekularyzacja, laicyzacja, dechryścianizacja, pluralizm, neutralność światopoglądowa

EVELINA KRISTANOVA
Uniwersytet Łódzki

„TYGODNIK WARSZAWSKI” (1945–1948)
NA TLE POLSKIEJ PRASY KATOLICKIEJ PIERWSZYCH LAT
PO II WOJNIE ŚWIATOWEJ

WPROWADZENIE

Pierwsze lata po zakończeniu II wojny światowej były okresem przemian ustrojowych w Polsce. Nowe państwo zaczęło tworzyć socjalistyczne podstawy reform, nie nazywając ich jeszcze komunistycznymi. Początkowo stwarzano pozor wolności obywatelskich. Ustrój miał ostatecznie ukształtować się po wyborach w 1947 r. Do tego czasu istniała złagodzona cenzura, co umożliwiała jeszcze w miarę swobodne wypowiadanie się na łamach organów prasowych. W latach 1945–1948 doszło do nieuniknionej konfrontacji dwóch odmiennych orientacji światopoglądowych, materialistycznej i duchowej, wyrażonej w konflikcie państwa z Kościołem¹. Nowa władza musiała liczyć się z wielowiekową siłą i tradycją katolicyzmu polskiego. Kazimierz Koźniewski pisał: „W roku 1945 katolicyzm był w Polsce walorem poszukiwanym. Dla tych, którzy rewolucję robili, był problemem, jaki należało rozwiązać – jednym z najpoważniejszych. Dla tych, którzy rewolucji się przeciwstawiali, miał być elementem zastępczym, nawet i kamuflażem. Byli jeszcze i inni, dla których katolicyzm był autentycznym światopoglądem i wyznaniem wiary, jaką teraz wypadło praktykować w zupełnie zmienionych warunkach ustrojowych i ideowych”². Początkowo nowa władza utrzymywała poprawne stosunki z Kościołem, jednak jej prawdziwym zamiarem był konsekwentnie realizowany program laicyzacji. Z czasem zniesiono nauczanie religii w szkołach, wyrzucono formuły wyznaniowe z dokumentów, opowiedziano się za świeckim prawem małżeńskim³. Wszystko to miało służyć wyelimi-

¹ J. Wiszniewski, *Z historii prasy katolickiej w Polsce: Tygodnik Warszawski 1945–1948*, Kraków 1998, s. 11.

² K. Koźniewski, *Historia co tydzień: szkice o tygodnikach społeczno-kulturalnych 1944–1950*, Warszawa 1977, s. 351.

³ J. Stefaniak, *Prasa katolicka w systemie prasowym Polski Ludowej*, Lublin 1998, s. 37.

nowaniu Kościoła z życia społeczno-politycznego i kulturalnego oraz przejęciu kontroli nad nim, a w dalszej kolejności rozdziału Kościoła od państwa. Doszło przy tym do wielu konfliktów i napięć⁴.

OGÓLNA SYTUACJA PRASY KATOLICKIEJ

Kościół miał tradycję wydawniczą z okresu Drugiej Rzeczypospolitej (własne drukarnie, wydawnictwa, księgarnie i kolportaż), które chciał reaktywować po ustaniu działań wojennych. Czesław Lechicki podał kilka powodów, dla których prasa katolicka miała swoje osobne i szczególne miejsce w prasie ogólnopolskiej. Ze względu na:

- liczbę tytułów,
- zakres i specyfikę treści,
- zasięg rozpowszechniania,
- współpracowników i poziom redakcyjny.

Uważał też, że powinna być traktowana inaczej niż pozostała prasa religijna czy wyznaniowa, która raczej nie wychodziła poza zasięg lokalny i nie miała większego wpływu na życie społeczno-kulturalne kraju⁵.

Zaistniała już od 1945 r. prasa o profilu katolickim miała do spełnienia istotną rolę, gdyż poszczególne tytuły wyrażały określone stanowiska i postawy wobec wydarzeń społeczno-politycznych Polski powojennej. Sylwester Dziki stwierdził, że w latach 1944–1948 „każdy organ prasowy prezentował swoje własne rozumienie rzeczywistości”⁶. Poszczególne grupy społeczno-polityczne, kulturalne i światopoglądowe powoływały do życia najczęściej tygodniki⁷.

Pierwsze periodyki katolickie ukazały się kilka miesięcy przed zakończeniem wojny. Na Śląsku 11 lutego 1945 r. reaktywowano „Gościa Niedzielnego”, drugi był krakowski „Tygodnik Powszechny” powstały 24 marca 1945 r. Kolejne tytuły to: częstochowska „Niedziela” – 8 kwietnia, po niej katowicki „Dzwonek Maryi”, poznański „Głos Katolicki” – 29 kwietnia, wrocławski „Ład Boży” pod redakcją ks. Stefana Wyszyńskiego – 21 września, „Tygodnik Warszawski” – 11 listopada tegoż roku, krakowski „Znak” – lipiec 1946 r. Największą poczytnością cieszyły się, podobnie jak w dwudziestoleciu międzywojennym, popularny „Rycerz Niepokalaney” i „Posłaniec Serca Jezusowego”⁸.

⁴ J. Wiszniewski, dz.cyt., s. 14–16.

⁵ Cz. Lechicki, *Polska prasa katolicka 1945–1948*, „Kwartalnik Historii Prasy Polskiej” 1983, nr 2, s. 65.

⁶ S. Dziki, *Prasa polska w latach 1944–1948*, „Kwartalnik Historii Prasy Polskiej” 1984, nr 1, R. 24, s.

⁷ Tamże, s. 65.

⁸ Cz. Lechicki, dz.cyt., s. 65–86.

Prasa tego okresu została uspołeczniona. Nacjonalizacji uległ też przemysł drukarski i poligraficzny, a rząd stał na stanowisku, że gazety i czasopisma nie mogą należeć do osób i spółek prywatnych⁹. Wprowadzono scentralizowaną politykę wydawania zezwoleń na ukazywanie się tytułów prasowych, tzw. system koncesyjny zamiast systemu zgłoszeniowego. Przedwojenną cenzurę represyjną zastąpiono natomiast kontrolą przewencyjną. Przy rejestracji danego tytułu określano jego nakład i objętość, które mogły ulec w najbliższej przyszłości redukcji. Wszystkimi sprawami prasowymi zajmował się Resort Informacji i Propagandy na mocy dekretu PKWN z 7 września 1944 r.¹⁰. Realizowanie głównych kierunków państwowej propagandy prasowej, kontrolę nad bazą poligraficzną i kolportażem prasy przejął Wydział Informacyjno-Prasowy, na czele którego stał Jerzy Borejsza¹¹. Z powodów politycznych opóźniano często decyzje, aby następnie wydać odmowę lub zawiesić pismo.

W tym czasie wybuchła zagorzała polemika między prasą rządową a katolicką, świadcząca o wyraźnej różnicy postrzegania rzeczywistości. Prasa partyjno-rządowa (m.in. „Kuźnica”) traktowała religię jako „prywatną sprawę obywateli”, natomiast sama w założeniu miała być narzędziem kształtowania nowego typu człowieka – człowieka socjalizmu¹².

Okres 1944–1948 był czasem przełomu, w którym budowano nowy system prasowy. Po 1947 r. prasę katolicką zaczęto traktować na zasadach prasy opozycyjnej. Ataki wzmogły się po ogłoszeniu przez Episkopat Polski listu do wiernych, wzywający do sprzeciwu wobec prasy antyreligijnej i ogólnej ateizacji społeczeństwa. Władze odpowiedziały zaostreniem cenzury. Prasa krępowana cenzurą oraz działaniami organów partyjno-państwowych często spotykała się z konfiskatą własnych treści prasowych i zastępowaniem ich treściami zalecanymi przez organy kontroli. W celu uniknięcia nieprzyjemności oraz ingerencji władz w redakcjach katolickich zaczęto stosować swoistą autocenzurę. Omijano drażliwe tematy: obecności katolików w ruchach społecznych, roli Kościoła w Polsce, zbrodni NKWD, stosunku do ZSRR itp.¹³. Następującej oceny wydawnictw dokonał natomiast obóz lewicowy w 1948 r.: „Poważne ogniwo we wrogim froncie ideologicznym stanowi prasa katolicka. Uprawia propagandę ideologii kapitalistycznej poprzez personalizizm chrześcijański i humanitaryzm”¹⁴.

⁹ Ustawa o nacjonalizacji podstawowych gałęzi gospodarki narodowej z 3 stycznia 1946 r.

¹⁰ M. Ciećwierz, *Polityka prasowa rządu polskiego w latach 1944–1948*, „Kwartalnik Historii Prasy Polskiej” 1985 nr 1, s. 32.

¹¹ M. Ciećwierz, *Kształtowanie się państwowego aparatu nadzoru i kontroli prasy w Polsce w latach 1944–1948*, „Kwartalnik Historii Prasy Polskiej” 1983 nr 1, s. 29.

¹² J. Lubiński, *Najważniejsze zasady i cele polityki PZPR w dziedzinie komunikowania w latach 1948–1971*, „Kwartalnik Historii Prasy Polskiej” 1991, z. 2, s. 130.

¹³ J. Stefaniak, dz.cyt., s. 37–45.

¹⁴ *Uwagi o penetracji wrogiej propagandy obcej w dziedzinie prasy, publikacji i widowisk*; pismo z IV 1948 CA KC PZPR, zespół PPR, Wydział propagandy, referat prasowy „Za J. Stefaniak”, dz.cyt.

Porozumienie władz z Kościołem zawarte 14 lutego 1950 r. również nie zahamowało represji, a raczej zintensyfikowało politykę antykościelną. Przejęto kolportaż prasy katolickiej, ograniczano przydział papieru, nakład i objętość pism, utrudniano uzyskanie koncesji, Stowarzyszenie PAX przejmowało tytuły¹⁵. Ostatecznie w 1953 r. zlikwidowano wszystkie samodzielne światopoglądowo periodyki, a pozostałe w pełni znalazły się w rękach władz.

LICZEBNA PREZENTACJA PRASY KATOLICKIEJ

Liczebność powojennej prasy Kościoła była niższa w porównaniu do lat 1918–1939. Od początku bowiem dbano, aby pomniejszyć jej znaczenie i zepchnąć na margines.

Istnieją duże niezgodności danych odnośnie do liczby tytułów. Jerzy Myśliński w *Bibliografii prasy polskiej 1944–1948* podaje liczbę 24 czasopism katolickich w 1945 r., 23 w 1946, 19 w 1947 i zaledwie 5 w 1948 r.¹⁶ Zdaniem Czesława Lechickiego w 1947 r. wychodziły 32 pisma, w tym 7 tygodników, 23 miesięczniki, 5 czasopism dla księży i 2 inne¹⁷. Dane zawarte w „spisach prasy katolickiej” poszczególnych tytułów prasowych są rozbieżne. W 1947 r. „Kronika Diecezji Włocławskiej” podała 33 tytuły, „Ład Boży” i „Gość Niedzielny” – 34 tytuły, „Nasza Droga”, „Tygodnik Warszawski” i „Tygodnik Powszechny” – zgodnie podały 29 tytułów¹⁸.

Największe ośrodki wydawnicze tłoczące katolickie periodyki miała archidiecezja krakowska, poznańska i warszawska. Udział prasy omawianego typu na tle ogółu polskiej prasy w latach 1945–1953 wahał się od 7 do 11% (dla porównania w okresie międzywojennym nakłady osiągały ponad 25% ogólnych nakładów czasopiśmienniczych¹⁹). Kolejne lata przyniosły malejący udział procentowy. Najwięcej tytułów ukazało się w 1948 r. – 79, w 1950 – 52, a w 1953 wraz z zamknięciem „Tygodnika Powszechnego” i przejęciem jego tytułu przez Stowarzyszenie PAX roztoczono kontrolę nad całą prasą katolicką. Te przykłady świadczą o wyraźnym zahamowaniu działalności wydawniczej Kościoła.

Największe nakłady osiągały tygodniki i miesięczniki („Niedziela”, „Gość Niedzielny”, „Tygodnik Powszechny”, „Głos Katolicki”, „Rycerz Niepokalanej”, „Msza Święta” i „Posłaniec Serca Jezusowego”), najmniejsze – kwartalniki i roczniki katolickie przeważnie o charakterze naukowym o wąskim kręgu odbiorców. Pierwsze lata powojenne wykazały raczej stałe liczby nakładów, które wy-

¹⁵ J. Stefaniak, dz.cyt., s. 182–183.

¹⁶ J. Myśliński, *Bibliografia prasy polskiej 1944–1948*, Warszawa 1966. Za J. Stefaniak, dz.cyt., s. 22.

¹⁷ Cz. Lechicki, dz.cyt., s. 84.

¹⁸ J. Stefaniak, dz.cyt., s. 22.

¹⁹ J. Łojek, J. Myśliński, W. Władyka, *Dzieje prasy polskiej*, Warszawa 1988, s. 115.

rażnie zmniejszono w latach 1952–1953. Dobrym przykładem może być „Rycerz Niepokalanej” osiągający początkowo 500–600 tys. egzemplarzy, a w latach 1952–1953 zaledwie 50–60 tys.²⁰.

CHARAKTERYSTYKA „TYGODNIKA WARSZAWSKIEGO”

W literaturze przedmiotu dotyczącej prasy katolickiej lat powojennych wymienia się trzy środowiska skupione wokół trzech głównych tygodników społecznych: „Dziś i Jutro”, „Tygodnika Powszechnego” i „Tygodnika Warszawskiego”. Każde z nich pod wpływem nacisków i chęci odnalezienia się w sytuacji społeczno-politycznej reprezentowało odmienne stanowisko wobec nowej władzy.

„Dziś i Jutro” z podtytułem „Katolicki Tygodnik Społeczny” zarejestrowała *Bibliografia katolickich czasopism religijnych w Polsce 1945–1989* opracowana przez Danutę Wielgat²¹, choć jego katolickość wzbudziła wiele wątpliwości wśród ówczesnej inteligencji. Pismo bowiem nie zostało uznane przez Episkopat Polski (nie miało tym samym asystenta kościelnego), gdyż w wielu prezentowanych poglądach wypowiadało opinie dalekie od głoszonych przez Kościół. Powstało 25 listopada 1945 r. i wydawane było w Warszawie. Pierwszym redaktorem naczelnym został Witold Bieńkowski, po nim od 1946 r. do końca istnienia (1956 r.) Bolesław Piasecki. Głoszona linia ideowa pozostała niezmienna od pierwszego numeru do końca istnienia periodyku. Redakcja uznała realia nowego systemu ustrojowego. Zadeklarowała działalność mającą przyciągnąć ludzi o światopoglądzie katolickim do współpracy w budowie socjalizmu. Programowo „Dziś i Jutro” opowiadało się za pełną współpracą z władzami państwa i likwidacją opozycji wśród katolików. Można stwierdzić, że wybrano opcję najdogodniejszą w nowej sytuacji politycznej. Łamy pisma wypełniała w dużej mierze aktualna problematyka polityczna i społeczna oraz literacka autorów katolickich. Zdarało się, że polemizowano z „Kuźnicą”, broniąc światopoglądów chrześcijańskich. Podkreślano przy tym, że przyszłość polskich twórców katolickich zależy od zaakceptowania przez nich nowej rzeczywistości²².

Społeczno-kulturalny „Tygodnik Powszechny” wydawano w Krakowie od 24 marca 1945 r. za pozwoleniem Kurii Księzęco-Metropolitalnej. Pismo otoczone opieką Metropolity Krakowskiego wyrażało w pierwszym okresie tradycje przedwojennego Stowarzyszenia Katolickiej Młodzieży Akademickiej „Odrodzenie”. Tygodnik tworzyli ludzie związani ze Stowarzyszeniem, jak też ze środowiskiem „Głosu Narodu”, „Verbum” i Katolickim Uniwersytetem Lubelskim. Redakcję objął ks. Jan Piwowarczyk, a następnie Jerzy Turowicz. Sekretarzem re-

²⁰ Tamże, s. 27–29.

²¹ D. Wielgat, *Bibliografia katolickich czasopism religijnych w Polsce 1945–1989*, Lublin 1996.

²² *Słownik literatury polskiej XX wieku*, pod red. A. Brodzkiej i in., Wrocław 1992, s. 233–234.

dakcji została Maria Czapska. Nakład był zmienny od 30 do 80 tys. egz.; objętość pisma wynosiła od 4 do 12 stron. Od początku skupiało osoby o znanych nazwiskach związanych w różnym stopniu z katolicyzmem: Stanisław Stomma, Zofia Starowieyska-Morstinowa, Maria Morstin-Górska, Antoni Gołubiew, Stefan Kisielewski, Zygmunt Kubiak. Profil określono jako apolityczny i bezpartyjny. Wyrażono też niechęć do wzięcia udziału w przeobrażeniach polityczno-ustrojowych. Dokonano wyraźnego rozgraniczenia polityki od religii. Skupiono się natomiast na pracy „od wewnątrz” przyjmując zasadę, że najpierw musi zmienić się człowiek, aby mógł zmieniać otoczenie. Bliższe łamom pisma były zagadnienia moralno-religijne niż społeczno-polityczne. W związku z tym, że nie starano się wprowadzać nauki społecznej Kościoła do nowych warunków ustrojowych „Tygodnik Powszechny” określono mianem pisma „minimalizmu społecznego”. Chętnie natomiast omawiano w nim zagadnienia ideowe, teologiczne, filozoficzne i pedagogiczne²³. Zamknięcie „Tygodnika” w marcu 1953 r. i przejęcie tytułu przez Stowarzyszenie PAX stanowi dla czasopism katolickich ogólną cezurę.

Pierwszy numer „Tygodnika Warszawskiego” ukazał się w rocznicę Święta Niepodległości 11 listopada 1945 r. – ostatni 5 września 1948 r. Podtytuł informował, że jest to „Pismo katolickie poświęcone zagadnieniom życia narodowego”. Wydawcą było Katolickie Towarzystwo Wydawnicze „Rodzina Polska”. Tygodnik wydawano w dużym formacie 2 o objętości 8–12 pięcioszpaltowych stron gazetowych każdego numeru. Łącznie ukazały się cztery roczniki (w tym dwa niepełne – rocznik pierwszy zaledwie kilka numerów i ostatni – kilkadziesiąt), 145 numerów. Nakład przez pierwsze półtora roku szacuje się na 20 tys. egz., później wzrósł do 30 tys. Kolportaż odbywał się poprzez prenumeratę (ok. 5 tys.) oraz własne punkty sprzedaży przy kościołach i sprzedaż w kioskach RUCH. Zasadniczo tygodnik był samowystarczalny i odpłacalny²⁴.

„Skromne zewnątrznie, ale ambitne w założeniu”²⁵ pismo powstało z inicjatywy Warszawskiej Kurii Metropolitalnej i wybitych intelektualistów oraz działaczy związanych z ruchem chrześcijańsko-demokratycznym, reprezentowanym najpierw przez Polskie Stronnictwo Chrześcijańskiej Demokracji, Narodową Partię Robotniczą, a potem przez Stronnictwo Pracy a w czasie wojny z konspiracyjną Unią²⁶. Skład redakcji tworzyli również ludzie należący do Akcji Katolickiej. Założycielami a zarazem członkami komitetu redakcyjnego byli księża: Zygmunt Choromański, Edward Grzechnik, Zygmunt Kaczyński, Zygmunt Wądołowski,

²³ Tamże, s. 1139–1142; J. Wiszniewski, dz.cyt., s. 21–28.

²⁴ Cz. Lechicki, dz.cyt., s. 72.

²⁵ Tamże, s. 71.

²⁶ Unia – organizacja ideowo-wychowawcza powstała w 1940 r. w wyniku połączenia się kilku ugrupowań: „Warszawianki” Jana Hoppego, „Nowej Polski” Jerzego Brauna, „Grunwaldu” Mirosława Leśkiewicza. Na czele organizacji stanął Jerzy Braun. Struktura Unii oparta była na Akcji Katolickiej. Brali w niej udział przedstawiciele nauki, kultury i sztuki (m.in. Karol Wojtyła), nie przejawiający ambicji sprawowania władzy politycznej. Był to raczej typowy ruch światopoglądowy, który dążył do przebudowy zasad życia społecznego opartego na etyce chrześcijańskiej.

oraz świeccy Marian Grzegorzczak i Józef Kwasiborski. Początkowo redaktorem naczelnym został ks. Zygmunt Wądołowski, po nim od czerwca 1946 – ks. Zygmunt Kaczyński, który odegrał rolę najważniejszą w kształtowaniu profilu tygodnika. Drugi z nich należał do twórców i przywódców Chrześcijańskiej Demokracji, kierował przedwojenną Katolicką Agencją Prasową, a wraz ze Stronnictwem Pracy popierał generała Władysława Sikorskiego. Ścigany przez gestapo wyjechał do Londynu, gdzie był m.in. ministrem Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego²⁷. Za redakcją Kaczyńskiego zastępcą został literat Jerzy Braun. Sekretarzami redakcji byli Jerzy Kierat, Adam Grabowski i A. Madey. Z pismem współpracowali publicyści, literaci, historycy, filozofowie, naukowcy tacy jak Wojciech Bąk, Waław Borowy, Antoni Gołubiew, Artur Górski, Jan Dobraczyński, Stefan Kisielewski, Feliks Koneczny, Stanisław Kozicki, Tadeusz Kudliński, Wincenty Lutosławski, Stanisław Pigoń, Kazimierz Studentowicz, Czesław Skrzyszewski, Bolesław Szczepkowski, Konstanty Turowski, ks. Jan Twardowski, Jerzy Zawieyski. Na łamach pisma wypowiadał się też ówczesny biskup Stefan Wyszyński. Wśród pań znalazły się: Hanna Malewska, Irena Pannenkowa, Zofia Starowieyska-Morstinowa, Maria Winowska.

Profil pisma określono jako społeczny, polemiczny i opozycyjny wobec powojennej rzeczywistości²⁸. Wyrażał tradycje środowiska przedwojennego i okupacyjnego działającego na emigracji i w kraju. Od początku w łonie redakcji zaistniała pewna sprzeczność co do przyszłego kształtu pisma oraz jego linii programowej. Ksiądz Kaczyński proponował polityczny charakter tygodnika otwartego, ostrego, reagującego żywo i angażującego się w wydarzenia społeczno-polityczne. Ksiądz Wądołowski natomiast widział go raczej w charakterze etyczno-moralnym. Ostatecznie zwyciężyła koncepcja ks. Kaczyńskiego. Na swoich łamach „Tygodnik” bronił wartości chrześcijańskich, propagując społeczną naukę Kościoła. W pierwszym numerze pisano: „W czasach, gdy wszystko się wali i wszystko chwieje nie ma poważniejszego źródła otuchy, jaśniejszego rozwiania wątpliwości, wyraźniejszego wskazania drogi wyjścia nad naukę Chrystusową”²⁹. Podejmował również problematykę polityczną, gospodarczą, kulturalną, literacką (studia literackie, krytyka literacko-artystyczna, drukowano utwory poetyckie, dramaty, prozę) zawsze z prymatem tematyki religijnej.

„Tygodnik Warszawski” reprezentował zdecydowanie koncepcję „maksymalizmu społecznego”, czyli dążenia do jak najpełniejszej realizacji zasad chrześcijańskich w tworzonej rzeczywistości. Nauka społeczna Kościoła stała się podstawą do bezkompromisowo głoszonych poglądów na temat przyszłego społeczno-politycznego kształtu Polski. Starano się upowszechniać treści zawarte w encyklikach papieskich (zwłaszcza *Quadragesimo anno*). Propagowano zasadę po-

²⁷ W 40 rocznicę. *Likwidacja „Tygodnika Warszawskiego”*, „Ład” 1988, nr 38, s. 1–2.

²⁸ *Encyklopedia „Białych plam”*, Radom 2006, t. XVII: *Stronnictwo Pracy – Voltaire*, s. 222–224.

²⁹ „Tygodnik Warszawski” 1945, nr 1, s. 1.

mocniczości i dobra wspólnego. Publikowano wszystkie ważniejsze wypowiedzi Papieża, Prymasa Polski i Episkopatu dotyczące problemów społecznych. Wiele miejsca poświęcono kwestiom społeczno-gospodarczym. W grudniu 1946 r. utworzono w „Tygodniku” tzw. „Kolumnę Młodych”. Redaktor naczelny – ks. Kaczyński po powrocie z Anglii dostrzegał duże możliwości działania na polu społeczno-wychowawczym, kulturalnym i prasowym, co wyraził m.in. w artykule *Czy wracać do Polski*³⁰. Problematykę podejmowaną na łamach periodyku można ująć w kilku blokach tematycznych:

- humanizm chrześcijański – postulatem odnowy moralnej,
- naród – państwo,
- ustrój społeczno-polityczny,
- ustrój społeczno-gospodarczy,
- kultura i praca,
- nauka – oświata – wychowanie,
- Kościół – katolicyzm,
- granice Polski – polityka zagraniczna³¹.

Zagadnienia omawiano dość klarownie w duchu radykalnym. Uważano, że przebudowa ustroju może dokonać się jedynie w sposób ewolucyjny, nigdy rewolucyjny. Dlatego odróżniono radykalizm konstruktywny (chrześcijański) od radykalizmu rewolucyjnego (marksistowskiego). Poglądy „Tygodnika Warszawskiego” miały stanowić „trzecią drogę” między kapitalizmem a socjalizmem.

Po wyborach 1947 r. ludzie „Tygodnika Warszawskiego” pragnęli zastąpić nieistniejącą już partię chrześcijańsko-społeczną budowaniem ruchu ideowego katolicyzmu religijnego i społecznego. Tymczasem spotkali się z nasileniem ataków ze strony marksistów i trudnościami z cenzurą. Ingerencje stały się coraz częstsze i powodowały zdejmowanie całych artykułów. Atakowała również prasa lewicowa, oskarżając „Tygodnik” o reakcyjność i cechy faszystowskie. Artykuł w „Głosie Ludu” pt. *Hitlerowiec chce zabierać głos* pomówiono Jerzego Brauna o kolaborację z Niemcami. Po latach Kazimierz Koźniewski wyeliminował pismo z opracowania *Historia co tydzień* za przynależność do „politycznej kontrrewolucji”³². Redakcja, wierna przyjętym zasadom, nie poszła na jakikolwiek układ z obozem rządzącym. Janusz Zabłocki pisał, że nie było to „wcale łatwe ani wdzięczne”³³ wymagało natomiast wiele odwagi i realnego liczenia się z przesładowaniami, które wkrótce nadeszły.

W lipcu 1947 r. aresztowano pod zarzutem działalności antypaństwowej pierwszego członka redakcji – ks. Edwarda Grzechnika, natomiast w drugiej połowie 1948 r. nastąpiła seria aresztowań. Kazimierza Studentowicza, Józefa Kwa-

³⁰ Z. Kaczyński, *Czy wracać do Polski*, „Tygodnik Warszawski” 1945, nr 2, s. 1.

³¹ Na podstawie opracowania J. Wiszniewskiego, *Z historii prasy katolickiej...*

³² K. Koźniewski, dz.cyt., s. 358.

³³ J. Zabłocki, *Dramat Tygodnika Warszawskiego*, „Tygodnik Solidarność” 1999, nr 15 (551), s. 17.

siborskiego, Konstantego Turowskiego zatrzymano w pierwszej kolejności. Lokal redakcji opieczętowano 4 września 1948 r., a oficjalna prasa poinformowała o wykryciu nielegalnej działalności wydawniczej³⁴. Ksiądz Zygmunt Kaczyński zmarł we więzieniu, a Jerzego Brauna skazano na dożywocie³⁵.

Periodyk taki, jak „Tygodnik Warszawski”, zachowujący własną tożsamość i wyrażający odmienne poglądy od oczekiwanych przez ówczesne władze, nie miał szans egzystowania. Zaznaczył swoją obecność zaledwie przez kilka lat, za które przyszło redakcji zapłacić prześladowaniami i życiem niektórych.

„TYGODNIK WARSZAWSKI” (1945–1948) COMPARED TO POLISH CATHOLIC PRESS AFTER SECOND WORLD WAR

Summary

At the beginning author presents situations of Catholic press in Poland after 1945. “Tygodnik Warszawski” published between 1945–1948 and was an important organ of Katolickie Towarzystwo Wydawnicze “Rodzina Polska”. The weekly was in group of Catholic social periodicals for educated people and opposing to new communism ideology in Poland after 1945. That is why “Tygodnik Warszawski” was closed and its editorial staff was under arrested in 1948. In the main part of article Kristanova gives general characteristic of the weekly, its programme and writes about people who were in editorial staff. There were Zygmunt Kaczyński, Jerzy Braun, Zygmunt Choromański, Edward Grzechnik, Zygmunt Wądołowski, Marian Grzegorzczak and Józef Kwasiński. “Tygodnik Warszawski” published religious, social and cultural problems.

Słowa kluczowe: „Tygodnik Warszawski”, prasa katolicka, opozycja, cenzura

³⁴ Tamże.

³⁵ Wyszedł z więzienia w 1956 r.

KS. GRZEGORZ LESZCZYŃSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego – Warszawa
Uniwersytet Łódzki

REKURS HIERARCHICZNY DO DYKASTERII KURII RZYMSKIEJ

WPROWADZENIE

Rekurs hierarchiczny, będący rekuresem administracyjnym złożonym do organu administracyjnie wyższego w stosunku do tego, który wydał zaskarżany akt, istniał od początku Kościoła. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa trudno jednak mówić o rekursach hierarchicznych w ścisłym sensie z racji na to, iż nie istniało precyzyjne oddzielenie drogi administracyjnej od drogi sądowej¹. Na znaczeniu rekursu hierarchicznego przybrał po dokonanej przez Papieża Sykstusa V w roku 1587/88 reformie Kurii Rzymskiej, kiedy to kompetencje rozstrzygania sporów administracyjnych zostały powierzone różnym kongregacjom, w tym w sposób szczególny Kongregacji Soboru. Wydana w 1908 r. Konstytucja *Sapienti consilio* potwierdziła istotną rolę rekursu hierarchicznego w jurysdykcji Kościoła². Zarówno w *Lex propria S. Romanae Rotae ac Signaturae Apostolicae*, wydanym w następstwie Konstytucji *Sapienti consilio*³, jak i promulgowanym w 1917 r. Kodeksie Prawa Kanonicznego został określony zakaz wnoszenia apelacji od decyzji ordynariuszy do Roty Rzymskiej, a kompetencje do rozstrzygania takich sporów przydzielono kongregacjom rzymskim⁴.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r., mówiąc o rekursie hierarchicznym, nie ogranicza go jedynie do rekursu do kongregacji Kurii Rzymskiej, jak to było w starym prawie kodeksowym, ale odnosi go do każdego rekursu składanego do organu administracyjnie wyższego od organu będącego autorem aktu. Przedmiotem naszego zainteresowania jest jednak rekurs hierarchiczny składany do dykasterii Kurii Rzymskiej po wyczerpaniu drogi hierarchicznej niższych szczebli.

¹ Por. J.D. McClunn, *Administrative recourse*, Washington 1946, s. 72.

² Por. Pius X, *Sapienti Consilio*, AAS 1, 1909, s. 15.

³ Por. *Lex propria S. Romanae Rotae ac Signaturae Apostolicae*, AAS 2, 1909, can. 16, s. 24.

⁴ Kan 1601: „Contra Ordinarium decreta non datur appellatio seu recursus ad Sacram Rotam; sed de eiusmodi recursibus exclusive cognoscunt Sacra Congregationes”.

Oznacza to, że w niniejszym artykule podejmiemy kwestię działalności kontrolnej najwyższego szczebla administracji Kościoła, działającej w imieniu Biskupa Rzymskiego⁵, zamykającej drogę administracyjną rozstrzygania sporów wynikłych wskutek wydania aktu administracyjnego, od której decyzji istnieje wyłącznie możliwość wniesienia rekursu sądowo-administracyjnego do II sekcji Sygnatury Apostolskiej.

1. PODMIOT REKURSU HIERARCHICZNEGO

Zgodnie z kan. 1737 § 1 KPK każdy, kto twierdzi, że jest pokrzywdzony dekretem, może wnieść rekurs do hierarchicznego przełożonego tego, kto wydał dekret⁶. Tak sformułowana norma kan. 1737 § 1 wyznacza zatem podmioty sporu administracyjnego, który staje się przedmiotem jego zaskarżenia do organu hierarchicznie wyższego od organu będącego autorem aktu. Podmioty te: to autor rekursu, autor zaskarżonego aktu oraz organ administracyjny, który ma rozpatrzyć rekurs do niego złożony.

1.1. Podmiot *ad quem*

Podmiotem *ad quem* w przypadku rekursu wniesionego do Dykasterii Kurii Rzymskiej jest oczywiście kompetentna do jego rozpatrzenia dykasteria. Należy w tym miejscu zauważyć, że wniesienie tegoż rekursu do dykasterii Kurii Rzymskiej jest warunkiem koniecznym do dalszego postępowania na drodze sądowo-administracyjnej w II sekcji Sygnatury Apostolskiej. Oznacza to, że osoba, która czuje się pokrzywdzona dekretem lub innym aktem administracyjnym nie może wstąpić na drogę sądowo-administracyjną, jeśli nie została wyczerpana droga administracyjna, której ostatnim stadium jest właśnie rekurs hierarchiczny do kompetentnej dykasterii Kurii Rzymskiej. Wynika to jasno z art. 123 § 1 Konstytucji *Pastor bonus* oraz z art. 136 § 4 Ogólnego regulaminu Kurii Rzymskiej⁷, o ile w Biskup Rzymski nie zechce przesłać zaskarżonego aktu bezpośrednio do Sygnatury Apostolskiej⁸.

Podmiotem *ad quem*, o którym mowa, nie jest wyłącznie jedna z kongregacji rzymskich, ale w szerszym tego słowa znaczeniu, jak wynika z art. 19 § 1 *Pastor bonus*, jedna z dykasterii⁹. W tym względzie Konstytucja *Pastor bonus* jedno-

⁵ Por. Joannes Paulus II, Cost. Ap. *Pastor Bonus*, AAS 80, 1988, art. 2.

⁶ Kan. 1737 § 1 brzmi: „Qui se decreto gravatum esse contendit, potest ad Superiorem hierarchicum eius, qui decretum tulit, propter quodlibet iustum motivum recurrere...”.

⁷ Por. *Regolamento generale della Curia Romana*, 4 febbraio 1999, AAS 91, 1999, art. 136 § 4.

⁸ Por. *Pastor bonus*, art. 123 § 3.

⁹ Por. tamże, art. 19. Czytamy tutaj: „Rekursus hierarchici a Dicasterio recipiuntur, quod competens sit ratione materiae, firmiter praescripto art. 21 § 1”.

znacznie określa kompetencje poszczególnych Kongregacji i innych dykasterii. Analizując działalność poszczególnych dykasterii w ostatnich latach, nietrudno zauważyć, że najczęściej rekursy hierarchiczne wnoszone do Kongregacji do Spraw Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego oraz do Kongregacji do Spraw Duchowieństwa¹⁰.

Pomimo wskazań Konstytucji *Pastor bonus* określających kompetencje poszczególnych dykasterii Kurii Rzymskiej, dla przeciętnego wiernego ukierunkowanie rekursu nie zawsze jest łatwe. Co istotne pomyłka w tym względzie, zgodnie z praktyką Kurii Rzymskiej, nie oznacza oddalenia rekursu, ale przekazanie go do dykasterii właściwej¹¹.

Możliwa jest również sytuacja, że więcej nic jednak dykasteria jest kompetentna do rozpatrzenia danego rekursu. W takiej sytuacji możliwe jest wniesienie rekursu do jednej z nich lub nawet do wszystkich¹². Zgodnie z art. 20 Konstytucji *Pastor bonus*, o tym, która z dykasterii winna rozpatrzyć rekurs, decyduje Sygnatura Apostolska¹³.

1.2. Podmiot czynny rekursu

Podmiotem czynnym rekursu może być zarówno osoba fizyczna, jak i prawna, która twierdzi, że została pokrzywdzona dekretem lub innym aktem administracyjnym. W tym względzie wymagana jest nie tylko ogólna zdolność prawna do podejmowania czynności i działań prawnych w Kościele, ale przede wszystkim konkretna legitymizacja do występowania w konkretnej sprawie.

Osoba fizyczna ma prawo złożenia rekursu hierarchicznego, o ile jest pełnoletnia. W przypadku osoby małoletniej, jak i zrównanej z nią prawo to może wypełnić ona za pośrednictwem rodziców lub opiekunów. Co ważne w myśl 1476-1479 KPK¹⁴, prawo złożenia rekursu ma nie tylko wierny, ale również osoba nieochrzczona¹⁵.

¹⁰ Por. J. Miras, J. Canosa, E. Baura, *Compendio di diritto amministrativo canonico*, Roma 2007, s. 337.

¹¹ Por. E. Labandeira, *Il ricorso gerarchico canonico: «petitum» e «causa petendi»*, w: *La giustizia amministrativa nella Chiesa*, Città del Vaticano 1991, s. 94.

¹² Por. M. Marchesi, *I ricorsi gerarchici presso i dicasteri della Curia romana*, IE 8, 1996, s. 86.

¹³ Por. kan. 1445 § 2 KPK; art. 20 *Pastor bonus*. Czytamy tutaj: „Conflictus competentiae inter Dicasteria, si qui oriantur, Supremo Tribunali Signaturae Apostolicae subiciantur, nisi Summo Pontifici aliter prospiciendum placuerit”.

¹⁴ Kan. 1476 KPK brzmi: „Quilibet, sive baptizatus sive non baptizatus, potest in iudicio agere; pars autem legitime conventa respondere debet”.

¹⁵ Por. P. Moneta, *I soggetti nel giudizio amministrativo*, w: *La giustizia amministrativa nella Chiesa*, Città del Vaticano 1991, s. 56.

Osoba prawna ma zdolność występowania jako podmiot czynny rekursu, o ile ma osobowość prawną, prywatną lub publiczną¹⁶. Norma ta ma swoje konsekwencje w odniesieniu do stowarzyszeń lub innych grup, które nie mają osobowości prawnej. Jak wynika z odpowiedzi, jaką Papieska Komisja do spraw Interpretacji Autentycznej KPK, udzieliła 20 czerwca 1987 r. grupie wiernych, nie mających osobowości prawnej w Kościele, stowarzyszenia lub inne grupy nie mające osobowości prawnej nie mogą być podmiotem czynnym rekursu¹⁷. Odpowiedź ta, mająca charakter czysto formalistyczny, zdaniem G. Lo Castro nie zauważa grup wiernych, które pomimo iż nie mają osobowości prawnej, swoim działaniem wnoszą wiele dynamizmu do organizmu, jakim jest Kościół¹⁸.

Drugim warunkiem kształtującym prawo do wniesienia rekursu jest legitymizacja odnosząca się do konkretnej sprawy. Legitymizacja ta wynika z faktu, iż dana osoba fizyczna lub prawna, znajdując się w zasięgu oddziaływania dekretu administracyjnego, uważa, iż dekret ten powoduje pogorszenie jej sytuacji w Kościele, naruszenie uprawnień, jakie jej się należą, pozbawia ją dóbr, z których dotychczas korzystała¹⁹. Mowa zatem o interesie osobistym danej osoby, który w jej przeświadczeniu został naruszony konkretnym aktem administracyjnym. Naruszenie to winno mieć charakter aktualny i osobisty. Oznacza to, że dotyczy ono danej osoby, nie zaś osób trzecich oraz trwa aktualnie²⁰. W tym względzie należy zauważyć, że w przypadku dekretu, którego mocą zostaje zniesiona jakaś parafia, wierni zamieszkujący na jej terenie mają legitymizację do wniesienia rekursu przeciw dekretowi biskupa diecezji. Nie mają natomiast takiej legitymizacji w odniesieniu do dekretu biskupa diecezji, którego mocą zostaje usunięty z ich parafii proboszcz, gdyż w bezpośredni sposób dekret narusza interes proboszcza nie zaś wiernych²¹.

Ogólny Regulamin Kurii Rzymskiej w art. 138 odnosi do rekursów składanych w dykasteriach Kurii Rzymskiej normę zawartą w kan. 1738 KPK. Zgodnie bowiem z normą kan. 1738 KPK²², osoba wnosząca rekurs ma zawsze prawo po-

¹⁶ Por. L. Navarro, *Diritti di associazione e associazione di fedeli*, Milano 1993, s. 70-71.

¹⁷ Por. Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici authentice interpretandos, Responsum 20.06.1987, AAS 80, 1988, s. 1818. Czytamy tutaj: „Utrum christifidelium coetus, personalitatis iuridicae, immo et recognitionis de qua in can. 299 § 3, expers, legitimationem activam habeat ad recursum hierarchicum proponendum adversus decretum proprii Episcopi dioeceseani. R. Negative, qua coetus; affirmative, qua singuli christifideles, sive singillatim sive coniunctum agentes, dummodo revera gravamen passi sint. In aestimatione autem huius gravaminis, iudex congrua discretionialitate gaudeat oportet”.

¹⁸ Por. G. Lo Castro, *Il soggetto e i suoi diritti nell'ordinamento canonico*, Milano 1985, s. 110.

¹⁹ Por. J. Krukowski, *Administracja w Kościele. Zarys kościelnego prawa administracyjnego*, Lublin 1985, s. 210-211.

²⁰ Por. A. Ranaudo, *Il contenzioso amministrativo canonico*, ME 93, 1968, s. 558.

²¹ Por. J. Miras, J. Canosa, E. Baura, dz.cyt., s. 335.

²² Kan. 1738 brzmi: „Reccurens semper ius habet advocatum vel procuratorem adhibendi, vitatis inutilibus moris; immo vero patronus ex officio constituatur, si reccurens patrono careat et

służyć się adwokatem lub pełnomocnikiem i co więcej obrońca powinien być ustanowiony z urzędu, jeśli wnoszący rekurs nie ma obrońcy, a dykasteria uzna to za konieczne²³. Norma zawarta w kan. 1738 przywołuje zatem normę ogólną zawartą w kan. 1481 § 1 KPK²⁴, w myśl której strona może swobodnie ustanowić sobie adwokata i pełnomocnika²⁵. Jak się wydaje nie ma absolutnego obowiązku skorzystania, czy też ustanowienia obrońcy, niemniej jest to użyteczne z racji braku wiedzy wiernych co do praktyki Kurii Rzymskiej, jak i zagwarantowania technicznej i profesjonalnej obrony własnych interesów. Istotnym argumentem za ustanowieniem adwokata jest też fakt, że osoba wnosząca rekurs zwykle zamieszkuje z dala od Rzymu i nie do końca jest w stanie czuwać nad ochroną własnych praw podczas procedury rozpatrzenia rekursu²⁶.

Do adwokata i pełnomocnika, o których mowa w kan. 1738 KPK, odnoszą się również normy zawarte w kan. 1481-1490 KPK, w szczególności zaś te, które dotyczą prawa do przeglądania akt, proponowania dowodów, jak i zaznajomienia się z nimi w trakcie trwania postępowania.

1.3. Podmiot bierny rekursu

Podmiotem biernym rekursu hierarchicznego, czyli *pars resistens*, jest organ, który wydał zaskarżony akt administracyjny. W przypadku aktu wydanego przez organ administracyjny, którego wyższym przełożonym hierarchicznym jest dykasteria rzymska określenie podmiotu biernego rekursu nie stwarza problemów interpretacyjnych. Wątpliwość powstaje wówczas, gdy akt wydany przez tenże organ administracyjny jest aktem rozstrzygającym spór administracyjny, a więc aktem będącym odpowiedzią na wcześniejszy rekurs hierarchiczny wniesiony przeciwko aktowi organu hierarchicznie niższego. W tym bowiem przypadku rodzi się pytanie, czy podmiotem biernym rekursu do dykasterii Kurii Rzymskiej jest pierwotny autor aktu administracyjnego czy też organ potwierdzający tenże w akt w drodze rekursu hierarchicznego? Zdania autorów w tym względzie nie są jednoznaczne. Wydaje się jednak, że również w omawianym przypadku podmiotem biernym rekursu jest organ bezpośrednio niższy w stosunku do dykasterii

Superior id necessarium conseat; semper tamen potest Superior magis expedire videatur, emendare, subrogare, ei ebrogare”.

²³ Por. *Pastor bonus*, art. 183.

²⁴ Kan. 1481 § 1 brzmi: „Pars libere potest advocatum et procuratorem sibi constituere; sed praeter casus in §§ 2 et 3 statutos, potest etiam per se ipsa agere et respondere, nisi iudex procuratoris vel advocati ministerium necessarium exstimaiverit”.

²⁵ Por. F. D’Ostilio, *Il diritto amministrativo della Chiesa*, Città del Vaticano 1996, s. 474.

Autor pisze: „La possibilità di poter essere assistito dall’avvocato significa dare al ricorrente la possibilità di difendere adeguatamente il proprio diritto, a livello di ricorso gerarchico... significa anche il dare al ricorso gerarchico una nuova dimensione, per quanto concerne la difesa del diritto soggettivo dei privati di fronte ai provvedimenti delle Autorità amministrative”.

²⁶ Por. J. Miras, J. Canosa, E. Baura, dz.cyt., s. 335.

rzymskiej, a więc ten, który potwierdził zaskarżony wcześniej akt administracyjny. Taka interpretacja pośrednio wynika z normy zawartej w art. 123 § 1 Konstytucji *Pastor bonus*.

Należy w tym miejscu zauważyć, że podmiotem biernym rekursu nie może być ani Biskup Rzymski, ani i Sobór Powszechny²⁷. Podobnie nie może nim być żadna z dykasterii Kurii Rzymskiej, gdyż w tym przypadku możliwa jest jedynie droga sądowno-administracyjna²⁸.

2. MOTYW REKURSU HIERARCHICZNEGO

W myśl kan. 1737 § 1 KPK rekurs hierarchiczny może być wniesiony z jakiegokolwiek słusznego motywu (*quodlibet iustum motivum*). W tym względzie należy jednak wyróżnić tzw. motyw formalny (*causa petendi*) oraz motyw podmiotowy (*petitum*).

2.1. Motyw formalny (*causa petendi*)

Użyty w kan. 1737 § 1 KPK termin *quodlibet* sugeruje, iż Prawodawca, mówiąc o motywie formalnym rekursu hierarchicznego nie ogranicza go jedynie do nielegalności aktu administracyjnego, ale wskazuje również na jego niewłaściwość w sensie merytorycznym, jak również jego niestosowność²⁹.

Nielegalność aktu administracyjnego wynika z naruszenia normy prawnej pozytywnej lub naturalnej, a nawet zwyczajowej i może dotyczyć jakiegokolwiek elementu, który uczestniczy w tworzeniu aktu, a więc podmiotu, przedmiotu, przyczyny, celu, formy lub innego przymiotu wymaganego do jego ważności³⁰. Naruszenie prawa, o którym mowa, w myśl art. 123 § 1 Konstytucji apostolskiej *Pastor bonus* może dotyczyć zarówno samej decyzji, jak i procesu tworzenia aktu³¹.

Określenie precyzyjne motywów rekursu, opartych na jego nieużyteczności lub niestosowności, nie jest proste. Owa nieużyteczność, czy też niestosowność jakiegoś aktu administracyjnego może być postrzegana subiektywnie, czy wręcz emocjonalnie. Jakiś akt administracyjny jest niestosowny, jeśli nie ma zdolności osiągnięcia celu społecznego, jaki od niego należy wymagać. Aby jednak ów akt

²⁷ Por. kan. 1732 KPK.

²⁸ Por. kan. 331; 1372; 1404; 1405 § 2; 1629, 1° KPK.

²⁹ Por. C. Gullo, *Il ricorso gerarchico: procedura e decisione*, w: *La giustizia amministrativa nella Chiesa*, Città del Vaticano 1991, s. 86-87.

³⁰ Por. E. Labandeira, *Trattato di diritto amministrativo canonico*, Milano 1994, s. 580.

³¹ Art. 123 § 1 brzmi: „Praeterea cognoscit de recursibus, intra terminum peremptorium triginta dierum utilium interpositis, adversus actus administrativos singulares sive a Dicasteriis Curiae Romanae latos sive ab ipsis probatos, quoties contendatur num actus impugnatus legem aliquam in decernendo vel in procedendo violaverit”.

mógł stanowić przedmiot rekursu, winien być nie tylko niestosowny, ale przede wszystkim nieużyteczny i szkodliwy. Potwierdza to norma zawarta w art. 19 § 1 Konstytucji Apostolskiej *Pastor Bonus*, jak i w art. 136 § 1 Ogólnego Regulaminu Kurii Rzymskiej z 1999 r.³². Jak zauważa J. Krukowski, osoba wnosząca rekurs winna wskazać obiektywną normę prawną, która jej zdaniem została naruszona przez akt administracyjny, ewentualnie wskazać racje obiektywne, z których wynika, iż dany akt jest przejawem arbitralności organu kościelnej władzy administracyjnej, czy wykazać jego nieużyteczność, a nawet wręcz szkodliwość dla dobra publicznego Kościoła³³.

2.2. Motyw podmiotowy (*petitum*)

Motywy podmiotowy rekursu jest konkretne żądanie autora rekursu skierowane do określonej dykasterii Kurii Rzymskiej. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. nie precyzuje, jakie możliwe formy może przybrać żądanie autora rekursu. W świetle kan. 1739 KPK, odnoszącym się do decyzji organu hierarchicznego, można jednak wyróżnić następujące: żądanie uznania zaskarżonego aktu administracyjnego za nieważny, unieważnienie go, odwołanie, poprawienie, zastąpienie innym lub uchylenie.

3. PRZEDMIOT REKURSU HIERARCHICZNEGO

Zgodnie z kan. 1732 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. przedmiotem rekursu hierarchicznego mogą być dekrety i wszelkie inne konkretne akty administracyjne, wydane w zakresie zewnętrznym pozasądowym, z wyjątkiem tych, które wydane są przez Biskupa Rzymskiego lub przez sam Sobór powszechny³⁴. Przedmiotem rekursu hierarchicznego mogą być zatem akty administracyjne ordynariuszy oraz innych organów władzy kościelnej, mających władzę wykonawczą. Co istotne, przedmiotem rekursu może być akt władzy wykonawczej, mający charakter konkretny, a więc dotyczące konkretnej osoby lub osób, zawierający w sobie jakąś decyzję³⁵.

³² Art. 136 § 1 brzmi: „I ricorsi gerarchici alla Santa Sede contro i decreti amministrativi di autorità ecclesiastiche sono esaminati sia nella legittimità che nel merito dal Dicastero competente, a norma di diritto (cf. CIC cann. 1732-1739; CEO cann. 995-1005; Cost. Apo. Pastor bonus, art. 19 § 1)”.

³³ Por. J. Krukowski, dz.cyt., s. 213-214.

³⁴ Kan. 1732 brzmi: „Quae in canonibus huius sectionis de decretis statuuntur, eadem applicanda sunt ad omnes administrativos Artus singulares, qui in foro externo extra iudicium datur, iis exceptis, qui ab ipso Romano Pontifice vel ab ipso Consilio Oecumenico ferantur”.

³⁵ Por. *Pastor bonus*, art. 123 § 1.

W tym miejscu należy zauważyć, że jakkolwiek wszystkie konkretne akty administracyjne, wydane w zakresie zewnętrznym pozasądowym, mogą stanowić przedmiot rekursu do dykasterii Kurii Rzymskiej, niemniej istnieją akty, które z racji na szeroką dyskrecjonalność ich autora, w praktyce trudno byłoby zakwestionować. Taka sytuacja może mieć miejsce np. w odniesieniu do decyzji biskupa diecezjalnego odnoszącej się do odwołania z urzędu wikariusza biskupiego, kanclerza czy notariusza kurialnego. W tym bowiem względzie dyskrecjonalność biskupa diecezji co do nominowania swoich współpracowników, jak i konieczna relacja zaufania wewnętrznego, zdają się przeczyć możliwości rozpatrzenia rekursu przeciwko takim decyzjom biskupa diecezji³⁶.

4. PROCEDURA

Procedura rozpatrzenia rekursu hierarchicznego zawiera w sobie trzy istotne etapy. Są nimi: złożenie rekursu; faza dowodowa oraz decyzja dykasterii.

4.1. Złożenie rekursu

Osoba mająca ogólną zdolność prawną oraz konkretną legitymizację do wniesienia rekursu, o ile czuje się pokrzywdzona konkretnym aktem administracyjnym, ma prawo wniesienia rekursu do kompetentnej dykasterii Kurii Rzymskiej w określonym przez prawo terminie. Zgodnie z kan. 1737 § 2 KPK rekurs należy wnieść w terminie zawitym piętnastu dni użytecznych.

Należy w tym miejscu zauważyć, że jeśli rekurs hierarchiczny dotyczy aktu wydanego przez organ bezpośrednio niższy od kompetentnej dykasterii Kurii Rzymskiej, obowiązują przepisy dotyczące próśb do autora aktu o jego poprawienie lub odwołanie, zgodnie z kan. 1734 KPK. Prośba ta, w myśl kan. 1734 § 2, winna być złożona w terminie zawitym dziesięciu użytecznych dni od zawiadomienia o dekrete, zgodnie z przepisami prawa³⁷. Oznacza to, że osoba zainteresowana, czyli adresat aktu, traci możliwość wniesienia rekursu hierarchicznego, a jeśli by to uczynił, nie powinien on zostać przyjęty. I rzeczywiście praktyka Kurii Rzymskiej potwierdza, że przypadku nie wniesienia próśb do autora aktu o jego

³⁶ Por. J. Miras, J. Canosa, E. Baura, dz.cyt., s. 339. Czytamy tutaj: „Lo stesso potrebbe accadere anche nel caso di certe provviste (concretamente, gli interventi dell'autorità che si pongono a completamento di altri atti amministrativi: per esempio, dopo aver rimosso un parroco – c. 1746 -, il Vescovo diocesano deve provvedere alla situazione del parroco rimosso, cercare un altro ufficio ecc.). E' possibile, ciononostante, ricorrere contro tali atti, dal momento che nulla impedisce che il dicastero, sulla scorta delle motivazioni addotte dal ricorrente, una volta raccolte le necessarie informazioni, consideri giusto e opportuno agire in altro modo”.

³⁷ Kan. 1734 § 2 brzmi: „Petitio fieri debet intra preemptionis terminum decem dierum utilium a decreto legitime intimatio”.

poprawienie lub odwołanie dykasteria złożony do niej rekurs oddała albo przesyła w wyjątkowych sytuacjach do autora aktu administracyjnego w celu ustosunkowania się do złożonego rekursu³⁸.

Termin piętnastu dni użytecznych na złożenie rekursu do dykasterii rzymskiej, w odniesieniu do rekursów, które w myśl kan. 1734 § 3 KPK nie wymagają złożenia uprzedniej prośby do autora aktu o jego poprawienie lub odwołanie, biegnie od dnia zawiadomienia o akcie, stającym się przedmiotem rekursu hierarchicznego. W odniesieniu do aktów, które w myśl kan. 1734 § 1, wymagają uprzedniej prośby, o której mowa, termin piętnastu dni użytecznych biegnie od dnia zawiadomienia o dekrete, w którym autor aktu pierwszy dekret poprawił lub go odrzucił³⁹. W odniesieniu zaś do aktu, który pomimo złożenia prośby do jego autora o poprawienie go lub odwołanie, zastosowano milczenie, czyli autor nie podjął żadnej decyzji, termin piętnastu dni użytecznych za złożenie rekursu biegnie od trzydziestego dnia od daty złożenia prośby⁴⁰.

Jeśli w wyznaczonym terminie określona osoba nie jest w stanie złożyć rekursu i zostanie to dowiedzione, dykasteria może poprosić Biskupa Rzymskiego o dyspensę od niezachowania terminu. Jeśli zaś niemożność złożenia rekursu w określonym terminie nie zostanie dowiedziona, rekurs zostanie odrzucony⁴¹.

Generalnie rekurs hierarchiczny winien być złożony przełożonemu *ad quem*. Może być jednak złożony również przed przełożonym, który wydał zaskarżany akt administracyjny, a ten zobowiązany jest do przesłania go natychmiast do kompetentnej dykasterii⁴².

Rekurs winien być złożony na piśmie i winien zawierać wszystkie informacje konieczne do jego rozpatrzenia, a więc wskazywać autora rekursu, autora zaskarżanego aktu oraz akt, który podlega zaskarżeniu. Winien też wskazywać motyw formalny rekursu, jak i konkretne żądanie⁴³.

Złożenie rekursu może wywoływać zarówno skutek przekazujący (*effectus devolutivus*), jak i zawieszający (*effectus suspensivus*). Złożenie rekursu samo w sobie nie zawiesza wykonania aktu administracyjnego, z wyjątkiem przypadków

³⁸ Por. J. Miras, J. Canosa, E. Baura, dz.cyt., s. 340.

³⁹ Por. kan. 1735 KPK.

⁴⁰ Por. kan. 1735 KPK.

⁴¹ Por. J. Miras, J. Canosa, E. Baura, dz.cyt., s. 341. Czytamy tutaj: „A motivo della lontananza geografica e della difficoltà di comunicazione, talora sorgono dei problemi assai complessi. Se, per esempio, il ricorrente si trova lontano da Roma e non riceve alcuna risposta, non potrà sapere quando il ricorso è giunto al dicastero, benché, di norma, esso provveda a inviargli un riconcontro del ricevimento. In caso contrario, si deve tener conto che, se non viene data una risposta entro tre mesi dal giorno della presentazione del ricorso al dicastero e, da tale termine, passano altri trenta giorni, il ricorrente perde il diritto di impugnare presso Segnatura Apostolica”.

⁴² Por. kan. 1737 § 1 KPK.

⁴³ Por. M.A. Ortiz, *I ricorsi gerarchici*, w: *I giudizi nella Chiesa. Processi e procedure speciali*, Milano 1999, s. 77.

wyrażnie wskazanych przez prawo⁴⁴. O zawieszeniu wykonania aktu może natomiast zdecydować autor aktu administracyjnego, na prośbę złożoną przez autora rekursu w ciągu dziesięciu dni od złożenia prośby o poprawienie lub odwołanie aktu⁴⁵, lub dykasteria rzymska⁴⁶.

4.2. Faza dowodowa

Zgodnie z kan. 57 § 1 KPK organ administracyjny, do którego został złożony rekurs, ma trzy miesiące od dnia jego otrzymania, na wydanie decyzji. Zgodnie z art. 136 § 2 Ogólnego regulaminu Kurii Rzymskiej dykasteria ma prawo wydłużyć wskazany termin, podając stronom zainteresowanym czas potrzeby na podjęcie decyzji oraz motywy jego wydłużenia.

Materiał dowodowy jest przedstawiany przez zainteresowane podmioty lub decyzję o jego zebraniu podejmuje dykasteria⁴⁷. Wszelkie kopie dowodów są przesyłane każdemu z podmiotów zainteresowanych, a ewentualne przesłuchanie autora rekursu lub świadków odbywa się przed urzędnikiem dykasterii, który występuje w postępowaniu administracyjnym jako notariusz lub przed delegowanym organem sądowym miejsca zamieszkania danej osoby. Dykasteria zawsze może zarządzić przesłuchanie autora rekursu, w celu bliższego wyjaśnienia sprawy i bardziej dokładnego poznania jego motywacji⁴⁸.

Procedura rozpatrzenia rekursu w poszczególnych dykasteriach rzymskich oparta jest na normach Ogólnego regulaminu Kurii Rzymskiej, jak i na normach specjalnych każdej z dykasterii⁴⁹. Rekurs pozostający w kompetencji jednej dykasterii jest rozpatrywany i rozstrzygany przez Kongres. Rekurs będący w kompetencji dwóch lub więcej dykasterii jest rozpatrywany i rozstrzygany przez na posiedzeniu mieszanym, zwyczajnym lub plenarnym.

Dykasteria w celu należytego poznania sprawy i jej rozstrzygnięcia korzysta też z opinii jednego lub kilku konsultorów⁵⁰. Po przedstawieniu przez zainteresowane podmioty swoich uwag, Relator sprawy przygotowuje *status questionis* i

⁴⁴ Kodeks Prawa Kanonicznego wskazuje na trzy takie przypadki: rekurs od dekretu wydającego członka instytutu życia konsekrowanego, instytutu świeckiego lub stowarzyszenia życia apostołskiego (kan. 700, 729, 746 KPK), rekurs od dekretu, w którym została wymierzona lub zdeklarowana kara (kan. 1353, 1342 § 2, 1720 KPK) oraz rekurs od dekretu usunięcia proboszcza (kan. 1747 § 3 KPK).

⁴⁵ Por. kan. 1736 § 2 KPK.

⁴⁶ Por. kan. 1737 § 3 KPK.

⁴⁷ Por. kan. 697 § 1-2, 1742 § 1, 1745 KPK.

⁴⁸ Por. kan. 1738 KPK.

⁴⁹ Por. E. Labandeira, *Trattato di diritto...*, s. 469.

⁵⁰ Por. *Pastor bonus*, art. 8; RGCR, art. 121-122.

informuje o nim Kongres. Jego zadaniem jest też zredagowanie dekretu opartego na decyzji podjętej przez Kongres⁵¹.

4.3. Decyzja organu hierarchicznego

Zgodnie z kan. 57 § 1 KPK dykasteria winna podjąć decyzję w ciągu trzech miesięcy od otrzymania rekursu. Po upływie tego terminu, zgodnie z normą zawartą w kan. 57 § 2, jeśli nie wydano dekretu, należy domniemywać odpowiedź negatywną w odniesieniu do wszczęcia procedury sędow-administracyjnej⁵². Co istotne, brak decyzji, zgodnie z kan. 57 § 3 KPK, nie zwalnia dykasterii od obowiązku wydania dekretu, a także od obowiązku naprawienia ewentualnej szkody.

Decyzja dykasterii winna być zawsze wydana na piśmie, z podaniem przynajmniej ogólnej motywacji. Potwierdza to norma zawarta w art. 136 § 3 Ogólnego regulaminu Kurii Rzymskiej z 1999 r.⁵³. Nie wydaje się, aby motywacja była wymagana do ważności dekretu, o ile nie jest to wyraźnie stwierdzone w określonej normie⁵⁴, wystarczy, aby była to motywacja sumaryczna lub odnosząca autora rekursu do tej podanej w dekrete zaskarżonym⁵⁵.

Decyzja dykasterii winna być następnie doręczona zgodnie z przepisami prawa⁵⁶. W tym względzie nie jest wystarczające przesłanie jedynie samej decyzji, ale integralnego dekretu wraz z zawartą w nim motywacją. Jeśli zaś motywacja, o której mowa, miała jedynie charakter odnoszący się do tej zawartej w akcie administracyjnym zaskarżonym, czyli była dokonana *per relationem*, należy też załączyć akt z motywacją, do której się ona odnosi⁵⁷.

Norma zawarta w kan. 1739 KPK precyzuje poszczególne rodzaje decyzji, jakie może podjąć dykasteria⁵⁸. Dykasteria może przede wszystkim potwierdzić zaskarżony akt, co oznacza oddalenie rekursu. Może następnie stwierdzić nieistnienie lub nieważność aktu administracyjnego, jeśli akt jest nieistniejący lub nieważny na mocy prawa tzn. pozbawiony jakiegoś elementu lub przymiotu wy-

⁵¹ Por. M.A. Ortiz, dz.cyt., s. 80.

⁵² Kan. 57 § 2 brzmi: „Hoc termino transacto, si decretum nondum datum fuerit, responsum praesumitur negativum, ad propositionem ulterioris recursus quod attinet”.

⁵³ Art. 136 § 3 brzmi: „Il Dicastero deve motivare le proprie decisionii circa i ricorsi esaminati, a norma del can. 51 del Codice di Diritto Canonico e del ca. 1519 § 2 del Codice dei Canonici delle Chiese Orientali”.

⁵⁴ Por. kan. 699 § 1 KPK.

⁵⁵ Kan. 1617 KPK brzmi: „Ceterae iudicis pronuntiationes, Prater sententiam, sunt decreta, quae si mere ordinatoria non sint, vim non habent, nisi saltem summarie motiva exprimant, vel ad motiva in alio actu Expressa remittant”.

⁵⁶ Por. kan. 54 § 2 KPK.

⁵⁷ Por. C. Gullo, dz.cyt., s. 96.

⁵⁸ Kan. 1739 brzmi: „Superiori, qui de recursu videt, licet, prout casus ferat, non solum decretum confirmare vel irritum declarare, sed etiam rescindere, revocare, vel, si id Superiori magis expedire videatur, emendare, subrogare, ei obrogare”.

maganego do jego ważności, opartego na normie zawartej w kan. 124 § 1 KPK⁵⁹, albo wydany jest podmiot absolutnie nie mający kompetencji do jego wydania lub zawierający wadę co do formy skutkującą nieważnością aktu⁶⁰. Dykasteria może ponadto unieważnić zaskarżony akt z racji na zawarte w nim wady⁶¹. Może odwołać akt, który pomimo że jest zgodny z prawem, jest niestosowny, nieużyteczny, czy wręcz szkodliwy⁶². Zgodnie z kan. 1739 KPK dykasteria może też zaskarżony akt poprawić, jeśli zawiera on błędy⁶³, może go wreszcie zastąpić innym całkiem nowym⁶⁴.

W tym miejscu należy dodać, że jakkolwiek kan. 1739 nie wspomina nic o możliwości orzeczenia dotyczącego naprawienia szkód, będących konsekwencją aktu administracyjnego, jest to możliwe zarówno w przypadku zastąpienia aktu innym, jak i jego uchylenia⁶⁵. Możliwość taka wynika jasno z kan. 128, 221 i 144 § 2 KPK⁶⁶.

Decyzja definitywna, rozstrzygająca rekurs hierarchiczny w dykasterii Kurii Rzymskiej, rodzi obowiązek podporządkowania się jej po stronie wszystkich zainteresowanych podmiotów. Jeśli zaś któryś z podmiotów uważa, że został pokrzywdzony decyzją rozstrzygającą rekurs hierarchiczny, wydaną przez kongregację Kurii Rzymskiej, może wnieść rekurs do drugiej sekcji Sygnatury Apostolskiej lub zwrócić się do papieża z prośbą o łaskę, zwaną *beneficium novae audientiae*⁶⁷.

Decyzja definitywna wydana przez dykasterię rzymską stanowi zatem ostatnie stadium drogi administracyjnej rozstrzygania sporów administracyjnych w Kościele. Procedura sędow-administracyjna stosowana w II sekcji Sygnatury Apostolskiej znacząco różni się od procedury administracyjnej, gdyż odnosi się wyłącznie, przynajmniej w zasadniczej treści, do nielegalności aktu administracyjnego. Stanowi jednak uzupełnienie drogi administracyjnej, stając się gwarantem ochrony praw wiernych w Kościele, naruszonych poprzez nielegalnie wydany akt administracyjny, dla którego merytorycznej oceny dykasterie rzymskie pozostają ostatnim szczeblem sprawiedliwości administracyjnej Kościoła.

⁵⁹ Kan. 124 § 1 brzmi: „Ad validitatem Actus iuridici requiritur ut a persona habili sit positivus, atque in eodem adsint quae actum ipsum essentialiter constituunt, necnon sollemnitas et requisita iure ad validitatem actus imposita”.

⁶⁰ Por. kan. 10, 65 § 3, 90 § 1, 125, 126, 182 § 2, 1331 § 2 KPK.

⁶¹ Por. kan. 125 § 2, 126, 149 § 2, 166 § 2 KPK.

⁶² Por. kan. 47, 73, 93 KPK.

⁶³ Por. kan. 1734 § 1, 1735 KPK.

⁶⁴ Por. kan. 1425 § 5 KPK.

⁶⁵ Por. M.A. Ortiz, dz.cyt., s. 83.

⁶⁶ Por. F. D'Ostilio, dz.cyt., s. 475.

⁶⁷ Por. J. Krukowski, dz.cyt., s. 218.

THE HIERARCHICAL RECOURSE TO THE CONGRERATION OF ROMAN CURIA

Summary

The Code of Canon Law of 1983 referring to hierarchical recourse, does not limit it merely to appeal to the Congregation of Roman Curia, but it refers to each recourse placed to higher executive administration organ. The subject of our interest, however, is the hierarchical recourse placed in front of the Roman Curia after exhausting the hierarchical path of lower grades. Because according to can. 1737 § 1 Code of Canon Law, anyone who considers himself injured with the decree can place recourse to hierarchic superior of the one who delivered the decree. Therefore we are speaking about the subject of the recourse, the motive, as well as, the procedure to be undertaken in order to obtain the desired goal, appeal or change of harmful act.

Słowa kluczowe: recurs, Kuria Rzymska

KS. ANDRZEJ PERZYŃSKI
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

HISTORYCZNE UWARUNKOWANIA WYKŁADU ANTROPOLOGICZNEGO W TEOLOGII

Zagadnienia antropologiczne podejmowane były w teologii od początku jej istnienia. Niemniej antropologia teologiczna jako osobna dziedzina teologii dogmatycznej powstała dopiero w XX w. W drugiej połowie lat pięćdziesiątych ubiegłego stulecia Karl Rahner pisał, że dyscyplina ta oczekuje na systematyczne pogłębienie i rozwinięcie.

WPROWADZENIE

Tradycyjny podręcznik podejmuje co prawda rozmaite zagadnienia antropologiczne, jednakże rozmieszcza je w różnych miejscach, odmiennych od siebie zarówno z powodu inspiracji, jak i metody: *De Gratia, De Deo creante et elevante, De peccato originali, De virtutibus, De novissimis*. Umieszczenie tematu człowieka w tak różnych kontekstach sprawiało, że cały dyskurs był nieorganiczny, redukujący problematykę antropologiczną do niektórych 'kwestii' odnoszących się do natury człowieka. Z powodu rozproszenia w różnych traktatach i z powodu oddzielenia od myśli w ogólności, takie kwestie nie są w stanie wypracować pewnej syntetycznej wizji człowieka. Jednakże wiara nie może zrezygnować z nauczania organicznej wiedzy o człowieku w świetle tajemnicy Chrystusa. Jeśli się chce przezwyciężyć wspomniane trudności, należy szukać przyczyn fragmentaryzacji wykładu antropologicznego.

Jeśli chodzi o brak rozwinięcia traktatu o człowieku w sposób organiczny, istotna przyczyna tkwi w opóźnieniu teologii katolickiej, które skumulowało się na przestrzeni czasów nowożytnych w odniesieniu do myśli nowożytnej. Spotkanie z kulturą pozateologiczną i z jej zdobyczami (rozwój nauk empirycznych o człowieku, postęp poznania historycznego, nowożytna refleksja filozoficzna przede wszystkim dotycząca światopoglądu) nakładało obowiązek przemyślenia antropologii tradycyjnej. Poza tym, świadomość katolicka XIX w. oceniała jed-

noznacznie negatywnie najbardziej znaczące zmiany dokonane za sprawą nowożytności. Taka negatywna ocena pogłębiła się jeszcze z powodu irenicznych prób pogodzenia myśli katolickiej z najbardziej wpływowymi przedstawicielami nowożytności (Kartezjusz, Locke, Leibniz, Spinoza, Kant, Hegel) podjętych przez niektórych teologów (np. ze szkoły z Tybingi), znajdujących się pod wpływem Oświecenia, a następnie pod wpływem kultury romantycznej i idealistycznej. Takie próby w oczach teologów tradycyjnych (teologia podręcznikowa, szkolna) uważane były za słabe, nieudolne, a niekiedy nawet szkodliwe, ponieważ zdawały się legitymizować transformacje społeczno-cywilne (rewolucja mieszczańska i proletariacka, urbanizacja i sekularyzacja) oraz ducha antychrześcijańskiego i antykościelnego obecnego w myśleniu nowożytnym. To wszystko podtrzymywało postawę antynowożytną, polegającą na przeciwstawianiu się i nadziejach na restaurację, która osiągnęła swój punkt kulminacyjny w *Sylabusie* (1864) Piusa IX. Pontyfikat Leona XIII podjął zadanie konfrontacji z nowożytnością w kategoriach pozytywnych, formułując na polu społeczno-kulturalnym „wielki projekt” alternatywny. Encyklika *Aeterni Patris* (1879) jest wielkim manifestem ideowym tego projektu. Rodzi się fenomen neoscholastyki, która proponowała powrót do św. Tomasza i do jego filozofii, jako *antidotum* na relatywizm nowożytnych filozofii¹. Teologia podręcznikowa (manualistyczna) jest naznaczona przez te antynowożytnie źródła i pierwotne ukierunkowanie. Teologia ta ma dwie cechy: 1) izolacja i obcość wobec wpływów myśli nowożytnej; 2) schemat apologetyczny, który sankcjonuje separację lub co najmniej paralelizm sfery rozumu i sfery wiary. Wykład systematyczny tematów takich, jak: łaska, stworzenie, człowiek, grzech, końcowe spełnienie nie mogły nie być naznaczone obiema cechami. Jeśli racją teologiczną braku specyficznej refleksji antropologicznej jest stopniowy, całkowity brak związku teologii i myśli nowożytnej, to trzeba zaznaczyć że taki stan rzeczy jest rezultatem całej serii przyczyn historycznych.

To wszystko skłania do poszukiwania racji historycznych, z których powodu nie było prawdziwej i właściwej antropologii teologicznej. Rzeczywiście, o ile teologia starożytna potrafiła używać dość szerokiego i organicznego dyskursu kulturalnego na temat Boga, o tyle pozostała obca wobec procesu myśli, w której zrodziła się antropologia nowożytna i współczesna. Ustawiczna konfrontacja, jaka dokonała się w starożytności między koncepcją boskości właściwą kulturze hellenistycznej a chrześcijańskim obrazem Boga zasługuje na największą uwagę. Kontrowersje trynitarne i chrystologiczne dają obraz debaty, często dramatycznej, między kulturą hellenistyczną i świadomością chrześcijańską. Jest to krytyczna konfrontacja, która ma miejsce przez całe pierwsze tysiąclecie ery chrześcijańskiej i która pozwoliła nie tylko na zaaklimatyzowanie się chrześcijaństwa w ra-

¹ Ten złożony proces został rzetelnie zrekonstruowany w obszernym studium F.G. Brambilla, *Il neotomismo tra restaurazione e rinnovamento*, w: FTIS, *Storia della teologia IV, Età moderna*, red. G. Angelini, G. Colombo, M. Vergottini), Pimme, Casale Monf. 2001, s. 399–490.

mach kultury grecko-rzymskiej, lecz także na głęboką transformację obrazu myśli hellenistycznej. Bez tego dzieła wzajemnej osmozy nie byłoby możliwe wyłonienie się kolumn, na których opiera się wspólny dom Zachodu i Wschodu. Natomiast, kiedy kultura zachodnia skoncentrowała się na człowieku, wtedy teologia znajdowała się w stanie odseparowania od tej kultury. Kultura nowożytna i teologia manualistyczna rozwijały się na ścieżkach równoległych i z tego powodu w tradycyjnym podręczniku dogmatyki zabrakło traktatu o człowieku.

OD KRYTYCZNEJ OCENY TRAKTATÓW DO ICH ODNOWY

Oddzielenie się teologii współczesnej od teologii podręcznikowej jest dziś faktem powszechnie przyjętym². Nie brak jednak pewnych środowisk zachowawczo-tradycjonalistycznych, które nie są przekonane do praktycznego porzucenia teologii podręcznikowej, jakie dokonało się w Kościele po Vaticanum II. A zatem nie jest zbędne przypomnienie racji, które uzasadniają bezpowrotne „rozstanie się” z manualistyką.

Pierwszym zarzutem kierowanym pod adresem teologii manualistycznej jest stwierdzenie, że kierunek ten jest odpowiedzialny za proces coraz większego wyobcowania i separacji teologii z dokonujących się przemian i procesów kulturowych, jakie miały miejsce w ostatnich wiekach. W odniesieniu do antropologii teologicznej zapóźnienia kulturowe są tym bardziej znaczne, gdyż to właśnie w tych ostatnich wiekach inne antropologie (filozoficzna, kulturowa itd.) poczyniły wielkie postępy. Wspomniana separacja teologii i kultury była uwarunkowana tym, iż teologia manualistyczna utrzymywała, że wyraża wiarę w sposób obiektywny i ostateczny (niereformowalny). Dość powszechne było przekonanie teologii podręcznikowej, że jej język najlepiej wyraża prawdy zawarte w Piśmie, a Tradycja wiary jest niezmienna w sensie dosłownym i całkowitym. Stąd blisko było do odrzucenia metody historyczno-krytycznej, określanej jako racjonalizm, przy jednoczesnym forsowaniu filozofii tomistycznej, widzianej nie jako jedno z możliwych narzędzi filozoficznych, lecz jako *philosophia perennis*. W rzeczywistości taka perspektywa realizowała jedność teologii dramatycznie jednokierunkowo, tzn. tylko i wyłącznie wokół ruchu tomistycznego, którego esencjalizm przesądzał o braku świadomości historycznej w teologii i oddalał możliwość dialogu z dziejącymi się przemianami w sferze kultury i nauki.

Drugi zarzut kierowany pod adresem teologii manualistycznej dotyczy jej metodologii, która dokonała przeciwstawienia wiary i rozumu. Zaangażowanie neoscholastyczne na rzecz wypracowania filozofii odpowiedniej dla wiary na taki pewnie niezamierzony skutek, iż wiara odbierana jest jako struktura autorytarna i do wyrażenia racji filozoficznej, służebnej wobec teologii, wystarczy proste po-

² Por. G. Colombo, *La teologia manualistica*, w: *La teologia italiana oggi*, pr. zbior., s. 25–56.

wtarzanie i potwierdzanie danych Objawienia. Rodzi się tutaj niebezpieczny ekstretyzm, który nie pozwala myśleniu w wierze rozwinąć się w jego konkretnym kontekście ludzkim. Jest natomiast uprzywilejowany już przygotowany kontekst tomistyczny z jego ścisłym instrumentarium i w tym kontekście wiara, nie ma innej możliwości, jak tylko potwierdzanie danych objawienia. Wspomniana obcość metodologiczna między wiarą i rozumem pogłębia się w wymiarze treściowym i merytorycznym jako nieumiejętność rozumienia osoby, w jej odrębności, jako wezwaną do przymierza. Z jednej strony osoba jest ujmowana w porządku kosmologicznym i w kategoriach bytu, czyli bardziej lub mniej jako natura; z drugiej strony odniesienie chrystologiczne nie dotyka głębi osoby, a dar łaski ujmowany jest w terminach zewnętrznych i akcydentalnych.

Wzmiankowane racje są na tyle poważne, iż niemożliwy staje się prosty zabieg odnowy, dostosowani czy przekształcenia problematyki teologii podręcznikowej. Tym, co wydaje się niezbędne, jest gruntowna zmiana struktury teologicznej refleksji o człowieku, a zatem refundacja antropologii teologicznej.

Dramatyzm sytuacji powstałej po upadku teologii manualistycznej polegał na wrażeniu, że oto powstała nie zapełniona pustka. Wysiłki teologiczne zmierzały w kierunku zapełnienia tego braku często za pomocą pośpiesznie zredagowanych prac bądź za pomocą szeregu monografii podejmujących aktualne tematy, ale pozbawionych jakieś wiążącej ich spójni. Ryzyko powierzchowności i rozproszenia jest tym większe, kiedy wiąże się różne opracowania w poczuciu obawy o niedostateczne pogłębienie metodologiczne. Tylko refleksja systematyczna i metodologiczna może adekwatnie odpowiedzieć na powyższe pytania. I wówczas można podjąć próbę opracowania nowego traktatu antropologii teologicznej.

Traktat ten powinien przyjąć jako konstytutywne zadanie ukazanie więzi z objawieniem chrześcijańskim. Autokomunikacją Boga w Jezusie Chrystusie obliguje do myślenia o człowieku wewnątrz dialogu zbawienia i to w taki sposób, że jego „inność” wobec Boga nie neguje (nie przekreśla), lecz realizuje się w darze łaski i w wezwaniu do wspólnoty. Wyłania się tutaj trudność i ograniczenie teologii postnicejskiej, która zredukowała odkupienie do reparacji grzechu, do relacji Chrystusa ze światem. A zatem w optyce tej teologii istnieje pewna trudność podkreślenia związku Chrystusa z całą historią ludzką. Aktualny chrystocentryzm wymaga, aby interpretować całość rzeczywistości ludzkiej w świetle tego Jezusa, który jest postacią (figurą) absolutną i normatywną objawienia się Boga człowiekowi. Dlatego teologia nie może nie ukazywać, niezależnie od uwarunkowań kulturowych, niezmienności rozumienia człowieka w Chrystusie. Wysiłek chrześcijańskiego myślenia o człowieku i jego działaniu powinien być wpisany wewnątrz przymierza i być radykalnie przyporządkowany Bogu łaski i jego konkretnemu działaniu zbawczemu.

2. KWESTIA ANTROPOLOGICZNA JAKO WYZWANIE DLA WIARY

Dla samoświadomości współczesnej teologii wydaje się oczywista powinność zakorzenienia w Objawieniu normatywnym Pisma Świętego, w wierze historycznej wspólnoty i w samoświadomości kulturalnej dzisiejszego człowieka. Zadanie teologii formułuje się w kontekście człowieka, który przyjmuje wydarzenie zbawcze w konkretnej wierze ożywionej i podtrzymywanej przez wymiar poznawczo-intelektualny ludzkiego myślenia. Myślenie w wierze, które dokonuje się w dialogu ze współczesnymi horyzontami kulturowymi, było zawsze zadaniem własnym teologii. Tylko wierność swojej naturze i specyfice może umożliwić teologii jej nieodzowną funkcję kościelną i stymulującą rolę w działalności pastoralnej Kościoła³.

Powyższy apel, kierowany do całej teologii, jest szczególnie doniosły potrzebny w antropologii teologicznej, która chyba bardziej niż jakikolwiek inny traktat, zapłaciła wysoką cenę za izolację kulturalną dyscyplin teologicznych w epoce współczesnej i zarazem doświadczyła wielu inspiracji i wyzwań pochodzących z dziedziny nauk filozoficznych, humanistycznych, psychologicznych i społecznych. Istotny brak samoświadomości metodologicznej sprawił, że antropologia teologiczna miała dwa poważne braki. Pierwszy z nich polegał na zajmowaniu się jałowym powtarzaniem pustych formuł teologii manualistycznej, formuł dalekich zarówno od oczekiwań żywej wiary, jak i od dialogu kulturowego. Drugi brak, wynikający z braku własnej ugruntowanej metody, przejawiał się w tym, że była ona podatna na rozmaite innowacje intelektualne i mody kulturalne. Tak surowy osąd wymaga głębszego wyjaśnienia i szerszego historycznego naświetlenia.

Teologia systematyczna już od początku swego istnienia zawierała w sobie blok zagadnień o człowieku. Można powiedzieć, że w tradycyjnej teologii dogmatycznej istniał swego rodzaju rozproszony traktat *De homine*, który w danych objawienia poszukiwał prawd odnoszących się do początków ludzkości, do istotnej struktury człowieka, tj. do jego ciała i duszy, do wolnej woli i nieśmiertelności duszy, itd. Ów traktat, wpisany przez neoscholastykę w traktat *De Deo creatore*, dość często ograniczał się do potwierdzenia *ex Rivelazione* tezy, która przynależała do dziedziny filozofii wieczystej (*filosofia perenne*). Takie ujęcie nie mogło nie zawierać niebezpieczeństwa konkordyzmu pomiędzy stwierdzeniami Pisma i Ojców z jednej strony a spekulacją scholastyczną z drugiej strony. Takie ujęcie otwierało również szeroką możliwość pewnej oscylacji między apriorycznie przyjętymi założeniami metafizycznymi, które usiłowano uzasadniać przez objawienie, a podejściem *a posteriori*, które zbierało implikacje metafizyczne,

³ Zob. J. Alfaro, *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Brescia 1986; G. Colombo, *Perché la teologia*, Ed. La Scuola, Brescia 1980; B.J.F. Lonergan, *Metoda w teologii*, IW PAX, Warszawa 1976.

odnoszące się do człowieka i rzekomo zawarte w samym objawieniu. W traktacie *De Deo elevante* przedstawiało się następnie dary utracone przez Adama z powodu grzechu, przy czym podkreślano ich transcendencję w stosunku do natury. W końcu, w traktacie *De Gratia*, analizowano organizm nadprzyrodzony, odzyskany we chrzcie, spekulując przy tym z naciskiem nad problemem połączenia zagadnienia skuteczności łaski z problematyką wolności.

Teologiczna refleksja posoborowa, aczkolwiek nie podważa zawartości doktrynalnej wspomnianych traktatów, to jednak dokonuje gruntownego ich przemyślenia w kierunku odnowy. Zamiar odnowy traktatów, które cieszyły się wielowiekową tradycją, stał się konieczny oparciu wykorzystaniem nowych zdobyczy metodologicznych. Każda część teologii powinna być autentycznie teologiczna. Wypowiedzi teologiczne nie są tylko po prostu potwierdzone przez słowo Boże, lecz wypowiedzi te wypływają z tego słowa i rozwijają się według swojego wewnętrznego dynamizmu i własnej logiki wiary. Poszukując rozumienia wiary, refleksja teologiczna o człowieku nie może ograniczać się do powtarzania formuł biblijnych. Tak jak samo objawienie, w jego rozmaitych okresach historycznych wyrażało ludzką rzeczywistość, posługując się kategoriami, zaczerpniętymi ze środowiska kulturowego hagiografów, zrozumiałymi dla tych, do których było adresowane, tak samo teologia powinna wypracowywać doktrynę o człowieku, w takich formach myślenia, które są właściwe dla środowiska socjo-kulturowego, w którym ona się rozwija. Poza tym, teologia człowieka nie może zapoznawać czy ignorować pytań i problemów, które są naglące dla wspólnoty, do której teologia jest skierowana. Odczytuje ona znaki czasu i interpretuje je w świetle Ewangelii, „tak, aby w sposób dostosowany do każdego pokolenia mógł odpowiadać na odwieczne pytania ludzi o sens życia doczesnego i przyszłego oraz ich wzajemną relację” (GS 4). Rzeczywiście, Sobór wymaga, aby na wszystkich polach teologii szukało się rozwiązań ludzkich problemów w świetle objawienia, aplikując prawdy wieczne do zmiennych uwarunkowań tego świata i komunikując je dziś w odpowiedni sposób ludziom współczesnym (por. *Optatam totus*, 16). Lecz to, co teologia czerpie ze źródeł nie objawionych, nie sprowadza się do pewnych zdań i określonych tez. Bardziej chodzi o formę myśli i o pytania, z pomocą których ludzie mogą bardziej autentycznie przyjąć tę wizję samych siebie, którą ofiarowuje im objawienie.

Ujęcie teologiczne człowieka przenika w pewien sposób całą teologię, konstytuując w niej wymiar transcendentalny. Jest powszechnie wiadomo, że teologia ma jako swój pierwszorzędny przedmiot Boga w jego życiu wewnętrznym. Jednakże to życie wewnętrzne zostaje objawione na tyle, na ile udziela się człowiekowi. A zatem, teologia mówi zawsze o człowieku i to również w takich przypadkach, kiedy afirmuje bezpośrednio jakąś prawdę o Bogu. Teologia nie może mówić o człowieku bez odniesienia się do Boga, tzn. bez rozważenia człowieka

jako podmiotu przeznaczonego do uczestnictwa w życiu bożym. I to w tym znaczeniu można mówić, że teologia chrześcijańska jest zawsze antropocentryczna⁴.

A zatem nowy traktat o człowieku nie dotyczy zatem jakiejś części Objawienia, lecz opisuje pewien aspekt całego Objawienia. I tę nowość ujęcia traktatu *De homine* można wyrazić za pomocą programowego tytułu antropologia teologiczna. Termin „antropologia” może rzeczywiście oznaczać dowolną doktrynę na temat człowieka, jego natury, sytuacji w świecie itd. W tym znaczeniu można mówić o antropologii filozoficznej, kulturowej, etnologicznej itd. Po Kancie jednakże stopniowo przeważało użycie bardziej powszechne tego określenia, które dotyczy całej filozofii uprawianej w perspektywie pytania „czym jest człowiek”⁵. Wybitny włoski filozof XVII w. Rossini podkreślił wymiar antropologiczny teologii, nadając swoim pismom tytuł: *Antropologia nadprzyrodzona*. Do takiego użycia tego terminu nawiązuje określenie „antropologia teologiczna” rozumiana jako krytyczna i systematyczna próba człowieka, aby osiągnąć poznanie samego siebie za pośrednictwem Objawienia⁶.

PERSPEKTYWY ANTROPOLOGII TEOLOGICZNEJ

Fenomen ludzki można rozważać pod wieloma aspektami, nie tylko w filozofii, lecz również w teologii. Sobór Watykański II podejmuje niektóre kierunki teologii współczesnej. Antropologia ta jest głęboko zakorzeniona w słowie Bożym i zarazem koresponduje z potrzebami aktualnego życia eklezjalnego. Podstawowymi tekstami soborowego nauczania są: LG 2; 40; NAe 5; DV 2; AG 7 i szczególnie GS 12–39. Z tych tekstów można wyprowadzić pięć wskazań kierunkowych, które mogą stanowić perspektywę budowania antropologii teologicznej⁷.

Człowiek jest analizowany przede wszystkim jako zanurzony w historię. Rzeczywiście zbawienie jest ofiarowane przez Boga zarówno całej ludzkości, jak i poszczególnym jednostkom, w sposób „historyczny”, tzn. za pomocą szeregu zdarzeń, które sukcesywnie prowokują człowieka, aby zajął stanowisko. Sobór opisuje człowieka nie tylko jako pewien abstrakt, w porządku idealnym, lecz również człowieka konkretnego, jego rozmaitych stanach następujących po sobie, tzn. człowieka jako stworzenie Boże na jego obraz, ukonstytuowane w stanie pierwotnej doskonałości, zmienionego na gorsze przez jego grzech, odnowionego w Chrystusie z pomocą nowego stworzenia na obraz Boży, ukierunkowany do

⁴ Por. J.B. Metz, *Antropocentrismo cristiano*, tłum. wł., Torino 1968.

⁵ Por. C. Valverde, *Antropologia filozoficzna*, tł. G. Ostrowski, Pallotinum, Poznań 1998, s. 75–78.

⁶ Por. H. Demolder, *Orientations de l'anthropologie nouvelle*, „Revue des science religieuses” 43 (1969), 149–173.

⁷ Interesującą interpretację tego prądu myślenia antropologii daje Ch. Meller, *Il rinnovamento della dottrina sull'uomo*, w: *Teologia del rinnovamento*, tł. wł., Assisi 1969, s. 175–214.

pełni doskonałości, do której powinien dotrzeć, wzrastając w nowości, która została mu ofiarowana w stanie eschatologicznym. Antropologia teologiczna uczestniczy w ten sposób w aktualnym ukierunkowaniu wszystkich antropologii, w refleksji nad swoim przedmiotem pod kątem jego stawania się. Jednakże dodaje ona do tego, co inne antropologie potrafią powiedzieć o stawianiu się (fizjologicznym, kulturalnym, itd.) sens ostateczny tego stawania się: zbawienie. Takie historyczne ujęcie poszukuje ponad całą inteligencją tego, co dokonało się i wciąż dokonuje; dlatego historia zbawienia w teologii nie jest rozważana jako pewna seria wydarzeń do opisanego, lecz jako pewna kategoria zastosowana w interpretacji ludzkiego fenomenu⁸.

Historia ludzkości jest poniekąd historią zbawienia, na ile poszczególni ludzie pod wpływem Chrystusa i dla Jego chwały są wezwani do jedności z Chrystusem ukrzyżowanym i zmartwychwstałym, tzn. do uczestnictwa w misterium paschalnym. *Chrystocentryzm antropologii* manifestuje się już w stworzeniu człowieka, lecz w szczególny sposób ukazuje się w nowym stworzeniu; jedno i drugie dokonuje się przez Chrystusa, w Chrystusie i w kierunku Chrystusa. Wspomniane formuły Pawłowe były już od czasów patrystycznych interpretowane za pomocą rozmaitych rodzajów przyczynowości. Fenomen ludzki otrzymuje w ten sposób pełną inteligibilność w świetle Słowa, które ją sprawia, Słowa, w którego doskonałości uczestniczy, wreszcie Słowa, w kierunku jedności, z którym zmierza. Nie można zatem wypracować pełnej antropologii bez wzięcia pod uwagę wymiaru chrystologicznego człowieka; mówiąc precyzyjniej, w misterium Chrystusa odnajdujemy zjednoczone dwie cechy charakterystyczne teologii, która według jednego często powtarzanego powiedzenia, nie jest tylko doktryną o Bogu dla człowieka, lecz przede wszystkim jest doktryną o człowieku w świetle Boga⁹.

Historia zbawienia nie jest tylko pewną serią wydarzeń, na które skazana jest ludzkość jako bierny podmiot, lecz jest rozwinięciem *wolnego zaangażowania*, za pomocą którego *człowiek odpowiada* na apel Boga. Ta odpowiedź została przedstawiona przez Sobór jako uczestnictwo w trynitarnym dialogu, na ile ludzie przez Chrystusa, mają przystęp do Ojca i w ten sposób stają się synami w Synu (DV 2).

Historia zbawienia jest zatem interpretowana jako rozwój podjęcia decyzji między wolnymi podmiotami. Możliwość podjęcia wolnej decyzji zakłada zarówno akceptację lub odrzucenie spełnienia pewnej roli, zakłada otwarcie się lub zamknięcie na wezwanie do wspólnoty. Kluczową koncepcją takiej wizji jest osoba, rozumiana jako byt obdarzony samoświadomością, który dysponuje sobą i stopniowo się rozwija, podejmując w działaniu wolne decyzje w odniesieniu do

⁸ Por. M.D. Chenu, *Storia della salvezza e storicità dell'uomo nel rinnovamento della teologia*, w: *Teologia in rinnovamento*, tł. wł., Assisi 1969, 9–20.

⁹ Por. A. Heschel, *La nozione giudaica di Dio e il rinnovamento cristiano*, w: *Teologia in rinnovamento...*, s. 467; Por. też A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, Znak, Kraków 2008.

wartości innych osób, a w szczególności w odniesieniu do Boga. Taka wizja jest często nazywana *personalistyczną*. Nie chcemy przez to sugerować aplikacji systemu filozoficznego (lub określonych twierdzeń filozoficznych) do interpretacji Objawienia. Chodzi raczej o użycie takich kategorii, które są charakterystyczne dla życia osoby i które są często analizowane w dziełach filozofów przynależących do nurtu fenomenologii personalistycznej. Wykorzystujemy te kategorie w naszej antropologii teologicznej nie tylko z tej racji, że kategorie personalistyczne są najbardziej przystępne dla myślenia współczesnego, (nie chodzi rzecz jasna o naśladowanie pewnej mody), lecz czynimy w przekonaniu, iż sama istota Objawienia poniekąd wymaga tych kategorii. Rzeczywiście, Objawienie jest pewnym przesłaniem, w którym wzywa się do całkowitej akceptacji ze strony tego, który słucha i który ma znaleźć w Chrystusie swoje zbawienie. W tym przesłaniu idzie – inaczej mówiąc – o pełny rozwój osobowej egzystencji człowieka, który zaangażuje się w synowski dialog z Ojcem¹⁰.

Byłoby błędem mniemanie, iż orientacja personalistyczna w teologii sprawi niedocenianie znaczenia wymiaru społecznego człowieka. To prawda, że punkt widzenia personalistyczny podkreśla przede wszystkim potrzebę egzystencjalnego dialogu między Ojcem a osobą ludzką w Jezusie Chrystusie. Jednakże ów dialog jest możliwy tylko w tym środowisku, które Bóg przygotował dla zbawienia człowieka. „Od początku historii zbawienia Bóg wybierał ludzi nie tylko jako jednostki, lecz jako członków pewnej społeczności” (GS 32; por. LG 9). A zatem antropologia teologiczna powinna brać pod rozwagę *wymiar wspólnotowy* podobieństwa do Boga, który wszak stanowi fundament zarówno dogmatu o grzechu pierworodnym, jak i nauki o wymiarze eklezjalnym życia w łasce.

ZAKOŃCZENIE

Antropologia teologiczna rozważa całe przesłanie chrześcijańskie z punktu widzenia osoby ludzkiej, wobec której komunikuje się Bóg. A zatem obejmuje ona całą teologię systematyczną, począwszy od nauki o słowie Bożym aż do eschatologii, zawierając w sobie również opis drogi do przejścia przez ludzką aktywność w kierunku pełnej jedności z Chrystusem, czym zajmuje się teologia moralna i teologia duchowości. Przeto należy rozważać problematykę człowieka w jego stworzonności, w jego pierwotnym powołaniu do przyjaźni z Bogiem, jego upadek grzechowy, a następnie jego żmudne i darmowe poszukiwanie jedności z Chrystusem, w którym, pojednany z Ojcem, może wzrastać ku eschatologicznej pełni. Rzeczywiście wzmiankowany zespół zagadnień doktrynalnych jest centrum

¹⁰ M. Flick, Z. Alszeghy, *Aspetto personalistico del dogma*, w: *Fedeltà e risveglio del dogma*, Milano 1967, s. 107–116.

krystalizacyjnym, które pozwala ująć całe przesłanie chrześcijańskie jako antropologię teologiczną.

Zakorzenie w przymierzu chrześcijańskim uczyni antropologię chrześcijańską zdolnością do ukazania ubóstwa i negatywnych elementów tych wizji antropologicznych, gdzie osoba jest ukazywana jako zamknięta w sobie. Taka funkcja krytyczna jest dla teologii refleksem tego odniesienia chrystocentrycznego, który pozwala jej na osąd prawdy. Jednak zadaniem teologii jest również przyjęcie wyzwań kulturowych, gdzie antropologia jest naznaczona świadomością historyczną i wolnością programowo otwartą na świat. Myślenie w wierze wewnątrz tego horyzontu jest wkładem teologii do życia dzisiejszego Kościoła.

THE HISTORICAL CHANGES OF THE ANTHROPOLOGICAL CONTRIBUTION TO THEOLOGY

Summary

The Article titled „The historical changes of the anthropological contribution to theology” consists of the following parts: Introduction; 1. From the critical evaluation of the tractates to their renewal; 2. The issue of anthropology as a challenge to faith; 3. Perspectives for theological-anthropology; Conclusion.

The traditional handbook, faces many different anthropological questions, however it treats them in many different area's set apart from each other, on the grounds of it's inspiration as well as it's method; *De Gratia*, *De Deo creante et elevante*, *De peccato originali*, *De virtutibus*, *De novissimis*. Placing the topic of person in so many different context's, can lead to the notion that the entire discourse was boundless, reducing the anthropological issue only to certain matters that had to do with the nature of the person. Due to the dispersion of tractates and to the separation from thought in general, these issues are not capable of creating an extensive synthetic prospect of the person. Anyhow faith can not abandon the limited knowledge of the person in the light of the mystery of Christ. If one wishes to overcome these problems, it is imperative to find the cause of portioning the anthropological contribution.

The new tractate concerning the person does not apply to any one part of Revelation but describes the whole aspect of Revelation. This new presentation of the tractate *De homine* can be expressed in it's program title theological – anthropology.

Słowa kluczowe: teologia, rozwój teologii, antropologia teologiczna

KS. ROMAN PIWOWARCZYK
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

NOETYKA ARYSTOTELESA

MIEJSCE NOUS W STRUKTURZE CZŁOWIEKA

Analizując teologię Arystotelesa, możemy dostrzec trzy różne drogi, które tę teologię współtworzą. Nie są one zupełnie oddzielone, czasami się wzajemnie dopełniają. Pierwsza z nich to droga czy perspektywa fizyczna, w której Stagiryta analizuje w ramach swojej *Fizyki* możliwość dotarcia do ostatecznych przyczyn bytów materialnych. Konkluduje on tę część poszukiwań stwierdzeniem, że źródłem wszelkiego ruchu jest byt, który on nazywa Nieporuszonym Poruszycielem. Perspektywa ta nie jest jednak najdoskonalsza, pomimo iż dotyczy ona rozważań o bytach, które nam są najbliższe. Dlatego też pojawia się u niego druga wyjątkowa perspektywa metafizyczna, w której pragnie on szukać ostatecznej przyczyny wszelkich możliwych bytów, także duchowych. W perspektywie tej dochodzi on do stwierdzenia, iż przyczyną istnienia całej rzeczywistości, wszelkich bytów przygodnych jest byt najdoskonalszy, którego nazywa on: Pełnią Aktu, Substancją Najdoskonalszą, Myślą myśli, czy po prostu Bogiem. Wydawać by się mogło, że już żadna inna możliwość nie pozostała, gdy chodzi o poszukiwanie dróg do Boga, a jednak pozostaje ważne pytanie dotyczące człowieka, który jak wiemy jest bytem szczególnym: nie jest on całkowicie materialny ani całkowicie duchowy. Dlatego też ani fizyka ani metafizyka nie są w stanie uchwycić jego wyjątkowości. Wyjątkowość tę stara się ukazać Stagiryta w jeszcze innej, trzeciej perspektywie, perspektywie noetycznej, czyli związanej z *nous*, intelektualną częścią duszy ludzkiej. To właśnie *nous* gwarantuje całkowitą wyjątkowość człowieka, bo *nous* pochodzi bezpośrednio od Boga i dzięki niemu człowiek może poznać, odkrywać różne wartości jak dobro czy prawdę o świecie i sobie samym.

Jak więc Arystoteles ukazuje nam tę trzecią perspektywę noetyczną, w jaki sposób perspektywa ta prowadzi go do tego, co boskie? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy najpierw dostrzec różne stopnie bytu ludzkiego, które determinują hierarchię naszych aktywności. Człowiek według Stagiryty jest złożony z ciała i duszy. Obydwa te elementy tworzą jedną substancję. Ciało to materia, możliwość,

z którą współistnieje dusza jako forma i akt ciała. Nie są to dwie rzeczywistości zjednoczone, ale jeden byt złożony z dwóch różnych elementów. Ciało nie może istnieć bez duszy ani dusza bez ciała, jednakże to dusza jest aktem ciała i zasadą życia. Wchodząc głębiej w psychologię Arystotelesa, można wręcz podziwiać u niego jak dusza wyraża się poprzez ciało zarówno na poziomie wegetatywnym (typowym dla świata roślin), zmysłowym (typowym dla świata zwierząt), jak i umysłowym (typowym dla człowieka i bytów wyższych od niego). Poziom wegetatywny u człowieka jest doskonalony przez poziom wyższy: poziom zmysłowy¹, a zmysłowy przez poziom intelektualny. Poziom niższy może istnieć bez wyższego, ale nie odwrotnie, np. rośliny istnieją bez intelektu i zmysłów. To, co wyróżnia człowieka od innych bytów żywych, to właśnie obecność intelektu, na którym opierają się inne jego aktywności, jak np. życie moralne, artystyczne czy religijne. Można by powiedzieć, że intelekt jest siłą napędową tych różnych aktywności, jednakże nie wszystkich, np. na poziomie wegetatywnym jest wiele aktywności niezależnych od intelektu (np. proces trawienia pokarmu). Człowiek jest w stanie poznać prawie wszystko, co dotyczy jego natury, na różnych jego poziomach, jednakże ciągle pozostaje kilka ważnych „miejsc” ciągle do końca niepoznanych. Dotyczy to głównie jego poziomu intelektualnego. Na przykład ciągle tajemniczymi pozostają następujące zagadnienia: czy śmierć jest definitywnym końcem istnienia człowieka? Czy jest w człowieku coś nieśmiertelnego? Kto decyduje o śmierci człowieka: przypadek, lekarz, sam człowiek czy Bóg?

Można stwierdzić, że pole aktywności intelektualnych nie ogranicza się tylko do świata materialnego. To jedynie, według Stagiryty, punkt wyjścia. Należałoby więc poznać naturę, możliwości i granice ludzkiego intelektu, a także jego więzi z duszą ludzką.

W końcu, ponieważ aktywna część intelektu νοῦς ποιητικός² jest uznana przez Arystotelesa, jako oddzielona, nieśmiertelna, wiekuista αἰδώς³ i boska, należałoby odpowiedzieć na pytanie, jaki jest jej status ontologiczny wobec całej duszy oraz jakie jest jej źródło pochodzenia, jej wpływ na moralność człowieka.

NOETYKA JAKO POMOST POMIĘDZY FIZYKĄ I METAFIZYKĄ ARYSTOTELESA

Jeżeli polem rozważań metafizyki jest nie tylko rzeczywistość materialna ale cała rzeczywistość, a jej szczególnym przedmiotem badań jest substancja nieru-

¹ Arystoteles, *O duszy*, II 12, 424 b 1; III 12, 434a 30.

² Ibidem, III 5, 430 a 10–20, druga jego część, pasywna to νοῦς παθητικός.

³ Słowo αἰδώς nie jest synonimem słowa *wieczny*, oznacza się nim byt, który istnieje teraz i będzie istnieć na zawsze, byt wiekuisty. Słowo *wieczny* jest szersze znaczeniowo, oznacza ono byt, który zawsze istnieje, bez początku i bez końca. Por: F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, La Haye, Paris, 1948, s. 307–308.

choma, oddzielona i jeżeli fizyka Arystotelesa zajmuje się bytem materialnym jako ruchomym w sensie filozoficznym, a jej szczególnym przedmiotem badań jest substancja materialna niszczalna oraz wieczysta⁴, to można by postawić pytanie, gdzie należy umieścić przedmiot badań noetyki. Jak mogliśmy to już dostrzec, w całej panoramie aktywności ludzkich, aktywność człowieka związana z noetyką to tylko mała część, jednakże najgłębsza i najważniejsza.

Aby odpowiedzieć na to pytanie, Arystoteles mówi nam, że to właśnie fizyk ma badać tę część duszy ludzkiej, która jest zależna od ciała⁵, czyli część wegetatywną, zmysłową i tę część intelektu, która jest w bezpośrednim kontakcie z ciałem, czyli intelekt pasywny. Jednakże pozostaje druga część intelektu *nous* aktywny, który otrzymuje u Arystotelesa określenie *χωριστος*, niezależny od ciała. Na ten temat odnajdujemy w jego metafizyce myśl, że filozofia pierwsza ma jako swój przedmiot byty oddzielone i nieruchome (*περι χωριστα και ακινητα*)⁶. *Nous* więc mógłby być zaliczony do przedmiotu filozofii pierwszej. Czy rzeczywiście jest to możliwe? Odpowiedź nie jest prosta. Oto jedna z wątpliwości wyrażona przez M. Corte:

„Rzeczywiście φιλοσοφία πρώτη (filozofia pierwsza) jest według Arystotelesa nauką o bycie jako bycie, a jej imię właściwe teologia, osiąga wówczas, gdy dosięga ostatecznego fundamentu bytu. Trudno więc wyobrazić sobie, w którym dokładnie miejscu należało by umieścić noetykę: czy w polu metafizyki w sensie szerokim, czy w jej punkcie finalnym”⁷. Trudność ta nie jest niczym nieznanym, pojawia się ona u Arystotelesa i istnieje także dzisiaj. Jest ona związana z zagadnieniem tajemniczej jedności duszy i ciała w człowieku, jedności, która dokonuje się dzięki *nous* aktywnemu. A mimo tego, człowiek chciałby tym samym intelektem ustalić granicę między częścią duchową i cielesną swojego bytu. Arystoteles precyzuje tutaj, że *nous* aktywny jest oddzielony i boskiego pochodzenia, a jednocześnie substancjalnie zjednoczony z niższą częścią duszy. W związku z tym jest on niejako zmuszony, aby stwierdzić, że *nous* w sensie ścisłym jest substancją (*χωριστος απλως*), a jako zdolność do działania jest on (*χωριστος κατα τι*). W perspektywie ontologicznej jest on oddzielony a w swym ludzkim rozwoju jest on oddzielalny⁸. M.D. Philippe twierdzi, że ta część *nous*, która posługuje się ciałem i dzięki niemu się wyraża, jest przedmiotem badań, nie tyle fizyki jak twierdzi Arystoteles, ile filozofii rzeczywistości fizycznych. Natomiast część aktywna *nous* pozostaje tajemniczą, trudniej dostępną dla nas lub może tylko trudniej dostępną w czasie życia ziemskiego. Tak więc pozostaje nam jako najbardziej prawdopodobna możliwość umiejscowienia noetyki na granicy rozważań rzeczywistości

⁴ Arystoteles, *Metafizyka*, Λ 1, 1069 a 30–37.

⁵ Por. *ibidem*, E 1, 1026a 4–5, a także: *O duszy*, I 1, 403 a 28–29.

⁶ *Metafizyka*, E 1, 1026 a 16.

⁷ M. Corte, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, Paris, Vrin, 1934, s. 17 (tłumaczenie własne).

⁸ *Ibidem*, s. 22–23.

fizycznych i rozważań ontologicznych. To jej szczególne miejsce podkreśla rolę noetyki w filozofii, a także szczególne znaczenie człowieka we wszechświecie.

STRUKTURA WŁADZY POZNANIA

Władze poznawcze człowieka można podzielić na dwie części: zmysłową i intelektualną. Część zmysłowa jest prostsza i powiązana z częścią intelektualną. Co jest podmiotem poznania części zmysłowej? Podmiotem tym jest pięć zmysłów. Nie będziemy oczywiście omawiać tutaj szczegółów ich funkcjonowania. Jednak należy zaznaczyć, że poznanie zmysłowe (το αἰσθητικόν) ma jako przedmiot poznania indywidualne byty materialne, w których dany zmysł odnajduje swój własny obszar (αἰσθημα). Na przykład, nasze ciało może zmysłem dotyku stwierdzić, jaka jest temperatura danej rzeczy. To poznanie zmysłowe konkretnej rzeczy (τοδε εν τοδε) jest pasywne i jest w możności. Jest ono receptywne i otwarte na oddziaływanie danego przedmiotu. To właśnie przedmiot poznania jest tu aktywny (ποιητικόν). Jest on przyczyną sprawczą procesu poznania i aktualizacji tego poznania⁹.

Poznanie intelektualne ma jako podmiot *nous* złożony z dwóch elementów: *nous* aktywny (le νοϋς ποιητικος), i *nous* pasywny (le νοϋς παθητικος). Jego przedmiotem poznania są pojęcia ogólne (νοητα), które istnieją w bytach jednostkowych i są z nimi istotowo zjednoczone¹⁰. Pojęcia: istota, które pochodzi od łacińskiego *esse*: istnieć, lub *ousia* czyli *quidditas*, które pochodzi od greckiego ειναι, są w możności. Trzeba je więc zaktualizować. I to jest właśnie rola *nous* aktywnego, który jest określony jako oddzielony (αἰδιος).

Zestawiając te dwa rodzaje poznania, możemy powiedzieć, że istnieje pewna analogia między poznaniem zmysłowym i intelektualnym. To pierwsze jako bardziej proste, jest niejako przygotowaniem do poznania intelektualnego, a także jego bazą.

PROCES POZNANIA NOUS

W jaki sposób człowiek może poznać cokolwiek? Pytanie to prowadzi nas do innego jeszcze bardziej trudnego pytania. Czy możemy powiedzieć, że człowiek poznaje poprzez *nous*, czy też człowiek tylko ma *nous*, który jest czymś nadrzędnym wobec niego samego? Niestety Arystoteles nie precyzuje szczególnej odpowiedzi na ten temat. Wrócimy do niej nieco później.

⁹ Arystoteles, *O duszy*, II 5, 417a 17–18.

¹⁰ „Wydaje się niemożliwe, aby istota była oddzielona od tego, czego jest istotą. Jakże więc Idee, które są istotami rzeczy, miałyby być oddzielone od tych rzeczy?”, Arystoteles, *Metafizyka*, A 9,991b 1–2.

Poznanie intelektualne jest, podobnie jak poznanie zmysłowe, pasywne i receptywne, dokonuje się ono poprzez $\alpha\pi\alpha\theta\epsilon\iota\alpha$ od $\pi\alpha\sigma\chi\epsilon\iota\nu$, czyli doznawać czegoś. Jest to zdolność asymilowania nowych treści poznawczych. Jest to jednak poznanie selektywne, jest ono receptywne jedynie wobec pojęć. Pojęcia z kolei, jak wiemy, według Arystotelesa, istnieją w bytach jednostkowych. Stąd też pojawia się konieczność otwarcia człowieka na świat zewnętrzny, aby go móc poznać, a także aktualizować siebie jako podmiot poznający.

Aby *nous* mógł być dominujący wobec przedmiotu i poznać go, powinien być bytem oddzielnym wobec rzeczywistości poznawanej. Jak jednak *nous*, które jest bytem oddzielnym może poznać rzeczywistość materialną i w ten sposób się aktualizować? Odpowiedź Arystotelesa nie jest bardzo prosta.

Na początku trzeba stwierdzić, że przedmiot poznania: istota (*quidditas*) znajduje się w bytach w stanie możliwości. Trzeba więc, aby została ona przygotowana, oświecona, oddzielona od materii i zjednoczona z *nous*. Ta właśnie jedność z *nous* jest nazwana aktem poznania, w którym przedmiot poznania niejako przynależy do podmiotu. Ostatecznym autorem tej jedności jest *nous* aktywny. Jak więc dokonuje się owa aktualizacja? Otóż aktualizacja rzeczywistości poznawanej jest jednocześnie (jeśli w ogóle możemy tutaj mówić o czasowości kolejnych etapów) aktualizacją *nous* pasywnego, *nous*, które jest w możliwości i receptywne. Dlatego w procesie poznania *nous* pasywne jest aktualizowane, staje się coraz bardziej w akcie, a jednocześnie pomnaża swoje nowe możliwości. „Wówczas gdy intelekt jednoczy się z rzeczywistością poznawaną, człowiek staje się mędrcem, tym, który jest w akcie, zdolnym do działania, aktualizowania, chociaż jednocześnie pozostaje on w możliwości jednakże innej niż tak, która była przed aktem poznania”¹¹.

Wiemy już, że intelekt pasywny jest receptywny, jednakże przymiotnik pasywny nie oznacza niedoskonałości, ale zdolności doznawania, zdolności uchwytowania wpływu rzeczywistości inteligibilnej (*passio perfectiva*). *Nous* może się więc doskonalić. Na początku jest on jedynie w możliwości, *tabula rasa*. Jednak ta możliwość początkowa jest zdolnością szczególną, ponieważ *nous* pasywne jest w stanie z jednej strony nie mieszać się z rzeczywistością materialną, a z drugiej przejmować jakąkolwiek formę rzeczywistości inteligibilnej. Widzimy więc tutaj dwie formy oddzielenia *nous*: *nous* aktywny jest oddzielone całkowicie od materii a *nous* pasywne oddzielone od tego, co materialne, ale otwarte na to, co w materii jest do poznania. *Nous* pasywne jest więc niejako pośrodku wpływów *nous* aktywnego i rzeczywistości materialnej. Rzeczywistość inteligibilna pojawia się i określa granice aktu poznania, a jednocześnie, jak mówi E. Barbotin, rozbudza ona spontaniczność myśli i staje się okazją, aby intelekt aktywny się aktywował¹².

¹¹ O duszy, III 4,429b 6–9.

¹² Por. *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Louvain–Paris, 1954, s. 156.

Można by powiedzieć, że intelekt pasywny w danej chwili jest całością pojęć zaktualizowanych i przechowywanych w postaci $\epsilon\chi\iota\varsigma$, które pozostają w możliwości wobec *nous* aktywnego. *Nous* aktywny może je w każdej chwili zaktualizować, aby stały się przedmiotem poznania bezpośredniego. Dlatego też człowiek może myśleć o tym, co już poznał, refleksywnie. W tym przypadku na nowo zachodzi jedność przedmiotu i podmiotu poznania. Jeśli jest to możliwe, to znaczy, że intelekt może myśleć o sobie samym. Jednakże, pomimo iż jest to u człowieka możliwe, akt ten nie może trwać długo lub ciągle, jak u Boga, gdzie ponadto przedmiot poznania jest inny niż u człowieka¹³.

Intelekt pasywny nie może myśleć o sobie samym. Można więc mówić o podwójnej jego pasywności: wobec przedmiotu poznania i samego siebie. Natomiast intelekt aktywny jest aktywny wobec rzeczywistości inteligibilnej i wobec samego siebie.

Arystoteles mówi na ten temat „Wyróżnia się z jednej strony intelekt który jest analogiczny do materii, ze względu na to, że staje się on zbiorem wiedzy o rzeczach poznanych i z drugiej strony intelekt, który jest analogiczny do przyczyny sprawczej, ponieważ on tę wiedzę wytwarza. Jest on w pewnym względzie analogiczny do światła, które zamienia kolory w możliwości w kolory w akcie. [...] Zawsze działający jest doskonalszy wobec doznającego podobnie jak pierwotna zasada wobec materii”¹⁴.

Pojawiła się na przestrzeni wieków dyskusja na temat wzajemnych relacji między *nous* aktywnym i pasywnym. W jej świetle trudno jednoznacznie stwierdzić, czy cały *nous* jest nieśmiertelnym, czy tylko *nous* aktywny. Według np. J. Tricota, intelekt aktywny jest niereceptywny i dlatego nie podlega wpływowi czasu ani różnym wydarzeniom życia. Natomiast intelekt pasywny, który jest receptywny i może stać się wszystkimi $\nu\omicron\eta\tau\alpha$, czyli elementami wiedzy o rzeczach poznanych, doznaje wpływu biegu zdarzeń i dlatego rozpada się w chwili śmierci¹⁵. D. Ross, starając się wyjaśnić zagadnienia intelektu aktywnego, który aktualizuje pasywny i go oświeca, zakłada możliwość poznania w intelekcie aktywnym przed zaistnieniem człowieka. „Jest w nas coś, co już myśli, jakiś element, który jest poza naszą zwykłą świadomością. Istnieje on w ten sposób, że nawet nie zdajemy sobie sprawy z tego, że istnieje w nas jakaś myśl starsza niż my sami. Myśl, która pozostaje w jakimś związku ze zwykłą świadomością lub intelektem pasywnym a nawet może go naprowadzać na daną myśl”¹⁶. Gdyby tak właśnie było, nie można by zakładać, że intelekt aktywny jest jedynie jak światło, które oświeca kolory. W innym miejscu D. Ross stwierdza, że intelekt aktywny

¹³ Arystoteles, *Metafizyka*, A 9, 1075a 5–10.

¹⁴ *O duszy*, III 5, 430a 10–20.

¹⁵ Aristote, *De l'âme*, Paris, Vrin, s. 184, przypis (tłumaczenie własne).

¹⁶ D. Ross, *Aristote*, traduit de l'anglais par J. Samuel, Gordon & Breach, Paris–Londres–New York, 1971, s. 211–212 (tłumaczenie własne).

jest zjednoczony z pasywnym na pewien czas, a w danej chwili może się od niego odłączyć. Wynikało by więc stąd jasno, że intelekt pasywny nie jest wieczny.

M.D. Philippe jest przekonany, że intelekt aktywny jest wieczny, natomiast pasywny jest częściowo niezniszczalny, a częściowo niszczalny. „Na ile intelekt pasywny jest określony przez formy inteligibilne, na tyle nie podlega on rozkładowi, jednakże w swym działaniu na ile jest on związany o obrazem, wyobraźnią na tyle pozostaje w świecie niszczalnym¹⁷. Według M. Corte’a, należało by mówić o jednym *nous*, który różnie działa: Intelekt pasywny to imię, które przysługuje mu, gdy znajdzie się w możliwości poznania czegoś niepoznanego. Intelekt aktywny to intelekt, który aktualizuje treść inteligibilną z możności do aktu. W akcie poznania, według niego, wyróżnić należy podwójną przyczynowość: intelektu jako substancji w akcie wobec treści inteligibilnej w możności i intelekt w możności, gdy chodzi o poznanie wobec treści inteligibilnej, które jest w tej sytuacji w akcie. Tak więc intelekt jest jako substancja w akcie, a jako możliwość działania w możności¹⁸.

Jeszcze inną propozycję relacji tych dwóch części intelektu odnajdujemy u E. Barbotina. Twierdzi on, że intelekt pasywny to nowa funkcja intelektu aktywnego, który jest bytem substancjalnym i wiecznym. Funkcja ta po części wyjaśnia słabości naszych ludzkich myśli. „Podczas gdy intelekt pasywny dominuje w swym działaniu, łatwo przechodząc do aktu, intelekt aktywny jest hamowany naturą intelektu pasywnego”¹⁹. Jednakże, z drugiej strony, ta struktura intelektu zapewnia otwartość intelektu na całą różnorodność rzeczywistości i jednocześnie pierwszeństwo intelektu w porządku pierwotnych jej zasad. Tak więc poddanie się wpływowi rzeczywistości poznawanej nie przekreśla jego inicjatywy twórczej.

Jaka więc konkluzja może nasuwać się po przedstawieniu tych kilku propozycji dotyczących relacji między *nous* aktywnym i pasywnym. Otóż wydaje się, iż najbardziej prawdopodobna teoria *nous* u Arystotelesa to teoria, która twierdzi, iż *nous* nie jest substancjalnie podzielony. Może on działać jako aktywny lub pasywny w sytuacji poznawania bytów materialnych lub po prostu jako *nous* poza światem materialnym. Jest więc on w stanie dostosować się do treści inteligibilnych zarówno obecnych w jednostkowych bytach materialnych, jak i tych zawartych w *nous* pasywnym, a także treści świata pozamaterialnego. Może on dokonywać trzech podstawowych operacji: pojęciowania, sądzenia i rozumowania. Nie są to operacje doskonałe, są one zawsze częściowe, ujmujące treść pod pewnym aspektem i etapowo. Jednakże czynności te najbardziej wyróżniają człowieka spośród innych istot żywych na ziemi. Poza tym, dostrzegamy u Arystotelesa, że aktywność *nous* nie kończy się na tych trzech formach działania. Człowiek może osiągnąć poziom aktywności przekraczający te trzy formy i ich wspólną cechę dyskursywność, może

¹⁷ M.D. Philippe, *Introduction à la philosophie d'Aristote*, Editions Universitaires, 1991, s. 147 (tłumaczenie własne).

¹⁸ M. Corte, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, Paris, Vrin, 1934, s. 48 i 57.

¹⁹ E. Barbotin, *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*, Vrin, Paris, 1954, s. 164 i 242 (tłumaczenie własne).

osiągnąć aktywność, która jest niejako ukoronowaniem jego możliwości, a którą on nazywa kontemplacją filozoficzną. Jest to poznanie intuitywne, całościowe, doskonałe, które jednocześnie zakłada niższe formy poznania. Niestety nie znamy wielu elementów arystotelesowskiej teorii kontemplacji: albo on tego nie dokonał albo te jego myśli nie zostały zapisane lub zapisane zaginęły. Stąd też trudno określić nawet przedmiot czy podmiot kontemplacji.

WYŻSZOŚĆ POZNANIA INTELEKTUALNEGO NAD POZNANIEM ZMYŚLOWYM

Na wielu poziomach możemy dostrzec wyższość poznania intelektualnego nad poznaniem zmysłowym

Intelekt jest bardziej otwarty na swój przedmiot poznania niż dany zmysł. Na przykład dźwięk może być na tyle wysoki, że ucho go nie uchwyci²⁰. Natomiast intelekt nigdy nie jest „za słaby” wobec poznawanego przedmiotu. Jest on zawsze dominującym, nieograniczonym. Skąd bierze się ta różnica? Otóż poznanie zmysłowe jest związane z ciałem, niektóre zmysły działają na zasadzie kontaktu z odbieraną treścią (np. dotyk), inne działają na dystans (np. wzrok), natomiast *nous* jest oddzielony, niezależny. Dlatego też akt poznania zmysłowego jest zdeterminowany przedmiotem poznania, natomiast w poznaniu intelektualnym przedmiot poznania jest poddawany procesowi poznania intelektualnego, a akt poznania zależny od podmiotu poznania.

Każdy zmysł jest dostosowany do właściwego sobie przedmiotu. Na przykład ucho do fal dźwiękowych, zmysł wzroku od odbioru obrazu itp. Jednakże nie można zastąpić jednego zmysłu drugim. Na przykład nie można zmysłem słuchu widzieć²¹. Natomiast intelekt łamie bariery różnych form materii, jest on uniwersalny, może analizować wszelkie formy treści zmysłowych.

Przedmioty poznania zmysłowego nie są inteligibilne. Na przykład nie można teoretycznie określić jaka jest różnica pomiędzy czymś białym i słodkim. Jednakże zmysłowo „wiemy” dobrze co „znaczy” biały, a co słodki. Poznawanie zmysłowe jest zawsze jednowartościowe. Natomiast myśl może być prawdziwa lub fałszywa.

Wnioskowania, które są oparte jedynie na poznaniu zmysłowym, są często opiniami lub wierzeniami i jako takie są częściowe, względne i często błędne.

Nous jest transcendentny i jednocześnie immanentny. Jego immanencja opiera się na jego transcendencji, a jego transcendencja przejawia się w jego immanencji. Dlatego też może on dominować, aktualizować, przenikać²².

Należałoby również wspomnieć w tym miejscu o wyobraźni (φαντασια), słowo, które pochodzi od φαος: światło. Wyobraźnia to coś, co należałoby wy-

²⁰ Por. *O duszy*, II 10, 422a 20–30.

²¹ *Ibidem*, II 5, 417b 18–25.

²² Arystoteles, *O pochodzeniu zwierząt*, II 3, 736b 27–28. Zobacz również E. Barbotin, *op.cit.*, s. 214–215.

różnić zarówno w doznaniu zmysłowym, jak i w myśli. Nie jest ona zawsze prawdziwa, ponieważ istnieje podobieństwo między nią i doznaniem zmysłowymi. Dlatego może ona wpływać na działania zarówno zwierząt, które nie mają rozumu, jak i na działania człowieka, którego intelekt jest czasami osłabiony przez uczucia, chorobę czy senność.

BOSKIE POCHODZENIE INTELEKTU

Gdy chodzi o pochodzenie intelektu, Arystoteles wyjaśnia w wielu miejscach, że pochodzi on z zewnątrz. „Co do intelektu, wydaje się że pojawia się on jako posiadający istnienie substancjalne i że nie podlega on zniszczeniu”²³. Boskość *nous* jest zaakcentowana w wielu innych miejscach u Arystotelesa jak na przykład: w *Metafizyce* Λ 9, 1074 b 15–16; 1072 b 23–24; w *O częściach zwierząt*, II 10, 656 a 7–8; w *Etyce nikomachejskiej* X 7, 1177a 13–16, intelekt jest nazwany boskim lub najbardziej boską częścią bytu ludzkiego. W dziele *O duszy* Stagiryta precyzuje, że intelekt jest „bez wątpienia czymś najbardziej boskim”²⁴.

Jeśli pojawia się on z zewnątrz, należałoby odpowiedzieć na pytanie: kiedy intelekt łączy się z nowym istnieniem ludzkim, a także, jaki jest związek pomiędzy intelektem i embrionem. Łatwo można znaleźć odpowiedź, że intelekt nie jest jakimś dodatkiem do embrionu, ale od początku jego istnienia jego częścią integralną²⁵. E. Barbotin przedstawia w cytowanej książce wiele dyskusji na temat następujących zagadnień: Jaki jest związek między pojawieniem się i rozwojem życia a intelektem? Jak zrozumieć progresywne pojawianie się intelektu w pierwszych latach dzieciństwa? Czy intelekt może być uznany jako forma ciała?

Twierdzenie, że intelekt jest formą ciała, bytem substancjalnym i transcendentnym jest tak naprawdę możliwe w świetle teorii stworzenia, jednakże u Arystotelesa nie odnajdujemy takiej teorii.

Co do zagadnienia progresywnego pojawiania się intelektu po kilku latach dzieciństwa, odpowiedź na to pytanie odnajdujemy u Teofrasta, który mówi, że połączenie intelektu z ciałem sprawia, że po pierwsze intelekt ujawnia się po pewnym etapie rozwoju ciała i po drugie pojawia się *nous* pasywny.

Przyglądając się bliżej *nous* od strony ontologicznej może rodzić się w nas wiele pytań. Widzimy więc, że jest to element człowieka, który pochodzi z zewnątrz, a jednocześnie jego obecność jest równoczesna wraz z poczęciem. Jest on oddzielony, a jednocześnie tym, który aktualizuje. Ma on swoje własne istnienie, a jeżeli istnieje niezależnie, jest on bytem substancjalnym. Arystoteles w związku

²³ *O duszy*, I 4, 408b 18–19. Zobacz również: *O powstawaniu zwierząt*, II 3, 744b 21.

²⁴ *O duszy*, I 4, 408 b 29. Wiele cytatów na ten temat znajdujemy u E. Barbotin, *op.cit.*, s. 216–232. Na przykład myśl Arystotelesa zachowana przez Cicerona: „Człowiek urodził się dla dwóch rzeczy: aby rozumieć i aby działać, taki oto »śmiertelny bóg«”, *De finibus*, II 12, 40 fr. 61.

²⁵ Zobacz, E. Barbotin, *op.cit.*, s. 185 wraz z przypisem.

z tym nazywa ten byt bytem boskim. Jednakże jego teoria *nous* nie może być nazywana panteistyczną. Jaki więc jest związek *nous* z Bogiem? W żadnym miejscu jego myśli nie odnajdujemy teorii partycypacji. Jednakże możemy odnaleźć wiele miejsc, w których Arystoteles pokazuje, jak dany byt żywy poprzez rozmnażanie naśladuje odwieczność Boga. Gdy chodzi o człowieka, podkreśla jego wyjątkowość w wieloraki sposób. W *Etyce nikomachejskiej* X 7 mówi nam, że aktywność intelektualna jest „jedyną godną umiłowania dla niej samej”, dlatego też jest uznana za źródło szczęścia.

„Życie tego rodzaju będzie zbyt wyniesione dla człowieka, ponieważ będziemy żyli nie jako ludzie, lecz na miarę boskiego elementu, który jest w nas. I na ile ten element jest wyższy od pozostałej części bytu ludzkiego, na tyle jego aktywność jest wyższa od każdej innej cnoty”²⁶. Tak więc wynikałoby stąd, że człowiek nie powinien zamykać się w rzeczach typowo ludzkich, lecz zdobywać swą nieśmiertelność dzięki swej części najbardziej szlachetnej. To właśnie ona wyznaczałaby ostateczny jego cel, a niższe warstwy bytu ludzkiego nie byłyby więzieniem duszy, lecz miejscem, w którym ona może się wyrażać i doskonalić. Jednakże ciągle pozostaje pytanie, czy nieśmiertelne *nous* może być wystarczającą podstawą do tego, by mówić o nieśmiertelności człowieka.

W swoim dziele *O pochodzeniu zwierząt* Arystoteles twierdzi, że „Ciało dziecka pochodzi od matki, a dusza od ojca”. Jak więc zrozumieć to zdanie. Otóż nieco dalej precyzuje on, że to ojciec jest źródłem, które aktualizuje (plemnik) to, co matka dostarcza jako materię, czyli komórkę jajową. Aktualizacja ta to początek rozwoju wegetatywnego i zmysłowego embrionu. Natomiast pojawienie się zzewnątrz *nous* sprawia, że życie to staje się życiem ludzkim²⁷. To, co jest więc najbardziej istotne, nie pochodzi więc od rodziców.

W swej *Metafizyce*, Arystoteles dodaje, że Bóg jest Myślą myśli, pełnią życia kontemplatywnego które może być porównane do naszego życia najdoskonalszego którego człowiek może doświadczać tylko wyjątkowo w krótkich momentach. Bóg natomiast posiada tę pełnię życia ciągle²⁸.

Teoria boskiego pochodzenia intelektu ma u Arystotelesa swe reperkusje w jego kosmologii. Bóg jest bytem najbardziej doskonałym w hierarchii wszystkich bytów. Jednakże pomiędzy Bogiem a człowiekiem istnieje ogromny dystans. Dlatego też w swym dziele *O duszy*, Arystoteles, rozmyślając o bytach, które mają intelekt, zakłada istnienie bytów duchowych wyższych od człowieka, które my nazywamy aniołami. „Inne jeszcze byty mają intelekt i dyspozycje z nim związa-

²⁶ *Metafizyka*, 1077 b 26–29.

²⁷ Według M. Corte, sperma mężczyzny zawiera duszę intelektualną. Z czego wynika, że jest ona częściowo niematerialna: „natura eteryczna spermy”. Zobacz: *La doctrine...*, s. 121–122, oraz dyskusja na ten temat: E. Barbotin, *op.cit.*, s. 195–198 wraz z przypisem.

²⁸ *Metafizyka*, A 7, 1072 b, 14–30. Por. *Polityka*, VIII 5, 1339 b 17.

ne, jak na przykład człowiek i lub inny byt żywy, jeśli taki istnieje czy to podobnej natury, czy też wyższej niż człowiek”²⁹.

Pomimo iż Arystoteles w wielu miejscach podkreśla boskość intelektu, jednakże nigdzie nie precyzuje on samej jego drogi pochodzenia. Można by na przykład zakładać bezpośrednią interwencję Boga albo ideę emanacji, albo kreacjonizmu. Jednakże wydaje się, że Arystoteles odnalazł jedynie „drzwi, których nigdy nie otworzył”. Z drugiej strony był on z pewnością świadom, iż synteza tego, co duchowe z tym, co cielesne nie jest łatwe do poznania ani w ramach filozofii rzeczy materialnych, ani w ramach metafizyki.

ARISTOTLE’S NOETHICS AND HIS PLACE IN THE HUMAN SOUL

Summary

Aristotelic theology – a rational inquiry into the ascertainment of the existence of a most perfect being – is present in metaphysics of Aristotle, his physics as well as in the “nous” theory – neoethics. What is “nous” in the structure of human soul? What is its origin, nature and role? Is only “nous” immortal or the whole human being? These are a few questions to which the author seeks answers in the article.

Słowa kluczowe: Arystoteles, noetyka, nous

²⁹ *O duszy*, II 3, 414 b 17–19.

KS. MIECZYŚLAW RÓŻAŃSKI
Łódź

DUCHOWIEŃSTWO DEKANATU UNIEJOWSKIEGO W ŚWIEŹLE WIZYTACJI GENERALNEJ Z 1779 R.

STUDIUM PROZOTOPOGRAFICZNE

Zgodnie z postanowieniami Soboru Trydenckiego biskupi ordynariusze powinni dbać o powierzone ich pieczy parafie w diecezji. W tym celu powinni wizytować parafie. Mogli to czynić osobiście, albo poprzez wyznaczonych przez siebie pełnomocników. Instytucja wizytacji kanonicznych była znana w Polsce okresu staropolskiego. Dzieli się je na wizytacje generalne, które były wyznaczane przez rządzącego biskupa ordynariusza, i wizytacje dziekańskie, które z mocy prawa miał przeprowadzać miejscowy dziekan.

Omawiana wizytacja generalna była przeprowadzona prawdopodobnie na całym obszarze archidiecezji gnieźnieńskiej. Aby obraz funkcjonowania parafii w poszczególnych jej częściach był porównywalny, arcybiskup Antoni Kazimierz Ostrowski wydał 17 lutego 1778 r. w Warszawie obszerną instrukcję skierowaną do wizytatorów, w jaki sposób mają opisywać lustrwane beneficja¹. Wizytacja ta odbyła się w dekanacie uniejowskim w 1779 r. Przeprowadził ją ks. Stanisław Ksawery Grochowalski². Spośród wielu pytań, na jakie odpowiadał wizytator, znajdowały się także pytania dotyczące pracującego w tym dekanacie duchowieństwa. Analiza treściowa tych informacji będzie przedmiotem niniejszego artykułu.

Dekanat uniejowski był jednym z najstarszych dekanatów w archidiecezji uniejowskiej. Informacje o nim zawarte są w *Liber Beneficiorum* spisany za czasów arcybiskupa Jana Łaskiego. W późniejszym czasie w połowie XVIII w. teren dekanatu został znacznie zmniejszony przez wyłączenie z jego przynależno-

¹ S. Librowski, *Repertorium akt wizytacji kanonicznych dawnej archidiecezji gnieźnieńskiej*, ABMK 30 (1975), s. 44.

² Ks. Franciszek Ksawery Grochowalski, doktor obojga praw, kanonik włocławski, katedralny chełmiński, archidiacon uniejowski, dziekan kapituły wolborskiej, proboszcz parafii Czarnocin w dekanacie tuszyńskim, archidiecezji łęczyckiej; S. Librowski, *Repertorium*, art.cyt., ABMK 29 (1974), s. 122.

ści części parafii i utworzenie z niech dekanatu lutomierskiego³. Po tych zmianach dekanat to 14 parafii: Uniejów, Wielenin, Chwalborzyce, Świnice, Grodzisko, Wartkowice, Wilamów, Niewiesz, Niemysłów, Dróżbin, Siedlątków, Pęczniew, Brodnia, Glinno. W Uniejowie znajdowała się kolegiata, która nie była zwizytowana, gdyż wizytator nie miał odpowiednich uprawnień⁴, omawiana wizytacja objęła tylko inne kościoły znajdujące się w tym mieście – prepozyturę św. Mikołaja Ojców Benedyktynów, kościół szpitalny, kościół Bożego Ciała i kościół św. Wojciecha.

Duchownych pracujących w dekanacie można podzielić na tych, którzy posiadali tam beneficjum stałe, czyli pełnili obowiązki plebańskie, i innych duchownych, którzy im pomagali w pełnieniu funkcji duszpasterskich.

W tabeli 1 przedstawimy plebanów duszpasterzujących w omawianym okresie.

T a b e l a 1. Plebani parafii dekanatu uniejowskiego
w świetle wizytacji z 1779 r.

Parafia	Imię	Nazwisko	Funkcja
Chwalborzyce	Melchior	Kawczyński	pleban
Świnice	Michał	Kędziorski	pleban
Grodzisko	Sebastian	Zakrzewski	pleban
Wartkowice	Jan	Sztyen	pleban
Wilamów	Franciszek	Wojszycki	pleban
Niewiesz	Ignacy	Domański	pleban
Niemysłów	Ludwik	Loga	rządca
Drużbin	Antoni	Wilkanowski	rządca
Siedlątków	Wojciech	Lityński	pleban
Pęczniew	Jędrzej	Zdzieniecki	pleban
Uniejów	Modest	Gorski	proboszcz

Źródło: ADWł AAG Wiz. 72

Wizytator duchownego mającego w swojej pieczy opiekę duszpasterską w parafii nazywał plebanem, raz tylko określił posiadającego beneficjum parafialne słowem rządca. Dotyczyło to ks. Ludwika Logi, który jak sam zapisał ks. Gro-

³ M. Różański, *Kościelna przynależność administracyjna ziem diecezji łódzkiej*, „Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne” (dalej ABMK) 70 (1998), s. 346; tenże, *Rozwój sieci parafialnej w archidiaconacie uniejowskim od „Liber Beneficiorum” do 1795 r.*, „Łódzkie Studia Teologiczne” (dalej ŁST) 9 (2000), s. 288.

⁴ Wizytacji kapituły uniejowskiej dokonał biskup Jan Mikołaj Dembowski w 1780 r.; ADWł., AAG Wiz. 77.

chowski „jest zajęty obowiązkami x Prymasa”⁵ i raz słowem proboszcz, odnosiło się to ks. Modesta Gorskiego, który był proboszczem ufundowanej przez arcybiskupa Jarosława Skotnickiego prepozytury ojców benedyktynów św. Mikołaja⁶

Oprócz proboszczów parafii w dekanacie tym pracowali inni kapłani – wikariusze, mansjonarze i proboszcz szpitalny.

T a b e l a 2. Inni duchowni pracujący w dekanacie uniejowskim

Parafia	Nazwisko	Imię	Funkcja
Uniejów	Oczkowski	Bogumił	proboszcz szpitalny
	Kropocioski	Grzegorz	mansjonarz, kościół Bożego Ciała
	Woyciechowski	Wojciech	mansjonarz, kościół św. Wojciecha
Wielenin	Durski	Adam	wikariusz kolegiaty uniejowskiej
Wartkowice	Donibowski	Gabriel	wikariusz
Niemysłów	Sepałkiewicz	Franciszek	wikariusz
Družbin	Petrykowski	Kazimierz	wikariusz
Brodnia	Jabłoński	Józef	mansjonarz
Glinno	Majeroński	Stefan	mansjonarz

Źródło: ADWł AAG Wiz. 72

Wizytacja pokazała, że w dekanacie uniejowskim w 1779 r. pracowało 20 kapłanów. Z tej liczby 11 posiadało beneficja plebańskie, a 9 pełniło inne funkcje duszpasterskie. Z racji na to, że wizytacja nie objęła znajdującej się na terenie dekanatu kolegiaty w Uniejowie, ta liczba duchowieństwa nie jest liczbą całkowitą pracujących księży na tym terenie. Dwóch było zakonnikami: wspomniany wyżej ks. Modest Gorski, który był benedyktynem z klasztoru tynieckiego, i Gabriel Donibowski, który był bernardynem z konwentu łączyckiego i zastępował plebana w Wartkowicach⁷.

Na terenie dekanatu w parafii Wielenin nie było osoby pełniącej funkcję plebana. Stanowisko przynależało do kolegium wikariuszy kapituły kolegiackiej w Uniejowie. Parafia ta została inkorporowana do tegoż kolegium przez arcybiskupa Drzewickiego. Zwyczajem kolegium było, że wybierali spośród siebie jednego, który spełniał w tej parafii obowiązki duszpasterskie⁸.

Dane personalne duchowieństwa zawarte w wizytacjach dotyczą miejsca ich urodzenia, stanu społecznego, daty i miejsca święceń i daty objęcia opisywanego

⁵ ADWł., AAG Wiz. 72, s. 1023.

⁶ ADWł., AAG Wiz. 72, s. 905; LB, t. 1, s. 338, 357.

⁷ ADWł., AAG Wiz. 72, s. 985.

⁸ ADWł., AAG Wiz. 72, s. 918.

przez wizytatora beneficjum. Postaramy się przeanalizować te informacje, które przekazał w wizytacji ks. Franciszek Grochowalski.

Wiadomości dotyczące miejsca urodzenia pracującego w tym dekanacie duchowieństwa są prawie całkowite. Mamy informacje dotyczące 16 duchownych. Większość z nich pochodziła z terenu archidiecezji i to z obszarów bliskich terytorialnie dekanatowi uniejowskiemu. Z terenu archidiakonatu uniejowskiego pochodzili księża: Bogumił Oczkowski⁹ (Uniejów, woj. sieradzkie¹⁰), Michał Kędziorski¹¹ (Wielenin, woj. sieradzkie¹²), ks. Kazimierz Petrykowski¹³ (Pabianice, woj. sieradzkie¹⁴), z archidiakonatu kurzelowskiego ks. Grzegorz Kropocioski¹⁵ (par. Koniecpol, woj. sieradzkie¹⁶); z archidiakonatu gnieźnieńskiego św. Trójcy ks. Stefan Majeroński¹⁷ (Słupca, woj. kaliskie¹⁸); z terytorium wieluńskiego ks. Wojciech Woyciechowski¹⁹ (par. Naramice, woj. sieradzkie²⁰), z archidiakonatu kaliskiego ks. Adam Durski²¹ (Malanów, woj. sieradzkie²²), ks. Wojciech Lityński²³ (par. Stawiszyn, woj. kaliskie²⁴), ks. Jędrzej Zdzeniecki²⁵ (par. Malanów, woj. sieradzkie²⁶), z archidiakonatu łęczyckiego ks. Franciszek Woyszycki²⁷ (par. Oszkowice, woj. łęczyckie²⁸), ks. Sebastian Zakrzewski²⁹ (par. Głogowiec, woj. rawskie³⁰). Pochodzenie dwóch księży – Antoniego Wilkanowskiego³¹ i Józefa Jabłońskiego³² określone zostało tylko według przynależności terytorialnej państwowej. Obaj pochodzili w województwa łęczyckiego, a ks. Ignacy Domański zapisany został jako archidiecezjanin³³. Ogółem z terenu archidiecezji gnieźnień-

⁹ ADWł., AAG Wiz. 72, s. 892.

¹⁰ S. Litak, *Struktura terytorialna Kościoła Łacińskiego w Polsce w 1772 r.*, Lublin 1980, s. 166.

¹¹ ADWł., AAG Wiz. 72, s. 949.

¹² S. Litak, dz.cyt., s. 167.

¹³ ADWł., AAG Wiz. 72, s. 1037.

¹⁴ S. Litak, dz.cyt., s. 163.

¹⁵ ADWł., AAG Wiz. 72, s. 896.

¹⁶ S. Litak, dz.cyt., s. 149.

¹⁷ ADWł., AAG Wiz. 72, s. 1074.

¹⁸ S. Litak, dz.cyt., s. 133.

¹⁹ ADWł., AAG Wiz. 72, s. 899.

²⁰ S. Litak, dz.cyt., s. 170.

²¹ ADWł., AAG Wiz. 72, s. 918.

²² S. Litak, dz.cyt., s. 140.

²³ ADWł., AAG Wiz. 72, s. 1044.

²⁴ S. Litak, dz.cyt., s. 142.

²⁵ ADWł., AAG Wiz. 72, s. 1054.

²⁶ S. Litak, dz.cyt., s. 140.

²⁷ ADWł., AAG Wiz. 72, s. 997.

²⁸ S. Litak, dz.cyt., s. 158.

²⁹ ADWł., AAG Wiz. 72, s. 968.

³⁰ S. Litak, dz.cyt., s. 155.

³¹ ADWł., AAG Wiz. 72, s. 1037.

³² ADWł., AAG Wiz. 72, s. 1064.

³³ ADWł., AAG Wiz. 72, s. 1009.

skiej pochodziło 14 duchownych, co daje 87% przekazanych danych. Pozostałych dwóch księży pochodziło z terenów odległych – z diecezji łuckiej ks. Melchior Kawczyński³⁴ (Wielany, woj. brzeskolitewskie³⁵), oraz ks. Jan Sztynen z terenu Warmii³⁶. W zestawieniu na województwa siedmiu duchownych pochodziło z terenu województwa sieradzkiego, w którym terytorialnie leżał dekanat uniejowski, co daje 43%, z sąsiadującego z nim województwa łęczyckiego trzech duchownych (18%), z woj. kaliskiego – dwóch (12%), a z woj. rawskiego, brzeskolitewskiego i Warmii po jednym – po 6%.

Mniej wiadomości przekazał wizytator na temat pochodzenia społecznego duchownych. Niewiele udało się wywnioskować z zastosowanej przez niego tytułatury. W sposób bezpośredni przekazał wiadomości dotyczące ośmiu duchownych. W siedmiu przypadkach zapisał wprost, że pochodzili ze stanu szlacheckiego. Byli to księża: Michał Kędziorski, Sebastian Zakrzewski, Franciszek Woyczycki, Ignacy Domański, Wojciech Lityński, Jędrzej Zdzeniecki, Józef Jabłonki³⁷. W jednym przypadku podał, że pochodzenia chłopskiego był wikariusz w parafii Drużbin – ks. Kazimierz Petrykowski³⁸. W sposób pośredni możemy jeszcze określić, że ze stanu szlacheckiego pochodził ks. Jan Styen, Antoni Wilkanowski i Ludwik Loga. Twierdzenie takie można oprzeć na fakcie, że każdy z nich był kanonikiem. Ówczesne prawodawstwo państwowe nie pozwalało na objęcie tych funkcji osobom, które nie były pochodzenia szlacheckiego. Ksiądz Jan Styen był kanonikiem uniejowskim, ks. Antoni Wilkanowski kanonikiem Kapituły Katedralnej Poznańskiej i kustoszem Kapituły Łęczyckiej, a ks. Ludwik Loga kanonikiem Kapituły Katedralnej Gnieźnieńskiej, Kapituły Kolegiackiej św. Jerzego w Gnieźnie i Kapituły Łowickiej. W sumie możemy powiedzieć o pochodzeniu społecznym 11 księży pracujących w dekanacie, z 10 z nich pochodziło ze stanu szlacheckiego, o daje 50% ogólnego stanu duchownych, o których informacje zostały przekazane w wizytacji.

Nie mniej ciekawym zagadnieniem jest wykształcenie pracującego w dekanacie duchowieństwa. Ten temat niestety nie leżał mocno na sercu wizytatora. Tylko w czterech przypadkach podał informacje dotyczące szkół, w których uczyli się przyszli duchowni pracujący w dekanacie. Trzech z nich uczyło się w szkołach kaliskich – ks. Wojciech Lityński, Jędrzej Zdzeniecki, Stefan Majeroński³⁹, a jeden w szkołach Piotrkowskich – ks. Kazimierz Petrykowski⁴⁰.

Podstawą działalności duszpasterskiej było nie tyle wliczenie w poczet duchownych, które dokonywało się w momencie przyjęcia tonsury, ile możliwość

³⁴ ADWł., AAG Wiz. 72, s. 936.

³⁵ S. Litak, dz.cyt., s. 322.

³⁶ ADWł., AAG Wiz. 72, s. 985.

³⁷ ADWł., AAG Wiz. 72, s. 949, 968, 997, 1009, 1044, 1054, 1064.

³⁸ ADWł., AAG Wiz. 72, s. 1037.

³⁹ ADWł., AAG Wiz. 72, s. 1044, 1054, 1074.

⁴⁰ ADWł., AAG Wiz. 72, s. 1037.

pełnienia posługi duszpasterskiej. Zgodnie z prawem powszechnym Kościoła katolickiego każdy przysły kapłan przyjmował cztery święcenia niższe zwane *minores* (ostriariat, lektorat, egzorcystat i akolitat) i trzy święcenia wyższe *maiores* (subdiakonu, diakonu i prezbiteratu). Szafarzami wszystkich święceń mogli być tylko biskupi z racji pełni władzy kapłańskiej. Obowiązek ten spoczywał głównie na biskupach ordynariuszach, ale w praktyce funkcje te spełniali biskupi pomocniczy. Fakt przyjęcia wyższych święceń, w tym prezbiteratu był koniecznością do spełniania posługi duszpasterskiej, dlatego też wizytator ze szczególną skrupulatnością opisywał dane dotyczące przyjęcia przez beneficjentów święceń kapłańskich i zaznaczał jednocześnie czy opisywany duchowny przedstawił dokument stwierdzający ich przyjęcie. W 12 opisach duchownych przedstawiono całą ich drogę przyjmowania święceń. W jednym opisie nie podano daty przyjęcia niższych święceń, a w jednym informacji dotyczących święceń prezbiteratu.

Poniżej przedstawimy dane zawarte w wizytacji dotyczące święceń.

T a b e l a 3. Informacje dotyczące święceń duchowieństwa dekanatu uniejowskiego

Nazwisko imię	Niższe święcenia			Subdiakonat			Diakonat			Prezbiterat		
	d	s	m	d	s	m	d	s	m	d	s	m
	Data	Szafarz	Miejsce świę- ceń	Data	Szafarz	Miejsce świę- ceń	Data	Szafarz	Miejsce świę- ceń	Data	Szafarz	Miejsce świę- ceń
Oczkowski Bogumił	1764			1765			1765	Kozie- rowski				
Kropocioski Grzegorz	14 02 1771			25 05 1771			22 07 1771			21 10 1771	Przed- wojew- ski	Łowicz
Woycie- chowski Wojciech	23 10 1746	Al. Sołtyk	Gnie- zno	13 07 1747		Łowicz	24 12 1747		Gnie- zno	14 12 1747	Dobiń- ski	Gnie- zno
Gorski Modest												
Durski Adam	1770 sobotha post Dome- nica Palmo- rum	Przed- wojew- ski		1770 sobotha ante Dome- nica altum Adven- tus	Przed- wojew- ski		1770 festo Joannis Ev	Przed- wojew- ski		1772	Przed- wojew- ski	Łowicz
Kawczyński Melchior	1766	Kozie- rowski	Łowicz	1768	Przed- wojew- ski		1769	Przed- wojew- ski	Łowicz	1770	Przed- wojew- ski	kaplica łaska War- szawa

Kędziorski Michał	1767	Jerzy Hulsen	kaplica Man-sjon. Łowicz	1768		Łowicz	1768	Franciszek Ossoliński	Łowicz	1768	Przed-wojewski	Łowicz
Zakrzewski Sebastian	1769		Łowicz	1770		Łowicz	1771		Łowicz	1771	Przed-wojewski	Łowicz
Sztyen Jan				1746	Dem-bowski Antoni	Tar-chomin	1746	Załuski Marcin		1747	Dem-bowski Antoni	
Donibowski Gabriel												
Woyszycki Franciszek	1770			1770			1770			1770	Przed-wojewski	Łowicz
Domański Ignacy	15 08 1771	Kozie-rowski		14 03 1772	Przed-wojewski		18 04 1772	Przed-wojewski		19 07 1772	Kozie-rowski	
Loga Ludwik												
Sepalkiewicz Franciszek												
Wilkanowski Antoni												
Petrykowski Kazimierz	1778	Przed-wojewski	kol. Łowicz	1778	Przed-wojewski	Kol. Łowicz	1778	Przed-wojewski	Kol. Łowicz	1779 18 07	Przed-wojewski	kol. Łowicz
Lityński Wojciech	1774	Przed-wojewski		1777			1778	Walk-nowski	Kat. Poznań	1778	Karski	Gnie-zno
Zdzieniecki Jędrzej	1747			9 03 1748	Dobiń-ski	Łowicz kapl. Man-sjonar-ska	1748	Kobiel-ski	Łowicz kapl. Man-sjona-rzy	1748	Kobiel-ski	Łowicz kapl. Man-sjona-rzy
Jabłonski Józef				1773			1774			1774	Przed-wojewski	kol. Łowicz
Majeronski Stefan	12 03 1740	Kierski	kat. Poznań	1741		Gnie-zno	1742			1742	Dobiń-ski	kapl. Man-sjonar-ska

Źródła: ADWL, AAG WIZ. 72; AAG ACONS G II 4, K. 55; AP 1996, s. 13.

Informacje dotyczące święceń zawierają dane umożliwiające określenie, kiedy i gdzie przyjmowali święcenia przyszli duszpasterze dekanatu uniejowskiego, oraz biskupa który ich udzielał. Przed przyjęciem święceń kapłańskich w omawianym czasie klerycy powinni pobierać nauki w Seminarium Duchownym. Na terenie archidiecezji gnieźnieńskiej w tym czasie działały dwa seminaria – w

Gnieźnie i w Łowiczu. Obydwa prowadzone były przez misjonarzy św. Wincen-
tego a Paulo⁴¹. Niestety nie zachowała się do naszych czasów księga alumnów
Seminarium Duchownego w Łowiczu. Natomiast z księgi kleryków Seminarium
w Gnieźnie wynika, że nauki pobierał tam ks. Wojciech Woyciechowski, który
przybył do Seminarium 1 września 1746 r.⁴².

Z podanego okresu przyjmowania święceń nasuwa się wniosek, że wszyscy
otrzymywali je w krótkim czasie, na ogół nie przekraczającym jednego roku. Ten
wniosek dotyczy święceń wyższych – subdiakonatu, diakonatu, prezbiteratu. Tro-
chę inaczej rzecz miała się ze święceniami niższymi, ale i tutaj większość mieści-
ła się w podanym wcześniej okresie. Jedynie ks. Melchior Kawczyński⁴³ i Jędrzej
Zdzieniecki⁴⁴ mieli dłuższy czas między święceniami niższymi a subdiakonatem.
Pierwszy z nich 2 lata, a drugi 3. Ten dłuższy czas związany był prawdopodob-
nie z tym, że czekali na prowizję na beneficjum.

W opisach dotyczących duchownych wizytatorów zapisywał miejsce udziela-
nych święceń. W sumie przekazał 32 wzmianki, gdzie odbyły się święcenia. W
większości na terenie archidiecezji gnieźnieńskiej w Gnieźnie lub Łowiczu. W
obydwu tych miastach biskup udzielał ich albo w kościele – katedralnym w
Gnieźnie lub kolegiackim w Łowiczu albo w kaplicy seminaryjnej. W 18 przy-
padkach podał miejsce przyjęcia święceń kapłańskich. Najczęściej udzielane były
one w Łowiczu. Poza terenem archidiecezji dwóch duchownych otrzymało świę-
cenia w katedrze poznańskiej – ks. Stefan Majeronski niższe święcenia⁴⁵, a ks.
Wojciech Lityński święcenia diakonatu⁴⁶, a ks. Jan Styen w Tarchominie na tere-
nie diecezji płockiej⁴⁷.

Kolejnym interesującym nas zagadnieniem są biskupi, którzy udzielali świę-
ceń duchownym.

⁴¹ *Misjonarze św. Wincenego a Paulo w Polsce (1651–2001)*, t. 1, Kraków 2001, s. 79, 88.

⁴² AAG, A Sem B II 1a, b.pag.

⁴³ ADWł., AAG Wiz. 72, s. 936.

⁴⁴ ADWł., AAG Wiz. 72, s. 1054.

⁴⁵ AAL, AAG Wiz. 72, s. 1074.

⁴⁶ AAL, AAG Wiz. 72, s. 1044.

⁴⁷ AAL, AAG Wiz. 72, s. 985.

T a b e l a 4. Biskupi udzielający święceń duchowieństwu dekanatu uniejowskiego

Biskup udzielający święceń	Liczba duchownych				Razem
	święcenia niższe	subdiakonat	diakonat	prezbiterat	
Dobiński Krzysztof ⁴⁸		1		2	3
Przedwojewski Antoni ⁴⁹	3	4	3	7	17
Kozierowski Ignacy ⁵⁰	2		1	1	4
Ossoliński Ignacy Franciszek ⁵¹			1		1
Walknowski Władysław ⁵²			1		1
Hylzen Jerzy Mikołaj ⁵³	1				1
Sołtyk Kajetan ⁵⁴	1				1
Kierski Józef ⁵⁵	1			1	1

⁴⁸ Krzysztof DOBIŃSKI (1655–1769) biskup tytularny Serra, pomocniczy gnieźnieński, kanonik łączycy i gnieźnieński, opat komendatoryjny hebdowski; J. Korytkowski, *Pralaci i kanonicy katedry metropolitalnej gnieźnieńskiej od roku 1000 aż do dni naszych*, (dalej *Pralaci*), t. 1, Poznań 1888, s. 225–228, *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*, wyd. C. Eubel i in., (dalej HC) t. 6, s. 337.

⁴⁹ Antoni Kornel PRZEDWOJEWSKI (1728–1793), biskup tytularny Bolina, pomocniczy gnieźnieński (łowicki), kapucyn, w zakonie kustosz, kaznodzieja i prowincjał. Następnie kanonik łączycy i gnieźnieński, dziekan kapituły łowickiej. Proboszcz w Skierniewicach i Kominie, HC t. 6, s. 126; Polski słownik biograficzny (dalej PSB), t. 28, s. 712–714; J. Korytkowski, *Pralaci*, t. 3, s. 295.

⁵⁰ Ignacy Augustyn KOZIEROWSKI (1708–1791) biskup tytularny Adrane, pomocniczy gnieźnieński, kanonik regularny laterański, kanonik gnieźnieński, prepozyt w Mstowie, proboszcz w Radomsku, HC t. 6, s. 65; J. Korytkowski, *Pralaci*, t. 2, s. 322–327.

⁵¹ Ignacy Franciszek OSSOLIŃSKI (1732–1784) biskup tytularny Dardanus i koadiutor bakowski biskupa Stanisława Rajmunda Jezierskiego. Następnie został biskupem koadiutorem kijowskim biskupa Józefa Andrzeja Żałuskiego i po jego śmierci biskupem kijowskim. Franciszkanin. Był gwardianem w Warce i Warszawie, a następnie w czasie koadiutorii bakowskiej pełnił funkcję wikariusza generalnego archidiecezji gnieźnieńskiej. Dziekan kolegiaty w Stanisławowie i proboszcz we Wronowie, HC, t. 6, s. 192; PSB, t. 29, s. 395–396.

⁵² Władysław WALKNOWSKI (?–1779) biskup tytularny Benda i pomocniczy poznański. Kanonik poznański, opat komendatoryjny opactwa w Trzemesznie, HC t. 6, s. 120; J. Nowacki, *Archidiecezja poznańska w granicach historycznych i jej ustrój*, Poznań 1964, t. 2, s. 190.

⁵³ Jerzy Mikołaj HYLZEN (1692–1775), biskup smoleński. Kanclerz kapituły wileńskiej, proboszcz w Dyneburgu, Prusach i Wielizy, HC t. 6, s. 382; Słownik Polskich Teologów Katolickich (dalej SPTK), t. 2, s. 82–84.

⁵⁴ Kajetan Ignacy SOŁTYK (1715–1788) koadiutor i biskup kijowski, biskup krakowski, kanonik łowicki, scholastyk łączycy, kanonik Kapituły Katedralnej Krakowskiej i Gnieźnieńskiej. Prekanonizowany biskupem tytularnym Emaus i koadiutorem kijowskim w 1749 r. Ordynariuszem został w 1756 r. W 1759 r. biskupem krakowskim. Deportowany w latach 1767–1773 przez Rosjan do Kaługi. Z powodu choroby biskupa rządu w diecezji w 1782 r. przejął Kapituła, HC t. 6, s. 185, 208, 248; SPTK, t. 4, s. 150–154.

⁵⁵ Józef Tadeusz KIERSKI (?–1783) sufragan poznański, biskup przemyski, kanonik poznański. W 1736 r. został biskupem tytularnym Bolina i sufraganem, w 1768 r. objął diecezję przemyską, HC t. 6, s. 382; PBS, t. 12, s. 428–429.

Dembowski Antoni ⁵⁶		1		1	2
Załuski Marcin ⁵⁷			1		1
Kobielski Franciszek ⁵⁸			1	1	2

Większość duchownych przyjmowało święcenia z rąk biskupów pomocniczych archidiecezji gnieźnieńskiej: Krzysztofa Dobińskiego, Antoniego Przedwojewskiego i Ignacego Kozierowskiego. Udzielili oni łącznie 24 święceń na 32 zawarte w wizytacji informacje (75%). Pozostałych święceń udzielili biskupi, którzy najczęściej znajdowali się na terenie archidiecezji gnieźnieńskiej.

Uwieńczeniem długiej drogi prowadzącej młodego człowieka do kapłaństwa były wyższe święcenia duchowne, zwłaszcza zaś przyjęcie prezbiteratu. Ustawodawstwo kościelne określało wiek, w którym można przyjmować poszczególne stopnie święceń. Na Soborze Trydenckim ustalono, że kandydat do niższych święceń powinien mieć przynajmniej 14 lat, subdiakon winien przyjmować, mając co najmniej 22 lata, diakonat 23, a prezbiterat 25 lat⁵⁹. Pastoralna kard. Maciejowskiego obniżała do 7 lat wiek kandydata do tonsury i pierwszych trzech niższych święceń, akolitat można było otrzymać, mając lat 12. Zachowano natomiast granice wiekowe ustalone na soborze dla wyższych święceń⁶⁰.

⁵⁶ Antoni Sebastian DEMBOWSKI (1682–1763) biskup płocki, kujawsko-pomorski, starosta tymborski, będziniński, płocki. Po śmierci żony przyjął święcenia kapłańskie i w 1737 r. został biskupem płockim, przeniesiony w 1752 r. na biskupstwo kujawsko-pomorskie, HC t. 6, s. 342; SPTK, t. 1, s. 382–384.

⁵⁷ Marcin ZAŁUSKI (30 IV 1700–11 VII 1768), biskup sufragan płocki, jezuita. Po opuszczeniu zakonu w 1723 r. dziekan płocki i kanonik katedralny krakowski, prekanonizowany biskupem tytularnym Drasus i sufraganem płockim 7 V 1732 r. W 1765 r. zrzekł się godności i rezydował w ufundowanym przez siebie domu misyjnym w Kobyłce koło Warszawy, HC, t. 6, s. 200; P. Nitecki, *Biskupi Kościoła w Polsce. Słownik biograficzny*, Warszawa 1992, s. 234.

⁵⁸ Franciszek Antoni KOBIELSKI (1679–1755) sufragan kujawsko-pomorski, biskup kamieniecki, łucki, kanonik katedralny krakowski, łowicki, gnieźnieński, dziekan kolegiaty warszawskiej i kieleckiej. Biskupem tytularnym Antaeopolis i sufraganem został w 1725 r. W 1736 r. biskupem kamienieckim, w 1739 r. przeniesiony na biskupstwo łuckie, HC t. 5, 89, t. 6, s. 142, 266; PBS t. 13, s. 146–148.

⁵⁹ Zob. Dokumenty Soborów Powszechnych, s. 694–695, 700–701.

⁶⁰ Sob. Tryd. sess. 23, c. 12, de ref.; Aetatis quidem, in assumendis ad primam tonsuram et tres minores ordines, septem; ad Acolytatum duodecim completorum; ad Subdiaconatum viginti duorum; ad Diaconatum viginti trium; ad Presbyteratum viginti quinque annorum requiritur; istos tamen sufficit inchoastos esse (Decretales Summorum Pontificio, t. 1, s. 83); A. Kopiczko, *Duchowieństwo katolickie diecezji warmińskiej latach 1525–1821*, cz. 1, Olsztyn 2000, s. 75.

T a b e l a 5. Wiek objęcia święceń i beneficjum w dekanacie uniejowskim

Nazwisko imię	Rok urodzenia	Rok święceń	Wiek w chwili święceń	Data instytucji	Data objęcia beneficjum	Wiek objęcia beneficjum	Lata kapłaństwa
Kropocioski Grzegorz		1771		22 V 1771			0
Woyciechowski Wojciech	1723	1747	24	20 III 1771			24
Gorski Modest				14 X 1763			
Durski Adam	1748	1772	24	24 VIII 1777		29	5
Kawczyński Melchior		1770		27 III 1776			6
Kędziorski Michał	1739	1768	29	18 V 1770		31	2
Zakrzewski Sebastian	1756	1771	15?	9 IV 1778		22?	7
Sztyen Jan	1723	1747	24	21 III 1753		30	6
Wojszycki Franciszek	1742	1770	28	11 I 1779	15 02 1779	37	9
Domański Ignacy	1749	1772	23	2 VIII 1779		30	7
Petrykowski Kazimierz	1751	1779	28				
Lityński Wojciech	1749	1778	29	13 XI 1777		28	1
Zdzieniecki Jędrzej	1720	1748	28	1754		34	6
Jablonski Józef	1749	1774	25	1778		29	4
Majeronski Stefan	1717	1742	25	1770		53	28

Źródło: ADWł, AAG Wiz. 72.

W powyższej tabeli ujęci zostali tylko ci z duchownych pracujących w dekanacie, którzy posiadali w nim beneficjum, proboszczowie, wikariusze i rektor kościoła szpitalnego. Opuszczeni zostali natomiast ci, u których nie podany został czas objęcia beneficjum.

Z informacji zawartych w wizytacji wynika, że czterech duchownych przyjął święcenia kapłańskie przed ukończeniem 25 roku życia. Byli to księża: Adam Durski⁶¹, Jan Styen⁶², Wojciech Woyciechowski⁶³ i Ignacy Domański⁶⁴. Trzej

⁶¹ ADWł, AAG Wiz. 72, s. 919.

⁶² ADWł, AAG Wiz. 72, s. 985

pierwszy przyjęli je w 24 roku życia, a ostatni w 23 roku życia. Niestety wizytujący dekanat ks. Grochowalski nie podał dokładnych dat ich urodzenia, dlatego też nie wiemy, czy brakowało im kilku miesięcy do kanonicznego wieku przyjęcia święceń i otrzymali dyspensę od własnego biskupa ordynariusza, czy też ten czas był dłuższy i potrzebowali dyspensy Stolicy Apostolskiej. Na pewno takiego pozwolenie potrzebował ks. Ignacy Domański, ale i w jego przypadku brak jest stosownej informacji. Na podstawie przekazanych informacji pozostali duchowni przyjęli święcenia kapłańskie do 30 roku życia – 2 w 25 roku, 3 – w 28 roku i 2 w 29 roku życia.

Osobnego omówienia wymaga zapis dotyczący ks. Sebastiana Zakrzewskiego. Ksiądz Grochowalski podał, że urodził się on w 1756 r. i 20 stycznia został ochrzczony w parafii Głogowiec. Przyjął niższe święcenia w 1769 r., subdiakoniat i diakonat w 1770 r., a święcenia kapłańskie w 1771 r.⁶³ Oznaczałoby to, że przyjmował je okresie od 13 do 15 roku życia. Tak młody wiek na przyjęcie święceń wydaje się niemożliwy, dlatego należy przyjąć, że wizytator pomylił się, spisując datę urodzenia.

Fakt przyjęcia święceń kapłańskich nie oznaczał od razu pracy w badanym przez nas dekanacie. Co prawda jednym z podstawowych warunków do przyjęcia święceń wyższych było posiadanie beneficjum kościelnego lub innych przyzwoitych środków utrzymania. Te jednak nie musiały od razu znajdować się na omawianym terenie.

Procedura objęcia beneficjum kościelnego w tym czasie wyglądała następująco. Po zawakowaniu beneficjum jego kolator szukał następcy, takiego duchownego, który podjąłby się zadania wypełniania obowiązków duszpasterskich wynikających z nadań konkretnego beneficjum duszpasterskiego. On też wystawiał prezentę dla konkretnego duchownego. Musiała być zatwierdzona przez biskupa ordynariusza. W omawianym czasie ordynariusz najczęściej zadania te zlecał oficjałowi. Po dokonaniu zatwierdzenia kandydat otrzymywał nominację na konkretne stanowisko duchowne, które powinien objąć w sposób przewidziany przez prawo kanoniczne, z zachowaniem odpowiedniej formy liturgicznej. Taka procedura objęcia beneficjum obowiązywała wszystkie samodzielne beneficja. Wizytator tylko w jednym przypadku przekazał nam informację dotyczącą daty objęcia beneficjum parafialnego. Dotyczy ona ks. Franciszka Woyszyckiego, plebana w Wilamowie, który otrzymał nominację na beneficjum 11 stycznia 1779 r., a objął je 15 lutego tegoż roku⁶⁴. W odniesieniu do wikariuszy, którzy byli pomocnikami proboszcza, nie stosowano form przejmowania beneficjum, bo zadaniami ich była pomoc w duszpasterzowaniu proboszcza. Kościelne prawo powszechne nakazywało wcześniej uzyskać beneficjum, a dopiero później przyjąć święcenia wyższe.

⁶³ ADWł., AAG Wiz. 72, s. 899.

⁶⁴ ADWł., AAG Wiz. 72, s. 1009.

⁶⁵ ADWł., AAG Wiz. 72, s. 968–969.

⁶⁶ ADWł., AAG Wiz. 72, s. 998.

Ta praktyka z całą surowością była realizowana. Wizytator przekazał w dwóch przypadkach, na jakie beneficjum byli święceni kapłani pracujący w dekanacie. Ksiądz Jan Sztyen pleban w Wartkowicach na wikariat kościoła Podosiensis⁶⁷, a ks. Kazimierz Petrykowski na zajmowane w czasie wizytacji stanowisko wikariusza w parafii Drużbin⁶⁸.

Z czasu, jaki upłynął od ich święceń do momentu objęcia tutaj beneficjum wynika, że pracowali na innych stanowiskach kościelnych. Niestety brakuje wiadomości na jakich. Jedynie w relacji dotyczącej ks. Franciszka Sepałkiewicza wikariusza w Niemysławie wizytator zapisał, że był w parafii w Miłkowicach⁶⁹, a ks. Józef Jabłoński nim został mansjonarzem miał beneficjum w Piątku⁷⁰.

Z danych wizytacyjnych wynika, że większość plebanów w dekanacie otrzymała prezentę po kilku lub kilkunastu latach kapłaństwa. Na samodzielną placówkę duszpasterską święcony był ks. Wojciech Lityński, który otrzymał 13 listopada 1777 r. prezentę na parafią Siedlątków podczas przyjmowania święceń subdiakonu⁷¹. Pozostali duchowni obejmowali ją do 10 roku kapłaństwa. Ksiądz Michał Kędziorski – w 2 lata⁷² po święceniach, ks. Melchior Kawczyński, Jan Sztyen i Jędrzej Zdzeniecki – w 6 lat⁷³, a ks. Sebastian Zakrzewski i Ignacy Domański w 7 lat⁷⁴. Podobnie sytuacja wyglądała wśród wikariuszy i mansjonarzy. Z przekazanych informacji wynika, że obejmowali oni funkcje w krótkim czasie po święceniach kapłańskich, jedynie księża Wojciech Wojciechowski i Stefan Majeronski⁷⁵ zostali mansjonarzami odpowiednio w 24 i 28 roku kapłańskiego posługiwania.

Celem przedstawionych wyżej danych było ukazanie spraw personalnych dotyczących duchowieństwa pracującego w dekanacie uniejowskim przekazanych podczas wizytacji generalnej z 1779 r. Sama warstwa informacyjna tej wizytacji jest o wiele bogatsza. Zawiera także przekazy dotyczące ich pracy parafialnej. Wizytator opisał jak wypełniają podstawowe funkcje kapłańskie związane z duszpasterstwem, czyli odprawianie mszy świętych i administrowanie sakramentów. Oprócz tego przedstawił ocenę życia duchownych i dochody, jakie przynosiło każde beneficjum kościelne.

⁶⁷ ADWł., AAG Wiz. 72, s. 985.

⁶⁸ ADWł., AAG Wiz. 72, s. 1037.

⁶⁹ ADWł., AAG Wiz. 72, s. 1023.

⁷⁰ ADWł., AAG Wiz. 72, s. 1065.

⁷¹ ADWł., AAG Wiz. 72, s. 1044.

⁷² ADWł., AAG Wiz. 72, s. 949.

⁷³ ADWł., AAG Wiz. 72, s. 936, 985, 1055.

⁷⁴ ADWł., AAG Wiz. 72, s. 969, 1009.

⁷⁵ ADWł., AAG Wiz. 72, s. 899, 1074.

THE CLERGY OF DEANERY OF UNIEJÓW ACCORDING
TO THE GENERAL VISITATION OF 1779

Summary

This article portrays the Clergy of Deanery of Uniejów in 1779, which covered 14 parishes at that time and was a part of “archidiakonat uniejowski”. There were at least 20 priests working there during that time, 11 of whom had benefice parish, while the rest were their co-workers. Personal details of that Clergy passed on by inspectors includes place of birth, social status, date and place of ordination and the date of benefice. This information was analyzed in this article.

The majority of the clerics of Deanery of Uniejów came from the area of Archdiocese of Gniezno. Half of them were of a noble background and received their ordinations mainly in Łowicz, as well as in Gniezno and Warsaw. The Bishops that carried out the ordinations were, first and foremost, the auxiliary Bishops of Archdiocese of Gniezno. The new clerics received their ordinations at the age of: under 25yrs (4), 25–30yrs (7). Priests in the area of this Deanery usually received their parson after a few or sometimes a dozen or so years of priesthood, having moved from other areas. It is not possible, according to the information passed on, barring a few exceptions, to establish where they have been working before. A similar situation was the case with the curates, who were given their positions shortly after their ordinations.

Słowa kluczowe: historia Kościoła, dekanat uniejowski

BORYS JACEK SOIŃSKI OFM
Uniwersytet Adama Mickiewicza
Poznań

STRUKTURA NAWRÓCENIA RELIGIJNEGO U OBECNYCH STUDENTÓW TEOLOGII

WPROWADZENIE

Nawróceniem religijnym interesują się przedstawiciele wielu dyscyplin naukowych, nie tylko teologii, ale i nauk szczegółowych. I tak nawrócenie stało się przedmiotem zainteresowania psychologii religii od samych początków jej istnienia jako odrębnej dyscypliny naukowej. W innym miejscu przedstawione zostały najważniejsze aspekty badań w tym zakresie¹. Przegląd literatury przedmiotu wskazuje na brak badań nad nawróceniem na gruncie współczesnej polskiej psychologii. Do wyjątków należy zaliczyć artykuł M. Fankanowskiego². Więcej badań prowadzi się na gruncie socjologii³. Tematyka artykułu ogranicza się do zagadnienia rodzajów nawrócenia oraz opisu empirycznej próby analizy nawróceń, których doświadczyli w swoim życiu aktualni studenci teologii.

1. NAWRÓCENIE I JEGO RODZAJE W ŚWIETLE TEOLOGII

Wezwanie do nawrócenia należy do integralnych elementów nauczania zawartego w objawieniu chrześcijańskim, gdyż jest koniecznym warunkiem udziału w królestwie Bożym (np. Mk 1, 15; Mt 4, 17). Według *Dizionario enciclopedia*

¹ Zob. B.J. Soiński OFM, Nawrócenie religijne, w: *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, S. Głaz TJ (red.), Kraków: WAM 2006, s. 387–420.

² Zob. M. Fankanowski, *Przemiany wartości towarzyszące konwersji religijnej*, w: *Postawy wobec religii. Psychologiczne uwarunkowania i konsekwencje*, T. Doktor, K. Franczak (red.), Warszawa: Salezjański Instytut Wychowania Chrześcijańskiego 2000, s. 52–70.

³ Np. M. Libiszowska-Żółtkowska, *Konwertyci nowych ruchów religijnych*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2003; P. Pawliszak, *Organizacja konwersji ruchu Focolari*, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos” 2003.

*di spiritualità*⁴ nawrócenie to przejście człowieka od stanu ignorancji, błędu lub nieporządku moralnego do stanu łaski, światła oraz do stanu przyzbrania za syna przez Boga. Nawrócenie pierwszorzędnie odnosi się do człowieka niewierzącego, który po raz pierwszy przyjmuje wiarę chrześcijańską. W takim znaczeniu chrzest jest głównym miejscem nawrócenia⁵ (KKK 1427). Obejmuje ono wolne i pełne przyjęcie całości dogmatów i wskazań określonych w Bożym objawieniu i przedstawionych, w imieniu Boga, przez autorytet Kościoła Świętego⁶. Ponadto nawrócenie oznacza również drogę powrotu do żywej wiary w Boga osoby już wcześniej ochrzczonej, jeśli ją na jakiś czas porzuciła albo prowadziła niemoralne życie. *Leksykon teologii duchowości* określa ten rodzaj nawrócenia jako „konkretny akt lub dłużej trwający proces podjęcia świadomej decyzji zerwania z grzechem (nawrócenie „od”) i zwrócenia się ku Bogu (nawrócenie „do”) oraz zawierzenia Jego miłości”⁷. W ten sposób można odróżnić charakter dogmatyczny nawrócenia osoby niewierzącej od etyczno-moralnego nawrócenia grzesznika.

Od obu tych nawróceń w teologii duchowości odróżnia się jeszcze nawrócenie ascetyczne, zwane drugim nawróceniem. Polega ono na tym, iż osoba tradycyjnie wierząca i żyjąca dotąd w sposób zgodny ze swoją wiarą podejmuje decyzję, by odtąd dążyć do doskonałości bardziej intensywnie i stale⁸. Ch. Bernard definiuje takie nawrócenie jako „początek osobistego życia duchowego”, odróżniając to nowe „życie duchowe” od rozpoczętego już w chwili chrztu „życia chrześcijańskiego”⁹. W takim sensie, jak zaznaczył Jan Paweł II (EinE 38), nieustanne nawracanie pozostaje zawsze aktualnym i koniecznym zadaniem dla każdego, kto pragnie rozwoju swego życia wewnętrznego. Stąd nawrócenie jest nie tylko początkiem życia wewnętrznego człowieka (DM 13), ale staje się wyznacznikiem jego rozwoju. Jest przy tym procesem niełatwym i długotrwałym¹⁰, bo jak mówi św. Augustyn, nawrócenie może dokonać się w jednej chwili, ale wierność

⁴ Por. B. Marchetti-Salvatori, *Conversione*, w: *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, E. Ancilli (red.), t. I, Roma: Città Nuova Ed., 1990, s. 630.

⁵ Duchowość pierwszego nawrócenia omawia A. Santorski, *Duchowość sakramentów chrześcijańskiej inicjacji*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, W. Słomka (red.), Lublin: RW KUL 1993, s. 148–177.

⁶ Por. B. Marchetti-Salvatori, dz.cyt., s. 630.

⁷ Ks. S. Urbański, ks. W. Zawadzki, *Nawrócenie*, w: *Leksykon duchowości katolickiej*, ks. M. Chmielewski (red.), Lublin–Kraków: Wydawnictwo „M” 2002, s. 567.

⁸ Drugie nawrócenie szeroko omawia R. Garrigou-Lagrange OP, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, t. 2, Poznań: Pallottinum 1962, s. 23–39; por. A. Marchetti OCD, *Zarys teologii życia duchowego, część II*, Kraków: Wydawnictwo BARBARA. Aleksander Przybyłowski 1996, s. 9.

⁹ Por. Ch.A. Bernard, *Traité de théologie spirituelle*, Paris: Les Éditions du Cerf 1986, s. 402.

¹⁰ Por. S. Urbański, *Etapy rozwoju życia duchowego*, w: *Teologia duchowości...*, s. 265.

życia zakłada podążanie tak długą drogą, jak długo się żyje, aż do ostatniego spotkania się z Panem¹¹.

W perspektywie całej drogi rozwoju duchowego wyróżnia się trzy stopnie nawrócenia, odpowiadające trzem drogom życia duchowego: moralne (odwrócenie się od grzechu), duchowe (przyłgnięcie do Chrystusa) oraz mistyczne (radikalny wybór Chrystusa aż do całkowitego upodobnienia się do Niego)¹². Ostatni stopień można opisać terminem *chrystoformizacja*, który według A.J. Nowaka OFM¹³ oznacza proces „przechodzenia” od starego ku nowemu. Proces ten zachodzi w kilku płaszczyznach: od życia religijnego do życia sakramentalnego, od indywidualizmu do *communio personarum*, od kolektywizmu do sfery życia eklesjalnego, z postawy „mieć” do „być” w Chrystusie, od sumienia heteronomicznego do osobowego (sakramentalnego), od postawy jałmużny do ukochania Chrystusa w człowieku, od sensu widzianego w hierarchii wartości do znalezienia sensu w Chrystusie¹⁴.

Kanadyjski teolog i filozof B.J.F. Lonergan¹⁵ rozróżnił trzy rodzaje nawrócenia: intelektualne, moralne i religijne¹⁶. Każde z nich powiązane jest z pozostałymi dwoma, ale można traktować je jako typy odrębne i rozpatrywać same w sobie. Ponadto każde wiąże się nierozzerwalnie z dokonywanym podczas procesu nawrócenia autotranscendowaniem, czyli odwracaniem się od siebie czy – innymi słowy – przekraczaniem siebie. Jednak Lonergan zaznacza, że to autotranscendowanie polega na wyniesieniu, a nie samozniszczeniu. To, co jest wynoszone, nie koliduje z tym, co wyniesione, ale zachowując jego uprzednie cechy i właściwości, wnosi coś nowego i prowadzi ku pełniejszej realizacji. Nawrócenie ujmowane w kategoriach autotranscendencji nie pociąga za sobą zatem ani całkowitego wyrzeczenia się siebie, ani też nieograniczonego samospełnienia, lecz prowadzi do autentycznej samorealizacji¹⁷.

Nawrócenie intelektualne jest odwróceniem się od udzielania zbyt łatwych odpowiedzi i od niekwestionowanej pewności w patrzeniu na rzeczywistość. Jest głębokim zaangażowaniem się w to, żeby poznać, doświadczyć, zrozumieć, zintegrować, rozróżnić i uwierzyć. Wcześniej uformowane koncepcje intelektualne

¹¹ Por. J.G. Bougerol OFM, *Nawrócenie*, w: *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, W.M. Michalczyk OFM i inni (red.), Kraków–Warszawa: Wydawnictwo „m” 2006, s. 1071.

¹² Por. S. Urbański, W. Zawadzki, dz.cyt., s. 568–569; R. Garrigou-Lagrange OP, *Trzy nawrócenia i trzy drogi*, Poznań: Naczelny Instytut Akcji Katolickiej 1934.

¹³ Zob. A.J. Nowak OFM, *Homo Religiosus*, Lublin: RW KUL 2003.

¹⁴ Por. T. Paszkowska, *Chrystoformizacja*, w: *Leksykon duchowości...*, s. 124.

¹⁵ B.J.F. Lonergan SJ (1904–1984) należał do przedstawicieli tomizmu transcendentnego. Uznawał teologię za naukę empiryczną, która bada dane tradycji religijnej oraz doświadczenia religijne ludzi wierzących (por. M. Walczak, Lonergan Bernard SJ, w: *Encyklopedia katolicka*, A. Szostek i inni (red.), t. X, Lublin: TN KUL 2004, s.1351–1353).

¹⁶ B.J.F. Lonergan, *Metoda w teologii*, Warszawa: PAX 1976, s. 232–238.

¹⁷ Por. J. Wolski Conn, W.E. Conn, *Conversion as Self-Transcendence Exemplified in the Life of St. Thérèse of Lisieux*, „Spirituality Today”, 1982, nr 34 (4), s. 303–311.

zostają odrzucone i ustępują pod naporem wszechogarniającego doświadczenia Boga. Nawrócenie intelektualne jest odmianą autotranscendencji poznawczej, gdyż człowiek zmierza ku prawdzie i osiąga ją za cenę przekroczenia swojej dotychczasowej i uproszczonej wizji rzeczywistości. Natomiast nawrócenie moralne¹⁸ zmienia kryteria decyzji i wyborów człowieka. Następuje tu przestawienie horyzontów z działań prowadzących ku własnemu zadowoleniu na działania skierowane ku podstawowym wartościom moralnym. Dokonuje się tu wolny wybór między wartościami, które są rzeczywiście dobre a tymi, które są im przeciwne. Chociaż nawrócenie moralne dotyczy wiedzy moralnej i podejmowania decyzji, to nie determinuje wszystkich późniejszych moralnych wyborów i zachowań. Nawrócenie takie nakłania daną osobę do tego, by była taka, jaką powinna być, więc także ono jest odmianą autotranscendencji. Wreszcie nawrócenie religijne to nawrócenie polegające na oddaniu się Bogu i nawiązaniu z Nim ścisłej więzi. Jest całkowitym samopoddaniem się, bez warunków, obwarowań i zastrzeżeń. Autotranscendencja tego nawrócenia polega na zmierzaniu „ku całościowemu byciu-w-miłości”¹⁹.

Do koncepcji Lonergana nawiązał Conn, który podejmuje problem wzajemnej relacji pomiędzy rozwojem osobowości a nawróceniem²⁰. Proces nawrócenia chrześcijańskiego umieszcza on na tle rozwoju poznawczego (wg Piageta), moralnego (wg Kohlberga) oraz rozwoju wiary (wg Fowlera). Nawet nagle i radykalne nawrócenie intelektualne domaga się od konwertyty, aby wcześniej osiągnął odpowiedni stopień rozwoju poznawczego. Natomiast nawrócenie moralne wymaga od niego zarówno osiągnięcia odpowiedniego poziomu rozwoju poznawczego, jak i afektywnego oraz moralnego. Ponadto punkt szczytowy procesu nawrócenia ani nie jest początkiem, ani też nie staje się jego końcem, lecz domaga się zarówno rozwoju wcześniejszego, jak i późniejszego. W tym ujęciu różne typy nawrócenia stają się wymiarami aktualizującymi się w kolejnych stadiach życia.

Reasumując: w świetle teologii nawrócenie jest warunkiem wejścia chrześcijanina na drogę zbawienia oraz duchowego rozwoju, a jednocześnie staje się jego zasadą²¹. Nawrócić się trzeba na początku drogi wiary, gdy przyjmuje się chrzest czy porzuca się grzeszny styl życia, ale także należy się nawracać, czasem nawet wielokrotnie, na dalszych etapach życia chrześcijańskiego. Bez kolejnych nawróceń nie nastąpi prawdziwy rozwój duchowy. Jednakże kolejne nawrócenia mają

¹⁸ Na ten typ nawrócenia pewne światło rzuca koncepcja rozwoju moralnego Kohlberga. Biorąc pod uwagę naturę strukturalną wyróżnionych przez niego stadiów, można uznać, iż przejście między poziomami rozwoju jest formą nawrócenia. Takie przejście zdarza się najczęściej w adolescencji i jest wywołane po części formowaniem się piagetowskich poznawczych operacji formalnych (por. V.B. Gillespie, *The Dynamics of Religious Conversion*. Birmingham: Religious Education Press 1991).

¹⁹ Por. B.J.F. Lonergan SJ, dz.cyt., s. 236.

²⁰ Por. W.E. Conn, *Christian Conversion: A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, New York, Paulist Press 1986.

²¹ Por. S. Witek, *Fenomenologia nawrócenia chrześcijańskiego*, „Roczniki Teologiczne KUL”, 21 (1974), z. 3, s. 18.

już inny charakter i dotyczą innych aspektów osobowości, przeżyć oraz funkcjonowania religijnego i eklezjalnego.

2. RODZAJE NAWRÓCEŃ W ŚWIETLE PSYCHOLOGII

Nawrócenie religijne było ważnym przedmiotem poszukiwań jednego z prekursorów psychologii religii W. Jamesa²². Badacz ten, zajmując się wyjaśnianiem istoty nawrócenia, zauważył, że występuje kilka różnych form przemian człowieka. Stąd obok nawrócenia religijnego wyliczył jeszcze nawrócenie etyczne, estetyczne i intelektualne, a nawet nawrócenie negatywne czy „kontrnawrócenie” na ateizm. Rozróżnił ponadto nawrócenia dokonujące się poprzez świadomy wysiłek od tych dokonujących się mimowolnie i nieświadomie. Pierwszy z tych rodzajów nawróceń to typ wolitywny, natomiast drugi rodzaj to typ poddania się. Oba te typy mogą się jednak uzupełniać i dlatego nawet w najbardziej wolitywnym typie będą istnieć momenty samopoddania²³.

Inny amerykański pionier eksperymentalnej psychologii religii E.D. Starbuck²⁴ na podstawie szerokich badań kwestionariuszowych ze względu na wynik procesu nawrócenia odróżnił nawrócenie polegające na uwolnieniu od grzechu od nawrócenia będącego formą oświecenia duchowego. Uwolnienie od grzechów przeważać ma u osób starszych oraz prowadzących gorszące życie i można w tej grupie nawróceń wyróżnić przeżycia, w których przeważa poczucie grzechu od takich, w których przeważa poczucie niedoskonałości (tych jest znacznie więcej). Natomiast oświecenie duchowe jest bardziej charakterystyczne dla osób młodych. I tutaj również wyróżnić można dwa aspekty: nawrócenie intelektualne i moralne.

Najczęściej dokonywanym rozróżnieniem nawróceń jest podział na nagłe i stopniowe (np. G.W. Allport, E.T. Clark, W.H. Clark, E. Erikson, Z. Freud, W. James, E.D. Starbuck). Nawrócenie nagłe zwykle łączy się z jakimś dramatycznym doświadczeniem, kryzysem czy emocjonalnym załamaniem oraz z poczuciem, że Bóg „wtargnął” do wnętrza człowieka. Natomiast stopniowe opisywane jest jako kolejne stadium procesu rozwoju dojrzewania i odczuwane jako prowadzenie przez Boga etapami odkrywającymi nową prawdę.

Inną typologię nawróceń podaje Langone²⁵. Wzorując się na dokonanych przez Allporta rozróżnieniu religijności wewnętrznej i zewnętrznej²⁶, wyróżnia

²² Zob. W. James, *Doświadczenia religijne*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 2001.

²³ Por. B.J. Sołtyski OFM, dz.cyt., s. 391.

²⁴ Zob. E.D. Starbuck, *The Psychology of Religion: an Empirical Study of the Growth of Religious consciousness*, New York: Charles Scribner and Sons 1899.

²⁵ Por. M.D. Langone, *Cults, Conversion, Science, & Harm*, „Cultic Studies Review”, 2002 nr 1 (2), http://www.csj.org/infoserv_articles/langone_michael_cults_conversion.htm – czasopismo internetowe.

²⁶ W. James opisuje doświadczenia człowieka poszukującego głębszej więzi z Bogiem. Ten rodzaj religijności, gdy wiara staje się najwyższą wartością, Allport nazwał *religijnością we-*

dwa wymiary nawrócenia. Pierwszy wymiar to nawrócenie osobowe vs. społeczne. Nawrócenie osobowe ma naturę przemiany osobistej w kierunku większej dojrzałości, a nawrócenie społeczne jest rezultatem spełniania oczekiwań zewnętrznych. Natomiast drugi wymiar to nawrócenie zrodzone wewnątrz vs. zewnątrz. Ze względu na źródło nawrócenia wyróżnia w nim nawrócenia zrodzone wewnątrz (*inner-generated*), w których zasadniczą rolę odgrywają czynniki jednostkowe, od nawróceń wywołanych z zewnątrz (*outer-generated*).

Pargament analizę nawróceń ogranicza do zdefiniowania tylko jednego rodzaju – nawrócenia duchowego, które zmienia cel czyjegoś życia tak, jak każde inne, ale do treści dokonującej się zmiany włącza istotny element religii, jakim jest świętość. Takie nawrócenie duchowe definiuje jako „radykalną zmianę jaźni w reakcji na silny nacisk utożsamiany przez tę jaźń z duchową mocą”²⁷.

Współcześnie w psychologii religii wskazuje się liczne trudności w rozróżnianiu różnych typów doświadczeń nawrócenia, wskutek czego badacze rozmaite przypadki grupują w jedną klasę. Inną trudnością jest odróżnienie nawrócenia religijnego od niereligijnej zmiany światopoglądu oraz od zmiany religijnej, która nie jest nawróceniem.

Wyróżnianie przez badaczy tak wielu rodzajów nawrócenia sugeruje, że doświadczenie to ma własną strukturę. Autor artykułu, zainteresowany tematyką nawrócenia, postanowił skonstruować narzędzie pozwalające zmierzyć nasilenie nawrócenia oraz jego strukturę u osób, które w swoim życiu doświadczyły takiego przeżycia. W niniejszym artykule postanowił odpowiedzieć na pytania: jak intensywnie w swoim życiu doświadczyli nawrócenia studenci teologii i czy zmienna niezależna, którą jest płeć, różnicuje charakter i strukturę doświadczonego przez nich nawrócenia, a jeśli tak, to w jaki sposób? Grupę badawczą ograniczono do studentów teologii, gdyż ze wstępnego sondażu wynikało, że w tej populacji znajduje się bardzo duży odsetek osób identyfikujących w swoim życiu takie doświadczenie. W większości są to osoby, których wiara wynika nie tylko z wychowania i tradycji, ale z osobistego zaangażowania w spotkanie z Bogiem, spotkania, które nastąpiło z Jego inicjatywy i istotnie wpłynęło na kierunek ich życia.

wnętrzną czy wewnątrzpochodną (*intrinsic*). Natomiast *religijność zewnętrzna* czy zewnątrzpochodna (*extrinsic*) ma charakter funkcjonalny, gdyż zapewnia bezpieczeństwo, oparcie, pocieszenie i aprobatę społeczną płynącą z wyboru drogi religijnej (zob. Hood R.W. Jr., B. Spilka, B. Hunsberger, R.L. Gorsuch, *The psychology of religion: An empirical approach*, New York: The Guilford Press 1996, s.24).

²⁷ B.J. Zinnbauer, K.I. Pargament, *Spiritual conversion: A study of religious change among college students*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, 1998 nr 37 (1), s. 176.

3. SKALA NAWRÓCENIA RELIGIJNEGO (SNR)

Próba empirycznego ujęcia struktury nawrócenia świetle koncepcji Lonergana jest skonstruowana *Skala Nawrócenia Religijnego* (SNR). Budowa *Skali* oparta została na założeniu, że doświadczenie nawrócenia, będące odmianą doświadczenia religijnego, u różnych osób może mieć różną intensywność i obejmować w innym stopniu poszczególne aspekty funkcjonowania osobowości. Docelowo SNR ma służyć do badania zarówno nasilenia, jak i struktury nawrócenia.

Konstrukcja *Skali* przebiegała wieloetapowo. Zgodnie z koncepcją Lonergana przyjęto trzy kategorie treściowe nawrócenia: intelektualne, moralne i religijne. Ponieważ *Skala* w całości odnosi się do nawrócenia religijnego, to trzecią z tych kategorii – nawrócenie religijne – autor niniejszego artykułu postanowił nazwać duchowym. Mimo że struktura *Skali* została oparta na podziale teoretycznym, to starano się, aby miała również uzasadnienie empiryczne potwierdzające jej trafność i rzetelność. Wychodząc z założenia, że im więcej jest pozycji (itemów), tym bardziej rzetelny będzie pomiar, w SNR na podstawie teoretycznych charakterystyk ułożono po dwadzieścia twierdzeń dla każdej z trzech kategorii nawrócenia: duchowego (ND), intelektualnego (NI) oraz moralnego (NM). Ostatecznie, po weryfikacji treściowej i psychometrycznej z 60 itemów pozostawiono tylko 18. Weryfikacja psychometryczna obejmowała określenie trafności, rzetelności, stałości i homogeniczności.

Trafność testu to dokładność, z jaką narzędzie mierzy to, co ma mierzyć. Wśród różnych rodzajów trafności wymienia się trafność wewnętrzną. Odwierciedla ona relację zachodzącą między założoną przez autora koncepcją danej właściwości psychologicznej, którą ma mierzyć narzędzie, a użytymi wskaźnikami tej właściwości²⁸. *Skala* ma mierzyć nasilenie nawrócenia. Sprawdzenie trafności wewnętrznej polega wpięrow na logicznej analizie pytań z punktu widzenia tego, czy mierzą one te rodzaje zachowań, które skala miała mierzyć. Wymóg ten starano się spełnić przy pomocy odpowiednio dobranych sędziów kompetentnych (psychologów i teologów). W ten sposób wyselekcjonowano 46 itemów, które zyskały najwyższą aprobatę jako najbardziej trafne.

Do spełnienia wymogów standaryzacji i obiektywizacji *Skala* została zaopatrzona w pisemną instrukcję. Respondenci oceniali, na ile zgadzają się z danym twierdzeniem, posługując się siedmiostopniową skalą typu Likerta od 1 do 7. Odpowiedź 1 oznaczała, że respondent zdecydowanie się nie zgadza z tym twierdzeniem, a odpowiedź 7, że w pełni się zgadza. Taka wielokategorialność odpowiedzi zwiększa rzetelność skali oraz umożliwia pomiar kierunku i intensywności

²⁸ Por. E. Hornowska, *Testy psychologiczne – teoria i praktyka*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 2001, s.85.

odpowiedzi²⁹. Wybór w przedziale od 1 do 3 świadczy, że respondent nie doświadczył aspektu nawrócenia opisywanego przez dane twierdzenie. Natomiast wybory w przedziale od 5 do 7 świadczą, że dla tej osoby bliskie było przeżycie danego aspektu nawrócenia. Wynik ogólny skali jest sumą punktów wszystkich odpowiedzi.

Po dwukrotnych badaniach tą samą wersją *Skali* w odstępie 14 dni (metoda *test-retest*) grupy 30 osób odrzucono 10 itemów, które miały najmniejszą stałość. Średnie uzyskane z obu badań, jak ukazano w tabeli 1, są bardzo zbliżone do siebie. Statystyczna stałość tych wyników, oceniona za pomocą współczynników korelacji, wyniosła 0,83 dla całej *Skali*, a dla poszczególnych podskal od 0,77 do 0,81. Zatem uzyskane wyniki potwierdzają stabilność bezwzględną całej skali oraz jej podskal.

Tabela 1. Stałość całego kwestionariusza SNR oraz poszczególnych podskal

Rodzaj nawrócenia	Badanie I		Badanie II		Współczynnik korelacji
	M	SD	M	SD	
Wynik ogólny SNR	79,80	19,14	78,87	18,08	0,83
Nawrócenie duchowe ND	32,53	7,96	32,07	7,00	0,77
Nawrócenie intelektualne NI	23,17	7,19	22,80	7,66	0,81
Nawrócenie moralne NM	24,10	8,79	24,00	7,83	0,80

Trafność teoretyczną *Skali* ustalono za pomocą analizy czynnikowej³⁰. Celem dokonywanej analizy było także wyróżnienie z otrzymanego zbioru 35 twierdzeń kilku grup itemów najbardziej powiązanych ze sobą treściowo i statystycznie. Uwzględniając, że zmienne opisywane przez *Skalę* są ze sobą skorelowane (wynika to z teorii Lonergana), za pomocą analizy przeprowadzonej metodą głównych składowych z rotacją typu OBLIMIN wyodrębniono w pierw 5 czynników. W interpretacji wydawało się to jednak zbyt dużym rozdrobnieniem kategorii i w kolejnych obliczeniach ograniczono liczbę zmiennych do trzech. Wyniki obliczeń potwierdziły możliwość wyodrębnienia takich czynników, które są bardzo adekwatne do teoretycznej struktury skali wynikającej z wyjściowej kategoryzacji Lonergana. Czynniki i twierdzenia wraz z ładunkiem czynnikowym (współczynnikiem korelacji itemów z danym czynnikiem) podano w tabeli 2. Spośród 35 itemów zdecydowano się odrzucić te, które teoretycznie nie pasowały do pozosta-

²⁹ Por. J. Brzeziński, *Etapy konstruowania kwestionariusza osobowości*, w: *Kwestionariusze osobowości w psychologii*, W. Sanocki (red.), Warszawa: PWN 1986, s. 272.

³⁰ Metoda analizy czynnikowej jest stosowana w celu redukcji liczby itemów oraz wykrycia bądź potwierdzenia struktury składowych głównych, to znaczy w celu klasyfikacji zmiennych.

łych z danego czynnika, a także te, w których ładunki czynnikowe nie przekroczyły wartości 0,50 albo uzyskały znaczące ładunki aż w trzech czynnikach. Aby nie redukować za bardzo liczby itemów (co wpłynąć może na rzetelność podskal) pozostawiono te, które uzyskały znaczące ładunki w dwu czynnikach (itemy 4, 16, 1, 12 oraz 8), mimo że wskazuje to na brak czystości czynnikowej. Każdy z tych itemów przyporządkowano do tego czynnika (tzw. czynnika właściwego), w którym jego ładunek czynnikowy wyraźnie przeważał.

Pierwszy z czynników, który można nazwać *nawróceniem duchowym* (ND) (Loneragan nazywa je religijnym) wyjaśnia 47,55% wariancji. Wysokie ładunki mają pozycje: 13, 10, 4, 7, 16, 1. *Nawrócenie intelektualne* (NI) jest drugim czynnikiem, który wyjaśnia 5,78% wariancji. Największe ładunki tego czynnika mają pozycje: 9, 12, 18, 3, 6, 15. Ostatni, piąty czynnik – *nawrócenie moralne* (NM), wyjaśnia 4,05% wariancji, a największe ładunki tego czynnika mają pozycje: 14, 2, 17, 5, 8, 11. W sumie te trzy czynniki pozwalają na wyjaśnienie 57,37% wariancji wspólnej.

Tabela 2. Macierz ładunków czynnikowych

Rodzaj nawrócenia	Numer itemu	Czynnik 1	Czynnik 2	Czynnik 3
ND Nawrócenie duchowe	13	0,904	0,527	0,508
	10	0,834		
	4	0,812		
	7	0,808	0,547	
	16	0,753		
	1	0,609		
NI Nawrócenie intelektualne	9	0,53	0,723	
	12		0,706	
	18		0,609	
	3		0,584	
	6		0,543	
	15		0,529	
NM Nawrócenie moralne	14	0,515	0,539	0,623
	2		0,524	0,573
	17		0,508	0,543
	5			0,619
	8			0,652
	11			0,796

W tabeli zaznaczono tylko ładunki większe niż 0,50.

Tłustym drukiem zaznaczono przynależność itemu do wyodrębnionych podskal.

Zgodność wewnętrzna (homogeniczność) to stopień, w jaki dany test można uznać za miarę jednego konstruktu³¹. Homogeniczność *Skali* oceniono za pomocą współczynników korelacji między wynikiem ogólnym a wynikami w podskalach. Jak widać w tabeli 3 uzyskane wartości współczynników korelacji mieszczą się w przedziale od 0,77 do 0,84.

Tabela 3. Korelacje między wynikami w podskalach a wynikiem ogólnym

	Nawrócenie duchowe ND	Nawrócenie intelektualne NI	Nawrócenie moralne NM
Współczynnik korelacji	0,78	0,77	0,84

Do oszacowania rzetelności *Skali* zastosowano także współczynnik alfa Cronbacha. Jeśli pozycje nie dają wyniku prawdziwego, ale jedynie błąd, to współczynnik alfa jest równy zero. Jeśli wszystkie pozycje są idealnie rzetelne i mierzą tę samą rzecz, to współczynnik alfa jest równy 1. Wyniki przedstawione w tabeli 4 są najbardziej zadowalające dla całej *Skali* (0,859) i dla podskali *nawrócenia duchowego ND* (0,852). Jednak zaakceptować można także pozostałe dwa wskaźniki, ponieważ są większe od 0,70, co w praktyce przyjmowane jest jako wystarczające do oceny różnic indywidualnych³².

Tabela 4. Rzetelność skali

	Nawrócenie duchowe ND	Nawrócenie intelektualne NI	Nawrócenie moralne NM	Cała skala SNR
alfa Cronbacha	0,852	0,703	0,752	0,859

4. WYNIKI BADAŃ EMPIRYCZNYCH

Grupę badaną stanowili studenci teologii (PAT, PWT i WT UAM), których podczas zajęć z psychologii poproszono o wypełnienie kwestionariusza SNR, uzupełnionego odpowiednią metryczką. Chociaż badanym pozostawiono swobodę udziału w badaniach, nikt nie odmówił. Z kompletnie wypełnionych 144 zestawów do dalszych analiz zakwalifikowano tylko te (N=112), w których badani

³¹ Por. E. Hornowska, dz.cyt., s. 98.

³² Tak podają m.in. Linert i Raatz oraz S. Huber (za: B. Zarzycka, *Skala centralności religijności Stefana Hubera*, „Roczniki Psychologiczne” 2007, t. X, nr 1, s. 147).

zadeklarowali, że doświadczyli w swoim życiu nawrócenia religijnego (tabela 5). W tej grupie znalazły się 63 osoby świeckie i 49 osób konsekrowanych (siostry zakonne oraz franciszkanie). Podgrupy nawróconych kobiet i mężczyzn okazały się równe (po 56 osób).

Tabela 5. Autodeklaracja przeżycia doświadczenia religijnego, które można nazwać nawróceniem a płeć osób badanych

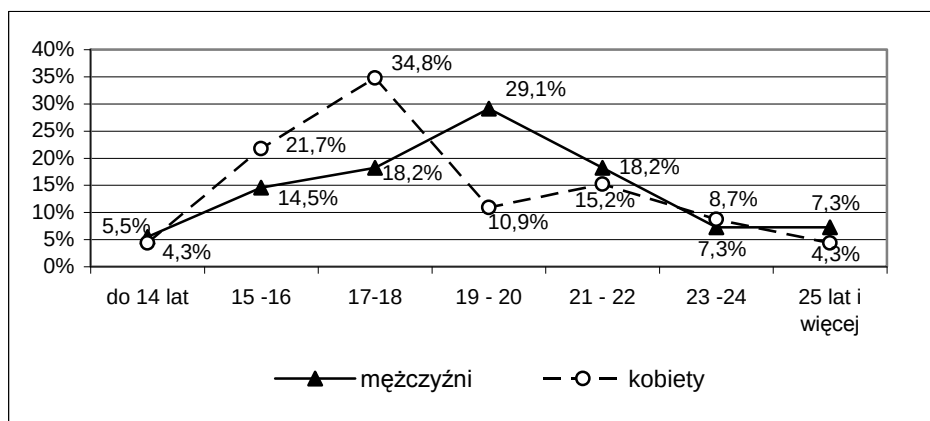
	Mężczyźni		Kobiety		Razem	
	N=79	%	N=65	%	N=144	%
Doświadczyli nawrócenia	56	70,9%	56	86,2%	112	77,8%
Nie doświadczyli	23	29,1%	9	13,8%	32	22,2%

W chwili badania średnia wieku osób badanych, które doświadczyły nawrócenia, wyniosła 27,7 lat (kobiety 28,4, mężczyźni 26,9 lat). Od zwrotu w procesie ich nawrócenia do momentu badań upłynęło średnio 8 lat, co świadczy o tym, że zwrot ten nastąpił średnio w wieku 19 lat (kobiety 18,7, mężczyźni 19,3 lat).

Z analizy średnich oraz z rozkładu wieku w chwili nawrócenia ukazanego na wykresie 1 wynika, że kobiety doświadczyły nawrócenia wcześniej, najczęściej mając 17–18 lat, a mężczyźni później, bo najczęściej w wieku 19–20 lat. Wyniki te są odmienne od najbardziej znanych badań amerykańskich wskazujących, że przeciętnym wiekiem, w którym następuje nawrócenie (ale nieraz i odrzucenie systemu wierzeń rodziców) jest wiek lat szesnastu u chłopców, a u dziewcząt piętnastu³³.

³³ Por. G.W. Allport, *Osobowość i religia*, Warszawa: PAX 1988, s. 120–122; M. Argyle, B. Beit-Hallahmi, *The Social Psychology of Religion*, London: Routledge and Kegan Paul 1975; C. W. Christensen, *Religious Conversion in Adolescence*, „Pastoral Psychology” 1965, t. 16, nr 156, s. 18–21; E.T. Clark, *The psychology of religious awakening*, New York: Macmillan 1929, s. 222–224; W.H. Clark, *The psychology of religion: an introduction to religious experience and behavior*, New York: Macmillan Co. 1958, s. 207–209. Czynniki stwarzającymi podatny grunt do nawrócenia w okresie adolescencji są charakterystyczne dla tego etapu konflikty psychofizjologiczne i psychospołeczne, a także potrzeba znalezienia odpowiedzi na pytania o sens życia (por. B.J. Sołński OFM, dz.cyt., s. 390–391).

Wykres 1. Wiek osób badanych w chwili nawrócenia



Uzyskana rozbieżność może wiązać się z różnicą wyznań badanych studentów, gdyż wśród amerykańskich protestantów nawrócenie często jest związane z przygotowaniem dorastającej młodzieży do obrzędu konfirmacji³⁴, podczas gdy u młodych katolików nawrócenie następowało bez szczególnych oddziaływań czy nawet oczekiwań środowiska społecznego. Przypuszczenie to wydają się potwierdzać analizy dokonane przez Iannaccone³⁵ oraz Hoge³⁶, z których wynika, że najczęstszym okresem nawróceń w środowisku katolickim był wiek 20–25 lat³⁷. Wynik ten może wynikać także z niedoskonałości doboru badanej próbki. Studenci teologii to tylko wycinek bardzo rozproszonej populacji nawróconych. Ponadto być może respondenci, którzy dokonywali oceny retrospektywnej swoich doświadczeń duchowych z perspektywy 8–9 lat, dokonali pewnego uproszczenia i

³⁴ W teologii kalwińskiej i metodystycznej mocno zakorzeniona jest idea doświadczenia osobistego nawrócenia przez każdego chrześcijanina i w tych kościołach, gdzie surowo jej przestrzegano, liczba nawróceń była wielokrotnie większa niż w pozostałych (por. E.T. Clark, dz.cyt., s. 86–87; W.H. Clark, *The psychology of religion...*, s. 209–210).

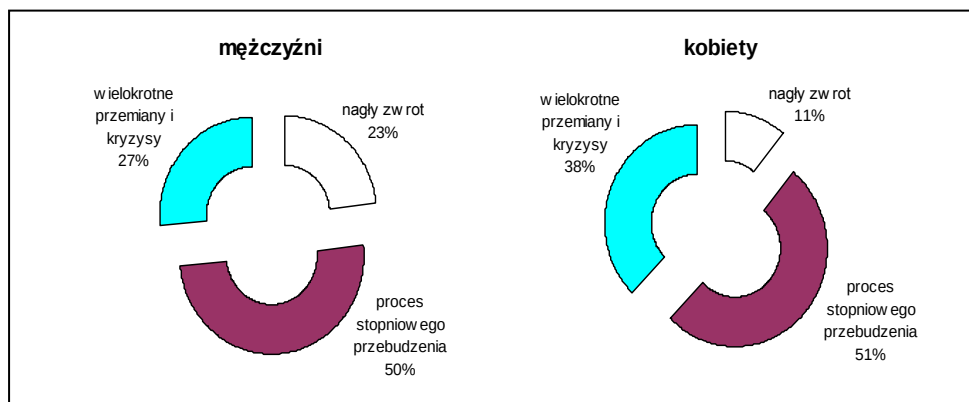
³⁵ Por. L. Iannaccone, *Religious Practice: A Human Capital Approach*, „Journal for the Scientific Study of Religion”, 1990, Vol. 29, No. 3, s. 301.

³⁶ Zob. D.R. Hoge. *Converts, Dropouts, and Returnees*, New York: The Pilgrim Press 1981.

³⁷ Co nie oznacza możliwości wcześniejszych nawróceń. Przyjmując, za teologią życia wewnętrznego, że początek osobistego życia duchowego jest drugim nawróceniem, możemy zobaczyć, że np. w życiu św. Teresy z Lisieux początek jej życia duchowego nastąpił, gdy miała 13–14 lat (zob. św. Teresa od Dzieciątka Jezus, *Dzieje duszy*, Kraków: Wydaw. Ojców Karmelitów Bosych 1984, s. 161), czyli u progu dojrzałości osobowościowej. W przypadku takiego początku konieczne jest przemyślenie swojej więzi z religijnym środowiskiem społecznym, a nieraz i potrzeba przeciwstawienia się mu. Stąd początek życia duchowego należy „raczej do wieku dorastania lub młodości niż do wieku dziecięcego” (Ch.A. Bernard, dz.cyt., s. 403).

podając wiek nawrócenia skoncentrowali się tylko na momencie kulminacyjnym procesu nawrócenia, tracąc z pola uwagi okres go poprzedzający³⁸.

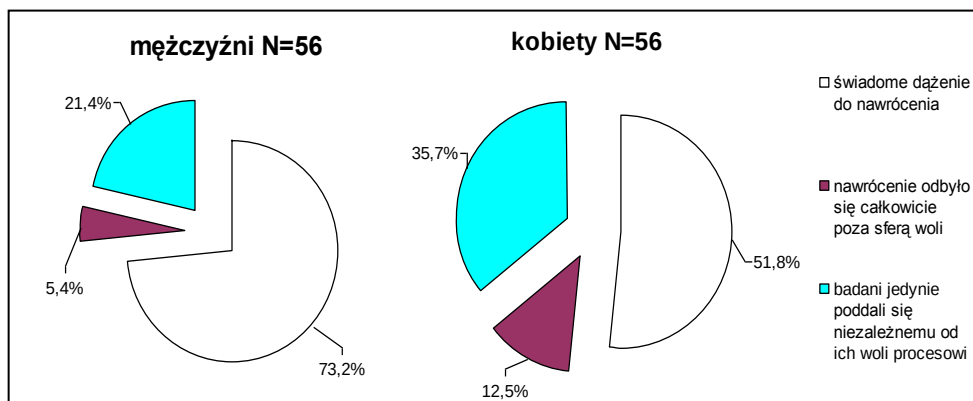
Wykres 2. Charakter przebiegu nawrócenia a płeć osób badanych



Na wykresie 2 zestawiono odpowiedzi badanych na temat sposobu, w jaki przebiegało ich nawrócenie. Dla połowy badanych, niezależnie od płci, proces ten miał charakter stopniowego przebudzenia. Nagły zwrot wydarzył się w życiu co czwartego mężczyzny, a tylko co ósmej kobiety. Kobiety za to nieco częściej od mężczyzn doświadczały nawrócenia w wyniku wielokrotnych przemian i kryzysów.

³⁸ W badaniach osób nawróconych oraz odchodzących od wiary B. Altemeyer i B. Hunsberger wykazali, że proces zmiany trwał zwykle kilka lat. Gdy pierwsze wątpliwości zaczęły pojawiać się średnio w wieku 12,5 lat, to wiek, w którym zerwali z rodzinną tradycją, wyniósł średnio 15,9 lat, a większość (61%) dokonywała aktu nawrócenia albo apostazji dopiero w wieku 20 lat (por. B. Altemeyer, B. Hunsberger, *Amazing conversions: Why some turn to faith and others abandon religion*, Amherst, New York: Prometheus Books 1997, s. 107–113, 191).

Wykres 3. Wpływ woli na nawrócenie a płeć



Doszukując się wpływu woli na nawrócenie, okazuje się, że większość (63%) studentów uważało, że to oni bardziej lub mniej świadomie dążyli do zmiany swego życia. Taki pogląd wyraziło trzy czwarte mężczyzn, ale tylko połowa kobiet (różnica ta jest istotna statystycznie na poziomie $p < 0,05$). Pozostałe osoby uważają, że ich nawrócenie dokonało się całkowicie niezależnie od ich woli (9%) albo że się tylko poddały się temu niezależnemu od ich woli procesowi (29%).

Chociaż odróżnia się nawrócenie polegające na zmianie kierunku postawy wiary od zmiany stanu niewiary lub dezintegracji osobowościowo-religijnej na stan wiary³⁹, to nawrócenie żadnego z badanych studentów nie dotyczyło zmiany kierunku postawy wiary, czyli zmiany wyznania bądź religii.

Dla 17% badanych (27% mężczyzn i 7% kobiet) ich nawrócenie wiązało się z uwolnieniem od jakiegoś nałogu. Najczęściej (9%) wskazywali na uzależnienia w sferze seksualnej (niewłaściwe związki lub masturbacja), 6,2% na nałóg tytoniowy, a pojedyncze osoby wskazały narkotyki i muzykę heavy metal. Nikt nie wskazał nałogu alkoholowego.

Intensywność doświadczenia nawrócenia zmierzono za pomocą omówionej wyżej SNR. Skala ta zawiera 18 itemów, po 6 do każdej z podskal, a odpowiedzi na pytania zawierały się w granicach od 1 do 7. Zatem minimalna liczba punktów możliwych do uzyskania wynosi 18, maksymalna 126, a średnia dla całej Skali wynosi 72p.

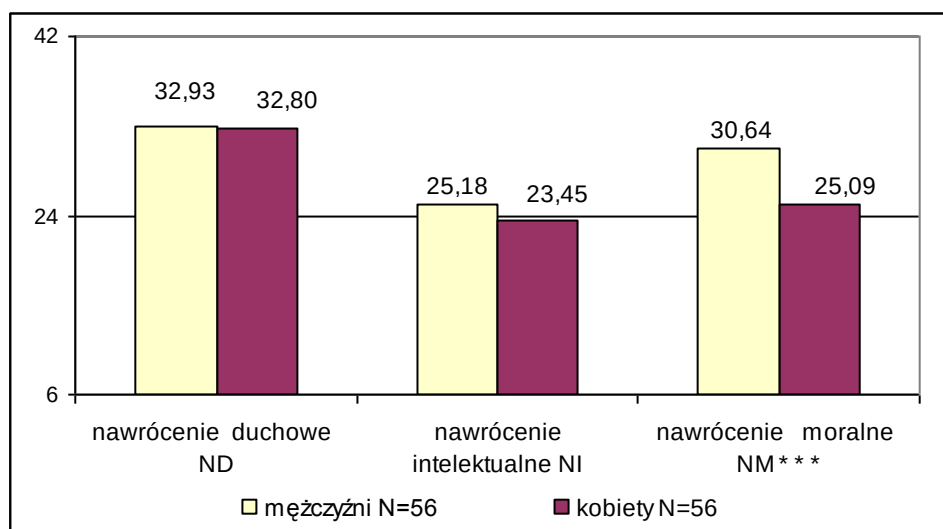
Średnia intensywność nawrócenia wyniosła dla całej grupy 85,04 p. (SD=17,38), ale mężczyźni uzyskali w sposób statystycznie istotny ($p < 0,05$) wyższą średnią intensywność (88,75) niż kobiety (81,34). Najwyższy wynik wyniósł

³⁹ Por. W.H. Clark, *The Phenomena of Religious Experience*, w: *Religious Experience: its Nature and Function in the Human Psyche. The First John G. Finch Symposium on Psychology and Religion*, W.H. Clark, H.N. Malony, J. Daane, A.R. Tippet (red.), Springfield Illinois: Charles Thomas Publisher 1973, s. 24.

118 p. (na 126 p.), a najniższy 40 p. Aż 29 osób uzyskało wyniki niższe od połowy *Skali* (72 p.), co oznacza skośny rozkład wyników. Nie jest to niespodzianka, gdyż uzyskane wyniki wskazują podwyższoną intensywność nawrócenia religijnego tych osób, które zadeklarowały, że takiego nawrócenia doświadczyły w swoim życiu. Zastanawiają raczej niskie wyniki, zwłaszcza poniżej średniej skali uzyskane przez co czwartego (26%) z badanych. Możliwe, że oceniali swoje odpowiedzi w sposób bardzo ostrożny albo że intensywność ich doświadczenia nawrócenia była niska, albo też ich nawrócenie było intensywne, lecz obejmowało wąski wycinek funkcjonowania.

W poszczególnych podskalach SNR najwyższą średnią (32,87p.) badani studenci uzyskali w podskali nawrócenia duchowego (ND), co świadczy o tym, że ten typ nawrócenia jest przeżywany najintensywniej. Ich nawrócenie, niezależnie od płci zdecydowanie miało charakter większego zaangażowania się w relację do Boga, w to, aby Go poznać, zrozumieć i uwierzyć, większego oddania się Mu, dążenia do większego zjednoczenia z Bogiem. Mają odtąd intensywniejsze poczucie obecności i działania Boga w swoim życiu. Natomiast nawrócenie intelektualne (NI) ma najmniejszy udział w doświadczanym przez badanych nawróceniu (średnia całej grupy 24,31p.). Nawrócenie nie dotyczyło u nich zmian w sferze poznawczej, zmiany wiedzy na temat dobra i zła. Nie przyczyniło się również do zintegrowania zdobytej wiedzy, czy też do porzucenia wcześniejszych koncepcji i idei.

Wykres 4. Średnie wyniki intensywności nawrócenia religijnego w podskalach SNR a płeć



*** – Różnica między mężczyznami i kobietami jest istotna statystycznie na poziomie $p < 0,001$.

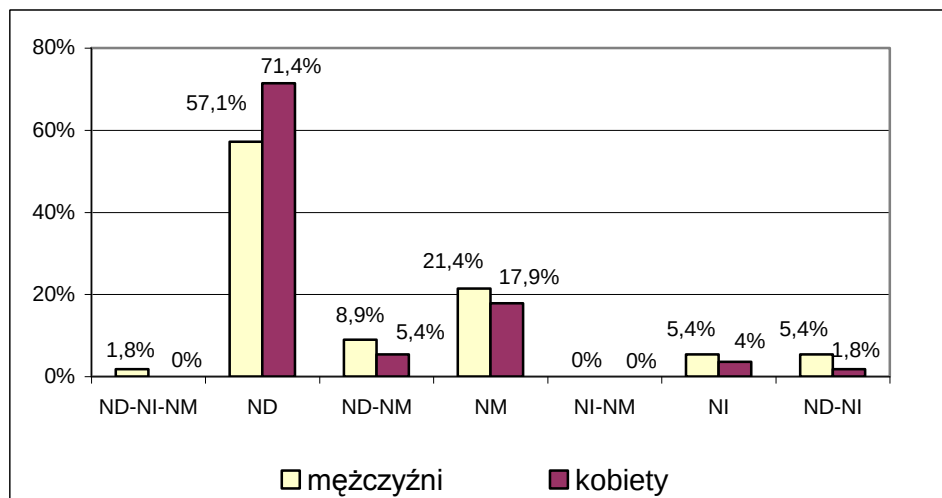
Mężczyzn od kobiet najbardziej odróżniła intensywność doświadczania nawrócenia moralnego (NM) (różnica jest istotna statystycznie na poziomie $p < 0,001$). W doświadczaniu nawrócenia przez kobiety najbardziej dominowało nawrócenie duchowe, a pozostałe typy schodzą na dalszy plan, gdy tymczasem dla mężczyzn prawie tak samo ważne jak nawrócenie duchowe było nawrócenie moralne. Najbardziej ich odróżniają odpowiedzi wskazujące na to, że nawrócenie znacznie częściej mężczyzn doprowadziło do życia zgodnie z zasadami moralnymi, do przejścia od obojętności do aktywności religijnej, pozwoliło odrzucić bardzo materialistyczny sposób życia oraz było początkiem zaniechania działań prowadzących jedynie ku własnemu zadowoleniu.

5. TYPOLOGIA NAWRÓCEŃ STUDENTÓW

Na podstawie uzyskanych za pomocą SNR wyników podjęto próbę przyporządkowania badanych studentów do danego typu nawrócenia. W tym celu pogrupowano ich według czynnika dominującego, tj. tego, który miał największą intensywność. Ponieważ może się zdarzyć, że nie zawsze jeden z czynników przeważa, to w ten sposób teoretycznie można wyróżnić 7 kategorii:

- 3 kategorie czyste, gdzie jeden z typów nawrócenia uzyskał intensywność większą od pozostałych (ND, NM, I);
- 3 kategorie dwuczynnikowe dla dwu typów o intensywności większej od trzeciego (ND-NI, ND-NM, NI-NM);
- 1 kategorię nawrócenia mieszanego do wyrównanego poziomu wszystkich trzech czynników (ND-NI-NM).

Wykres 5. Rozkład procentowy osób o dominującym czynniku w nawróceniu a płeć



Procentowe rozkłady wyników z podziałem według płci ukazuje wykres 5. Okazuje się, że u dwóch trzecich (64%) studentów obojga płci w nawróceniu najsilniej przejawiał się aspekt duchowy, u co piątego (20%) najsilniej aspekt moralny, a tylko u 4% osób – intelektualny. U co ósmego (12%) aspekty te były ze sobą połączone. Jakkolwiek u kobiet znacznie częściej (72%) niż u mężczyzn (57%) dominuje duchowy aspekt nawrócenia, to różnica ta nie jest istotna statystycznie.

PODSUMOWANIE

Psychologia współczesna najczęściej traktuje nawrócenie religijne jako fenomen rozwojowy właściwy dorastaniu młodzieży. Zaprezentowane wyniki dotyczące studentów teologii wpisują się w ten nurt badań, gdyż badani doświadczyli nawrócenia jeszcze przed podjęciem studiów, średnio w wieku 19 lat. Połowa badanych studentów uważała, że ich nawrócenie przebiegało w sposób stopniowy, chociaż mężczyźni znacznie częściej (23%) od kobiet (11%) wskazywali na nagłość tego zwrotu. Z drugiej strony u mężczyzn nawrócenie częściej miało charakter świadomy i wolitywny (sami dążyli do zmiany swego życia czy do zerwania z jakimś nałogiem), gdy u kobiet częściej dokonywało się poza sferą ich woli.

Wyniki uzyskane za pomocą SNR wskazują, że badani studenci najintensywniej doświadczyli nawrócenia duchowego (ND), polegającego na zaangażowaniu się w relację do Boga i na poddaniu się Mu. U mężczyzn jednak równie intensywne jak duchowe było nawrócenie moralne (NM). Gdyby oceniać rozwój du-

chowy przebadanych studentów wg kategorii trzech dróg życia wewnętrznego, to badane studentki zwykle nawracały się w sposób charakterystyczny dla etapu drogi oświecenia, doświadczając nawrócenia duchowego (przyłgnięcie do Chrystusa), a ich koledzy równie często nawracali się także w sposób właściwy etapowi drogi oczyszczenia, doświadczając często nawrócenia moralnego (odwrócenie się od grzechu).

Zastanawiać może u badanych studentów stosunkowo mała intensywność doświadczania nawrócenia intelektualnego (NI). Ten rodzaj nawrócenia według Lonergana zwykle uprzedza pozostałe dwa rodzaje nawróceń. Nasuwa się pytanie, czy rzeczywiście nawrócenie intelektualne w sposób konieczny poprzedza nawrócenie moralne i duchowe (religijne). Czy możliwe jest, aby specyfika konkretnego środowiska korygowała pewne założenia B. Lonergana. Mogą one być bardziej trafne w odniesieniu do społeczeństw zlaicyzowanych albo społeczeństw religijnych o tendencjach fundamentalistycznych. Czy więc uzyskane wyniki nie wypływają ze specyfiki badanych osób przynależących do stosunkowo jednorodnego światopoglądowo środowiska polskiego katolicyzmu z przełomu tysiącleci i epoki pontyfikatu Jana Pawła II? Czy osoby te mogły nie doznawać zbyt silnie potrzeby nawrócenia intelektualnego? Z drugiej strony niskie wyniki w podskali NI mogą wynikać z niedoskonałości skonstruowanego narzędzia badawczego, w którym właśnie ta podskala ma najslabsze wskaźniki psychometryczne. Powyższe wyniki należy zatem traktować bardzo ostrożnie, gdyż opierają się na badaniach za pomocą po raz pierwszy testowanej Skali Nawrócenia Religijnego.

BIBLIOGRAFIA

- Allport G.W., *Osobowość i religia*, Warszawa: PAX 1988.
- Altemeyer B., B. Hunsberger, *Amazing conversions: Why some turn to faith and others abandon religion*, Amherst, New York: Prometheus Books 1997.
- Argyle M., B. Beit-Hallahmi, *The Social Psychology of Religion*, London: Routledge and Kegan Paul 1975.
- Bernard Ch.A., *Traité de théologie spirituelle*, Paris: Les Éditions du Cerf 1986.
- Bougerol J.G. OFM, Nawrócenie, w: W.M. Michalczyk OFM i inni (red.), *Leksykon duchowości franciszkańskiej*, Kraków–Warszawa: Wydawnictwo „m” 2006, s. 1061–1072.
- Brzeziński J., *Elementy metodologii badań psychologicznych*, Warszawa: PWN 1984.
- Brzeziński J., Etapy konstruowania kwestionariusza osobowości, w: W. Sanocki (red.), *Kwestionariusze osobowości w psychologii*, Warszawa: PWN 1986, s. 269–312.
- Christensen C.W., Religious Conversion in Adolescence, *Pastoral Psychology* 1965 t. 16 nr 156, s. 17–28.
- Clark E.T., *The psychology of religious awakening*, New York: Macmillan, 1929.
- Clark W.H., The Phenomena of Religious Experience, w: W.H. Clark, H.N. Malony, J. Daane, A.R. Tippett (red.), *Religious Experience: its Nature and Function in the Human Psyche. The First John G. Finch Symposium on Psychology and Religion*, Springfield Illinois: Charles Thomas Publisher 1973, s. 21–40.
- Clark W.H., *The psychology of religion: an introduction to religious experience and behavior*, New York: Macmillan Co. 1958.

- Conn W.E., *Christian Conversion: A Developmental Interpretation of Autonomy and Surrender*, New York: Paulist Press 1986.
- Fankanowski M., Przemiany wartości towarzyszące konwersji religijnej, w: T. Doktor, K. Franczak (red.), *Postawy wobec religii. Psychologiczne uwarunkowania i konsekwencje*, Warszawa: Salezjański Instytut Wychowania Chrześcijańskiego 2000, s. 52–70.
- Garrigou-Lagrange R.OP, *Trzy nawrócenia i trzy drogi*, Poznań: Naczelny Instytut Akcji Katolickiej 1934.
- Garrigou-Lagrange R.OP, *Trzy okresy życia wewnętrznego wstępem do życia w niebie*, t. 2, Poznań: Pallottinum 1962.
- Gillespie V.B., *The Dynamics of Religious Conversion*, Birmingham: Religious Education Press 1991.
- Hoge D.R. *Converts, Dropouts, and Returnees*, New York: The Pilgrim Press 1981.
- Hood R.W. Jr., B. Spilka, B. Hunsberger, R.L. Gorsuch, *The psychology of religion: An empirical approach*, New York: The Guilford Press 1996.
- Hornowska E., *Testy psychologiczne – teoria i praktyka*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar 2001.
- Iannaccone L., Religious Practice: A Human Capital Approach, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1990, Vol. 29, No. 3, s. 297–314.
- James W., *Doświadczenia religijne*, Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 2001.
- Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska Ecclesia in Europa*, Kraków: „M” 2003.
- Jan Paweł II, *Dives in Misericordia. Encyklika O Bożym Miłosierdziu*, Warszawa: ODiSS 1981.
- Langone M.D., Cults, Conversion, Science & Harm, *Cultic Studies Review* 2002 1 (2), http://www.csj.org/infoserv_articles/langone_michael_cults_conversion.htm.
- Libiszowska-Żółtkowska M., *Konwertyci nowych ruchów religijnych*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2003
- Lonergan B.J.F., *Metoda w teologii*, Warszawa: PAX 1976.
- Marchetti A., OCD, *Zarys teologii życia duchowego. Część II*, Kraków: Wydawnictwo BARBARA. Aleksander Przybyłowski 1996, s. 8–11.
- Marchetti-Salvatori B., Conversione, w: E. Ancilli (red.) *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, t. I, Roma: Città Nuova Ed. 1990, s. 629–632.
- Nowak A.J., OFM, *Homo Religiosus*, Lublin: RW KUL 2003.
- Paszowska T., Chrystoformizacja, w: ks. M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin–Kraków: Wydawnictwo „M” 2002, s. 123–124.
- Pawliszak P., *Organizacja konwersji ruchu Focolari*, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos” 2003.
- Santorski A., Duchowość sakramentów chrześcijańskiej inicjacji, w: W. Słomka (red.) *Teologia duchowości katolickiej*, Lublin: RW KUL 1993, s. 148–177.
- Soiński B.J., OFM, Nawrócenie religijne, w: S. Głaz TJ (red.), *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*, Kraków: WAM 2006, s. 387–420.
- Starbuck E.D., *The Psychology of Religion: an Empirical Study of the Growth of Religious consciousness*, New York: Charles Scribner and Sons 1899.
- Urbański S., Etapy rozwoju życia duchowego, w: W. Słomka (red.), *Teologia duchowości katolickiej*, Lublin: RW KUL 1993, s. 263–305.
- Urbański S., ks., ks. W. Zawadzki, Nawrócenie, w: ks. M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin–Kraków: Wydawnictwo „M” 2002, s. 567–569.
- Walczak M., Lonergan Bernard SJ, w: A. Szostek i inni (red.), *Encyklopedia Katolicka*, tom X, Lublin: TN KUL 2004, s. 1351–1353.
- Witek S., ks., Fenomenologia nawrócenia chrześcijańskiego, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne KUL*, 21 (1974), z. 3, s. 5–19.
- Wolski Conn J., W.E. Conn, Conversion as Self-Transcendence Exemplified in the Life of St. Thérèse of Lisieux. *Spirituality Today* 1982 nr 34 (4), s. 303–311.

Zarzycka B., Skala centralności religijności Stefana Hubera, *Roczniki Psychologiczne* 2007 tom X nr 1, s. 133–157.

Zinnbauer B.J., K.I. Pargament, Spiritual conversion: A study of religious change among college students. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1998 nr 37 (1), s. 161–180.

STRUCTURE OF RELIGIOUS CONVERSION THE EXISTING STUDENTS OF THEOLOGY

Summary

There are many theoretical approaches in theology of conversion and psychology of religious conversion. The author highlights the need for a multidisciplinary approach toward conversion both theological and psychological. One of theological interpretations of conversion has been presented by Canadian philosopher and theologian Bernard Lonergan (1904–1984). This article presents the Religious Conversion Scale developed by Soinski based on Lonergan's theory. The scale uses the same categories to conversion as were identified by Lonergan and is measure both the global intensity of conversion and the intensity experience of three dimensions of conversion: intellectual, moral and religious (spiritual). Preliminary indicators of validity and reliability were calculated on the basis of the results obtained from 144 subjects. The results confirmed high discriminative power of the items as well as high homogeneity and stability of the subscales. Theoretical validity of the scale was established by means of factor analysis. This paper shows that the average age of a student of theology when he had experienced religious conversion was 19. They (56 women and 56 men) had the most intensive the spiritual conversion experience („be attaching oneself to God”), but the men equally experienced the moral conversion. The results suggested that the women frequently converted in the way of illumination but the men equally converted in the way of purgation.

Słowa kluczowe: nawrócenie religijne, rodzaje nawróceń, wskaźnik religijności

KS. MARIAN ZDZISŁAW STEPULAK
Katolicki Uniwersytet Lubelski im. Jana Pawła II
Lublin

MORALNA ODPOWIEDZIALNOŚĆ PSYCHOLOGA W ŚRODKACH SPOŁECZNEGO PRZEKAZU

*Są prawdy, które mędrzec wszystkim ludziom mówi,
Są takie, które szepce swemu narodowi;
Są takie, które zwierza przyjaciółom domu;
Są takie, których odkryć nie może nikomu.*

A. Mickiewicz, *Stopnie prawd*

WPROWADZENIE

Współcześnie psycholog ma nieograniczone wprost możliwości korzystania z najnowszych badań, teorii i koncepcji naukowych. Sprawia to łatwy dostęp do środków społecznego przekazu. Stąd też w mojej prezentacji zostaną ukazane zagadnienia dotyczące relacji psychologa wobec Internetu. Relacje te dają wielkie możliwości aktywności naukowej i badawczej, ale także stwarzają szereg zagrożeń, szczególnie natury moralnej. Ważnym problemem moralnym jest wykonywanie przez psychologa pracy dziennikarskiej. Powstaje tutaj szereg problemów i dylematów moralnych, związanych między innymi z pogodzeniem zasad etyki dziennikarskiej z zasadami etyki zawodu psychologa.

Wielu psychologów zajmuje się także poradnictwem w różnych, zwłaszcza popularnych pismach. Chodzi tutaj głównie o udzielanie „dobrych rad” w kącikach poradyńskich. Zdarza się, że psycholog rozstrzyga wiele trudnych problemów, nie konsultując się z pacjentem i nie spotykając się z nim „twarzą w twarz”.

Ostatni akcent prezentacji odnosi się do odpowiedzialności psychologa za prawdę w mediach. Psycholog, niestety staje się często niewolnikiem pewnych „zamówień” i „zleceń”. Nie zastanawia się nad tym, że przez to manipuluje prawdą, a nawet kłamie. Pewnym mało racjonalnym mechanizmem usprawiedliwienia psychologa bywa odnoszenie się do etyki sytuacyjnej, która kwestionuje zasadność istnienia stałych norm, a nawet sumienia.

PSYCHOLOG A INTERNET

Istnieje pewna grupa psychologów bardziej zżyta z Internetem niż z ludźmi, którzy oczekują realnej, osobowej pomocy. Internet zaczął funkcjonować w latach 1995–1996. Psychologowie z entuzjazmem przyjęli to medium, zapominając czasami o osobowym kontakcie z pacjentem czy klientem. Współcześnie Internet osiągnął takie stadium rozwoju, w którym jego globalny zasięg przyciąga gospodarczych i politycznych decydentów, a także niektórych psychologów pragnących dokonywać całkowitej kontroli nad umysłami, przekonaniem, słowami i reakcjami międzyludzkimi. Internet stanowi wielokierunkowe medium, którego treści przekazywane są milionom mieszkańców, wlepiających wzrok w ekrany monitorów i biernie akceptujących wszelką transmitowaną w ich kierunku informację¹.

Wielu ludzi korzysta z rad psychologicznych zamieszczanych w Internecie. Niestety wiele treści tam zamieszczanych ma niską wartość merytoryczną, a czasami nawet deprawuje moralnie. Fakt ten wypływa z tego, iż podstawową naturą Internetu jest omijanie lub wykręcanie się od próby jej uregulowania, nadzorowania i kontrolowania, a w szczególności:

- nie ma „właściciela”;
- nie poddaje się regulacjom;
- nie znosi nadzoru;
- podważa autorytety;
- jest dostępny dla każdego, bez względu na stan posiadania i pozycję społeczną².

Można by powiedzieć, iż Internet jest dla psychologa obusieczną bronią. Z jednej strony bowiem pomaga w pracy zawodowej, z drugiej zaś stwarza pokusę manipulacji innymi poprzez siłę informacji. Psycholog może też propagować przez Internet nierzetelną wiedzę. O tym problemie przypomina się w kodeksie etyczno-zawodowym psychologa:

Upowszechniając wiedzę psychologiczną, psycholog dba o zgodność przekazywanych treści ze współczesnym stanem nauki, uwzględnia różnicę między hipotezami i dobrze udokumentowanymi twierdzeniami i w sposób rzetelny przedstawia praktyczne możliwości psychologii. Szczególnie starannie psycholog przedstawia te treści, które są niezgodne z obiegową wiedzą psychologiczną lub są podatne na różnorakie interpretacje³.

Psycholog, przekazując wiedzę w Internecie, musi pamiętać o tym, że tego typu komunikacja medialna zaspokaja różnorodne potrzeby odbiorców wirtualnych: wiedzy, autorytetu, bliskości, poczucia ładu i przewidywalności świata, ale

¹ E. Wiśniewski, *Kilka refleksji na temat etyki w Internecie. Etyka zawodowa w biznesie*, II, Bielsko-Biała 1999, s. 96–97.

² Tamże, s. 97.

³ *Kodeks etyczno-zawodowy psychologa*, Warszawa 1992: Polskie Towarzystwo Psychologiczne, nr 50.

także rozrywki czy gier interakcyjnych⁴. Trafia zatem w wielość i różnorodność potrzeb odbiorców.

Informacje naukowe z dziedziny psychologii mają więc być rzetelne i poparte własnym doświadczeniem naukowym, badawczym i praktycznym.

Psychologowie amerykańscy z tej racji, iż rozwój nowych technologii przebiega w Stanach Zjednoczonych najszybciej, mają już spory dorobek w zakresie badań związanych z Internetem⁵. Stał się on przedmiotem zainteresowania psychologów ze względu na możliwość wykorzystania go w ich pracy⁶.

Badacze analizując to zagadnienie, poszukują odpowiedzi na następujące pytania:

1. Jaki jest związek między cechami osobowości danej, konkretnej osoby a jej skłonnością do nawiązywania i podtrzymywania relacji z innymi osobami za pośrednictwem Internetu?
2. Jaki wpływ na osobowość ma przebywanie w „sieci”, doświadczanie rzeczywistości wirtualnej?
3. W jaki sposób możliwość ukrywania swojej prawdziwej tożsamości oraz prezentowania nieprawdziwego wizerunku siebie modyfikuje relacje w cyberprzestrzeni?
4. Na czym polega zjawisko uzależnienia od Internetu i jakie są jego uwarunkowania?
5. Jakie możliwości niesie Internet w zakresie badań psychologicznych (eksperyment, obserwacja) czy praktycznej działalności psychologów (poradnictwo, psychoterapia)?

Uwagę wielu psychologów przykuwają relacje interpersonalne w aspekcie ich specyfiki i prawidłowości w cyberprzestrzeni. Bardzo istotne jest zatem wyodrębnienie elementów wspólnych z innymi relacjami, jakie podejmuje człowiek wobec drugiego człowieka⁷.

Internet powszechnie wykorzystywany jest przez psychologów nie tylko do publikacji artykułów czy raportów z badań, ale także do prowadzenia badań, eksperymentów zmierzających do poznania tego, jak konkretne osoby i całe grupy zachowują się w wirtualnej przestrzeni. Inną dziedziną działalności psychologów w cyberprzestrzeni jest poradnictwo i psychoterapia, co budzi wiele kontrowersji, nawet w kręgu samych psychologów. Ciągłe jeszcze trudne do zaakceptowania

⁴ R. Dybalska, D. Kępa-Figura, P. Nowak, *Przemoc w języku mediów?* Lublin 2004: UMCS, s. 233.

⁵ Określenie „Internet”, „sieć”, „cyberprzestrzeń” dotyczą tego samego przedmiotu, tej samej technologii. Na ogół jednak częściej używa się terminu „cyberprzestrzeń”, ponieważ w moim odczuciu trafniej ujmuje on analizowany aspekt Internetu jako przestrzeni komunikacji relacji interpersonalnych.

⁶ <http://www.rider.edu/user/suler/psycyber/cybadict.html>;
<http://netpsych.com/virtual.html>; www.rider.edu/user/suler/psycyber/therintro.html;
<http://venus.wis.pk.edu.pl/danio/~psinet.html>).

⁷ A. Artymiak, *Etyczne aspekty badań w cyberprzestrzeni*, w: *Dylematy etyczno-zawodowe psychologa*, M.Z. Stepulak (red.), Lublin 2002: TN KUL, s. 129.

staje się sprowadzanie tak złożonego procesu, jakim jest pomoc psychologiczna do komunikacji elektronicznej⁸. Odrzucenie indywidualnego, osobowego znaczenia relacji terapeuty z klientem jest przez wiele kręgów trudne do akceptacji. Trudno nie zgodzić się z zarzutem, że pominięcie jednego z najistotniejszych czynników leczących, jakim jest obecność drugiej osoby i wsparcie, jakie niesie osobowy dialog, jest wyraźnym niezrozumieniem istoty pomocy w psychoterapii. W tym kontekście pacjent jest jedynie anonimowym przypadkiem. Psycholog pracuje zatem z określonym przez klienta problemem, a nie z konkretną, indywidualną osobą⁹.

Psychologowie decydujący się na prowadzenie psychoterapii przez Internet bronią się przed powyższymi zarzutami, odpowiadając, że ta forma psychoterapii dotyczy jedynie krótkiego, często kilkurazowego kontaktu.

Nowe możliwości, jakie przyniosła rozwijająca się technologia, zrodziły jednocześnie nowe wątpliwości. Pojawiła się konieczność dookreślenia na nowo standardów etycznych, regulujących odpowiedzialność badacza wobec osób badanych przy prowadzeniu tego typu badań.

Ogromna wieloaspektowość badań w cyberprzestrzeni może przysparzać pewne trudności w stosowaniu zasad kodeksu psychologa. Cyberprzestrzeń pozwala modyfikować czasowe i przestrzenne komponenty ludzkich interakcji, rzucając wyzwanie dotychczasowym definicjom etycznym, wymagającym nowego dookreślenia, uwzględniającego specyfikę praw i możliwości cyberprzestrzeni. Materiałem analizy dla psychologów stają się zarejestrowane zapisy pogawędek prowadzonych w sieci, wiadomości poczty elektronicznej oraz wypowiedzi umieszczane na listach grup dyskusyjnych. Są to zatem zapisy wszelkiej aktywności osoby badanej w sieci. Jeżeli zatem badacz wchodzi w interakcje z badanym za pośrednictwem sieci, to interakcja ta jest możliwa dopóty, dopóki w sieci dostępne są zapisy tych interakcji.

Znane są dosyć często przypadki łamania zabezpieczeń chroniących dostęp do różnorodnych, ważnych baz danych dla konkretnych korzyści lub z chęci niszczenia, szkodenia komuś, kompromitowania. Ujawniane są wiadomości o tym, że osoby ukrywające się pod określonymi pseudonimami to przestępcy, osoby zaburzone mogące w znaczący sposób zaszkodzić innym, ujawniając informacje o sobie¹⁰.

Cyberprzestrzeń daje ogromne możliwości manipulowania informacjami. Zdarza się bowiem tak, że podejmując relacje z innymi członkami cyberprzestrzeni, osoba stara się świadomie ukryć swój rzeczywisty wizerunek, zakładając maskę mającą na celu wywołanie określonych reakcji u rozmówcy. Ukrywanie swoich imion pod pseudonimami, niejednokrotnie nieujawnianie płci i innych cech może w znaczny sposób zmieniać interakcje podejmowane z innymi użytkownikami sieci. Jest to specyficzna cecha relacji wykorzystywana zwłaszcza

⁸ Tamże, s. 129.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, s. 131.

przez osoby, które mają trudności z nawiązywaniem i podtrzymywaniem relacji w normalnej rzeczywistości. Możliwość manipulowania informacjami pozwala im zatem ukryć się za taką maską, którą świadomie kreują, aby być postrzeganymi zgodnie ze swoimi oczekiwaniami¹¹.

Można więc postawić w związku z tym kilka pytań. Na ile pozyskane przez psychologa informacje pozostają wolne od tego typu zniekształceń? Jaką pewność ma badacz, że zawsze pracuje z osobą, z którą sądzi, że pracuje? Jaką pewność ma badacz, że osoba, z którą pozostaje w interakcji, jest osobą dorosłą? A w końcu, także badacz może ukryć fakt, że jest badaczem, co być może nie jest czymś złym w środowisku, w którym wszyscy robią to samo?

Według opinii psychologów podejmujących badania w sieci, najtrudniejszą kwestią, którą starają się rozwiązać, jest poszukiwanie sposobów i nowych strategii ustalenia granic prywatności, umożliwiających zachowywanie jej i zagwarantowanie tajności wyników osoby badanej¹².

Dodatkową pomocą w przygotowaniu badań są konsultacje z innymi badaczami, znającymi istotne właściwości i trudności, jakie niosą ze sobą badania w cyberprzestrzeni. Konsultacje takie mogą wnieść ważne sugestie do spełnienia etycznych wymogów, stawianych badaniom.

Bardzo łatwy dostęp do osób badanych, swoboda prowadzenia badań za pomocą sieci niesie ze sobą niestety także ryzyko wyrządzenia szkody osobie badanej. Istnieje niebezpieczeństwo nagłej utraty kontaktu z badanymi i niemożliwość nawiązania go ponownie, jeżeli osoba zdecyduje się przerwać udział w badaniach na skutek negatywnych doświadczeń lub informacji, jakie uzyskała w trakcie uczestnictwa w badaniach. Tak jak bez trudu można nawiązać kontakt, praktycznie bez żadnych barier i utrudnień, tak też łatwo można go stracić, gdy osoba zdecyduje się „zniknąć”, pozostawiając badacza z poczuciem błędu, porażki i bezradności, a może nawet z obawą o los „zaginionego” uczestnika¹³.

Możliwości, jakie daje psychologowi cyberprzestrzeń, są ogromne. Ułatwiony dostęp do osób badanych, swoboda kreowania sytuacji badawczej, szybka, bezpośrednia komunikacja – to niewątpliwe atuty tych badań. Z drugiej jednak strony trudność zweryfikowania otrzymanych informacji pod kątem ich zgodności z rzeczywistością, niejasność w ustaleniu granic prywatności osoby w sieci, niebezpieczeństwo dostępu do informacji przez osoby trzecie, a także ryzyko manipulacji w kontakcie, czy nawet utraty kontaktu z osobą badaną to zagadnienia czyniące tego rodzaju badania wyjątkowo ryzykownymi¹⁴.

Reasumując można by powiedzieć, iż Internet stanowi współcześnie wielką pomoc w pracy psychologa–badacza, a także psychologa–praktyka, równocześnie jednak stanowi pewne zagrożenie w pracy, w obszarze moralności.

¹¹ Tamże, s. 132.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 133–134.

¹⁴ Tamże, s. 134.

PSYCHOLOG JAKO DZIENNIKARZ

Współcześnie wielu psychologów podejmuje pracę dziennikarską. W tym kontekście warto poddać refleksji niektóre zapisy z *Dziennikarskiego kodeksu obyczajowego*¹⁵.

I. Podstawowym obowiązkiem etycznym dziennikarza jest poszukiwanie i publikowanie prawdy. W rzeczywistości bywa tak, iż psycholog dziennikarz świadomie nie oddziela własnych hipotez od obiektywnych informacji. Wprowadza przez to zamęt i szereg nieporozumień.. Chodzi tutaj szczególnie o wydarzenia społeczne o charakterze konfliktowym. Stawia własne diagnozy i proponuje zbiorową terapię nie podejmując odpowiedzialności za takie efekty swoich działań.

II. Obowiązkiem dziennikarza jest zachowanie i ochrona tajemnicy zawodowej, gdy informator zastrzega swą anonimowość. Warto dodać, iż każdy psycholog obligowany jest do zachowania tajemnicy zawodowej przez *Kodeks etyczno-zawodowy psychologa*¹⁶. Ujawnienie tajemnicy zawodowej psychologa może nastąpić tylko w sytuacji, kiedy zagrożone jest zdrowie i życie osoby lub innych osób.

III. Ochrona dóbr osobistych nie może być naruszana. Dopuszcza się natomiast informacje o prywatności życia osób pełniących funkcje publiczne lub gdy osoba sama swą prywatność wprowadza do życia publicznego. Niedopuszczalne jest natomiast używanie słów obelżywych, które godzą w godność człowieka, stawianie zarzutów, które go poniżają w opinii publicznej i narażają na utratę zaufania oraz stosowanie szantażu. Psycholog–dziennikarz, podejmując takie zachowania, winien pamiętać, iż zawód psychologa jest zawodem zaufania społecznego. W innym przypadku potencjalni klienci i pacjenci w ten sposób tracą zupełnie zaufanie do psychologów, a nawet do samej psychologii jako nauki.

IV. Przesądzanie o winie oskarżonego przed prawomocnym wyrokiem sądu jest niedopuszczalne. Niestety nadmierna ufność niektórych psychologów–dziennikarzy w swoje nadzwyczajne kompetencje zawodowe powoduje to, że sami ogłaszają wyroki, nie dając szans obrony osobom oskarżonym. Bywa też i odwrotnie, iż psychologowie w imię solidarności zawodowej bronią przed wyrokiem skazującym swojego kolegę, kwestionując kompetencje sądu. Przypadek taki dotyczył skazanego za pedofilię psychologa – dr. Andrzeja Samsona, który był *notabene* „dyżurnym ekspertem” w Telewizji Polskiej.

V. Obowiązuje bezwzględny zakaz publikacji głoszących propagandę wojny, przemocy, gwałtu oraz naruszających uczucia religijne i osób niewierzących, uczucia narodowe, prawa człowieka, odrębności kulturowe, propagujących pornografię. Bardzo ciekawy jest fakt, iż psychologowie–dziennikarze zgodnie z aktualnymi prądami liberalnymi i postmodernistycznymi naruszają

¹⁵ Kodeks ten został uchwalony przez III Zjazd Dziennikarzy 27 września 1991 roku.

¹⁶ Wydany przez Polskie Towarzystwo Psychologiczne w 1992 roku.

uczucia religijne osób wierzących, naśmiewając się i drwiąc z ich postaw religijnych. Działania takie spotykają się na ogół z akceptacją. Kategorię osób niewierzących tacy dziennikarze ukazują jako elitę intelektualną, stawiając ją czasami jako wzór, obiektywną normę społeczną i obyczajową dla innych. W szczególności sposób „tępiona” jest tutaj grupa ludzi, zwolenników *Radia Maryja* i telewizji *Trwam*.

VI. Celem ochrony dziennikarza przed utratą niezależności zawodowej nie wolno przyjmować korzyści dla siebie i rodziny za zamieszczenie lub nie zamieszczenie materiału dziennikarskiego na wniosek lub prośbę zainteresowanego. Niedopuszczalne jest zamieszczanie materiałów o charakterze reklamy. Bywa niekiedy tak, iż psychologowie–dziennikarze reklamują swoje usługi, jako jedyne w swoim rodzaju, jako szczególne panaceum na wszystkie problemy i dolegliwości. Istnieją tacy psychologowie, którzy znają recepty na wszystkie problemy, a nawet potrafią je sami rozwiązać, nie pytając nigdy o zdanie samych zainteresowanych.

VII. Ochrona prawa autorskiego jest istotną normą etyczną. Plagiat jawny, albo ukryty, wewnętrzny i zewnętrzny jest niedopuszczalnym naruszeniem tej normy. Dotyczy to zarówno utworu dziennikarza, jak i osoby o innym zawodzie. Pod ochroną są tytuły autorskie. Nie wolno dokonywać przeróbek tekstów oraz korzystać z materiałów i utworów bez zgody ich autorów, czy też z cudzego autorskiego pomysłu dziennikarskiego. Zabiegi takie możemy jednak zaobserwować u niektórych psychologów, nawet z tytułami profesorskimi, którzy publikują teksty będące autoplagiatami, a nawet po prostu plagiatami. Znane mi są takie przypadki, że ten sam tekst pewnego profesora psychologii umieszczony był w czterech publikatorach, bez żadnej wzmianki, że był już przedtem wielokrotnie publikowany. Paradoksalne jest jednak to, że ci psychologowie, będąc członkami ważnych naukowych gremiów, gorliwie i surowo przestrzegają zasad moralnych u innych psychologów ubiegających się o stopnie i tytuły naukowe. Czasami poziom merytoryczny wypowiedzi, tych „wielkich” jest żenująco subiektywny i jednostronny (bo któż odważyłby się recenzować ich teksty). Nie lepiej jest też z kulturą i formą ich wypowiedzi medialnych, wywodzi się ona bowiem z obszaru najniższego poziomu subkultury.

VIII. Obowiązuje zakaz działania, które powoduje szkodę zawodową kolegi dziennikarza oraz stanowi niełojalność zawodową. Niedopuszczalne są złośliwe utrudnienia publikacji dziennikarskiej przez innego dziennikarza. W pracy psychologa–dziennikarza czasami, pojawiają się takie sytuacje, które godzą w wyraźny sposób w lojalność zawodową. Warto przy tym podkreślić, iż lojalność zawodowa stanowi jeden z ważnych elementów kwalifikacji moralnych dziennikarza–psychologa. Niestety wiele wartościowych publikacji psychologicznych nie może się ukazać ze względu na tzw. poprawność polityczną, zwłaszcza wtedy, kiedy w tych publikacjach znajdują się treści religijne, a nawet etyczne

w rozumieniu chrześcijańskim. Posądza się wtedy takich psychologów o to, że uprawiają mało naukową psychologię.

IX. Naganne jest wykonywanie polecenia służbowego, jeśli jego realizacja narusza etyczne normy zawodu dziennikarskiego. Bywa bowiem tak, że dziennikarze–psychologowie, wykonując polecenia służbowe, łamią standardy zapisane w kodeksach etycznych. Zapominając o tym, iż są przede wszystkim psychologami, a dopiero w następnej kolejności dziennikarzami.

W końcowej części kodeksu dziennikarskiego podane są kary za czyny z nim niezgodne. Wahają się one, w zależności od stopnia popełnionego wykroczenia i uznania winy – od upomnienia, poprzez nagane, zawieszenie w prawach od trzech miesięcy do dwóch lat, po usunięcie ze Stowarzyszenia¹⁷.

Mamy takie przykłady, iż dziennikarz pisze o konkretnej osobie, porusza konkretny problem, często niezaszyfrowanego środowiska, nieraz wchodzi z „butami” w czyjeś życie, twierdząc, iż jest to empatia. Jest w stanie ujawnić sprawy, które dana osoba chciałaby jak najgłębiej schować. Czy ma do tego prawo i do jakiej granicy może się posunąć? Czy bronią go jakieś nadzwyczajne uprawnienia? Mówi o nich art. 14 prawa prasowego:

1. Publikowanie lub rozpowszechnianie w inny sposób informacji utrwalonych za pomocą zapisów fonicznych i wizualnych wymaga zgody osób udzielających informacji.
2. Dziennikarz nie może odmówić osobie udzielającej informacji autoryzacji dosłownie cytowanej wypowiedzi, o ile nie była ona uprzednio publikowana.
3. Osoba udzielająca informacji może z ważnych powodów społecznych lub osobistych zastrzec termin i zakres jej publikowania.
4. Udzielania odpowiedzi nie można uzależniać od sposobu jej skomentowania lub uzgodnienia tekstu wypowiedzi dziennikarskiej.
5. Dziennikarz nie może opublikować informacji, jeżeli osoba udzielająca jej zastrzegła to ze względu na tajemnicę służbową i zawodową.
6. Nie wolno bez zgody osoby zainteresowanej publikować informacji oraz danych dotyczących prywatnej sfery życia, chyba, że wiąże się bezpośrednio z działalnością publiczną danej osoby.

Nadużyciom dziennikarzy w powyższym zakresie służy nagminna nieznajomość prawa w naszym społeczeństwie. Prawo prasowe obliguje dziennikarza–psychologa do zachowania w tajemnicy nazwiska osoby, która udzieliła mu informacji. Tajemnica dziennikarska jest jedną z gwarancji konstytucyjnej wolności słowa. Psycholog zatem powinien słuchać czasami jak ksiądz, publikować może jedynie to, co mu pozwala prawo i etyka¹⁸. Takie podejście do człowieka wskazuje na wysoki poziom moralny dziennikarza–psychologa.

¹⁷ B. Wiśłocka-Trombska, *Etyka w zawodzie dziennikarza. Etyka zawodowa w biznesie*, II, dz. cyt., s. 126–127.

¹⁸ Tamże, s. 129.

ODPOWIEDZIALNOŚĆ PSYCHOLOGA ZA PORADY DLA CZYTELNIKÓW PISM

Ważnym problemem związanym z pracą psychologa jako eksperta i dziennikarza jest kontrowersyjna w kwestiach redakcyjnych sprawa wykorzystywania na łamach listów od czytelników. Stanowią one zwykle skarbnicę ciekawych dziennikarskich tematów, nieraz jednak są one bardzo intymne, ujawniające na przykład sprawy na pograniczu prawa lub mające charakter pomówienia. Jak je zatem wykorzystywać? Odpowiedź na to pytanie, zgodnie z prawem i normami etycznymi, musi dać redaktor naczelny bądź sam dziennikarz–psycholog, do którego list jest skierowany. List do redakcji może być opublikowany, np. w rubryce „Listy”, jeżeli oczywiście nie narusza on norm moralnych oraz dobrych obyczajów i jeżeli – co bardzo istotne – autor listu nie zastrzegł sobie treści listu jedynie do wiadomości redakcji. Jeżeli natomiast zastrzegł sobie anonimowość, list zostaje podpisany: imię i nazwisko do wiadomości redakcji. Najczęściej jednak tego rodzaju sygnał powinien być początkiem rzetelnych dociekań dziennikarskich, które nie kończą się zwykle wyłącznie na łamach¹⁹. W tym kontekście do psychologa należy decyzja czy np. przedstawiona w liście tragiczna sytuacja bytowa pięcioosobowej rodziny, w tym niepracującej matki i ojca alkoholika, wymaga opisanego na łamach po to, by im pomóc. A może pisząc, wyrządzi się dzieciom jeszcze większą krzywdę, bo podniesie to poziom agresji u ojca, a dzieciom nie poprawi materialnego bytu i psychicznego komfortu. Zaszkośli też w środowisku autorowi listu i nie da nic w zamian zmarzniętym dzieciom. Przed takimi dylematami bardzo często staje psycholog–dziennikarz, czy też ekspert. Fałszywe byłoby stwierdzenie, że zawsze i dla wszystkich reprezentujących ten zawód dobro człowieka jest celem najważniejszym, a uprawianie dziennikarstwa jest mu zawsze podporządkowane. Jednakże dziennikarz, pełniąc określoną służbę i misję społeczną, winien odwoływać się do pewnych ideałów. Ranga moralna tego zawodu jest bowiem bezsporna²⁰.

Warto przy tym podkreślić istnienie pewnego dylematu, który rozgrywa się między etyką indywidualną człowieka a etyką podyktowaną zawodem, jaki ten człowiek wykonuje. Etyka zawodowa nie powstaje automatycznie w obrębie jednej grupy (np. psychologów czy dziennikarzy), ale stanowi przede wszystkim zastosowanie ogólnych dyrektyw moralnych, występujących w danym społeczeństwie w odniesieniu do konkretnej grupy zawodowej²¹.

Etyka i zachowanie moralne poszczególnych pracowników danej grupy zawodowej zależą od zintegrowania wielu rozmaitych norm, przez indywidualnych nosicieli określonych ideologii. Każdy z nich bowiem ma swój własny system

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tamże.

²¹ R. Borowik, *Meandry etyki a funkcjonowanie w biznesie, Etyka zawodowa w biznesie*, Białsko-Biała 1998, s. 24.

wartości i według niego określa swoje preferencje w relacji do określonych dóbr czy podejmowanych decyzji. Na postępowanie ludzi wpływają m.in. przekonania religijne, różnice kulturowe oraz doświadczenia osobiste²².

W prasie często pojawiają się prośby czytelników o porady psychologiczne. Można tutaj mówić o dwóch nurtach zagadnień: poradniki (poradnictwo) psychologiczne i kąciaki porad. Poradniki psychologiczne, niezwykle popularne i często bardzo pożyteczne, muszą być kontrolowane w zakresie:

- reklamowania użyteczności proponowanych metod;
- proponowania metod, które mogą się okazać szkodliwe.

Warto podkreślić jeszcze raz, iż jest to działalność niezwykle pożyteczna. Powinna jednak być obwarowana zasadami, co wolno, a czego w niej czynić nie należy.

Czy wolno, na przykład radzić: *Całą energię należy zwrócić na znalezienie sobie optymalnych możliwości opuszczenia tego domu lub Moim zdaniem, ten mężczyzna ani pani nie kocha, ani nie szanuje*, lub *Prawdopodobnie, gdyby pani pyszczyla, facet w końcu rzuciłby tę kochankę*.

Te przykłady miały wskazywać na fakt, że dzieje się w tej sprawie źle i nikt nad tym specjalnie nie czuwa. Psychologowie oburzają się zwykle dopiero wtedy, gdy pojawiają się wypowiedzi krytykujące innych psychologów. Nikt jednak nie broni praw pacjenta czy klienta, bo przecież czytelnik staje się naszym klientem w momencie, kiedy odpowiadamy na jego list. I jest to następne zaniedbane pole psychologicznej działalności zawodowej, które wymaga namysłu, dyskusji i stworzenia regulacji i zasad etycznych²³.

Znany psycholog społeczny S. Mika uważa, iż psychologowie zabierający głos w mediach mają silnie rozwiniętą potrzebę władzy, przez którą najczęściej rozumie się tendencję do wywierania wpływu na innych ludzi, a także poszukiwanie prestiżu, który jest zwykle skutkiem efektywnie wywieranego wpływu na innych. Subiektywnie zarówno efektywne wywieranie wpływu, jak i związany z nim prestiż bywają odczuwane jako poczucie mocy²⁴.

Obraz człowieka kształtowany na studiach psychologicznych, mimo wszelkich prób, jest obrazem – co prawda unikatowego – przedmiotu, który w zasadzie kontrolowany jest przez różne siły czy czynniki zewnętrzne i wewnętrzne. Te ostatnie pojawiają się w nieco mniejszym stopniu niż siły zewnętrzne, a co więcej i one, np. potrzeby czy systemy poznawcze, są kształtowane przez oddziaływania różnego rodzaju sił zewnętrznych. Obraz ten jest dodatkowo wzmacniany przez takie przedstawianie naszych badań, w których to właśnie psycholog, odpowiednio manipulując zmiennymi niezależnymi, wpływa na zmienne zależne, którymi są bądź ludzkie

²² Tamże, s. 26.

²³ Z. Toeplitz, *Odpowiedzialność społeczna psychologa – psycholog w środkach masowego przekazu*, w: *Etyczne dylematy psychologii*, J. Brzeziński, M. Toeplitz-Winińska, Poznań 2000: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, s. 182.

²⁴ S. Mika, *Oj, ciężko, ciężko być psychologiem...*, w: *Etyczne dylematy psychologii...*, s. 197–198.

zachowania, bądź procesy psychiczne. Nic więc dziwnego, że psychologowie łatwo dochodzą do wniosku, że wystarczy mieć odpowiednią wiedzę, umiejętności i środki, żeby móc wpływać na innych ludzi w pożądanym przez psychologa kierunku. Psychologowie, traktując człowieka jako przedmiot zewnętrznych oddziaływań, stosują raczej twarde sposoby wywierania wpływu, a więc takie, które nie uwzględniają interesu tego, na którego wywierany jest wpływ²⁵.

Taki sposób postępowania psychologów jest uprawniony w duchu współcześnie uprawianej etyki sytuacyjnej. Etyka sytuacyjna bowiem twierdzi, że nie ma żadnego sumienia, które kierowałoby ludzkimi poczynaniami, a każdym razem w sensie jakiejś intuicji czy przemawiającego w ludziach Bożego głosu. Sumienie to po prostu nazwa (określenie) ludzkich wysiłków, aby podejmować decyzje stosownie do konkretnych sytuacji. Wedle takiej etyki dobra sam w sobie jest tylko miłość. Czyny są dobre, jeśli pomagają ludziom, a złe, jeśli im szkodzą i nie istnieją żadne inne kryterium²⁶. Etyka sytuacyjna staje się dzisiaj podstawą tworzenia kodeksów deontologicznych i psychologicznych. Kodeksy takie są jednak często zmieniane, powstają bowiem nowe sytuacje społeczne i moralne, do których należy szybko „dopasować” standardy etyczne. Stąd też psycholog, który udziela porad czytelnikom rozmaitych pism i wyznaje etykę sytuacyjną ciągle zmienia i dopasowuje swoje porady do danej sytuacji, co sprawia, że osoba oczekująca porady gubi się całkowicie, tracąc grunt pod nogami.

ODPOWIEDZIALNOŚĆ PSYCHOLOGA ZA PRAWDĘ W MEDIACH

Jednym z podstawowych wymiarów prawdy jest informacja. Informacja, choćby najbardziej lakoniczna i mało zobowiązująca winna być nośnikiem prawdy. Nigdy nie może być nośnikiem fałszu, kłamstwa, czyli zaprzeczenia prawdy. Fakty są jednak inne, wiele informacji medialnych niesie fałsz, pomówienie, uderza w godność osoby. Przykre jest to, kiedy o prawdziwości informacji muszą rozstrzygać wyroki sądowe. Dramatyczne jest to, kiedy psycholog nie reaguje na fałsz w mediach, a jeszcze gorzej jest, kiedy sam podaje fałszywe informacje. Współczesne techniki informacji, często budowane z pobudek demokratycznych, czynią z prawdy naczelną zasadę czy normę. Tymczasem to właśnie od połowy ubiegłego stulecia społeczny wymiar informacji poznał, czym jest manipulacja, jak może funkcjonować cenzura nie dopuszczająca prawdy do człowieka. W szkołach cenzurujących prawdziwe informacje trwało kształcenie do przyjmowania „prawd jedynie słusznych”, w pracowniach i laboratoriach naukowych, pracujących na usługi totalitaryzmów, niszczone informacje niepoprawne ideowo, by nie szkodziły tzw. prawdzie klasowej. W mediach społecznej komunikacji z cen-

²⁵ Tamże, s. 198–199.

²⁶ P. Vardy, P. Grosch, *Etyka*, Poznań 1995; Wydawnictwo Zysk i S-ka, s. 127–128.

tralnego rozdzielnika wyznaczano informacje, by ludzie wiedzieli tylko to, co trzeba, tyle, co trzeba i tak jak trzeba. Wszelkie inne dostępy do informacji w dobie ponadnarodowych systemów komunikowania niszczone za cenę wielkich wyrzeczeń ekonomicznych, budując stacje zagłuszające, rekwirując czasopisma, zabraniając ustawiania anten satelitarnych. Wszystko to w imię rozrywania rzeczywistego związku informacji z prawdą²⁷.

Efektom działania informacji komunikowanej dzisiaj multimedialnemu społeczeństwu jest wspólnota. Wspólnota łączy nadawcę, sługę prawdy z odbiorcą wspólnie przeżywaną i rozpoznawaną treścią. Im szersze grono odbiorców tym szerszy zakres wspólnoty. Im bardziej ideologicznie i duchowo bliska prawdy treść, tym i wspólnota wznosi się na wyższy poziom. Ponad zwykłych „zjadaczy chleba” w anioły przemienia tych, co czerpiąc treści o świecie i o człowieku z przekazów społecznych, budują wspólnotę jutra. W stosunku do tego wspólnotowego procesu nieodzowna jest cnota prawdomówności. Trzeba by ona kształtowała życie rodzin, środowisk, społeczeństwa, środków przekazu, kultury, polityki i ekonomii²⁸. Prawda każdej z tych dziedzin zależy od konkretnych ludzi – od odpowiedzialnego za swe dzieci ojca i matki, od instytucji, w jakich oni pracują, dzieląc z innymi autentyczne, prawdziwe, a nie fikcyjne czy wirtualnie wytworzone „radości i nadzieje, smutki i trwogę” od nauczycieli, aktorów, pisarzy, malarzy i architektów, od dziennikarzy pracy, radia i telewizji i systemów internetowych, od działaczy politycznych, samorządowców, ekonomistów i oczywiście psychologów²⁹.

Człowiek w tym kontekście przestaje być traktowany jako podmiot i przedmiot prawdy. Makdonaldyzacja³⁰ uprzedmiotawia człowieka, czyni go dodatkiem do taśmy montażowej. W dodatku systemy racjonalne często wykazują przejawy irracjonalności, szczególnie dehumanizacji pracowników, jaki i klientów. Racjonalizowanie kolejnych obszarów życia społecznego sprawia, że człowiek zostaje opłątany siecią racjonalnych instytucji. Dążenie do maksymalnej efektywności kończy się nieracjonalnością. Systemy racjonalizujące rzeczywistość, wytwarzają „żelazną klatkę”. Stają się nieludzkie, zniewalające³¹.

Manipulacja prawdą w mediach ma wielowymiarowy charakter. W dobie społeczeństwa konsumpcyjnego wydaje się, że wszystko może podlegać kon-

²⁷ I. Skubiś, *Człowiek a prawda*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym”, t. 6, Łódź 2003: SWSEiZ, s. 370.

²⁸ IV pielgrzymka Jana Pawła II do Polski, *Przemówienia. Dokumentacja. Tekst autoryzowany*, Poznań–Warszawa 1991: Pallotinum, s. 128.

²⁹ I. Skubiś, art.cyt., s. 372.

³⁰ Makdonaldyzacja jest to proces stopniowego upowszechniania się zasad działania restauracji szybkich dań we wszystkich dziedzinach życia społecznego w Stanach Zjednoczonych oraz na całym świecie. Procedury stosowane w gastronomii stosowane są w sferze edukacji, pracy, turystyki, ochronie zdrowia oraz mediach.

³¹ A. Nitecki, *Rola globalnych producentów i mediów komercyjnych w budowaniu społeczeństwa konsumpcyjnego*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym”, t. 7, Łódź 2004: SWSEiZ, s. 179.

sumpcji. Na taką tendencję powołują się media, wykorzystując każdą sposobność, która ułatwia sprzedaż.

Środki społecznego przekazu epatują zatem sensacją, brutalnością i przemocą. Sceny te, oglądane „w warunkach tak normalnych i w ilościach tak olbrzymich, że bardziej nużą niż szokują. [...] By zapobiec znudzeniu widzów obrazy muszą być coraz bardziej krwawe i szokujące – inaczej nie przyciągną uwagi”³².

Z drugiej strony, media zajmują się propagowaniem banału. Przez to stosunek ludzi do wydarzeń w świecie staje się powierzchowny i nabiera charakteru zobojętnienia. Plotki, filmowa tandeta, „popłuczyny po kulturze wyższej” to elementy przyciągające najwięcej widzów. Są one głównym źródłem dochodu mediów. W szczególności sposób widać to w przypadku nadawców prywatnych. Są oni całkowicie zależni od zysku z reklamy i nie przejawiają żadnych skrupułów w obniżaniu wymagań względem widza³³.

Współcześnie czymś problematycznym w etyce mediów pozostaje zagadnienie identyfikowanego przez nią podmiotu moralnej odpowiedzialności. Z jednej strony istnieje stanowisko, które odpowiedzialnością za skutki oddziaływania środków społecznego przekazu obciąża wyłącznie instytucje, czyli wydawnictwa, redakcje, koncerty radiowe i telewizyjne, budzi uzasadnione wątpliwości. Stanowisko to, utrzymujące, iż etyka mediów jest skutecznym narzędziem normowania komunikacji społecznej tylko jako etyka organizacji, biorąca pod uwagę zależności zachodzące pomiędzy systemem pracy, radia i telewizji a systemem ekonomicznym i politycznym, może prowadzić do depersonalizacji dziennikarskiej etyki. Z drugiej strony, apelowanie dzisiaj wyłącznie do indywidualnych sumień wydaje się zabiegiem bardzo trudnym. Rozważając zatem etyczne aspekty funkcjonowania środków społecznego przekazu, powinniśmy zdaniem M. Rühla i U. Saxera³⁴, zwrócić się nie tyle ku kodyfikacji zasad postępowania, obligujących dziennikarza – rozmiągają się one z praktyką wykonywanej przez niego profesji – ile ku następującemu pytaniu. Jaki stopień kontyngencji działań i decyzji pracy, innych struktur publicystycznych, bądź nawet całego systemu komunikacji masowej może być tolerowany w określonych społecznych, przede wszystkim zaś w organizacyjnych i ekonomicznych warunkach oraz w sytuacji występowania w środkach społecznego przekazu wielorakich schematów podejmowania decyzji?

Etyka mediów w takim rozumieniu poszukiwanie prawdy miałaby weryfikować poprzez podjęcie empirycznych badań oraz odniesienie do teoretycznych konstrukcji nauk społecznych³⁵.

³² Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Toruń 1995: UMK, s. 47.

³³ A. Nitecki, dz. cyt., s. 180.

³⁴ M. Rühl, U. Saxer, *25 Jahre Deutscher Presserat. Ein Anlass Überlegungen zur einer kommunikations, wissenschaftlich fundierten Ethik des Journalismus und der Massenkommunikation*, „Publizistik”, 1981, 26, nr 4, s. 471–503.

³⁵ W. Sztombka, *Informacyjna, krytyczna oraz edukacyjna funkcja mediów a odpowiedzialność etyczna dziennikarza*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym”, t. 5, Łódź 2002: SWSEiZ, s. 281.

Psycholog występujący w mediach powinien poznać zasady dobrego informowania odbiorców, które zostały wypracowane na potrzeby dziennikarzy³⁶. Pierwszą wymienianą tam zasadą jest właśnie to, iż informacja musi być prawdziwa. T. Zasepa wskazuje na zasady dziennikarza wypracowane przez radę programową telewizji Polsat, gdzie również na pierwszym miejscu wymienia się wymóg, odnoszący się do tego, że każda informacja musi być prawdziwa³⁷.

Psycholog zobowiązany jest do prawdomówności m.in. w następujących sytuacjach:

Psycholog udostępnia własny dorobek naukowy, przestrzegając zasad odpowiedzialności zawodowej, dobra osoby i dobra społecznego³⁸.

Psycholog nie przedstawia niezgodnie z prawdą swego wykształcenia, kompetencji profesjonalnych i doświadczenia zawodowego³⁹.

W kontekście prawdomówności można również mówić o zatajeniu, przez które to rozumie się zwykle przemilczanie pewnych faktów wobec kogoś, kto był uprawniony do ich poznania. Tego rodzaju zachowanie występuje w praktyce zawodowej psychologa i ma swoje uzasadnienie w szczególnych sytuacjach, np. wtedy, kiedy klient nie jest jeszcze przygotowany do przyjęcia niekorzystnych dla siebie informacji. Chodzi o to, że stan jego zdrowia psychicznego, czy też somatycznego nie jest wystarczający do zaakceptowania takich niepomyślnych informacji⁴⁰. W pracy psychologa w odniesieniu do prawdy koncepcja jakiegokolwiek kłamstwa nie powinna budzić szczególnych wątpliwości. Samo udzielenie fałszywych informacji swojemu klientowi nie jest kłamstwem, jeśli nie było intencji wprowadzenia go w błąd. Intencja w samej definicji kłamstwa jest aż tak istotna, iż mówi się czasem o kłamstwie, gdy intencją psychologa było wprowadzenie kogoś w błąd, jednakże, nie wiedząc o tym, stwierdził on fakt, który nastąpił naprawdę. Zdarza się to zwłaszcza w pracy psychologa klinicznego, który w obliczu terminalnej choroby pacjenta kłamie, mówiąc o poprawie zdrowia, nie wiedząc równocześnie o tym, iż istotnie rozwój choroby został wyraźnie zatrzymany⁴¹.

Bardzo bliskim terminem pojęcia kłamstwa jest oszustwo, czyli świadome wprowadzenie kogoś w błąd lub wyzyskanie czyjegoś błędu dla własnej korzyści. Dlatego też oszukuje ten, kto podaje złą wagę, kto fałszuje pieniądze, kto, zaprzeczając wzrostowi drożyzny, sprzedaje za wyższą cenę ten sam towar w innym

³⁶ *Zasady i tajniki dziennikarstwa. Podręcznik dla dziennikarzy Europy Środkowej i Wschodniej*, Warszawa 1996: Biblioteka Nowoczesności.

³⁷ M. Howiecki, T. Zasepa, *Moc a niemoc médií*, Trnava 2003: Vydavateľstvo Trnavskej univerzity, s. 103–104.

³⁸ KEZP, nr 6.

³⁹ Tamże, nr 7.

⁴⁰ M. Stepulak, *Tajemnica zawodowa psychologa w relacjach osobowych*, Lublin 2002: TN KUL, s. 72.

⁴¹ Tamże, s. 73.

opakowaniu. Oszukuje też, kto podrabia dyplom albo do szkoły przynosi dzienniczek z podrobionym podpisem rodzica⁴².

W przypadku pracy psychologa oszustwo odnosi się do zawyżania, bądź też zaniżania wyników badań psychologicznych. Chodzi tutaj o sytuację wprowadzania kogoś świadomie w błąd, połączoną zwykle ze stratą dla oszukanego i zyskiem dla oszukującego. Psycholog dokonujący oszustwa uzyskuje pozorny zysk za nieuczciwą pracę. Zyskiem tym jest akceptacja, albo też dodatkowa gratyfikacja ze strony zleceniodawcy⁴³.

W kodeksie etyczno-zawodowym psychologa czytamy więc:

Uczestnicząc w pracach zespołowych, psycholog respektuje prawa autorskie innych członków zespołu i dba o ochronę własnych praw autorskich. Zasada ta jest szczególnie ważna przy prowadzeniu badań interdyscyplinarnych⁴⁴.

Psycholog nie firmuje swoim nazwiskiem żadnych publikacji lub prac, w których nie brał udziału, ani nie przedstawia swojego udziału w sposób niezgodny z rzeczywistym wkładem wniesionym w te prace⁴⁵.

Można zatem powiedzieć, iż psycholog jako reprezentant zawodu zaufania społecznego jest w szczególny sposób odpowiedzialny za prawdę. Chodzi przy tym o takie sytuacje, kiedy informacje od psychologa znajdują swoje miejsce w środkach społecznego przekazu.

* * *

Moja prezentacja odnosi się do ważnego problemu odpowiedzialności moralnej psychologa w mediach. Współcześnie istnieje ogromna łatwość w dostępie do mediów. Jednym z nich jest Internet. Daje on psychologom ogromne możliwości korzystania z badań i literatury światowej, a także wykorzystywania zamieszczonych tam metod i technik psychologicznych. Daje też szansę udzielania pomocy potrzebującym pacjentom. Równocześnie Internet stwarza wiele zagrożeń natury moralnej. Trudno tutaj wziąć odpowiedzialność za dalsze losy pacjenta. Nie ma też możliwości spotkania się z nim.

Innym elementem mojej publikacji jest analiza moralnych problemów, które występują w pracy psychologa jako dziennikarza. Najważniejszym problemem jest możliwość rozwiązywania dylematu dotyczącego pogodzenia zasad etyki dziennikarskiej z zasadami etyki zawodowej psychologa.

Niesłuchanie ważny problem stanowi też odpowiedzialność psychologa za udzielanie porad czytelnikom popularnych czasopism. Spotykamy się bowiem z

⁴² M. Ossowska, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa 2000: PWN, s. 118.

⁴³ M. Stepulak, dz. cyt., 2002, s. 74.

⁴⁴ Nr 39.

⁴⁵ Nr 40.

przykładami nie tyle braku kompetencji psychologicznej, co z nadużyciami związanym ze stosowaniem manipulacji przez psychologów–doradców.

Wreszcie ostatnim obszarem zagadnień w mojej prezentacji jest pokazanie problemu odpowiedzialności psychologa za prawdę w mediach. To zagadnienie jest szczególnie aktualnie dzisiaj, kiedy wielu psychologów odwołuje się do zasad etyki relatywistycznej i sytuacyjnej.

MORAL RESPONSIBILITY OF A PSYCHOLOGISTS WHO WORKS FOR THE MASS MEDIA

Summary

The article comprises a presentation of basic occupational tasks of a psychologist who works for the mass media. The matter of psychologist's moral responsibility, linked with the level of his or her ethical consciousness, is of the great importance in this context since every psychologist, while performing certain occupational tasks, is exposed to numerous moral hazards. What is more, taking into consideration the importance of aforementioned moral responsibility, the issue whether a psychologist should make use of the Internet was also taken up and examined in the article. Other occupational problem concerns those psychologists who devote much effort to journalism. In this case particular attention was paid to psychologist's responsibility for the advices he or she provides for the readers of different journals. Another kind of ethical problem is psychologist's responsibility in the face of the truth in the media. It is worth mentioning that the aforementioned moral problems and dilemmas constitute only a few selected issues of a study covering a wide spectrum of topics.

Słowa kluczowe: psycholog a mass media, Internet, prawda w mass mediach

KS. SŁAWOMIR SZCZYRBA
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

W KIERUNKU DOŚWIADCZENIA RELACJI Z BOGIEM
PODMIOTOWA INTERPRETACJA
DOŚWIADCZENIA RELIGIJNEGO (SPOTKANIA)
W PROPOZYCJI MARTINA BUBERA¹

WPROWADZENIE

Zasadniczy problem doświadczenia religijnego dotyczy sprawy Boga, czy można Boga doświadczyć bezpośrednio, tzn. niedyskursywnie, nie na drodze rozumowania odwołującego się do związków przyczynowych, w toku którego – jak przekonują nas metafizycy – możemy afirmować istnienie Bytu Absolutnego oraz formułować jakieś rozumienie jego natury.

Takie postawienie sprawy zachowuje pewną neutralność wobec stanowiska metafizycznego. Nie deprecjonuje tego stanowiska co do jego wartości epistemicznej, ani też nie przecenia go w jego epistemicznej wyłączności.

Zdarza się wśród autorów, zwłaszcza uprawiających filozofię judaizmu bądź zamierzających dać jej wyraz², że broniąc osobliwości własnego spojrzenia w odniesieniu do specyfiki spojrzenia ukształtowanego przez racjonalizm grecki (racjonalizm greckiej filozofii), w taki czy inny sposób deprecjonują dyskurs metafizyczny. Obrona osobliwości doświadczenia religijnego, której intencją, jak rozumiem, jest m.in. ocalenie bezpośredniości (specyfiki) doświadczenia Boga, nader często pogrąża się jedynie w artykulacjach o charakterze „wiedzy przedpojęciowej”, którą możemy określić mianem pewnych intuicji. Reakcją metafizyków na taką postawę myślicieli, nade wszystko przedstawicieli tzw. filozofii żydowskiej, jest zarzut irracjonalizmu. Znamienne jest, że wśród przeciętnych, lecz

¹ Niniejszy tekst stanowi rozszerzoną wersję odczytu wygłoszonego przez autora w ramach Sekcji Filozofii Religii podczas VIII Zjazdu Filozofii Polskiej, Warszawa 15–20 września 2008 r. nt. *Podmiotowej interpretacji doświadczenia religijnego (spotkania) w propozycji Martina Bubera*.

² Tak czyni np. A.J. Heschel w swojej fundamentalnej pracy *Bóg szukający człowieka, Podstawy filozofii judaizmu* udostępnionej ostatnio polskiemu czytelnikowi (tłum. A. Gorzkowski, Kraków: Wydawnictwo Esprit S.C. 2007).

zainteresowanych tą problematyką, odbiorców, większym uznaniem i zainteresowaniem zdaje się cieszyć właśnie tego typu myśl.

W związku z powyższym wypada zauważyć, iż w konfrontacji dwóch stylów-typów myślenia: greckiego i żydowskiego (pojęciowego i sytuacyjnego – według Heschela³), dochodzi właściwie do przeciwstawienia wiedzy pojęciowej, która często urasta do rangi swoistego absolutu i doświadczenia sensu, które pozwala zdystansować się do uzyskanej wiedzy. Pewną formą tego doświadczenia (a jego rezultacie – ironii) dysponował Sokrates. Taki permanentny dystans do wiedzy pojęciowej pozwalał Sokratesowi, nie tylko nie absolutyzować konkretnych ujęć, ale zapewniał także stałe poszukiwanie nowych, lepszych rozwiązań, zarówno teoretycznych jak i praktycznych.

Czy rzeczywiście człowiek jest zdany tylko na poznanie – jak powiadamy – pośrednie Boga? Czy, w związku z tym, objawienie o charakterze religijnym, tzn. takie, dzięki któremu człowiek wchodzi i pozostaje w relacji do Boga⁴, ma ponadracjonalny charakter do tego stopnia, że praktycznie dla przeciętnego człowieka istnieje „nieprzekraczalna przepaść”, by mógł dostąpić objawienia? W jakim sensie brak doświadczenia Boga może zakłócić rozwój kultury?

Stawiając drugie z pytań, zdaję sobie sprawę, że z literalnego punktu widzenia doktryny katolickiej ocieram się przynajmniej o semipelagianizm. Idzie tu w istocie o pewne rozumienie łaski. Sądzę jedynie i jest to założenie, które czynię, że Bóg jako Miłość nie odmawia łaski nikomu, tzn. nie pozbawia go swojej miłości, w konsekwencji – nie odmawia nikomu doświadczenia siebie. Gdybyśmy inaczej sądzili o Bogu, popadalibyśmy w antropomorfizm. Z filozoficznego punktu widzenia, w moim przekonaniu, istnieje jedynie problem antropologiczny. Można go sformułować mocniej w postaci tezy, że człowiek utracił zdolność czynienia i przeżywania pewnego typu doświadczenia.

1. REHABILITACJA MYŚLENIA O DOŚWIADCZENIU W CHRZEŚCIJAŃSTWIE KATOLICKIM

Trzeba powiedzieć, że jesteśmy współcześnie, zwłaszcza w łonie chrześcijaństwa katolickiego, świadkami osobliwej rehabilitacji myślenia o doświadczeniu religijnym. Wydaje się, że sprawa ta toruje sobie drogę po długim okresie dystansu i nieufności instytucjonalnego Kościoła, które przełożyły się także na daleko idącą powściągliwość w badaniach nad tym trudnym zagadnieniem⁵.

³ Zob. tamże, 11 n.

⁴ Odróżniam tutaj objawienie o charakterze pewnego doświadczenia Boga od objawienia jako szczególnego pouczenia przez Boga, od objawienia jako wyjawienie pozytywnej woli Boga.

⁵ Znaczącym studium na temat doświadczenia wiary jest praca H.U. von Balthasara zawarta w jego monumentalnym dziele *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, w t. I *Schau der Gestalt* z 1961 r. (trzecie wydanie w 1988). W szczególnie sposób na uwagę zasługuje część I (*Wprowadze-*

Pewnym widomym znakiem przełomu i nowego w tym zakresie stał się monograficzny numer „Internationale Katholische Zeitschrift Communio” [(nr 5–6) 1996] poświęcony w całości tematowi *Christliche Erfahrung*. W ślad za tym numerem poszła także polska edycja „Communio” prowadzona przez ks. prof. Lucjana Baltera SAC⁶. Bardzo znaczącym tekstem okazał się wówczas artykuł Aleksandro Maggioliniego nt. *Współczesne nauczanie Kościoła na temat doświadczenia. Od kryzysu modernistycznego do Soboru Watykańskiego II*⁷. Ważne ustalenia na temat roli doświadczenia religijnego (także samego jego rozumienia) do interpretacji oraz uzasadniania zdań i przekonań dotyczących przedmiotowych racji religii poczynił Piotr Moskal w swojej rozprawie habilitacyjnej *Spór o racje religii*, opublikowanej w 2000 r.⁸. W 2003 r. ukazała się monografia (rozprawa habilitacyjna) Krzysztofa Kowalika SDB nt. *Funkcja doświadczenia w teologii. Próba oceny teologiczno-metodologicznej dyskusji we współczesnej literaturze niemieckojęzycznej*⁹. Trudno też przeoczyć rozprawę habilitacyjną ks. Andrzeja Perzyńskiego nt. *Metoda teologiczna według Szkoły Mediolańskiej. Studium historyczno-dogmatyczne*¹⁰, w której autor nie mógł nie ustosunkować się do tej kwestii.

Dotknijmy pokrótce pewnej, historycznie uwarunkowanej, racji tej powściągliwości w refleksji nad doświadczeniem.

Kardynał Christoph Schönborn w swoim podręcznikowym ujęciu chrystologii¹¹ powiada, iż „Trzy filary wspólnie dźwigają chrystologię: Pismo święte, Tradycja i doświadczenie”¹². Nieco dalej rozwija swoją tezę: „Pismo święte, Tradycja, doświadczenie – są trzema filarami chrystologii, dzięki którym uzyskujemy tę pewność, że także dzisiaj możemy mówić o Chrystusie, że możemy autentycznie Go głosić, tego samego Chrystusa, którego znali Apostołowie, który był ich Nauczycielem, którego słów i czynów oni sami doświadczyli i przekazali je potomnym”¹³. [...] Kiedy [...] narusza się jeden z tych trzech filarów, chwieje się wów-

nie) i część II (*Oczywistość subiektywna*). Zob. polskie wydanie: *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 1, *Kontemplacja postaci*, tłum. E. Marszał, J. Zakrzewski SJ, Kraków: WAM 2008, 13–371. W Polsce oryginalną propozycję estetyki teologicznej, budowanej na bazie teologicznej hermeneutyki ikony, zawiera niedawno opublikowana monografia K. Klauzy *Teokalia. Piękno Boga. Prolegomena do estetyki dogmatycznej*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2008.

⁶ „Communio” nr 5, 1996. Pewnym zwiastunem nowego była rozprawa Z. Sareło SAC (*Etyczna doniosłość doświadczenia religijnego. Studium teologiczno-moralne w świetle transcendentalnej antropologii* K. Rahnera, Warszawa: Pallottinum 1992).

⁷ Tłum. polskie: F. Mickiewicz SAC, „Communio” nr 5, 1996, 14–32.

⁸ Lublin: TN KUL 2000, 129–167.

⁹ Lublin: RW KUL 2003.

¹⁰ Wydawnictwo UKSW 2006.

¹¹ Ch. Schönborn (przy współpracy: M. Konrada i H.Ph. Webera), *Bóg zesłał Syna swego. Chrystologia*, tłum. L. Balter SAC, Poznań: Pallottinum 2002.

¹² Tamże, 29.

¹³ Tamże, 30.

czas cała chrystologia, a nawet cała teologia¹⁴. [...] Od czasu reformacji naruszano jeden filar po drugim¹⁵.

Reformacja najpierw zakwestionowała Tradycję, postulując powrót do tego, co pierwotne – do „czystej Ewangelii”. „Chodziło – pisze Schönborn [...], zgodnie z nastawieniem Marcina Lutra († 1546), o powrót do tego, co pierwotne, poprzez bezpośrednie sięgnięcie do Biblii z pominięciem Tradycji”. Pismo Święte – *sola scriptura* zostało uznane za normę. W takiej zaś sytuacji zrodziło się pytanie, jak uzyskać pewność co do Pisma Świętego, skoro jego wyjaśnienia wydawały się niekiedy sprzeczne? Do tej pory hermeneutycznym środkiem w tej kwestii była właśnie Tradycja, rozumiana jako dalsze żywe przekazywanie wykładni Pisma Świętego. Luter jednak z tym zerwał. Kto, co może zatem rozstrzygać, co jest zgodne z Pismem, czyli co faktycznie przekazuje wierzącemu Jezusa Chrystusa? Jak wykazał Gerhard Ebeling¹⁶, u Lutra *sola experientia* uzupełniła *sola scriptura*. Doświadczenie stało się kryterium tego, co faktycznie przekazuje nam Chrystusa. Pismo Święte i doświadczenie pozwoliły Lutrowi stanąć na polu walki z *magistra et doctores*, z Tradycją i teologią szkolną. Reformacja rozwiązała zatem problem hermeneutyczny w ten sposób, że sprowadziła trzy filary do dwóch. Dla Lutra „Pismo i doświadczenie są dwoma zgodnymi świadkami odznaczającymi się bezwarunkową pewnością”¹⁷. Jego własne doświadczenie jest solidnym punktem wyjścia: *Sola experientia ... facit theologum* – powiedział. Z równą pewnością Luter stwierdzał, że to jego osobiste doświadczenie zgadza się z Pismem Świętym lub przynajmniej nadaje się do tego, by właściwie rozumieć Pismo Święte. Tradycja stała się filarem wątpliwym¹⁸.

Oświecenie naruszyło następny filar. Również *sola scriptura* stała się wątpliwa. „Radykalna historyczna krytyka Biblii – pisze Schönborn, stawia od czasów Hermanna Samuela Reimariusza († 1768) Pismo święte po stronie fałszującej i przerysowującej wszystko Tradycji”¹⁹. Również Pismo święte zakrywa, fałszuje, przesłania oryginał, który trzeba koniecznie odsłonić i ukazać na płaszczyźnie historyczno-krytycznej: Biblię poddaje się więc bezlitosnej krytyce. Pozostaje już bardzo niewiele z tej dawnej pewności, jaką Luter miał odnośnie do Pisma. Wraz z Friedrichem Schleiermacherem († 1834) i Rudolfem Bultmannem († 1976) teologia opiera się już tylko na ostatnim z trzech solidnych filarów: na doświadcze-

¹⁴ Tamże, 31.

¹⁵ Tamże, 31.

¹⁶ G. Ebeling, *Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache*, w: Wort und Laube, III: *Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie*, Tübingen 1975, cyt. za: Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego...*, 31.

¹⁷ G. Ebeling, *Die Klage über das Erfahrungsdefizit...*, 12.

¹⁸ Zob. Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego...*, 32.

¹⁹ Por. A. Schweitzer, *Die geschichte der Leben-Jesu Forschung*, Tübingen: J.C.B. Mohr (1906) 1933⁵. Por. L. Giussani, *Dlaczego Kościół*, tłum. D. Chodynicki, Poznań: Pallottinum 2004, 20 nn.

niu, poddając Pismo święte krytyce historycznej. Dla Bultmanna nie jest już ważna historyczna pewność co do Jezusa; liczy się już tylko egzystencjalne 'dotknięcie' (*Betroffenheit*)".²⁰

Wraz z psychologią, a zwłaszcza z S. Freudem († 1939), ale już wcześniej wraz z Ludwigiem Feuerbachem († 1872), również *doświadczenie* religijne stało się problematyczne. Zostało zdemaskowane jako rzutowanie (projekcja) ludzkich potrzeb, a więc jako złudzenie, które w rzeczy samej zakrywa coś innego, co może być odkryte, ujawnione dzięki psychoanalizie. Chodzi o tajemne pragnienia człowieka, które się pojawiają za tymi projekcjami, jako właściwa ich treść²¹.

Przekonanie o doniosłym znaczeniu doświadczenia dla życia w wierze i dla życia wiarą motywowało myślicieli, niezależnie od identyfikacji z wyznaniem, do badań nad kwestią doświadczenia, nad jego rozumieniem i funkcją w teologii oraz w dziedzinie pastoralnej. Krzysztof Kowalik we wspomnianej wyżej rozprawie podjął się zadania prezentacji i próby oceny dyskusji na temat funkcji doświadczenia w teologii, dyskusji, jaka toczy się – jak powiada – od ponad trzydziestu lat w teologicznej literaturze języka niemieckiego²². Przytoczę niektóre ze stwierdzeń autora z zakończenia pracy w celu zobrazowania pewnego stanu badań.

Otóż, mimo licznych skarg dotyczących deficytu doświadczenia w teologii i solidarnego wysuwania postulatów jego bardziej konsekwentnego i owocniejszego uwzględniania, autorzy niemieccy, zdaniem Kowalika, nie podołali do końca zadaniu. Kowalik pisze: „Próby reinterpretacji teologii w aspekcie doświadczenia nie do końca się powiodły”²³. Nieco dalej dodaje: „Wśród pozytywnych osiągnięć podkreślić należy wyjątkową zgodność obydwu wielkich tradycji chrześcijańskich: protestanckiej i katolickiej, tak co do sposobu formułowania problemów, jak i wysuwania propozycji rozwiązań. Doświadczenie okazało się niezwykle wdzięcznym, choć niełatwym przedmiotem dialogu oraz przełamywania wzajemnych uprzedzeń obydwu tradycji. Zarówno teologowie katoliccy, jak i protestanci zaczerpnęli obficie z bogatego historycznego dorobku badawczego. Intuicje i postulaty wysuwane przez teologów, począwszy od Lutra, poprzez teologów liberalnych, Szkołę w Erlangen, modernizm aż po Sobór Watykański II, zostały na nowo odkryte i ochoczo podjęte”²⁴. [...] Zwrot ku doświadczeniu, mimo licznych niedociągnięć i rozczarowań w praktycznej realizacji, wpłynął z pewnością na doniosłą zmianę mentalności teologów, którzy dostrzegli, bardziej niż kiedykolwiek, potrzebę metodologicznego ugruntowania koncepcji teologii rozumianej jako osobiste i społeczne świadectwo wiary”²⁵. Na zakończenie podsumowania stwierdza: „Teologom nie udało się też zadowalająco rozwinąć zagadnienia roli

²⁰ Ch. Schönborn, *Bóg zesłał Syna swego...*, 32.

²¹ Zob. tamże.

²² Zob. *Funkcja doświadczenia w teologii...*, 266.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, 267.

²⁵ Tamże.

doświadczenia jako bezpośredniego źródła i weryfikującego kryterium teologii. Jego walor źródłowy ogranicza się praktycznie do roli implikatywnej – wskazującej problemy, którymi teologia powinna się zająć. Doświadczenie okazuje się jakby przewodnikiem po rozległym obszarze współczesnych problemów człowieka pobudzającym wrażliwość dzisiejszego teologa. W kwestii weryfikacji i wiarygodności teologicznych tez i twierdzeń nie udało się zharmonizować subiektywnego i indywidualnego wymiaru doświadczenia z obiektywnością i ogólnością teologicznej doktryny i nauczania Magisterium Kościoła²⁶.

Zdaniem cytowanego autora, należy nadal prowadzić badania, są one niezbędne. Proponuje, by przedmiotem dociekań uczynić polską teologię doświadczenia. Wśród autorów: inspiratorów i twórców, wymienia m.in. K. Wojtyłę²⁷.

Zwracam uwagę na tę sugestię, ponieważ sądzę iż propozycje K. Wojtyły poczynione w związku z doświadczeniem człowieka w jego monografii *Osoba i czyn*, mogą być pomocne w przybliżeniu koncepcji doświadczenia religijnego w ujęciu Martina Bubera, a zarazem w pewien sposób uzupełnione. Warto również mieć na uwadze fakt, iż o doświadczeniu mówi się źródłowo w kontekście chrystologii.

Najpierw jednak należy poczynić kilka uwag nt. przyporządkowania u Bubera doświadczenia spotkania relacji religijnej.

2. DOŚWIADCZENIE SPOTKANIA A RELACJA RELIGIJNA

W połowie XX w. Buber pisał: „Niezdolnemu już do wchodzenia w relację, ale mogącemu myśleć bez uszczerbku człowiekowi wydaje się, że jedynym pytaniem, jakie powstaje w dziedzinie religii, jest kwestia, czy istnienie bogów może zostać zbadane. I na to pytanie, któremu nie towarzyszy doświadczenie, trzeba konsekwentnie udzielać odpowiedzi negatywnej”. I nieco dalej: „[...] w wypadku każdej głębokiej religijności rzeczywistość wiary oznacza życie zwrócone do ‘tej istotowości, w którą się wierzy’, czyli do istotowości bezwarunkowo potwierdzonej i bezwzględnej”²⁸.

Wypada zauważyć najpierw to, że Buber, dystansując się do argumentacji na rzecz istnienia Boga, nie deprecjonuje jej jako takiej. Dla niego *quaestio Dei* – skomentujmy przytoczony cytat, mając na uwadze także inne wypowiedzi autora *Zaćmienia Boga*, nie sprowadza się wyłącznie (o ile w ogóle) do argumentacji racjonalnej. Raczej wiąże się z pozostawaniem w relacji z Bogiem i świadomością znaczenia owego pozostawania w relacji z Bogiem w codziennej egzystencji. Ta właśnie sprawa każe mu zatroszczyć się o dowartościowanie doświadczenia

²⁶ Tamże, 268.

²⁷ Zob. tamże, 269.

²⁸ M. Buber, *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisicki, Warszawa: Wydawnictwo KR 1994, 27; [*Werke*, I. Bd.: *Schriften zur Philosophie*, München–Heidelberg: Kösel Verlag und Verlag Lambert Schneider 1962, 525].

spotkania, które jest uprzywilejowanym momentem wejścia w relację oraz buduje pozostawanie człowieka w intencjonalnym odniesieniu do Boga.

Dariusz Kowalczyk SJ trafnie stwierdził, iż problematyczne dla człowieka dzisiaj jest nie tyle istnienie Boga, ile dostrzeżenie egzystencjalnego sensu stwierdzenia: *Bóg istnieje!* Kowalczyk dosłownie pisze: „Wielu ludzi nie neguje istnienia Boga, ale nie umie dostrzec egzystencjalnego sensu stwierdzenia: *Bóg istnieje!*”. I zaraz dodaje: „Ta obojętność wynika z braku doświadczenia osobowej (egzystencjalnej) relacji z rzeczywistością, którą nazywamy Bogiem”²⁹. Ta diagnoza wydaje się być słuszna.

Buber zdolność – niezdolność wchodzenia w relację (*begegnungsfähigen* – *nicht mehr begegnungsfähigen*) stawia w jakimś sensie w opozycji do zdolności – niezdolności myślenia (*denkfähigen* – *ungeschmälert denkfähigen*). Jedna i druga własność charakteryzuje ludzkie jestestwo w sposób istotny (ontyczny). Aktualizuje się jednak zarówno pierwsza, jak i druga własność, gdy rzeczywiście człowiek zderza się, Buber powie – spotyka się, z pewnym realnym „naprzeciw”. Ponieważ myślenie ma charakter ambiwalentny, dotyczyć bowiem może zarówno rzeczywistości niezależnej od nas, jak i rzeczywistości przedstawionej w pojęciu³⁰, i z powodów nie analizowanych przez Bubera szczegółowo, często ku tej drugiej zwraca się człowiek „mogący myśleć bez uszczerbku”, a takiego jednak „manewru”, zdaniem naszego autora, nie może wykonać w przypadku pierwszej zdolności³¹. Człowiek staje się niezdolny, trzeba dodać, dość – paradoksalnie, do wchodzenia w relację, chociaż może nadal o niej myśleć. Buber pisze: „Ludzie, którzy w takich epokach [w epokach, w których poznanie, zostaje zastąpione myśleniem jako operacją na sensach, by użyć określenia M.A. Krapca³², dobrze jednak oddającego intencję Bubera – dop. S.S.] są jeszcze »religijni«, najczęściej nie zauważają, że między nimi i pewną niezależną od nich rzeczywistością nie zachodzi już relacja pojmowana przez nich jako religijna. Owa pozornie religijna relacja spełnia się bowiem w obrębie ich własnego ducha, który obejmuje usamodzielnione obrazy i »idee«. Pojawia się wtedy także, mniej lub bardziej wyraźnie, osobliwy typ ludzi, którzy ujmują ten stan rzeczy jako uprawniony. Ludzie ci sądzą, że religia nigdy nie była czymś innym, jak tylko procesem wewnątrzpsy-

²⁹ D. Kowalczyk SJ, *Heinricha Otta mówienie o Bogu (Kwestie metodologiczne)*, „Bobolanum” 9 (1998), z. 2, 365.

³⁰ Por. *Zaćmienie Boga*, 11; *Werke*, I. Bd., 511. Polski tłumacz oddaje niemiecki rzeczownik „die Vorstellung” rzeczownikiem „wyobrażenie”, co zasadniczo dezorientuje czytelnika.

³¹ Oznaczałoby to, że według Bubera intencja relacji, myślenie intencjonalne o relacji, by nie użyć określenia technicznego „relacja myślna”, w żaden sposób nie może być desygнатem pojęcia „relacja”, bo po prostu, według niego relacją (tzn. relacją rzeczywistą) nie jest.

³² Zob. M.A. Krapiec, *Dziela*, t. VIII: *Poznawać czy myśleć. Problemy epistemologii tomistycznej*, Lublin: RW KUL 1994.

chicznym, którego wytwory są »przenoszone« na płaszczyznę samą w sobie fikcyjną, wyposażoną jednak przez duszę w charakter rzeczywistości»³³.

Buber, jak widzimy, stanowczo przeciwstawia się autorom, którzy skłonni są twierdzić, że wszelka rzeczywistość religijna to jedna wielka projekcja ludzkiego ducha, że jedną od drugiej projekcji różnicuje co najwyżej siła sugestywności wyrażającej się w narracji³⁴. Przeciwwstawia się, demaskując zarazem, jak pokazaliśmy wyżej, mechanizm prowadzący do monologizacji świadomości. Czytamy bowiem dalej: „Epoki kultury – mówią ci ludzie [którzy najpierw doprowadzili do wewnętrznego upsychnienia religii – dop. S.S.] – można przecież odróżniać ze względu na siłę sugestywności, jaką daje owa projekcja, bo przecież człowiek, który wzbił się do jasności wiedzy, musi w końcu rozpoznać, że każdy rzekomy dialog z tym, co boskie, był tylko monologiem, czy raczej jedynie dialogiem różnych warstw Jaźni. Skoro tak, to jak uczynił to w naszej epoce przedstawiciel tego typu ludzi – trzeba obwieścić, że Bóg »umarł«. Obwieszczenie to naprawdę nie mówi nic innego, jak tylko tyle, że człowiek stracił zdolność uchwytowania i bezpośredniego odnoszenia się do rzeczywistości po prostu odeń niezależnej, a także, że stracił on zdolność sugestywnego przedstawiania jej w obrazach, które nie są reprezentantami tej rzeczywistości wobec oglądu, który nie dosięga jej samej»³⁵.

Dla Bubera, myśliciela religijnego, kwestia istnienia Boga nie tylko nie jest pierwszoplanowa. Istnienie Boga nie stanowi problemu, nie podlega dyskusji. Dyskusyjne jest natomiast samo doświadczenie religijne, czynienie tego doświadczenia. Mówiąc to, mam świadomość, że terminologicznie nieco rozmiyam się z autorem *Ja i Ty*, ponieważ Buber terminu „doświadczenie” używał, i to krytycznie, wyłącznie w odniesieniu do tzw. doświadczenia przedmiotowego, w którym przedmiot poznania jest korelatem podmiotu poznającego³⁶. To tego typu poznanie Buber, jako jedynie uprawnione i dominujące w kulturze mu współczesnej, czynił winnym spustoszenia w zakresie doświadczenia religijnego.

³³ *Zaśmienie Boga*, 11 [Werke, I. Bd., 511].

³⁴ Z tego tytułu, *Mojżesz* Bubera (1945) jest wielką, choć czynioną nie wprost, polemiką z pracą Z. Freuda *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (1939), a także z innymi jego tekstami z filozofii kultury. Aluzję do pracy Freuda Buber czyni jedynie w jednym, pierwszym przypisie swojej monografii. Sam Freud czynił się w pewnym sensie „nowym Mojżeszem”, który wyprowadza ludzi z niewoli złudzenia, z iluzorycznej świadomości. Por. P. Ricoeur, *Ateizm Freudowskiej psychoanalizy*, tłum. J.G., „Znak” nr 151, 1967, 70–71.

³⁵ *Zaśmienie Boga*, 11–12 [Werke, I. Bd., 511–512].

³⁶ Nierzadko w tej perspektywie postrzegał Buber całe poznanie filozofii zachodniej, nie tylko postnowożytnej, czy dokładniej – postkantowskiej.

2.1. ANTROPOLOGICZNY WYMIAR SPOTKANIA/DOŚWIADCZENIA: „COŚ DZIEJE SIĘ ZE MNĄ”

W końcowych fragmentach *Ja i Ty* (dokładnie – w przedostatnim) znajdujemy interesujące wyjaśnienie, raczej – naprowadzenie na pewien kierunek rozumienia tego, jak rozumieć wydarzenie spotkania. Autor wiąże je z objawieniem Wiecznego Ty. Poza możliwościami człowieka leży opis objawienia, a zwłaszcza przedmiotowa charakterystyka Wiecznego Ty nawet w momencie spotkania. Jedno ponad wszelką wątpliwość jest jednak pewne, że „człowiek – powiada Buber, z momentu najwyższego spotkania nie wychodzi taki sam, jaki weń wszedł”³⁷. Tą krótką uwagą zostajemy wprowadzeni w coś zupełnie zasadniczego, co ma znaczenie dla procesu-dramatu ludzkiej tożsamości.

Odnotowanie faktu pewnej zmiany podmiotu – to, że człowiek nie wychodzi ze spotkania taki sam, jaki weń wszedł³⁸, o czym może nas poinformować nasza nie-intencjonalna samoświadomość prosta (refleksja towarzysząca), nie jest, przynajmniej w momencie zachodzącego spotkania, intencjonalnym korelatem aktu poznania, lecz rezultatem wydarzeniowego charakteru spotkania. Człowiek nie tylko nie aranżuje spotkania, lecz również wydaje się nie mieć nań żadnego wpływu. Buber odnotowuje: „Moment spotkania nie jest »przeżyciem« (*ein Erlebnis*)”³⁹, które budzi się i rozkosznie dopełnia we wrażliwej duszy⁴⁰: tutaj

³⁷ *Ja i Ty*, 108 [Werke, I. Bd., 152].

³⁸ Jest tym samym (tożsamy numerycznie), choć nie takim samym (nie jest takózsamy, nie jest tożsamy jakościowo), jakby powiedział metafizycznie zorientowany fenomenolog.

³⁹ Buber, umieszczając termin „*Erlebnis*” w cudzysłowie i komentując go w przytoczony sposób, odcina się od rozumienia przeżycia w sensie przedmiotowego ujęcia czegoś (na przykład – w sensie aktu spostrzeżenia), zwraca natomiast uwagę na doznaniowy charakter przeżycia. Miałby zatem na myśli raczej *reflexio in actu exercito* aniżeli *reflexio in actu signato*. Późniejsi fenomenologowie (głównie zaś R. Ingarden) dokonali rozróżnienia pomiędzy *Durchleben* (przeżywanie jako świadomość aktu) i *Erleben* (doznawanie jako świadomość treści). R. Ingarden przeciwstawiając *Durchleben* i *Erleben*, wyraźną postać świadomości aktu (i stanu) nazwał intuicją przeżywania. Zob. A.B. Stepień, *W poszukiwaniu istoty człowieka*, w: *O człowieku dziś*, red. B. Bejze, Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek 1974, 61–94, zwł. 80.

⁴⁰ Prawdopodobnie Buber ma na myśli podjętą przez F. Schleiermachera próbę uporania się z sytuacją wiary, nie znajdującej oparcia w przestrzeni ludzkiego myślenia, osobliwą sytuację wiary wywołanej Kantowskim zwrotem w filozofii oraz po publikacji Kantowskiej *Religii w obrębie czystego rozumu*. Schleiermacher stwierdził, że w człowieku istnieją różne, niesprowadzalne do siebie formy relacji do świata i ujmowania rzeczywistości. Każda z nich ma swoją własną wagę i swoje własne znaczenie. Rozum, wola i uczucia stanowią trzy prowincje ludzkiego umysłu, których nie da się do siebie sprowadzić. Rozumowi odpowiada nauka, woli etos, a uczuciu religia, którą Schleiermacher definiuje jako ogląd i poczucie wszechświata, tj. jako wrażliwość na to, co nieskończone. Później opisywał ją jako poczucie całkowitej zależności. Swoją ideą Schleiermacher uniezależniał zatem religię od metafizyki i od czystego rozumu jako takiego: religia jest przeżyciem, doświadczeniem nieskończoności i zależności człowieka od niej; jest zatem czymś swoistym, jako osobna dziedzina ludzkiego ducha jest niezależna od refleksji właściwej metafizyce. Przy okazji warto zauważyć, że dzięki temu (w ten sposób) Schleiermacher odkrył znaczenie religii historycznych: celem nie

dzieje się coś z człowiekiem. Niekiedy jest to jak tchnienie, niekiedy jak zapasy, tak czy inaczej – dzieje się”⁴¹.

To stwierdzenie nieuchronnie wiedzie nas do rozróżnień poczynionych przez K. Wojtyłę: „ja działał” i „coś dzieje się ze mną”.

W swym głównym dziele filozoficznym, *Osoba i czyn*, rozwinął Wojtyła dynamiczną i perfekcjonistyczną (od łac. *perfectior* – doskonalszy) koncepcję człowieka. Człowiek nie jest jedynie i po prostu, jednym z wielu, spotencjalizowanym w sobie bytem, który, tak jak owe inne, na mocy praw, które są przedmiotem dociekań naukowych, aktualizuje się, przechodząc z możliwości do aktu. Aktualizacja człowieka-osoby jest w jakimś istotnym sensie zadana człowiekowi-osobie, jest złożona w jego dłonie. Człowiek zdobywa tę świadomość, zgłaszając i artykułując dość łatwo roszczenie do bycia „kims” (raczej „kimś” niż „czymś”). Świadomość ta ma kształt doświadczenia siebie (rosnącej samowiedzy) w zderzeniu z otaczającą go rzeczywistością.

Właściwym miejscem, w którym objawia się to, co prawdziwie ludzkie, jest świadome, wolne i odpowiedzialne działanie dojrzałej osoby ludzkiej – ludzki czyn. Wojtyła zauważył że w człowieku występują dwa różne i rozmaicie przeżywane dynamizmy⁴²; obok wspomnianego właśnie czynu pojawiają się tam jeszcze zdarzenia i procesy jedynie zachodzące, nie będące rezultatem naszej świadomej decyzji. Wojtyła nazwał je „uczynnieniami”. Osoba ludzka jest dynamicznym podmiotem obu tych odmian dynamiki – czynów i uczynnień. Wolny czyn osoby wyróżnia się tym, że ona (osoba, konkretne „ja”) jest jego sprawcą, że przysługuje mu rys jej własnej sprawczości, który nie występuje w prostym uczynnieniu⁴³.

może być sztucznie skonstruowana religia, lecz jest ona rzeczywista tylko w żywych religiach, których sens i treść można zrozumieć, tylko przyjmując postawę czci i uczestnictwa. Zob. K.E. Welker, *Die grundsätzliche Beurteilung der Religionsgeschichte bei Schleiermacher*, Leiden–Köln 1965, cyt. za: J. Ratzinger, *Wiara i przyszłość*, tłum. J. Merecki, Kraków: Wydawnictwo Salwator 2007, 41–43. Schleiermacher pozostał mimo wszystko więźniem Kantowskiego zwrotu ku podmiotowi – nie przekroczył granicy podmiotowości (zob. tamże, 43). Schleiermacher uchodzi za prekursora refleksji nad doświadczeniem religijnym i jego rolą w poznaniu Boga oraz uzasadnianiu religii. Zob. P. Moskal, *Problem poznania Boga na drodze doświadczenia religijnego*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 7, 1998, 103–131; tenże, *Spór o racje religii*, Lublin: TN KUL 2000, 131; 146.

⁴¹ *Ja i Ty*, 108 [Werke, I. Bd., 152].

⁴² K. Wojtyła był doskonale świadom tego, że czyn ludzki został dość gruntownie przeanalizowany w ramach filozofii klasycznej, przede wszystkim arystotelesowsko-tomistycznej, która wiele miejsca poświęcała problematyce *actus humanus*, czyli właśnie problematyce czynu. O ile jednak interpretacja ta korzystała w analizie czynu z założeń metafizycznych i antropologicznych (na co wskazuje sam termin: *actus humanus*), o tyle Wojtyła zaproponował odwrócić perspektywę i odsłonić bogactwo człowieka poprzez czyn jako działanie jemu właściwe. Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin: TN KUL 1994, 73–76.

⁴³ Odwołanie się do doświadczenia człowieka jako źródła wiedzy antropologicznej i podstawowego kryterium jej poprawności jest tu podstawowe. Tylko takie doświadczenie (przede wszystkim wewnętrzne) pozwala odróżnić owe dwa typy aktywności związanych z człowiekiem. Pierw-

Oba wymienione typy dynamizmu, czyn i uczynnienie, wiążą się ze stawaniem się człowieka. Owocem czynu jest moralność. Pojawia się ona, jak stwierdza Wojtyła, jako rzeczywistość egzystencjalna ściśle związana z osobą jako swym właściwym podmiotem. „Przez swoje czyny – pisze – człowiek staje się moralnie dobrym lub moralnie złym [...] realnie dobrym lub realnie złym jako człowiek. Owo stawanie się, *fieri* człowieka pod względem moralnym [...] przesądza o realistycznym charakterze samego dobra lub zła, samych wartości moralnych [...]”⁴⁴.

Nade wszystko rodzi się pytanie, czy w Buberowskim stwierdzeniu: „tutaj dzieje się coś z człowiekiem”, mamy do czynienia z czynem, a więc z postacią dynamizmu: „Ja działałam”, czy też z uczynnieniem, a więc postacią dynamizmu „coś dzieje się ze mną”. Gdyby nasza myśl ciążyła w zakwalifikowaniu owego „przeżycia” do uczynnień, to musiałoby zrodzić się pytanie: Czy jedynym źródłem powyższego stwierdzenia są nachodzące Ja wydarzenia (zdarzenia) o charakterze wewnątrzustrojowym, somatycznym?

Z pewnością reakcje somatyczne, choć dane są nade wszystko samemu podmiotowi, to jednak nie są wytworem imaginacji, są obiektywnie uchwytne tak, jak uchwytne była – weźmy przykładowo – reakcja serca („Czyż serce nasze w nas nie pałało?” – stwierdzało to dwóch – por. Łk 24, 32) uczniów idących do Emaus oraz wskazana racja tej reakcji – spotkany, Nerozpoznany wówczas, który „objaśnił im Pisma” (por. tamże), odnosząc ich treść do konkretnych wydarzeń, pozwalając w ten sposób odnaleźć im sens wydarzeń minionych⁴⁵. Ów Nieznajomy, wyjaśniając – pójdźmy krok dalej, niósł pewne wezwanie i propozycję, a zatem zapraszał do pewnej konfrontacji i weryfikacji⁴⁶. Krótko mówiąc, to, co wydarzyło się w tamtej chwili, sprawiło, że ci, którzy w spotkaniu uczestniczyli, „nie wyszli zeń takimi samymi, jakimi weń weszli”. Można stąd wnosić, że działania somatyczne są nie zawsze i jedynie ustrojowo zdeterminowane, a więc podległe wyłącznie immanentnym prawom natury, że może zachodzić interakcja o innym charakterze aniżeli immanentny determinizm fizyczny czy psychiczny. Nie można zatem z góry wykluczyć działania jakiegoś czynnika pozaustrojowego, trans-

szemu odpowiada określenie: „coś się w człowieku dzieje”, drugiemu „człowiek działa”. Pierwszy rodzaj aktywności polega raczej na doznaniu (łac. *pati*) niż działaniu i zasługuje na miano „uczynnienia”, nie zaś „czynu”; opatrzone on został w tradycji filozoficznej mianem *actus hominis*. Człowiek jest tych doznań przedmiotem, nie zaś autorem, co znajduje wyraz w „biernym” potraktowaniu siebie, na przykład gdy mówimy „Boli mnie głowa” czy „Ścisną mnie w gardle”. Drugi typ aktywności natomiast jest wyrazem działania człowieka jako podmiotu (łac. *agere*); jest czynem, którego on – jako „ja” – jest świadomym i wolnym sprawcą. Por. tamże, 109–120.

⁴⁴ Tamże, 147.

⁴⁵ Por. S. Szczyrba, *Doświadczenie chrześcijańskie*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 11–12 (2002–2003), 23–44.

⁴⁶ Na tę charakterystykę spotkania zwraca uwagę L. Giussani. Zob. L. Giussani, *Il cammino al vero è un'esperienza*, Milano: Rizzoli 2006. Polskie wydanie (na podstawie wydania włoskiego z 1995): *Doświadczenie jest drogą do prawdy*, tłum. D. Chodynicki, Kielce: Jedność 2003, 151.

cendentnego na człowieka, ani też osobliwego zaangażowania się człowieka⁴⁷ oraz pewnych symptomów somatycznych towarzyszących spotkaniu, wydarzeniu, które właśnie zaszło.

Wypowiedź Bubera, wzięta w szerszym kontekście, usprawiedliwia uczynione wyżej dopowiedzenie. Czytamy bowiem: „Człowiek wychodzący z istotowego aktu czystej relacji⁴⁸ ma w swej istocie pewnie więcej, jakiś przyrost, o którym wcześniej nie wiedział i którego pochodzenia nie jest w stanie prawidłowo określić⁴⁹. Naukowy światopogląd w swym uprawnionym dążeniu do nieprzerwanej przyczynowości zaszerogowuje pochodzenie nazwy. Nam, którym chodzi o rzeczywiste rozważanie rzeczywistego, zbędna jest podświadomość i aparat psychiczny⁵⁰. Rzeczywistością jest to, że otrzymujemy coś, czego przedtem nie mieliśmy, i otrzymujemy w taki sposób, że wiemy: to zostało nam dane”.

Wypada zauważyć, iż Buberowskie „tutaj dzieje się coś z człowiekiem” w jakimś sensie poszerza zakres podmiotowanych przez osobę odmian dynamiki – czynów i uczynnień, ale również wnosi pewną modyfikację rozumienia osoby-podmiotu. W każdym razie tę modyfikację implikuje.

⁴⁷ Rozróżnienie na czyn i uczynienie podają w wątpliwość determiniści. Nie przeczą oni, że człowiek przeżywa sytuacje określane mianem czynu i uczynienia jako różne, podważają jednak wiarygodność tego przeżycia – jak w ogóle doświadczenia wewnętrznego. Odmian determinizmu jest wiele, różne jest jego filozoficzne podłoże, różna siła i konsekwencja, z jaką podważają wolność człowieka. W cyklu katechez środowych *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* (Chrystus odwołuje się do „początku”, Citta dei Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1980) Jan Paweł II wymienił – za P. Ricoeurem – trzech „filozofów podejrzeń”: K. Marksa, F. Nietzschego i Z. Freuda jako tych, którzy podporządkowywali (pozorną, ich zdaniem) wolność człowieka trzem mocom: posiadania, władania i płciowości (por. s. 183). Wyrażnie behawiorystyczną interpretację wolności proponuje na przykład B. Skinner (*Poza godnością i wolnością*, tłum. W. Szelenberger, Warszawa: PIW 1978). Zdaniem krytyków tego typu doświadczenia łatwo wmówić człowiekowi wolną sprawczość działania tam, gdzie w istocie jest on przez innych manipulowany. „Hipoteza wolności” jest ponadto kłopotliwa z punktu widzenia analizy naukowej (w sensie nauk ścisłych), niczego bowiem nie tłumaczy: nie pozwala przewidzieć ludzkich działań ani na nie skutecznie wpłynąć. Tendencjom deterministycznym sprzyja sensualizm, zawężający pole doświadczenia jedynie do obszaru zmysłowych doznań. Trudno z nim dyskutować – i Wojtyła właściwie tego nigdy nie czynił. Podkreślał jedynie, że konsekwencją takiej odmowy ugruntowania wiedzy antropologicznej i etycznej na swoistym, głębszym niż chcą sensualiści, doświadczeniu jest ogromne zubożenie wiedzy człowieka o samym sobie, a także heteronomizacja etyki: redukowanie jej do psychologii lub socjologii moralności.

⁴⁸ Znaczy to, że człowiek nie przyjmuje tutaj postawy Ja-To.

⁴⁹ Akcent pada tu na jakość/wartość określenia, a nie na samą możliwość.

⁵⁰ *Ja i Ty*, 108 [Werke, I. Bd., 152]. Tutaj tłumacz pozwolił sobie na pewną interpretację. W oryginale czytamy: „Wie immer die wissenschaftlichen Weltorientierung in ihrem befügten Streben nach einer lückenlosen Ursächlichkeit die Herkunft des Neuen einreicht: (Jak zawsze naukowe podejście do świata w swoim władczym dążeniu do pozbawionego luk wyjaśnienia przyczynowego linię nowego włącza [do szeregu]) uns, denen es um die wirkliche Betrachtung des Wirklichen geht, kann kein Unterbewußtsein und kein anderer Seelenapparat taugen (nam zaś, którym idzie o rzeczywisty ogląd rzeczywistego, może okazać się bez wartości [kategoria] podświadomość czy inne uposażenie duszy)”.

2.2. OD REPREZENTACJONIZMU DO PREZENTACJONIZMU – PRÓBA PRZEZWYCIĘŻENIA PRZEWROTU KANTOWSKIEGO

Wypada zauważyć, że zwrócenie uwagi na możliwość podmiotowania przez człowieka pewnego doświadczenia⁵¹ o charakterze doznania (wyraża to protokolarne stwierdzenie „coś dzieje się ze mną”), które w jakiś sposób zmusza człowieka do „świadczania” o czymś, co przerasta jego w danej chwili aktualne możliwości, ukierunkowując i organizując w nowy sposób jego (człowieka) uwagę (czyli – jego „do”), jest wskazaniem na możliwość odwrócenia się od reprezentacjonizmu, który od czasów „Kantowskiego przewrotu” charakteryzował i naznaczał poznawcze podejścia zdecydowanej większości autorów.

Jest to w konsekwencji opowiedzenie się za pewną postacią prezentacjonizmu tak bliskiego filozofom – metafizykom orientacji arystotelesowskatomistycznej. To właśnie w tym zwrocie od reprezentacjonizmu w kierunku prezentacjonizmu postrzegam wkład tzw. „nowego myślenia”, a wśród jego rzeczników zwłaszcza M. Bubera. Nie będę o tym mówił w metajęzyku. Spróbuję to pokazać.

2.2.1. Buberowski krok w kierunku prezentacjonizmu

To „coś” (co dzieje się z człowiekiem) nie jest w sensie ścisłym ani owocem sprawczości osoby („Ja działałem”), ani nie jest także czystym uczynieniem, które jedynie rejestrujemy jako sygnały pochodzące z wnętrza organizmu. Jest to coś, czemu człowiek mimo wszystko ulega, ale ulega jakby w pierwszym starciu, by – „zaraz w następnym” – dokonać choćby załączkowego przyzwolenia woli⁵² ze względu na pociągające go dobro⁵³. Można tu w sposób zasadny mówić o prądyczji – o „Ja chcę”, aby to coś działało na mnie. W innym wypadku trudno byłoby sobie wyobrazić autentyczną dialogiczność. Inaczej mówiąc, Ja przyjmuje postawę otwarcia, nasłuchu, bo tego chce (może – nie musi, lecz chce tego!), właśnie w pewnej odpowiedzi. Dlatego, „człowiek wychodzący z istotowego aktu czystej relacji ma w swej istocie pewne więcej, jakiś przyrost”. Tego przyrostu nie mógł wcześniej przewidzieć, zwłaszcza co do zawartości treściowej, a nade wszystko nie mógłby chcieć sam z siebie w takim oto kształcie. Nie jest w stanie przewidzieć także bezpośrednich okoliczności i źródła pochodzenia treści. Inaczej

⁵¹ Słowo ‘doświadczenie’ wskazuje z jednej strony na realny kontakt ze sferą Bożą, z drugiej jednak mówi też o ograniczeniach przeżywającego je podmiotu. Każdy ludzki podmiot może ująć jedynie jakiś określony wycinek postrzeganej rzeczywistości, który z kolei sam domaga się interpretacji.

⁵² Doznaniowa koncepcja świadomości wchodzi w grę w sytuacjach nietypowych, granicznych. Przeżywaniowa koncepcja świadomości lepiej oddaje obecność, przytomność podmiotu.

⁵³ Można tu mówić o tzw. poznaniu afektywnym. Por. S. Szczyrba, *Afektywne poznanie rzeczywistości warunkiem afirmacji Boga*, w: *Afektywne poznanie Boga*, Seria: *Religia i Mistyka*, t. 4, red. P. Moskal, Lublin: Wydawnictwo KUL 2006, 19–37.

mówiąc, nie jest w stanie sformułować tutaj teorii, a w konsekwencji – nie może niczego uzasadnić, zwłaszcza w sensie argumentacji, uzasadnień stosowanych w naukach szczegółowych, nie znaczy to jednak, że nie może odsłaniać głębiej prawdy o człowieku, o jego całościowości⁵⁴. Człowiek bowiem to nie tylko – wzięte oddzielnie: funkcja poznawcza, nie tylko funkcja myślowa, nie tylko uczucia i nie tylko wola czynienia tego, co człowiek może uczynić⁵⁵, to dynamiczna całość tych funkcji, gdyż „bycie człowieka ma się zespolic w całość, w innych przypadkach jest ono iluzją stawania się całości, które faktycznie się nie dokonuje”⁵⁶. Owo zespolenie w całość to właśnie idea człowieka zupełnego, o której mówił i chciał świadczyć Buber.

W kwestii zawartości treściowej tego, co człowiek otrzymuje, Buber dość konsekwentnie, aprzedmiotowo – choć nie wspomina, że w obecności świata, jednak należy mieć to na uwadze, że spotkanie, według niego, zawsze dokonuje się pośród świata i przy jego swoistej mediacji⁵⁷ – stwierdza: „Człowiek otrzymuje, lecz otrzymuje nie ‘treść’ (*einen »Inhalt«*), lecz obecność (*eine Gegenwart*), obecność jako siłę. Ta obecność i siła obejmują trzy rzeczy, w sposób nierozdzielny, a przecież taki, że możemy rozpatrywać je oddzielnie”⁵⁸.

⁵⁴ W *Dwóch typach wiary* Buber, charakteryzując wstępnie dwie postawy człowieka, do których będzie można użyć określenia „wiara”, wskazuje na niepokonalne trudności w uzasadnieniu obu typów wiary. Píše: „W obu wypadkach owa niemożliwość uzasadnienia nie wynika z niedostatku mojej zdolności myślowej, lecz chodzi tu o pewną istotową cechę mojego stosunku do tego, do kogo mam zaufanie, albo do tego, co uznaję za prawdziwe. Jest to stosunek, który ze swej istoty nie opiera się na »argumentach« ani też z nich nie wynika; mogę wprawdzie podawać argumenty przemawiające za moją wiarą, ale nigdy nie uzasadnią jej one w pełni. [...] Nie chcę przez to powiedzieć, że chodzi tu o »zjawiska irracjonalne«. Moja racjonalność, moja racjonalna funkcja myślowa jest jednak tylko częścią, częściową funkcją mojego bycia; tam zaś, gdzie – w taki lub inny sposób – »wierzę«, w procesie tym uczestniczy całe moje bycie, całość mojego bycia, co więcej: proces ten jest w ogóle możliwy dopiero dzięki temu, że owa relacja wiary jest relacją całego mojego bycia”. *Dwa typy wiary*, tłum. J. Zychowicz, Kraków: Znak 1995, 17, zob. dalej.

⁵⁵ Zob. tamże, 25–30. Buber rozważa tu stosunek, jaki zachodzi między istotowym ludzkim stanem „wierzyć” a istotowym ludzkim stanem „móc”. Rozważania te implikują zagadnienie woli. Na temat możliwości i zdolności wyboru, czyli *proairesis* jako poprzedniczki woli interesująco pisze H. Arendt. Zob. też, *Wola*, tłum. R. Piłat, Warszawa: Czytelnik 1996, 88 nn. Wedle autorki św. Paweł odkrył bezsilność woli, a w konsekwencji konieczność jej wychowania przez nowe prawo („Będziesz tak chciał!”). „To właśnie doświadczenie imperatywu domagającego się dobrowolnego podporządkowania doprowadziło do odkrycia woli. [...] [tego] [...], że jest w człowieku władza, która, niezależnie od konieczności lub przymusu, pozwala powiedzieć ‘tak’ albo ‘nie’, zgodzić się lub nie zgodzić z tym, co faktycznie dane, włączając w to nawet własne ‘ja’ i własne istnienie – że ta władza może determinować ludzkie działanie”, tamże, 99–111, zwł. 105.

⁵⁶ *Dwa typy wiary*, 18.

⁵⁷ Nie jest to mediacja typu *quod* (*medium quod*) o charakterze nieprzezroczystym, ile raczej typu *quo* (*medium quo*) o charakterze przezroczystym. Zob. A.B. Stępień, *Rodzaje bezpośredniego poznania*, „Roczniki Filozoficzne” 19 (1971), z.1, 100.

⁵⁸ *Ja i Ty*, 108 [*Werke*, I. Bd., 152–153].

2.2.2. *Intermezzo*: Buber a św. Tomasz

Zanim uczynimy kolejny krok w egzegezie tekstu *Ja i Ty*, zwróćmy uwagę, iż mamy tu do czynienia z pewnym uposażeniem podmiotu, ze wspomogieniem jego możliwości. Buber nie używa tutaj terminu „łaska”, choć nie jest mu on obcy (np. wydarzenie spotkania, powiada, dokonuje się dzięki łasce, z łaski⁵⁹), a mimo to skojarzenie z pewnymi tekstami, choćby św. Tomasza z Akwinu, nasuwa się nieuchronnie. Postawmy najpierw pytanie, dlaczego w ogóle i do czego człowiek potrzebuje owego wspomnienia sił?

Gdy św. Tomasz rozprawiał o wierze, to – biorąc pod uwagę najdojrzalsze jego wypowiedzi z *Questiones disputatae* i *Summa theologiae* – rozważania swe umieścił odpowiednio w kwestiach poświęconych prawdzie (*De veritate*, 14) i w traktacie o cnotach, usprawnień, gdzie pomieścił swój traktat o wierze (*STh* II-II, 1–16). Nie wchodząc analitycznie w szczegóły, odpowiedź Tomasza na postawione wyżej pytanie szła by w kierunku następującym: wiara jest usprawieniem poznawczym rozumu ze względu na osobliwy przedmiot, jakim jest niewidzialna rzeczywistość Boga. Te rozważania z *Sumy* Tomasz przygotował poprzez *Kwestie*, uświadamiając najpierw, iż prawdę należy związać z poznaniem bytu, ponieważ byt jest właściwym przedmiotem intelektu, prawda natomiast jest pewnego rodzaju dorównywaniem intelektu do bytu (*Contra Gentiles* I, 59)⁶⁰. Skoro byt jest przedmiotem właściwym poznania intelektualnego, a nie widzimy Całości Bytu, to intelekt winien być usprawiony. To usprawienie jest łaską Boga. Oczywiście, Tomasz położył nacisk na poznawczy aspekt stosunku człowieka do Boga jako na najbardziej fundamentalny, w czym manifestował się bardziej jego intelektualizm, aniżeli zawężający sprawę racjonalizm późniejszej doby. To, co nas tutaj interesuje, to stwierdzenie potrzeby usprawienia. Usprawienie sił poznawczych i to nie tylko w zakresie poznania Całości Bytu, nie tylko nie wyklucza, lecz wręcz uprasza się o uzupełnienie. Idzie o usprawienie całego człowieka. Tomasz podjął te sprawy w dalszych partiach swojej przedmiotowo zorientowanej aretologii. Do czego to wszystko jest potrzebne? Najlepiej wyartykułował to św. Ireneusz: *Chwałą Boga jest człowiek żyjący!*⁶¹. Święty Tomasz, mówiąc o chwale Boga jako celu człowieka, nie rozmiął się ze św. Ireneuszem, jednak jego ważne stwierdzenia dotyczyły nade wszystko tego, co widać, co można zrozumieć – tego, co tradycja grecka nazwała *theoria*. Prawda jednak nie ma wyłącznie wymiaru teoretycznego. Tomasz także i to doskonale rozumiał, mówiąc bowiem o celu miał na uwadze wymiar praktyczny i swoimi analizami wiele wniósł do

⁵⁹ „Das Du begegnet mir von Gnaden – durch Suchen wird es nicht gefunden”, *Werke*, I. Bd., 85 (*Ja i Ty*, 44).

⁶⁰ Można powiedzieć, iż wiedza (prawda w znaczeniu teoriopoznawczym) nie utożsamia się nigdy z prawdą (prawdą ontyczną).

⁶¹ *Adversus haereses*, IV, 20, 7.

średniowiecznej dyskusji na temat związków między teorią a praktyką, na temat związków między poznaniem a działaniem.

Tak, czy inaczej rozważania te pozostawały nazbyt abstrakcyjne, nie brały pod uwagę konkretnego człowieka, jego subiektywności – czynili zarzut tym rozwiązaniom niektórzy spośród egzystencjalistycznie zorientowanych filozofów. Tym zarzutom wychodził naprzeciw K. Wojtyła.

Jaka jest odpowiedź Bubera? Wypada najpierw zauważyć, iż ma on na uwadze człowieka wyposażonego w subiektywność niepowtarzalną, nie znaczy to jednak, że funkcjonalnie nieporównywalną⁶². Oczywiście, porównywalność dotyczy zasadniczych tylko momentów (warunków brzegowych) spotkania i uczestniczącego w nim człowieka, nigdy nie może zostać zoperacjonalizowana w postaci przepisu na skuteczne spotkanie. Dotykamy tu bowiem granic i poruszamy się na grani⁶³. Buber w dalszym ciągu: „[Ta obecność i siła obejmują trzy rzeczy (...)] Po pierwsze całą pełnię rzeczywistej wzajemności, bycia przyjętym i bycia złączonym. [Komentując, zaraz dodaje – dop. S.S.: Nie sposób przy tym sprecyzować, jak wygląda to, z czym jest się złączonym⁶⁴; poza tym bycie złączonym nie ułatwia bynajmniej życia – czyni je trudniejszym, ale też bogatszym w sens]. [Po drugie – dop. S.S.] I to jest drugie: niewymowne potwierdzenie sensu [Komentarz Bubera – dop. S.S.: Jest on poręczony. Nic, nic nie może być już pozbawione sensu. Nie ma już pytania o sens życia. Gdyby nawet było, to nie po to, by na nie odpowiadać. Nie potrafisz wskazać sensu ani go określić, nie masz dla niego żadnej formuły ani obrazu, a jednak jest on pewniejszy dla ciebie niż odczucia twych zmysłów. Ale jakie ma plany wobec nas, czego od nas pragnie ów objawiony i ukryty sens? Nie chce, byśmy go interpretowali – tego nie jesteśmy w stanie – chce tylko, byśmy go czynili.] [Po trzecie – dop. S.S.] To jest trzecie: nie jest to sens jakiegoś »innego życia«, lecz tego naszego życia, nie sens 'tamtego świata', lecz tego naszego świata, i chce, abyśmy okazywali go w tym życiu, na tym świecie. [...] Otrzymany sens człowiek może okazać tylko niepowtarzalnością swej istoty i w niepowtarzalności swego życia»⁶⁵.

⁶² Zob. H. Buczyńska-Garewicz, *Martin Buber i dylematy subiektywności*, „Znak” 32 (1980, nr 313 (7), 875–889.

⁶³ Zob. *Problem człowieka*, 130.

⁶⁴ Buber nie podejmuje wysiłku opisu tego, co się „widzi”, raczej konsekwentnie odmawia znaczenia wysiłkom zmierzającym do ujęcia wyglądu. Takie ujęcie byłoby rezultatem doświadczenia w sensie doświadczenia pokantowskiego, w którym podmiot twórczo konstruuje sobie przedmiot.

⁶⁵ *Ja i Ty*, 108–109 [*Werke*, I. Bd., 152–153].

2.2.3. Konkluzja: Jest, dlatego działa, a my możemy doświadczać skutków tego działania

Intuicje Bubera są frapujące i zapładniające do poszukiwania dróg precyzacji, lub też poszukiwania konkretnych przykładów potwierdzających to, co wypowiedział on poniekąd jako rezultat nie tylko samych teoretycznych rozważań, ile jako owoc tego, co było w pierwszym rzędzie jego własnym udziałem, by nie bać się nazwać tego po prostu – jego własnym, bynajmniej nie epizodycznym, doświadczeniem duchowym⁶⁶, doświadczeniem, któremu usiłował następnie nadać także słowny wyraz.

A wracając do analizowanego tekstu, nie możemy nie zauważyć tego, że Buber wypowiada bardzo interesujące stanowisko w kwestii sensu: sens jest nie tyle z góry, raz na zawsze określony, jest nie tyle nadawany doraźnie (kreowany) przez człowieka, ile wydarza się. Wydarzając się, potwierdza nie tyle swój ewentystyczny charakter, ile to, że jest to sens potwierdzany, poręczany przez Kogoś Innego. Jest to sens potwierdzany temu, dla tego, kto, przyjmując zagadnienie Tajemnicy, wchodzi w relację dialogiczną z Nią.

Człowiek może wejść w bezpośrednią relację z Tajemnicą, musi wejść w tę relację, ponieważ relacja ta konstytuuje jego osobowe Ja i pozwala człowiekowi wypełnić jego unikalne zadanie, ponieważ – człowiek w swej istocie jest współbytującym z Tajemnicą. Skrótowno można powiedzieć, iż jest relacją z Tajemnicą. Buber analizowany fragment kończy stwierdzeniem: „To, wobec czego żyjemy, w czym żyjemy, z czego i ku czemu żyjemy – Tajemnica – pozostała, czym była. Stała się dla nas obecna i swą obecnością oznajmiła się nam jako zbawienie (*das Heil*); ‘poznaliśmy’ ją, ale nie posiadamy wiedzy na jej temat, która zmniejszałaby jej tajemniczość (*die uns seine Geheimnishaftigkeit minderte – milderte*). Zbliżyliśmy się do Boga, ale nie zbliżyliśmy się do odgadnięcia, odsłonięcia bytu. Odczuliśmy zbawienie (*Erlösung haben wir verspürt*), ale nie »wyzwolenie« (*aber keine Lösung*)⁶⁷. Z tym, co otrzymaliśmy, nie możemy pójść do innych i powiedzieć: Oto co trzeba wiedzieć, oto, co trzeba czynić. Możemy tylko pójść i okazać. I nawet nie ‘powinniśmy’, a tylko możemy – musimy. Jest to wieczne, obecne w tu i teraz objawienie”⁶⁸.

⁶⁶ Gdybym miał szukać pewnego przykładu doświadczenia potwierdzającego Buberowską relację, to wskazał bym na doświadczenia W.J. Ciszka SJ (1904–1984) wieloletniego więźnia Lubianki i łagrów sowieckich. Jego wypowiedzi zredagował D.L. Faherty SJ w dwóch tomach, z których pierwszy to rodzaj pamiętnika faktograficznego, a drugi – pamiętnika duchowego. Zob. W.J. Ciszek, D.L. Faherty, *Z Bogiem w Rosji 1939–1963*, Londyn: *Veritas* 1988 [Wyd. krajowe: tłum. M. Wierzbicka, Warszawa: Oficyna „Przeglądu Powszechnego” 1990; wydanie drugie: Kraków: WAM 2001]; W.J. Ciszek, D.L. Faherty, *On mnie prowadzi*, tłum. M. Wierzbicka, Warszawa: Oficyna „Przeglądu Powszechnego” 1990; wydanie drugie: Kraków: WAM 2001.

⁶⁷ Można by zaryzykować tutaj wykładnię następującą: odczuliśmy (na chwilę) ulgę zadowalającego rozwiązania, ale nie pełni nasycenia.

⁶⁸ *Ja i Ty*, 109–110 [*Werke*, I. Bd., 153–154].

Buber pozwala w pewien sposób inaczej „zdefiniować” tajemnicę. Zwykle mówiąc o tajemnicy, mamy na uwadze coś niezrozumiałego, coś nieznanego, czy wręcz niepoznawalnego, co stawia opór. Tymczasem tajemnica, Tajemnica (pisana dużą literą) jest „czymś”, co daje się poznawać w sposób nieskończony, jest „czymś” poznawalnym w sposób nieskończony, więcej – bo ciągle eksponujemy sferę poznawczą, jest „czymś”, co nieskończenie nas pociąga ku sobie i zaspokaja najgłębsze pragnienia człowieka, nic nie tracąc ze swej tajemniczości.

Czy człowiek wychodzący ze spotkania, który „ma w swej istocie pewne więcej, jakiś przyrost, o którym wcześniej nie wiedział i którego pochodzenia nie jest w stanie prawidłowo określić”, zmienia się w swoim człowieczeństwie? Czy można tu mówić o jakimś ‘nowym (przemienionym) człowieczeństwie i czy należy tu mówić od razu o nowym człowieczeństwie w kategoriach moralnych? Na pierwsze z pytań wypada udzielić odpowiedzi potwierdzającej, na drugie – niekoniecznie. Owo „nowe człowieczeństwo” to nade wszystko „osobowe nowe Ja”, potwierdzone jako Ja co do swojego znaczenia (sensu) tu i teraz, a więc w nowych okolicznościach miejsca i czasu. Można tu mówić o „renesansie” w sensie takim, jaki Buber odnalazł w rozprawie Konrada Burdacha (*Über den Ursprung des Humanismus*, in: *Reformation, Renaissance, Humanismus*, 1918)⁶⁹ i który dopowiada. Chodziło tu o przytoczoną przez Burdacha sentencję z *Uczty* Dantego: „Najwyższym pragnieniem każdej rzeczy, zaszczipionym jej od samego początku przez naturę, jest powrót do swego prąźródła, a mianowicie nie w spekulatywnym myśleniu, lecz w konkretnym przeobrażeniu całego życia wewnętrznego”⁷⁰. Buber powiada: „naszego humanizmu trzeba szukać w Biblii”⁷¹ i zaraz dodaje: „Humanizmowi biblijnemu chodzi o »konkretnie przeobrażenie« całego życia – a nie jedynie wewnętrznego życia”⁷². Sam Buber powiada wyrażnie, iż „otrzymany sens człowiek może okazać tylko niepowtarzalnością swej istoty (*mit der Einzigkeit seines Wesens*) i w niepowtarzalności swego życia (*in der Einzigkeit seines Lebens*)”⁷³. A to dokonuje się w obliczu obecnej Tajemnicy.

⁶⁹ Zob. M. Buber, *Humanizm biblijny*, tłum. J. Zychowicz, „Znak” 32 (1980), nr 313 (7), 842.

⁷⁰ Zob. tamże, 842.

⁷¹ Tamże. Po tym stwierdzeniu Buber bliżej charakteryzuje ów humanizm: „Człowiekiem hebrajskim może być tylko ten, kto jest otwarty na głos, jaki przemawia do niego z Biblii hebrajskiej, i zdaje mu sprawę ze swego życia”. Możemy powtórzyć to, że Buber w Biblii odnajduje zapis pewnego doświadczenia, które usiłuje przybliżyć oryginalnie metodą opisu fenomenologicznego.

⁷² Tamże, 843. Buber stwierdza, iż „odrodzenie pierwotnych sił normatywnych” jest warunkiem odrodzenia społeczności w pierwotnym sensie.

⁷³ *Ja i Ty*, 109 [*Werke*, I. Bd., 153].

ZAKOŃCZENIE: KILKA DYSKUSYJNYCH UWAG

W referacie zarysowałem koncepcję doświadczenia religijnego naszkicowaną przez Martina Bubera w jego dziele *Ja i Ty*. Wydaje się, że poczynione uwagi upoważniają nas do wyciągnięcia wniosku, iż można w tym wypadku mówić bardziej o podmiotowym aniżeli przedmiotowym doświadczeniu. Buber poniekąd programowo sprzeciwiłby się debacie przyjmującej w punkcie wyjścia przekonanie o kształcie przedmiotowego stwierdzenia, że bezpośrednim obiektem doświadczenia religijnego jest, a nawet że może być Bóg. Ktoś, kto w taki sposób usiłowałby podejść do *quaestio Dei*, według autora *Zaćmienia Boga*⁷⁴, zdradzałby od razu, że: 1) nie wie, o czym mówi⁷⁵ oraz 2) jedynym horyzontem doświadczeń swego życia uczynił codzienność, wręcz doraźność.

Sprzeciwiłby się także tym wszystkim ujęciom, które eksponowałyby i eksplorowałyby intencjonalny jego charakter i wiązały ze świadomościowo-refleksyjnym odniesieniem podmiotu do przedmiotu. Nawet gdy Buber powiada (jest to niejasny tekst): „Na początku jest relacja: jako kategoria istoty, jako gotowość, ogarniająca formę, model duszy; apriori relacji; *wrodzone Ty*”⁷⁶, nie wydaje się, aby akceptował pierwotnie intencjonalny charakter odniesienia do Boga. Intencjonalny charakter odniesienia człowieka do Boga jest wtórny do wydarzenia spotkania, które buduje to odniesienie. Przyjmuje jednak Buber pewne ontyczne, wpisane w byt, dlatego *wrodzone* i poprzedzające doświadczenie spotkania – dlatego *priori*, odniesienie (relację), która charakteryzuje byt każdy, a człowieka w szczególności.

Ponieważ kwestią podstawową nie jest dyskurs teoretyczny, a w nim teoretyczna kwestia istnienia Boga, i ewentualnie sprawa konkluzywności tej argumentacji, ale umiejętność czynienia doświadczenia, którego istotą jest uczestnictwo w całej rzeczywistości „bez jej redukowania czy pomniejszania”⁷⁷, umiejętnością zasadniczą jest „podążanie drogą stworzenia, które przyjmuje dzieło stworzenia”⁷⁸. Oczywiście, aby to doświadczenie czynić, należy je jakoś próbować opisać. Celem opisu jest – zgodnie z intencją i praktyką Bubera, raczej wskazanie na nie, aniżeli jego teoria.

⁷⁴ Do tej choćby pozycji należałoby się tu odnieść.

⁷⁵ Buber nie mówi tego nigdzie wprost, ale można przypuścić, że zgodziłby się na stwierdzenie, że „Bóg” nie jest wytworem ludzkiego myślenia, a tym bardziej – filozofii. A zatem warunkiem wstępnym odpowiedzialnego mówienia-dialogu na temat Boga byłaby swoista, według Bubera, identyfikacja się z jakąś tradycją, nawet gdyby to miało oznaczać negatywne (pełne kontestacji) identyfikowanie się z tą tradycją. Wtedy bowiem byłoby wiadome przynajmniej, przeciw czemu tak naprawdę protestuje.

⁷⁶ *Ja i Ty*, 56 [Werke, I. Bd., 96]; Buber kursywą wyróżnia „wrodzone Ty, nie „priori” jak czyni to J. Doktor].

⁷⁷ Por. *Zaćmienie Boga*, 5.

⁷⁸ Por. tamże, 8.

Nie jest to zatem doświadczenie podmiotowe w sensie ponowożytnym, gdzie treść jest korelatem intencjonalnej świadomości. Tutaj podmiot właściwie receptywnie, dzięki świadomości nieaktowej, rejestruje efekt spotkania – „niewymowne potwierdzenie sensu”.

P. Moskał, dokonując przedmiotowej charakterystyki doświadczenia religijnego w kontekście dociekań nad możliwością bezpośredniego, uzasadnia tezy: „Bóg istnieje”⁷⁹ przez odwołanie się do (na drodze) doświadczenia religijnego, ze względu na wskazywane przez badaczy obiekty-przedmioty doświadczenia religijnego, wyróżnił sześć typów doświadczeń religijnych⁸⁰:

1. Doświadczenia podmiotowych stanów świadomości, przekonania i pewności co do istnienia, obecności i działania Boga, czy też co do zjednoczenia z Nim. W doświadczeniach tych Bóg jest tylko treścią świadomości, treścią poznawczą.

2. Doświadczenia pewnych stanów i doznań organiczno-afektywnych, interpretowanych jako przejawy czy owoce Bożego działania.

3. Doświadczenia pewnych zmysłowych, wyobraźniowych lub intelektualnych form poznawczych, interpretowanych jako objawienie Boże.

4. Doświadczenia znaków nieprzeźroczystych typu święte księgi czy znaki liturgiczne, interpretowanych jako miejsca czy sposoby obecności Boga.

5. Doświadczenia codziennych lub nadzwyczajnych faktów antropologicznych i kosmologicznych, interpretowanych jako dzieła Boże.

6. Doświadczenia aktów intelektualno-wolitywnych, których intencjonalnym korelatem jest Bóg.

Buberowskie ujęcie dałoby się zakwalifikować, z pewnym przymrużeniem oka, do pierwszych dwóch typów, wyróżnionych przez Moskała, ze szczególnym wyróżnieniem jednak typu drugiego, z podkreśleniem równoczesnym osobliwej bierności podmiotu. Na rzecz oryginalności ujęcia Bubera wskazywałoby jednak coś, co można by nazwać doświadczeniem przekroczonej odpowiedniości⁸¹. „Niewymowne potwierdzenie sensu” jest bowiem czymś z gruntu wyzwającym podmiot z jego własnych interpretacji.

⁷⁹ Autor wykazał, iż takie uzasadnienie nie wchodzi w grę. Zob. P. Moskał, *Spór o racje religii*, 165–167.

⁸⁰ Tamże, 166–167. Wszystkie typy doświadczeń noszą podmiotowy rys w stopniu większym, aniżeli doświadczenie, o którym mówi Buber. W tym zakresie ustalenia Moskała pozwalają dopracować treściowo hasło autorstwa J.A. Kłoczowskiego, które wydaje się zawieszane, niedopowiedziane. Zob. J.A. Kłoczowski, Hasło: *Doświadczenie religijne*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, red. T. Gadacz, B. Milerski, T. 3, Warszawa: PWN 2001, 265–269, zvl. 265.

⁸¹ Bliżej tę sprawę przedstawiłem w moim tekście: *Dobro i zło w faktycznym kontekście życia ludzkiej osoby – stanowisko Martina Bubera, Tajemnice rozwoju. Materiały z Międzynarodowej Interdyscyplinarnej Konferencji Edukacyjnej nt. „Tajemnice rozwoju”* (Łódź, 12–14 maja 2008 r.), pod red. A. Tomeckiej-Mirek, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2008, (w druku).

Buberowskie stanowisko niesie także pewne przesłanki dla krytyki doświadczenia transcendentnego jako ewentualnej podstawy interpretacji doświadczenia religijnego⁸².

Buber swoją propozycją rozumienia doświadczenia religijnego jako doświadczenia spotkania, którego sens ma wymiar antropologiczny, wychodzi na przeciw chrześcijaństwu. Chrześcijaństwo rodzi się bowiem ze spotkania i konfrontacji z obiektywną rzeczywistością – Osobą Chrystusa⁸³. W wymowny sposób wyartykułował to Benedykt XVI w swojej pierwszej encyklice: „U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, ale natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie” (p. 1).

Zwrócenie uwagi przez Ch. Schönborna na istotną rolę doświadczenia (jako rolę filara) w chrystologii, o czym wspominałem na początku swojego przedłożenia, otwiera debatę co do bliższej charakterystyki tego doświadczenia i właściwego kontekstu jego przeżywania. Są to jednak kwestie inne i na osobne rozważania.

IN THE TREND OF EXPERIENCING RELATION TO GOD
A SUBJECTIVE APPROACH
TO RELIGIOUS EXPERIENCE (ENCOUNTERING GOD)
IN THE PROPOSAL OF MARTIN BUBER

Summary

The author of this article tries to make aware his potential reader's, that in the womb of Christian Catholicism (Ch. Schönborn states this in the confines of Christology) matures in a evident means the need to reflect on the issue of religious experience.

The amount and quality of publications, also those in the polish language, can convince one that the phase of mistrust in the Catholic Church as an institution in regards to religious experience, having it's historical justification, has been over come.

Contemporarily we are even witnesses lurking for the right understanding of this experience.

In the opinion of the author of this article, Martin Buber offers a good understanding of the religious experience. This understanding comes from Buber's statement that "here occurs something with the person". Buber's suggestion was taken up and in some sense augmented in the anthropological work of Karol Wojtyła (*The Acting Person*).

This allows to show the subjective nature of religious experience, fundamentally dissimilar to that of what usually comes to voice in postmodern philosophy. Buber's proposal permits us to speak of the presentative nature of this experience. This would be evidence of the set back of representationalism to the approach of presentationalism.

Słowa kluczowe: Martin Buber, teodycea, podmiotowa relacja z Bogiem

⁸² Por. Z. Sareło SAC, *Etyczna doniosłość doświadczenia religijnego. Studium teologiczno-moralne w świetle transcendentnej antropologii K. Rahnera*, Warszawa: Pallottinum 1992, 127–160.

⁸³ Por R. Guardini, *Istota chrześcijaństwa*, tłum. G. Sowiński, Kraków: Znak 2000, 11–15.

KS. EUGENIUSZ SZEWC
Wyższe Seminarium Duchowne
Łódź

RZEŻ NIEWINIĄTEK (Mt 2, 16) WEDŁUG HISTORYKÓW, EGZEGETÓW I W OBJAWIENIACH MARII VALTORTY

Mateuszowy opis o wymordowaniu niemowląt rozpoczyna się od opisu sytuacji, jaka zapanowała wtedy, gdy Magowie nie spełnili życzenia Heroda, aby wracając z Betlejem, poinformowali go o Dziecięciu (Mt 2, 8.12). Władca poczuł się oszukany przez przybyszów ze Wschodu i popadł w okrutny gniew: „Posłał oprawców do Betlejem i całej okolicy i kazał pozabijać wszystkich chłopców w wieku do lat dwóch, stosownie do czasu, o którym dowiedział się od mędrców” (Mt 2, 16).

1. HISTORYCY O RZEZI NIEMOWŁĄT

Autorzy piszący z pozycji laickich najczęściej zaprzeczają historyczności tego opisu. Na przykład A. Krawczuk¹ uważa wprost: „Nie trzeba specjalnie dowodzić, że owa rzeź niewiniątek w Betlejem jest tylko legendą. Milczą o niej źródła, które – jak Czytelnik miał sposobność się przekonać – pozwalają na całkiem dokładne odтворzenie dziejów Heroda i skrzętnie odnotowują wszystkie jego zbrodnie. Herod był niewątpliwie władcą surowym, wobec własnej rodziny nawet okrutny, nie był jednak szaleńcem... Rzeź niewiniątek – rzeź, której nie było, stała się na wieki symbolem okrucieństwa. Posłużyła za temat wielu wspaniałych dzieł sztuki. Tej właśnie zbrodni – tej, której nie popełnił! – zawdzięcza Herod swoją ponurą sławę”.

Wydaje się jednak, że ta apologia Heroda podjęta przez naszego świętego znawcę starożytności, jest chybiona w świetle tego, co autorzy tamtych czasów przekazali nam o tym władcy.

Te „dokonania” króla Heroda w wielkim skrócie przedstawia chyba najlepiej G. Ricciotti: „W roku 37 przed Chr., zaraz po zdobyciu Jerozolimy, oczywiście przy pomocy legionów rzymskich, Herod skazał na śmierć 45 stronników swego rywala Hasmonejczyka Antygona; ten sam los spotkał wielu członków Sanhedry-

¹ A. Krawczuk, *Herod Król Judei*, Warszawa 1989, 188.

nu. W roku 35 kazał utopić w sadzawce w Jerycho Arystobula, którego sam uprzednio wybrał na najwyższego kapłana: był to zaledwie szesnastoletni chłopiec i rodzony brat ukochanej żony Heroda, Mariamme. W roku 34 kazał zabić Józefa, który był jego stryjem i szwagrem jednocześnie, gdyż pojął za żonę Salome, siostrę Heroda. W roku 29 popełnił najbardziej tragiczny mord, który pod wieloma względami przypomina, żonobójstwo Otella. Mianowicie na skutek oszczerst uknutych na dworze, kazał zabić pochodzącą z hasmonejskiego rodu swoją żonę Mariamme, którą do szaleństwa kochał. Gdy tylko wyrok wykonano, Herod popadł w rozstrój psychiczny i rozkazał służbie pałacowej wzywać głośno zmarłą, jakby jeszcze żyła. W kilka miesięcy później każe zamordować również swoją teściową, Aleksandrę. Około roku 25 zabito na jego rozkaz Kostobara, drugiego męża Salome, a także kilku jego zwolenników z rodu hasomenjskiego.

Z umiłowaną żoną Mariamme miał kilku synów, których bardziej kochał niż innych. Dwóch, tj. Aleksandra i Arystobula, wysłał na wychowanie do Rzymu, gdzie doznali dobrego przyjęcia na dworze Augusta. Ale gdy tylko wrócili do Jerozolimy, Herod kazał zamordować także i tych synów, chociaż August robił, co mógł, by ich uratować. Podobno przy tej właśnie okazji dowcipny cesarz miał się wyrazić, że lepiej być świnią Heroda niż jego synem. (Herod bowiem jako wyznawca judaizmu nie jadał wieprzowiny i dlatego nie zabijał świń), podczas gdy rzeczywiście mordował swoich synów. Razem z Aleksandrem i Arystobulem Herod kazał zabić trzystu urzędników, oskarżonych o to, że byli stronnikami zamordowanych synów. W roku 4 przed Chr., zaledwie pięć dni przed śmiercią, kazał zabić innego syna, pierworodnego Antypatra, którego właśnie wyznaczył na następcę tronu².

Jest faktem, że starożytni autorzy nie zostawili nam relacji o rzezi niewinątek, opisaną przez św. Mateusza, ale epizod ten jest zgodny z linią postępowania tego władcy.

Angielski autor M. Grant w pasjonującej biografii poświęconej Herodowi Wielkiemu m.in. pisze: „Tak jak w Rzymie czasy panowania Augusta miały stać się »złotym wiekiem«, tak na ziemiach żydowskich Herod pragnął zostać królem-mesjaszem, który – jak sądziło wielu – wyzwoli lud Boży i ustanowi Królestwo Boże na ziemi. Wierzano, że władca świata będzie pochodził z Judei. Później przynajmniej jeden z potomków Heroda został obwołany prawdziwym mesjaszem. On sam poszukiwał drogi do tego tytułu, zgadzając się na rozpowszechnianie informacji, jakoby pochodził z domu Dawida. Gwiazda na jego monetach nawiązuje, być może, do gwiazdy z Księgi Liczb, mającej zapowiadać nadejście Mesjasza. Legendarne opowieści o misji Heroda i jego cudownych ocaleniach miały na celu wspieranie przekonań, że to właśnie on jest oczekiwanym świętym – Świętym Świętych. Zrozumiałe, że idee mesjanistyczne nie odpowiadały Herodowi, jeśli nie dotyczyły jego osoby. Ale owa niechęć była niczym w porównaniu

² G. Ricciotti, *Życie Jezusa Chrystusa*, tł. J. Skowroński, Warszawa, 1953, 40–41.

z dezaprobatą dla koncepcji, że jakiś inny mesjasz miałby zająć jego miejsce. Toteż surowa kara spotkała tych, którzy rozpowszechniali podobne poglądy. Stracono Bagoasa, wielu faryzeuszy i grupę dworzan, którzy z nimi sympatyzowali”³.

O wspomnianym przez M. Granta eunuchu Bagoasie krążyły wśród proroków faryzejskich rzekome przepowiednie, że będzie on ojcem i dobroczyńcą przyszłego Mesjasza. Herodowi ta plotka wystarczyła, aby go zabić⁴.

Czy można przypuszczać, aby tenże władca, dowiedziawszy się od magów o narodzonym w Betlejem Mesjaszu, nie zareagował? Trudno posądzić św. Mateusza o stworzenie tego epizodu w celu pognębienia Heroda. Reakcja opisana przez Ewangelistę jest zgodna z charakterem Heroda i jego panicznym lękiem o utratę swej władzy. Mordował wszystkich, którzy mogli zagrozić jego panowaniu.

2. EGZEGECI O RZEZI NIEMOWLĄT

Relacja o wymordowaniu niemowląt nie jest nieznana w dziejach narodu wybranego. Księga Wyjścia opowiada o dekreście faraona, w którym władca egipski polecił wymordować nowo narodzonych chłopców izraelskich (Wj 1, 21).

Historyczność mordu dzieci betlejemskich jest kwestionowana głównie dlatego, że nie została odnotowana w starożytnych tekstach pozachrześcijańskich ani chrześcijańskich, z wyjątkiem Ewangelisty Mateusza. Przeciwnicy autentyczności tego opisu powołują się głównie na dzieła Józefa Flawiusza, który dość szczegółowo opisał panowanie Heroda Wielkiego i jego dokonania, a nie wspomniał o wymordowaniu niemowląt z Betlejem. Jednakże mógł to pominąć, jako drobny „incydent” na tle jego okrucieństw. Fakt, że jakieś wydarzenie nie zostało wspomniane nawet tam, gdzie należałoby tego oczekiwać, nie jest jeszcze dowodem na to, że w ogóle nie wydarzyło się.

Ksiądz Antoni Paciorek w najnowszym komentarzu do Ewangelii św. Mateusza utrzymuje, że te okrucieństwa Heroda nie mogą stanowić dowodu historyczności opowiadania o wymordowaniu niemowląt: „Wprawdzie nie można tego wykluczyć, jednakże związki Mateuszowego opowiadania z opowiadaniem o Mojżeszu pozwalają sądzić, że opowiadanie pragnie podkreślić okrucieństwo zagrożonej w swoim trwaniu władzy świeckiej”⁵.

Nie wątpi w historyczność Mateuszowej relacji o rzezi niewiniątek R. Bartnicki: „Okrutny mord Heroda nie jest poświadczony przez inne źródła historyczne, ale pasuje do jego sylwetki. Herod obawiał się ciągle przewrotu pałacowego... Biorąc pod uwagę małą liczebność mieszkańców Betlejem (około 1000 osób) i

³ M. Grant, *Herod Wielki*, tł. P. Krupczyński, Warszawa 2000, 230–251.

⁴ Zob. J. Ciciela, *Polityczne dziedzictwo Heroda Wielkiego. Palestyna w epoce rzymsko-herodiańskiej*, Kraków 2002, 56.

⁵ A. Paciorek, *Ewangelia Świętego Mateusza*, rozdz. 1–13, t. I (część 1), Częstochowa 2005, 122–123.

dużą śmiertelność niemowląt w tamtych czasach, należy sądzić, że zamordowano mniej niż pięćdziesięciu chłopców poniżej dwóch lat⁶.

Historyczność wzmianki w Mt 2, 16 przyjmuje także anglikański egzegeta W. Barclay. Uważa, że Betlejem było stosunkowo małą miejscowością, znajdującą się w kraju, w którym zbrodnia w owym czasie była tak powszechna, że zabójstwo 20 do 30 niemowląt wywołało raczej małe poruszenie. Autor ten utrzymuje, że czyn zbrodniczy był tak typowy dla postępowania Heroda, iż bez wątpienia Mateusz przekazał nam prawdę⁷.

Zdaniem G. Sanderskiego dokumenty przedstawiające Heroda i jego rządy, zwłaszcza w ostatnich latach jego panowania, z których wynika, że był opanowany obsesyjną obawą przed utratą tronu, każą przyjąć, że Mateuszowy opis rzezi niemowląt ma wszelkie znamiona prawdopodobieństwa⁸.

Dla podobnych racji historyczność tego epizodu przyjmuje E. Nellesen i dodaje, że trudno byłoby sądzić, aby tradycja Nowego Testamentu obciążała Heroda winą, gdyby jej nie popełnił⁹.

A. Leske także jest przekonany, że przekazy historyczne Józefa Flawiusza o Herodzie każą przyznać historyczność wzmiance o rzezi niemowląt w Mt 2, 16: „Takie dramatyczne posunięcie, obliczone na zniszczenie potencjalnego Mesjasza, było całkowicie zgodne z charakterem Heroda. Jego okrucieństwa są doskonale udokumentowane (por. Józef Flawiusz, Ant 16, 392–394; 17, 42–144, 147)”¹⁰.

Benedict T. Viviano, autor komentarza do Ewangelii św. Mateusza, reprezentuje sceptyczne podejście do historyczności Mt 2, 16. Píše bowiem: „Opowieść może nie mieć charakteru historycznego, posiada jednak znamiona prawdy i przypomina polecenie faraona, by pozabijać wszystkie dzieci płci męskiej Izraelitów (Wj 1, 16) – co stanowi klasyczny przykład wykorzystania władzy dla ludobójstwa. Gdyby wydarzenie to miało charakter historyczny, liczba dzieci zabitych nie przekroczyłaby dwudziestu”¹¹.

3. FENOMEN MARII VALTORTY

Poemat Boga – Człowieka to najdziwniejsza książka, o jakiej wcześniej nikt nie słyszał. Napisała ją w latach 1943–1947 włoska mistyczka Maria Valtorta.

⁶ R. Bartnicki, *Przesłanie Ewangelii*, Warszawa 1996, 49.

⁷ W. Barclay, *Ewangelia św. Mateusza*, t. I, tł. Z. Pawlik, Warszawa 1977, 50–51.

⁸ E. Sanderski, *Ewangelia dzieciństwa Jezusa według Mateusza we współczesnym nauczaniu chrześcijańskim*, red. J. Kudasiewicz, Lublin 1991, 193–245, 224–225.

⁹ E. Nellesen, *Das Kind und seine Mutter. Struktur und Verkündigung des 2 Kapitels im Matthäusevangelium*, Stuttgart 1964, 124.

¹⁰ A. Leske, *Ewangelia według Świętego Mateusza*, w: Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego, red. William R. Farmer, Warszawa 2000, 1133–1205, 1142–1143.

¹¹ Benedict T. Viviano, *Ewangelia według św. Mateusza*, w: Katolicki Komentarz Biblijny, pod red. R.E. Browna i J.A. Fitzmera, Warszawa 2001, 911–980, 920.

Obłożnie chora, pozostająca w łóżku napisała 15 tysięcy stron zeszytów, w których jest opowiedziane ziemskie życie Zbawiciela w najdrobniejszych szczegółach. Nie wprowadziła żadnych poprawek. „Jezus stanął koło mojego łóżka i powiedział: pisz”. Ja pisałam tylko to, co On mówił. Obok tej formy dyktanda miała też wizje Pana Jezusa, Matki Bożej i Apostołów, które miała następnie opisać. „Zapewniam, że nie miałam żadnych ludzkich źródeł, aby to wiedzieć, co piszę i czego przy pisaniu często nie rozumiem”.

Dzieło Valtorty badali specjaliści z wielu dziedzin, także z oficjalnego polecenia władz kościelnych. W 1948 r. tekst rękopisu *Poematu* przedstawiono papieżowi Piusowi XII. Jak podało „Osservatore Romano” z 26 lutego 1948 r., w czasie specjalnej audiencji udzielonej kilku ojcom z Zakonu Serwitów Najświętszej Maryi Panny, opiekunom Marii Valtorty, starającym się o publikację jej dzieła i proszącym najwyższy autorytet Kościoła o opinię w tej sprawie, powiedział: „Opublikujcie to dzieło takie, jakie jest. Nie ma potrzeby wydawać opinii o jego pochodzeniu. Kto przeczyta, ten zrozumie...”.

6 stycznia 1960 r. dekret Świętego Oficjum wprowadził dzieło Valtorty na indeks ksiąg zakazanych. Wkrótce zakaz wycofano m.in. dzięki staraniom kardynała Augustyna Bea, byłego rektora Papieskiego Instytut Biblijnego w Rzymie, światowej sławy biblisty i spowiednika papieża Piusa XII.

Maria Valtorta ciągle kładła nacisk na nadprzyrodzony charakter swego przesłania. Ona nie jest autorem, lecz jedynie przekazicielką: „Zapominam natychmiast słowa, choć trwają wydane mi polecenia, a w duszy pozostaje światło. Jednak szczegóły natychmiast znikają. Gdybym w godzinę później – miała powtórzyć to, co usłyszałam, nie przypominałabym sobie nic więcej poza jednym lub dwoma ważnymi zdaniami. Wizje zaś pozostają żywe w moim umyśle, ponieważ sama na nie patrzyłam. Wizje muszę dostrzegać. Pozostają więc bardziej żywe w mojej myśli, która musiała się wysilać, by je zanotować takimi, jakie były”.

To, co przekonuje o autentyczności jej objawień, to opisy miejscowości, zwyczajów, ubiorów i narzędzi pracy z tamtej epoki. Opisuje skrzyżowania i rozwidlenia dróg na rzekach i strumieniach. Píše również o różnicach wymowy pomiędzy mieszkańcami różnych dzielnic Palestyny. Opisała 228 wędrówek Pana Jezusa po tym kraju, które wydają się zorganizowane przez jakieś wykwalifikowane biuro podróży. W pierwszym roku publicznej działalności przemierzył zgodnie z trasą przez nią opisaną – 2132 km, w drugim – 2144, a w trzecim – 2255 km¹².

Dzieło Marii Valtorty stanowi arcydzieło chrześcijańskiej literatury mistycznej wszechczasów i stało się już po kilku latach jednym z bestsellerów światowej literatury religijnej.

¹² Zob. M. Valtorta, *Poemat Boga – Człowieka*, tomy I–IV, (Wstęp – Maria Valtorta z Viareggio), 9–18; M. Parodi, „Vox Domini” nr 4/98, 14–16,

4. RELACJA MARII VALTORTY O WYMORDOWANIU BETLEJEMSKICH NIEMOWŁĄT

W *Poemacie Boga – Człowieka* Marii Valtorty epizod o wymordowaniu dzieci betlejemskich przez siepaczy Heroda zawarty jest w wizjach i opowiadaniach dotyczących odwiedzin Betlejem przez trzydziestoletniego Jezusa z trzema Jego uczniami. Zostało to opisane przez Mistyczkę 7 stycznia 1944 r. Panu Jezusowi towarzyszą: Jan, Szymon¹³ i Judasz.

W upalny, letni dzień, będąc już w pobliżu Betlejem, zatrzymali się przy studni. Obok studni był ogród i letni domek dwójga mieszkańców Betlejem. Kobieta podlewała ogród, w czym Jezus i apostołowie jej pomogli, za co zostali zaproszeni do wnętrza domu, gdzie był jej mąż, który za pomoc żonie w podlewaniu ogrodu zaprosił gości na kolację. Podano: chleb, zupę, oliwki i ser.

Przy kolacji nawiązała się rozmowa, która była głównie opowiadaniem gospodarza o tym, co się tu kiedyś wydarzyło. Pan Jezus przyznał się, że jego rodzina też tu była prześladowana:

P. Jezus: – Miałem kilka miesięcy, kiedy rodzice wyjechali.

Gospodarz: – Acha rozumiem, bo już nie byłbyś na świecie.

Gospodarz: – Z tych najdawniejszych mało kto został. Wielu uciekło, wielu zabitych, a wielu zginęło na pustyni czy w więzieniu Heroda. Żyją jeszcze Lewi i Eliasz. Było przecież przeszło tysiąc dzieci zamordowanych w mieście, a drugie tysiąc w okolicy. (Jest to wielka przesada w opowiadaniu. Wiadomo historycznie, że w mieście zamordowano 18 niemowląt, a w okolicy 14, a w tej liczbie 6 dziewczynek, nierozpoznanych w nocy. Razem 32 niemowląt). Wszystko to było dlatego, że grupa pasterzy dla rozgrzania się w nocy za wiele wypila. Byli potem nieprzytomni i opowiadali, że widzieli aniołów, słyszeli śpiewy i objawienia. Wołali nas, by uczcić narodzonego Mesjasza. Czy może być Mesjasz w takiej norze? Ale my uwierzyliśmy i otworzyliśmy nasze domy na przyjęcie ich. Zwłaszcza Anna oddała im wszystko swoje, a potem Herod spalił jej dom, zabrał i zniszczył wszystko.

P. Jezus: – A więc była to wina pasterzy?

Gospodarz: – Również i tych trzech czarowników z kraju szatana. A my głupcy tak uczciliśmy ich.

P. Jezus: Ale pamiętajcie, że przekleństwo przyciąga przekleństwo. Czy macie pewność, że nie było to prawdą A co mówiły prorocтва?... Jezus zaczął je przytaczać po kolei...

Gospodarz: – Widzę, żeś bardzo uczony. Czy jesteś rabbi?

P. Jezus: – Tak, jestem nim.

Gospodarz: – Czuję to. Twoje słowa wiele wyjaśniają, ale zbyt wielkie były rany i nie radzę Mesjaszowi pokazać się u nas, bo by Go odepchnięto. Ale chyba zginął On w liczbie zamordowanych.

P. Jezus: – Gdzie są teraz Lewi i Eliasz?

Gospodarz: – Czy ich znasz?

P. Jezus: – Nie znam ich, lecz chcę nawiedzić nieszczęśliwych.

Gospodarz: – Są oni nadal pasterzami i są na pastwisku, w stronę Hebronu. Ale nie mów im nic o mieszkańcach Betlejem, bo wiedzą, że ich nienawidzimy, bo cierpieliśmy przez nich.

P. Jezus: – Nie wolno nienawidzić ani życzyć zła. Trzeba przebaczyć nawet krzywdę w Imię Boże. Powiedz to innym Betlejemczykom. A gdy opadnie gniew z serc waszych, przyj-

¹³ Wspomniany tu Szymon, to nie Szymon Piotr, ponieważ Pan Jezus pytany o pochodzenie apostołów mówi, że On i Jan są Galilejczykami, a pozostali dwaj nie. Zob. M. Valtorta, dz.cyt., I–IV, 149.

dzie do was Mesjasz. Poznacie Go wtedy, bo On żyje. Był podczas tej rzezi, a stała się ona nie z winy pasterzy czy Magów, lecz jedynie z przyczyny szatana. Mesjasz narodził się tu z Matki – Dziewicy. Przyniósł światu potok swych Łask, przyniósł człowiekowi życie...

Gospodarz: – Precz! precz! Wyjdź stąd, ty zwolenniku tego fałszywego Mesjasza, który przyniósł nam nieszczęście, a Ty Go bronisz¹⁴.

I tak skończyła się gościna na przedmieściu Betlejem w letnim domku w ogrodzie. Pan Jezus i apostołowie zostali wyrzuceni przez gospodarza, który jeszcze zbyt emocjonalnie wspominał wydarzenia sprzed 30 lat.

Z dalszego opisu Marii Valtorty dowiadujemy się, że Pan Jezus zaprowadził apostołów do groty, gdzie się narodził i tam przenocowali na sianie. Nazajutrz poszli do Betlejem, gdzie Pan Jezus, przyznawszy się, że jest Mesjaszem, został odrzucony i przezorności Judasza wszyscy zawdzięczali wyjście cało z tej opresji¹⁵.

THE SLAUGHTER OF THE INNOCENTS (MATTHEW 2:16) ACCORDING TO HISTORIANS, BIBLICAL EXEGETES AND THE REVELATIONS OF MARIA VALTORTA

Summary

Saint Matthew's account of the massacre of the children of Bethlehem by the vigilantes hired by Herod poses a lot of difficulty for interpreters. Some historians deny the historicity of the event on the strength of the fact that it was not recorded by Flavius Josephus. Whereas others assert that the massacre is a historical fact and that it was committed on the command of Herod famed for his many atrocities. The Biblical exegetes fall into two similar categories. Maria Valtorta, an Italian 20th century mystic, gives a very vivid account of this evangelical event, portraying it as a historical fact in her *Poem of the Man-God*. She even recounts the number the murdered infants: 32, including 6 baby girls who were unrecognized in the darkness of the night by Herod's assassins.

Słowa kluczowe: Ewangelia św. Mateusza, Herod Wielki, Józef Flawiusz, Maria Valtorta

¹⁴ M. Valtorta, dz.cyt., I–IV, 148–151

¹⁵ Tamże, 151–157.

JACEK ŚLIWAK

Katolicki Uniwersytet Lubelski im. Jana Pawła II
Lublin

OBRONA WŁASNYCH PRAW CZY PRZEKRACZANIE WŁASNEGO „JA” – POLEMICZNIE O ASERTYWNOŚCI

WSTĘP

Problematyka zachowań asertywnych pojawiła się w psychologii stosunkowo niedawno, a największy wzrost zainteresowań odnotowano dopiero z początkiem lat siedemdziesiątych.

Obecnie w życiu społecznym daje się zaobserwować pewnego rodzaju „modę” na zachowania asertywne i dlatego od większości szkoleń typu psychologicznego, nawet tych luźno związanych z relacjami interpersonalnymi, oczekuje się, że uwzględnią w swoim programie trening asertywności.

W tym kontekście powstaje zasadne pytanie, czy wraz z oczekiwaniami „na asertywność” idzie w parze choćby minimalna wiedza na temat tego, co to takiego (asertywność) jest, czego uczestnicy szkoleń chcą tak naprawdę się nauczyć? Mimo istniejącej już dziś obszernej literatury dotyczącej tego zagadnienia, okazywało się, że w wielu przypadkach wiedza na temat zachowań asertywnych była zerowa bądź ograniczała się do tego, że jest to umiejętność mówienia NIE. Ten kontekst skłania do przyjrzenia się bliżej temu, co kryje się za problematyką zachowań asertywnych.

Zagadnienie asertywności rozpatrywane jest w psychologii społecznej w kontekście szeroko rozumianych relacji interpersonalnych. Uważa się, iż zachowania asertywne należą do tych umiejętności społecznych, od których zależy prawidłowe i skuteczne funkcjonowanie w relacjach międzyludzkich (Oleś 1998, s. 9).

Żeby odpowiedzieć na pytanie sformułowane w tytule artykułu, przedstawiono najpierw te doświadczenia i zdarzenia z naszego codziennego życia, w których mieliśmy do czynienia z zachowaniami, które literatura psychologiczna nazywa nieasertywnymi. Krótkie omówienie tej problematyki i kilka przykładów, być może na zasadzie kontrastu, pomoże nam lepiej zrozumieć, czym są zachowania asertywne.

Niniejsze artykuł zaprezentuje zachowania nieasertywne i psychologiczne konsekwencje takich zachowań, następnie zostaną podane różne definicje asertywności. Jednakże właściwym celem artykułu jest krytyczne ustosunkowanie się do tego tematu, pobudzenie głębszej refleksji, a być może i dyskusji nad tym zagadnieniem, do którego dzisiaj wielu psychologów i nie psychologów wydaje się, że podchodzi bez żadnego dystansu.

1. ZACHOWANIA NIEASERTYWNE

W kontaktach międzyludzkich mamy często do czynienia z sytuacjami, w których jedna strona stara się w nieusprawiedliwiony sposób naruszyć określone prawa drugiej strony. Są to np. sytuacje nieuczciwego sprzedawcy, który nie chce przyjąć reklamacji czy rzemieślnika źle wykonującego usługę, który jeszcze na dodatek żąda zapłaty czy szczególnego traktowania, albo pracodawcy obciążającego pracowników ponad miarę, czy wreszcie dzieci, które nadmiernie eksploatują rodziców. Takich czy podobnych sytuacji spotykamy tysiące w naszym codziennym życiu. Psycholog społeczny Mika (1987) pisze, że naruszanie praw osoby odbywa się w szczególnie misterny sposób, polegający na wywołaniu u drugiej strony, której prawa są naruszane, poczucia winy. Poczucie winy sprawia, że nawet wówczas gdy nie bardzo mamy na to ochotę ulegamy. Inaczej mówiąc, w relacjach interpersonalnych jedna osoba *manipuluje* drugą tak, żeby ta nie mogła powiedzieć NIE, a jeżeli nawet powie NIE, to żeby czuła się winna. Wywoływanie poczucia winy polega na odwoływaniu się przez osobę manipulującą do różnych przekonań, uczuć, emocji i potrzeb osoby manipulowanej.

Kiedy jesteśmy manipulowani i uświadamiamy sobie, że nie potrafimy przeciwstawić się tym manipulacjom mamy wówczas do czynienia z zachowaniami, które w literaturze psychologicznej nazywane są nieasertywnymi. Takie z kolei zachowania, jak zauważa Mika (1987), prowadzą do wielu niekorzystnych konsekwencji psychologicznych. Pierwsza z nich to poczucie głębokiej dyssatisfakcji, że ktoś się nami posłużył, ktoś naruszył nasze prawa. Dodatkowe niezadowolenie wynika z faktu, że zdawaliśmy sobie z tego sprawę w czasie kontaktów z osobą manipulującą i zamiast powiedzieć, co myślimy o tej sprawie, ulegliśmy, próbowaliśmy się tłumaczyć itp. Inną konsekwencją jest powstawanie nieuzasadnionego poczucia winy w stosunku do samych siebie. Powtarzanie się zachowań nieasertywnych może prowadzić do dalszych skutków, jakimi są wybuchy złości i agresji, które skierowane są najczęściej na niewinnych ludzi. Kolejnym skutkiem, bardzo groźnym, może być obniżenie samooceny u osoby manipulowanej, zachowującej się nieasertywnie. Jeżeli stwierdzimy, że inni często nami manipulują, a my im ulegamy, to zaczynamy kształtować niską ocenę samych siebie. Może się to wyrażać w takich stwierdzeniach, jak: – „jestem gorszy od innych”, „jestem słaby w stosunkach z innymi”, „boję się innych”. Niska samoocena może dopro-

wadzić do zgeneralizowania poglądu i poczucia, że jesteśmy mało warci (kompleks niższości). W dalszej konsekwencji może to doprowadzić do ograniczenia, czy wręcz zerwania kontaktów z innymi ludźmi. Zablockowanie potrzeby afiliacji jest bardzo bolesne i trudne do zniesienia na dłuższą metę.

Osoby zachowujące się nieasertywnie próbują na różne sposoby „radzić” sobie z tą sytuacją, np. jeżeli ktoś ze znajomych przyjdzie pożyczyć pieniędzy, a osoba nie chce tego zrobić, zamiast powiedzieć wprost, mówi, że nie ma albo musi dopiero iść do banku (radzenie sobie przez kłamstwo). Innym sposobem radzenia sobie jest usprawiedliwianie się, które zawsze wygląda podejrzenie, gdyż nie jest prawdziwym motywem odmowy. Osoba zaczyna więc tłumaczyć się, że chętnie by pożyczyła, ale nie może, bo ma zaplanowane w najbliższym czasie wydatki. Jeszcze innym rozwiązaniem, stosowanym przez pewne osoby, jest robienie aluzji, drwina, ironia: „a może ty byś mi dziś pożyczył”. Ta technika obliczona jest na to, że osoba sama się domyśli, że nie mamy na to (pożyczkę) ochoty. W końcu może być to również moralizowanie i pouczanie partnera, że nie wypada ciągle pożyczać, każdy powinien radzić sobie sam, a nie sprawiać kłopotu drugiej osobie.

Gdybyśmy chcieli pytać o genezę zachowań nieasertywnych, to należałoby się doszukiwać ich w procesie socjalizacji. We wcześniejszym okresie socjalizacji jesteśmy prawie całkowicie zależni od innych, od ludzi dorosłych, od naszych rodziców, nauczycieli, różnych autorytetów. Tego rodzaju zależność niejako w naturalny sposób obliguje nas do ulegania starszym, do spełniania ich wszystkich żądań. Do pewnego momentu wszystko jest w porządku. Można powiedzieć, że rodzice, dorośli wiedzą lepiej, co dla dziecka jest lepsze, jak powinno się zachowywać i czego nie powinno się robić. Jeżeli jednak w procesie socjalizacji nauczyliśmy się zbytnio ulegać innym, to kiedy jesteśmy dorośli, taka zgeneralizowana tendencja do ulegania może prowadzić do najrozmaitszych negatywnych skutków. Należałoby w tym miejscu umieć rozróżnić te zachowania, w których starsi (rodzice, najbliżsi, autorytety) udzielają rad, gdyż autentycznie chcą nam pomóc w podjęciu najlepszej decyzji od tych zachowań, gdy najnormalniej w świecie chcą nami manipulować (np. maturzysta dokonujący wyboru kierunku studiów). Wybór taki winien być determinowany zainteresowaniami czy zdolnościami, tymczasem bardzo często młoda osoba manipulowana jest przez rodziców, którzy być może chcą zaspokoić swoje niespełnione aspiracje.

2. ZACHOWANIA ASERTYWNE

Skoro uświadomiliśmy sobie, czym są zachowania nieasertywne, jakie są ich mechanizmy i konsekwencje, celowe byłoby powrót do pytania, co to jest asertywność i o jakie zachowania tu chodzi?

Na początek należałoby wyakcentować, że zagadnienie asertywności obraca się wokół myśli, która przewija się cały czas w tej teorii, że człowiek ma swoje prawa.

Zachowanie asertywne – to zachowanie, w którym w kontaktach z innymi ludźmi nie pozwalamy naruszać swoich praw, nie pozwalamy sobą manipulować, jest to umiejętność mówienia NIE. Jednak obrona swoich praw musi dokonywać się w sposób aprobowany społecznie, bez naruszania dobra innych ludzi.

Inna definicja, którą podaje Towarzystwo Terapii Behawioralnej, jest znacznie szersza i mówi, że: „Zachowanie asertywne to zespół zachowań interpersonalnych, wyrażających uczucia, postawy, życzenia, opinie lub prawa danej osoby w sposób bezpośredni, stanowczy i uczciwy, a jednocześnie respektujący uczucia, postawy, życzenia, opinie i prawa innej osoby. Zachowanie asertywne może obejmować ekspresję takich uczuć, jak: gniew, strach, zaangażowanie, nadzieję, radość, rozpacz, oburzenie, zakłopotanie itd., ale w każdym z tych przypadków uczucia te wyrażane są w sposób, który nie narusza praw innych osób. Zachowanie asertywne odróżnia się od zachowania agresywnego, które wyrażając uczucia, postawy, życzenia, opinie lub prawa nie respektuje tych samych elementów u innych osób”.

Bardzo szerokie definicje podają Wolpe i Deluty. Dla nich zachowanie asertywne to właściwa ekspresja jakichkolwiek uczuć wobec innych osób, odmiennych od lęku, bądź też bezpośrednie wyrażanie myśli, uczuć i pragnień w społecznie akceptowany sposób, bez wrogości (por. za M. Oleś, 1996).

W zachowaniach asertywnych nie chodzi o to, żeby komuś zaszkodzić, kogoś w ten czy inny sposób zniszczyć. Zachowania asertywne nie są agresywne.

Zachowania asertywne muszą charakteryzować się społeczną akceptacją. Broniąc swoich praw, nie wolno nam naruszać praw innej osoby czy osób, np. jeżeli w sposób grzeczny, ale stanowczy oddajemy wadliwy towar sprzedawcy, to powinniśmy to robić z pełnym przekonaniem, że nie naruszamy jego praw. Cechą zachowań asertywnych powinna być również otwartość w wyrażaniu swoich przekonań o danej sprawie, gdy inna osoba narusza nasze prawa. Niektórzy psychologowie uważają, że jest to otwarte wyrażanie swoich przekonań, uczuć w każdej sytuacji, a nie tylko w tej, gdy naruszane są moje prawa, np. gdy ktoś nam prawi komplementy, to nie powinniśmy zaprzeczać temu, nie obniżać wartości tych komplementów, tylko je potwierdzić. Inną cechą charakterystyczną zachowań asertywnych powinien być brak poczucia winy, gdy mówimy NIE. Jest to bardzo ważne, gdyż podstawą manipulacji jest wywołanie u partnera interakcji poczucia winy. Tak więc żeby nauczyć się zachowań asertywnych, musimy odkryć, jakie są mechanizmy manipulacji w każdej sytuacji społecznej. Manipulacja często polega na tym, że manipulujący odwołuje się do ważnej potrzeby (udzielenia pomocy, zdrowia – choroba dziecka, muszę iść do szpitala, zdarzyło się jakieś nieszczęście), odwoływanie się do litości.

Badacze zachowań asertywnych próbują określić najlepsze warunki mówienia NIE wskazując, że konieczny jest przy tym kontakt wzrokowy, zdecydowanie i konsekwencja.

3. UWAGI KRYTYCZNE

W dalszej części rozważań, zgodnie z celem niniejszego artykułu, zasadne byłoby spojrzenie na zagadnienie asertywności z pewnego dystansu. W kontekście dużego zapotrzebowania na asertywność należałoby skłonić czytelnika do refleksji nad tym zagadnieniem.

Pierwszą sprawą, jaka nasuwa się w tej kwestii, jest pytanie o założenia kryjące się za koncepcją asertywnych zachowań. Podstawowe założenie, widoczne prawie w każdej definicji, mówi, że człowiek ma swoje prawa i powinien ich bronić. Gdyby przyjąć, że postulat ten jest prawdziwy, to z niego wynika pytanie, czy my w każdej sytuacji społecznej wiemy, jakie są nasze prawa, a jakie są prawa drugiej osoby, gdzie kończą się nasze prawa, a zaczynają prawa drugiej człowieka. Maria Król-Fijewska (1993) pisze: „Masz prawo do wyrażania siebie, swoich opinii, potrzeb, uczuć, tak długo, dopóki nie ranisz innych [...]. Masz prawo do wyrażania siebie – nawet jeśli rani to kogoś innego – dopóki twoje intencje nie są agresywne. [...] Masz prawo do korzystania ze swoich praw”. Niestety albo może na szczęście, nasze życie nie składa się z sytuacji zero-jedynkowych ani nie jest tylko czarno-białe. Doświadczenie życiowe dostarcza aż nadto dowodów, że społeczne funkcjonowanie człowieka składa się z całej gamy barw i odcieni i często bardzo trudno jest wyraźnie określić daną sytuację człowieka, określić granice swoich praw i praw drugiej człowieka. Masz prawo [...] dopóki. To pojęcie „dopóki” jest jak się wydaje zasadnicze i jest źródłem wielu kontrowersji. Psycholog, psychoterapeuta, trener rzadko ma pewność, gdzie są granice tego dopóty. Istnieje dosyć poważna obawa, że czasami, broniąc rzekomo swoich praw, zachowujemy się albo przynajmniej możemy zachowywać się po prostu egoistycznie. Każda w miarę dobrze funkcjonująca rodzina czy małżeństwo wie doskonale, że zgodne życie w takiej grupie (rodzinie) nie polega na poszukiwaniu swoich praw, ale jest sztuką ciągłego kompromisu. Życie we dwoje czy w grupie jest ciągłym ćwiczeniem się w dokonywaniu ustępstw. William Kilpatrick (2002, s. 224) pisze wprost, że „...jeśli małżeństwo ma być udane, będzie wymagało od nas wielu poświęceń”. Dalej autor snuje rozważania, że małżonkowie zamiast poszukiwać swoich praw rezygnują z różnych ważnych dla nich rzeczy, oddają sobie czas, który zamierzali przeznaczyć na jakąś inną przyjemną czynność, do której przecież mieli pełne prawo. Kiedy składa się przysięgę drugiej osobie przestaje się istnieć dla własnego „ja”, własne „ja” nie należy już tylko do nas, ale również do drugiej osoby, której złożyliśmy przysięgę. Kilpatrick (2002, s. 224) kontynuuje dalej, że albo przestaniemy istnieć dla własnego „ja”, albo małżeń-

stwo rozpadnie się na naszych oczach. Warto w tym miejscu zacytować *Encyklikę o miłości chrześcijańskiej* Benedykta XVI (2006, s. 11), który wyraźnie sugeruje, że w relacjach międzyludzkich ważniejsze od obrony swoich praw jest posługa dla drugiego, wyrzeczenie i gotowość do poświęceń. Co więcej dojrzała relacja międzyludzka, jaką niewątpliwie jest miłość* poszukuje wyrzeczeń i poświęceń. Dojrzałą relację międzyludzką można zbudować tylko wtedy, gdy człowiek nauczy się na trwale wychodzić poza własne „ja”. W dojrzałej relacji osoby coraz mniej pytań stawiają o siebie samego, coraz bardziej szukają szczęścia drugiej osoby i troszczą się o nią. Trudno w tym kontekście zrozumieć niektórych autorów (por. np. Dziewięcki, 2002), którzy asertywność uznają za kryterium dojrzałości relacji międzyludzkich, a nawet uznają, że jest to korelat dojrzałej osobowości. Wybitny przywódca hinduski Mahatma Ghandi twierdził, że miłość prawdy nauczyła go sztuki kompromisu, a nie doszukiwania się swoich praw (por. Guitton, 1965, s. 17). Jak twierdzi francuski filozof Jean Guitton ustępstwa nigdy nie są w równej mierze wzajemne. „Jest rzeczą niemożliwą, aby przy współżyciu dwóch osób jedna nie dawała więcej niż druga. Nawet w małżeństwach najlepiej dobranych jedno poświęca się bardziej; czy ustępuje więcej, czy też w większym stopniu dostosowuje się” (Guitton, 1965, s. 81). Tak więc według tego filozofa w dobrym małżeństwie osoby nie poszukują własnych praw, ale kompromisowych rozwiązań. Dalej autor zauważa, że gdy przyjrzymy się dwojgu kochających się ludzi, którzy mają wybrać kierunek wycieczki (spaceru) to nie jest możliwe, żeby w jednakowym stopniu podobała się im ta sama droga i jedno z nich musi zgodzić się na jej wybór przez wzgląd na przywiązanie do drugiego. W małżeństwie doskonałym każda ze stron stwarza pozór upodobania z wyboru drogi, która mu w rzeczywistości nie odpowiada, czy może nie odpowiadać. To wzajemne wprowadzanie siebie w błąd, a nie doszukiwanie się swoich praw, Guitton (1965 s. 82) nazywa dowodem prawdziwego porozumienia. Specjaliści od asertywności zapewne za obrazoburcze uznaliby twierdzenie Guittona, który pisze, „To mało mieć słuszność i mieć za sobą prawo, prawdziwy spokój ducha uzyskuje się wtedy, gdy się umie zapomnieć o tym” (1965, s. 81).

Na inne założenie wskazują Alberti i Emmons (2002), znani badacze tego tematu. Uważają oni że, asertywny styl bycia jest praktyczną realizacją ideałów psychologii humanistycznej. To twierdzenie z całą pewnością jest prawdziwe. Niewątpliwie bez trudu w zachowaniach asertywnych odnajdujemy założenia o możliwości samorealizacji i bycia sobą, bo czymże jest zachowanie asertywne jak nie samorealizacją. Człowiek w tej koncepcji, żeby się rozwijać i być sobą, musi być autentyczny i w sposób nieskrępowany wyrażać swoją ekspresję, tzn. musi w sposób akceptujący wyrażać samego siebie w określonych sytuacjach. Należy

* Benedykt XVI w cytowanej encyklice dokonuje rozróżnienia na miłość niepewną, nieokreśloną, poszukującą i miłość dojrzałą, która odkrywa drugiego człowieka i przekracza własny egoistyczny charakter (s. 10).

zwrócić uwagę, że fakt ten bardzo mocno podkreślają niektórzy autorzy i niektóre definicje asertywności. Pozostaje tylko pytanie, czy samorealizacja jest jedyną i idealną formą zachowania i czy wszyscy muszą być na nią skazani. A co zrobić z tymi, którzy uważają, że człowiek nie może się sam do końca zrealizować? (Osoby religijne nie mogą zrealizować się bez Boga i drugiego człowieka). A co robić, gdy tzw. samoaktualizacja dokonuje się kosztem otoczenia albo drugiego człowieka? Paul C. Vitz (2002, s. 80) dowodzi, że w wielu krajach normą stało się (i jest to zasługa psychologii humanistycznej), „...że kiedy dana osoba słusznie czy niesłusznie uzna, iż małżeństwo nie pozwala jej na urzeczywistnienie siebie, jest to właściwy moment do odejścia”. Tak więc samoaktualizacja wielu rodziców dokonuje się lub przynajmniej może dokonywać się kosztem zdrowia psychicznego ich dzieci. Vitz (2002) stwierdza, że są wiarygodne badania pokazujące, że aż jedna trzecia dzieci rodziców rozwiedzionych nie dochodzi do pełnego zdrowia psychicznego. Psychologowie humanistyczni uważają, że rozwój osobowości dokonuje się między innymi przez samoaktualizację i samorealizację. Te dwa procesy dla psychologów humanistycznych stają się niejako celami samymi w sobie. Osiąganie tych celów (samoaktualizacji i samorealizacji) skłania człowieka do koncentracji na własnych subiektywnych doznaniach, relatywizując świat wartości do aktualnych potrzeb. Vitz (2002, s. 42) zauważa, że interesującą odmianą samooceny jest trening asertywności. Trening ten nie tylko uczy cenić stanowczości, często prowadzi również do deprecjonowania miłości. Dalej autor zauważa, że psychologowie humanistyczni rzadko omawiają takie sytuacje, w których ekspresja siebie prowadzi do wykorzystywania innego człowieka, narcyzmu czy sadyzmu (por. Vitz, 2002, s.60).

Wydaje się, że podobne pytania pod adresem Masłowa i psychologii humanistycznej, czy może bardziej precyzyjnie pod adresem pojęcia samorealizacji i samoaktualizacji stawiał Frankl. Jego zdaniem proces samoaktualizacji nie może być celem samym w sobie. Powinien być jedynie dodatkowym skutkiem selfu – transcendencji, a nie ostatecznym celem życia.

Również Kilpatrick (1997) ma wątpliwości, czy samospełnienie może być celem samym w sobie? Autor uważa raczej, że samospełnienie to „...produkt uboczny innych dążeń”. Szczęście osiągamy, zapominając na chwilę o nim, gdy pochłania nas gra, jakieś hobby czy ciekawa rozmowa (Kilpatrick, 1997 s. 69).

Zadaniem psychologa czy psychoterapeuty jest oczywiście pomóc klientowi w realizacji potrzeb samorealizacji czy samoaktualizacji. Zadanie to czyni z psychologa kogoś w rodzaju guru czy mistrza życia szczęśliwego (por. Gałdowa, 1994, s. 39). Trudno byłoby nie zgodzić się z Gałdową (1994, s. 39), która pisze, że literatura psychologiczna i niby-psychologiczna, stwarzają złudzenie, że psychologia i psycholog, różnego rodzaju treningi i tzw. trenerzy są panaceum na wszystko, a przynajmniej na to, że świat i człowiek może być zbawiony przez psychologa, a już na pewno są gwarancją odniesienia sukcesu życiowego.

Kolejnych wątpliwości odnośnie do zachowań asertywnych zdają się dostarczać psychologowie zajmujący się zachowaniami prospołecznymi. Zastanawiające jest, że autorzy dokonują rozróżnienia na egocentryków asertywnych, czyli aktywnie realizujących swoje osobiste cele, i biernych (por. Szustrowa za Grzesiuk, 1979, s. 95; Szostek, 1972), natomiast nie mówi się o altruistach asertywnych. Być może odpowiedzi na to pytanie dostarcza Reykowski (1976), który pisze, że akcentowanie uprawnień jednostki doprowadza do ograniczenia zdolności do prospołecznych zachowań. Podobne wnioski zdają się wypływać z badań Śliwaka (2001), który badał korelaty osobowościowe altruizmu endocentrycznego i egzocentrycznego. Autor, w podsumowaniu swoich badań, stwierdza, że prawdziwy altruizm egzocentryczny jest „bardziej otwarty”, mniej obronny, podczas gdy altruizm endocentryczny (mniej dojrzały) jest bardziej skoncentrowany na własnym „ja” i powiązany z realizacją siebie (samorealizacją).

Następną kwestią, bardzo istotną jest zagadnienie wartości. Psychologowie, psychoterapeuci, trenerzy, różnego rodzaju specjaliści od asertywności, mówiąc o zachowaniach asertywnych, często pomijają (mniej lub bardziej świadomie) problem hierarchii wartości osoby. Jak gdyby zapomina się o tym, że możemy człowiekowi wyrządzić krzywdę, ucząc go na „siłę” zachowania asertywnego w stosunku do swojej matki, która może faktycznie naruszać prawa syna czy córki, ale syn czy córka bardziej ceni sobie wartość szacunku do rodzica niż bycie asertywnym. Problem ten zdaje się dobrze zauważać znany psycholog społeczny Michael Argyl (1999, s. 205) pisze, że o ile w Stanach Zjednoczonych ceni się asertywność, szczególnie kobiety, to w Anglii ludzie pragną uczyć się, jak zdobywać przyjaciół, a z kolei w Indonezji submisyjność jest bardziej ceniona niż asertywność. Ucząc takich ludzi (ceniących coś innego niż bycie asertywnym) zachowań asertywnych, musimy być świadomi, że wpływamy na ich hierarchię wartości. Pozostaje otwarte pytanie, czy osoba poddająca się treningowi asertywności jest tego świadoma i godzi się na to. W innym miejscu Argyl (1999, s. 314) mocno podkreśla, że asertywność jest ważna, ale równie ważny jest wymiar ciepła interpersonalnego, szczególnie dla tych którzy żalą się, że nie mogą znaleźć przyjaciół. Twierdzenia Argyla wyraźnie zdają się sugerować, że nie da się pogodzić ciepła interpersonalnego z zachowaniem asertywnym.

Na ważną rzecz zwraca uwagę Barbara Kiereś (1999, s. 99) pisząc, że człowiek ma możliwość wyrażania uczuć, ale z tej możliwości jeszcze nie wynika prawo, prawo bowiem określa to, co konieczne dla ludzkiej kultury. Wbrew teoretykom asertywności – pisze dalej autorka – podstawowym prawem człowieka jest wychowywanie i kształtowanie uczuć, a nie swobodne ich demonstrowanie. Człowiek nie jest i nie może być bezradny wobec swoich uczuć. Etyka chrześcijańska głosi, że człowiek jest odpowiedzialny moralnie za wychowanie uczuć.

Mika (1987) zwraca uwagę na takie sytuacje, w których najzwyczajniej w świecie nie opłaca się doszukiwać swoich praw. Przykładem może tu być zachowanie w stosunku do napastnika, który domaga się naszych dóbr, grożąc nam

utrata życia. Innym może mniej drastycznym przykładem jest zachowanie się w stosunku do przełożonego, który wykorzystuje nas w pracy. W obu tych sytuacjach możemy próbować zachować się asertywnie, ale musimy również przewidywać konsekwencje takiego zachowania. W pierwszym przypadku możemy stracić życie lub ponieść uszczerbek na zdrowiu a, w drugim możemy być pozbawieni pracy. W końcu szef nie musiał uczyć się zachowań asertywnych i nie wie, że osoba, „stawiając” mu się, broni tylko przysługujących jej praw, czyli zachowuje się asertywnie. Poza tym, jeżeli chodzi o przełożonych, to nasuwa się jeszcze inna refleksja. Jeżeli przełożony poznał teorię i praktykę zachowania asertywnego to na pewno oczekuje przede wszystkim od swoich podwładnych, że będą asertywnie bronili instytucji, w której pracują, ale broń Boże, żeby zachowywali się asertywnie w stosunku do szefa. Z dużym prawdopodobieństwem można przewidzieć, że asertywne zachowanie w stosunku do przełożonego może być odczytane jako brak lojalności w stosunku do chlebodawcy.

Problemem, który również powinien budzić refleksje, jest fakt, że asertywność, a w zasadzie trening asertywności, powstał jako procedura leczenia pacjentów o „zahamowanej osobowości”. Trening asertywności wyrósł z tradycji terapii behawioralnej, a głównym jego celem było usunięcie czy zredukowanie lęku i submisyjności poprzez pobudzanie reakcji niezgadzenia się (sprzeciwu). W latach siedemdziesiątych i na początku lat osiemdziesiątych XX w. powstały edukacyjne programy asertywności dostosowane do populacji ludzi zdrowych. Chodziło o asertywne zachowania praw mniejszości seksualnych i etnicznych. Dużą rolę w rozwoju treningów asertywnych odegrały ruchy feministyczne. Trudno czasami oprzeć się wrażeniu, że dzisiaj, trochę brutalnie, chce się imputować ten zabieg wszystkim, nie pytając, czy jest on im potrzebny, czy nie. Wprawdzie specjaliści od asertywności mówią, że człowiek ma prawo być nieasertywny, ale nie odpowiadają, czy broniąc prawa do nieasertywności, jest się asertywnym, czy nie.

Kolejnym problemem na który warto zwrócić uwagę, jest to, że krańcowa forma asertywności, wysublimowane zachowanie asertywne, może mieć charakter manipulacji, a więc na manipulację odpowiada się bardziej subtelną manipulacją. Jest to możliwe szczególnie wtedy, gdy akcent w treningu asertywności przesunie się z etycznego wymiaru ćwiczonych zachowań, na sprawność i skuteczność. Psychologom i trenerom asertywności trudno byłoby zakwestionować fakt, że często jednym z najważniejszych celów treningu asertywności jest właśnie zdobycie kompetencji w relacjach międzyludzkich oraz sprawność i skuteczność. Tymczasem trzeba zauważyć i przyznać, że kompetencja w relacjach międzyludzkich nie wystarczy. Gdy chodzi o drugiego człowieka to zawsze potrzebuje on czegoś więcej niż technicznie poprawnych relacji (Benedykt XVI, 2006, s. 47).

Ostatnim problemem wartym podniesienia jest niejednoznaczność definiowania pojęcia „zachowania asertywne”. Już łaciński źródłosłów tego pojęcia, wbrew temu, co piszą niektórzy autorzy, nie jest zbyt jasny. Przedstawione definicje asertywności są również bardzo nieprecyzyjne, a co najważniejsze zakres-

wo bardzo różne. Inny jest zakres pojęcia, gdy odnosi się ono do obrony swoich praw i niepozwalania manipulowania sobą, inny, gdy definicja mówi, że asertywność to jest prawo do wyrażania wszystkich uczuć odmiennych od lęku, a jeszcze inny gdy autor sugeruje, że asertywność to jest zdolność człowieka do szczerego, zrównoważonego i precyzyjnego wyrażania własnych myśli, przekonań, przeżyć i pragnień (Dziewięcki, 2002, s. 69). Tak rozumiane zachowanie asertywne obejmuje bardzo szeroką gamę zachowań społecznych, a to sprawia, że ludzie mogą długo i namiętnie spierać się o asertywność, mając zupełnie różne kwestie na myśli.

ZAKOŃCZENIE

Dokonując podsumowania zaprezentowanych w niniejszym artykule treści, należałoby przede wszystkim zauważyć, że problematyka asertywności nie jest chyba tak całkowicie prosta, jak ją prezentuje współczesna literatura, pokazując głównie jej zalety. Na problem ten można, a nawet należy spojrzeć również krytycznie. Zapewne w życiu zdarzają się sytuacje społeczne, kiedy rozróżnienie swoich praw i praw drugiej strony jest, być może, stosunkowo proste i powinniśmy wówczas zachować się asertywnie (np. kupienie wadliwego towaru i domaganie się jego wymiany lub zwrotu pieniędzy). Prawdopodobnie niewiele znalazłoby się osób, które pogodziłyby się z tym, żeby „wpychać” im wadliwy czy nie pasujący im towar. Ale możemy łatwo wyobrazić sobie inną sytuację. Ojciec rodziny, który może i ciężko pracuje, ale który uważa, że jego obowiązki wobec rodziny kończą się na świadczeniach materialnych, a zajmowanie się domem i wychowaniem dzieci do niego już nie należy. Osoba taka może uważać, że jego prawem po ciężkiej pracy jest przebywanie w towarzystwie kolegów, znajomych i przyjaciół. Jeżeli on, ze swojego subiektywnego punktu widzenia, będzie domagał się poszanowania „swoich praw”, co do których może być głęboko przekonany, to można by się zapytać, gdzie są prawa dzieci, żony czy całej rodziny. Żeby takie sytuacje nie miały miejsca należałoby zakładać, że wszyscy ludzie mają wysoko rozwiniętą empatię i poczucie norm moralnych. Tymczasem w literaturze psychologicznej znajdujemy przykłady osób, którym zupełnie obca jest myśl, że broniąc swoich praw, mogą ranić uczucia innych (por. Goleman, 2007, s. 158). Dokonując refleksji nad asertywnością, nie można bagatelizować tych twierdzeń i tych autorów, którzy sugerują, że asertywność może eliminować altruizm, wymiar ciepła interpersonalnego, że może przyczyniać się do rozwijania egocentryzmu i narcyzmu. Zapewne trudno byłoby zaprzeczyć specjalistom i trenerom od asertywności, że w treningach asertywności uczestników tego spotkania uczy się przede wszystkim zauważać przysługujące im prawa, uczy się umiejętności wyrażania siebie, swoich myśli, swoich odczuć, a więc uwaga, świadomość trenowanych osób koncentrowana jest na własnym „ja”. Chyba trafną puentą niniejszego artykułu będą słowa dwóch amerykańskich psychologów Golemana i Kilpatricka.

Ten pierwszy pisze, że „współczesne społeczeństwo, gloryfikujące motywy, które wynikają z zasady »przede wszystkim ja«, i propagujące kult gwiazd – półbogów, niczym nie skrępowanej chciwości i wyidealizowanej próżności, może nieumyślnie zachęcać te typy (osobowości narcystyczne, makiaweliczne, psychopatyczne) do rozkwitu” (Goleman, 2007, s. 146). Z kolei Kilpatrick (1997, s. 30) swoją uwagę, a w zasadzie pretensje, kieruje pod adresem psychologów, twierdząc, że „...z zaabsorbowania własną osobą czynią cnotę po to, by później dziwić się zwiększonej liczbie przypadków narcyzmu”.

BIBLIOGRAFIA

- Alberti R., Emmons M., (2002), *Asertywność*, Gdańsk: GWP.
- Argyle M., (1999), *Psychologia stosunków międzyludzkich*, Warszawa: PWN.
- Benedykt XVI, (2006), *Encyklika Deus Caritas est – O miłości chrześcijańskiej*, Poznań: Pallotinum.
- Dziewiecki M., (2002), *Empatia i asertywność jako korelaty dojrzałości człowieka*, w: J. Makselon (red.), *Studia z psychologii rozwoju*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT, 55–76.
- Gałdowa A., (1994), *Drogi i bezdroża psychologii religii*, „Znak”, 46, 2, 30–43.
- Goleman D., (2007), *Inteligencja społeczna*, Poznań: Dom Wydawniczy REBIS.
- Guitton J., (1965), *Dziennik*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Grzesiuk L., (1979), *Style komunikacji interpersonalnej*, Warszawa: Wydawnictwo UW.
- Kiereś B., (1999), *Asertywność czy wychowanie uczuć?*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 27, 2, 97–104.
- Kilpatrick W.K., (1997), *Psychologiczne uwiedzenie. Brzemie własnego „Ja”*, Poznań: W drodze.
- Kilpatrick W.K., (2002), *Psychologiczne uwiedzenie. Czy psychologia zastąpi religię?*, Poznań: W drodze.
- Król-Fijewska M., (1993), *Stanowczo, łagodnie, bez lęku, czyli 13 wykładów o asertywności*, Warszawa: INTRA.
- Mika S., (1987), *Jak modyfikować własne zachowania*, Warszawa: PWN.
- Oleś M., (1996), *Koncepcja siebie u dzieci asertywnych i nieasertywnych: submisyjnych i agresywnych*, „Roczniki Filozoficzne”, 4.
- Oleś M., (1998), *Asertywność u dzieci*, Lublin: TN KUL.
- Reykowski J., (1976), *Nastawienia egocentryczne i nastawienia prospołeczne*, w: J. Reykowski (red.), *Osobowość a społeczne zachowanie się ludzi*, Warszawa: KiW, 169–234.
- Szustrowa T., (1972), *Zdolność do działania na rzecz celów pozasobistych a niektóre własności rodzinnego treningu wychowawczego*, w: J. Reykowski (red.), *Studia z psychologii osobowości*, „Zeszyty Naukowe Instytutu Psychologii UW”, Warszawa: Wydawnictwo UW, 12–80.
- Śliwak J., (2001), *Osobowość altruistyczna*, Lublin: RW KUL.
- Vitz P.C., (2002), *Psychologia jako religia*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza LOGOS.

DEFENCE OF ONE'S OWN RIGHTS OR TRANSGRESSING OF ONE'S OWN SELF
– POLEMICALY ABOUT ASSERTIVENESS

Summary

The problem discussed in the article concerns nonassertive behaviour and its psychological consequences.

In the next part of the paper the author presents many definitions of assertive behaviour, showing how the concept is understood by different psychologists.

According to some authors, assertiveness is behaviour which is used in defence of individual's right. Other psychologists emphasize in definition expressing feelings, attitudes, wishes and opinions in direct, decisive and honest way. There are also authors who define assertive behaviour as a right expression of any feelings, different from anxiety or a direct way of expressing thoughts, feelings and wishes in socially approved way.

In the last part of the article there is a critical assessment of presented conceptions.

Słowa kluczowe: asertywność, nieasertywność, obrona własnych praw, manipulacja

KS. ROBERT TYRAŁA
Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie
Akademia Muzyczna w Krakowie

DUSZPASTERSKI WYMIAR MUZYKI LITURGICZNEJ W ŚWIELE ADHORTACJI SACRAMENTUM CARITATIS

WPROWADZENIE

*Nowy człowiek zna nowe pieśni. Śpiew jest objawem wesołości.
Jeśli wnikliwiej to rozpatrzmy, stwierdzimy, że to **sprawa miłości**.*

św. Augustyn

Lud Boży zebrany na celebracji śpiewa chwałę Bogu. Kościół w swej dwuty-sięczonej historii tworzył i nadal tworzy muzykę i śpiewy, które stanowią dziedzic-two wiary i miłości i których nie należy zagubić ... Śpiew jako element liturgiczny, winien być włączony we właściwą formę celebracji. W konsekwencji wszystko – tekst śpiewu, melodia i wykonanie – powinno odpowiadać znaczeniu celebrowa-nej tajemnicy, poszczególnym częściom obrzędu oraz okresowi liturgicznemu¹. Kościół nigdy nie zaprzestał zbierać się na odprawianiu paschalnego misterium, czytając to, co było o Jezusie Chrystusie we wszystkich pismach (Łk 24, 27), sprawując Eucharystię, w której uobecnia się zwycięstwo i triumf Jego śmierci i zmartwychwstania, równocześnie składając dzięki Bogu za niewysłowny dar (2 Kor 9, 15) w Jezusie, dla uwielbienia Jego chwały (Ef 1, 12), przez moc Ducha Świętego (KL 6). Tym najważniejszym dziełem Kościoła jest liturgia, w niej zaś bierze udział: celebrans, ministranci, lektorzy, schola czy chór, organista oraz wszyscy inni wierni.

Swoje integralne miejsce w kulcie Bożym ma muzyka. *Dzięki zjednoczeniu w śpiewie pogłębia się jedność serc, okazałość świętych obrzędów ułatwia wznosze-nie myśli ku niebu* (MS 5). Nie da się więc inaczej pojmować muzyki, jak tylko całościowo jako integralnej z liturgicznymi celebrazjami. Muzyka ma wynikać z liturgicznych czynności, ma stać się „piękną” szatą dla słów, gestów i znaczenia

¹ Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, 42.

teologicznego. Racją więc istnienia chóru, czy scholi jest liturgia, a organista i kantor oraz dyrygent wraz z przewodniczącym liturgii celebrazem właśnie ją współtworzą. Czas celebracji liturgicznych jest więc czasem nie tylko ich czynnego zaangażowania, ale także uświęcenia.

Nie da się bowiem i nawet nie wolno uchylić się duszpasterzowi od troski pasterskiej o muzyków kościelnych. To jest ważne zadanie, by nie traktować tych bardziej zaangażowanych wiernych niejako instrumentalnie, tylko do „piękna liturgii”, zapominając, że ich właśnie w pierwszym rzędzie trzeba formować. Dbać o ich życie duchowe. Tak jak kapłan musi być wierzący, by był czytelnym znakiem obecnego pośród swego ludu Chrystusa, tak też nie może być rozdźwięku pomiędzy tworzącymi liturgię i na niej obecnymi a ich życiem codziennym. To jest nasza troska. Narzekamy, że są organiści niewierzący, latami nie przystępujący do sakramentów, a może trzeba postawić sobie pytanie, co w tym względzie zrobiłem, by ów stan rzeczy zmienić, ja sam jako ich przełożony, ale przede wszystkim jako ich duszpasterz?

Jest także inny duszpasterski wymiar muzyki liturgicznej, a mianowicie staje się ona językiem ewangelizacji. Muzyka urasta tutaj do rangi kerygmatycznej. Poprzez dobrą muzykę głosić bowiem można i należy prawdy, które od Boga pochodzą. Muzyka, która staje się językiem modlitwy jest równocześnie momentem pogłębiania i umacniania wiary. Tu nie ma miejsca na przypadkowość. Rzeczy, w których uczestniczymy, są święte. Tak jak nie można pozwolić sobie na lenistwo w nieprzygotowaniu śpiewu niedzielnej prefacji czy dialogów mszalnych, tak też nie wolno dopuścić nam przypadkowo brzmiących zespołów, kantorów czy schół młodzieżowych. Liturgia nie jest czasem próby! To rzeczywiste stawanie przed żywym Bogiem. Dlatego też muzyka, którą się proponuje podczas liturgicznych celebracji, nie może być nijaka i zła. Ona musi być na dobrym poziomie, by móc dostrzec działającego Boga. W swoim liście skierowanym do muzyków kościelnych archidiecezji krakowskiej w 2005 r., abp Stanisław Dziwisz tak na ten temat napisał: *Proszę dbajcie o piękno muzyki liturgicznej, nie idźcie na łatwiznę i populizm w tej dziedzinie życia Kościoła. Śpiewajcie i grajcie pieśni, które niosą głębokie treści wiary, a nie takie, których melodia i tekst nie mają nic wspólnego z liturgią, a wręcz są świeckie i nie godne sakralnego miejsca ani tych świętych czynności. Poprzez dobrą muzykę, przez uczenie wiernych starych i nowych pieśni, przez dokładne ćwiczenie psalterzystów, poprzez tak wiele prób i ćwiczeń z chórami czy scholami, stawajcie bliżej tej Tajemnicy, jaką jest Eucharystia. Kiedy poprawnie dobieracie pieśni do liturgii, słuchając wcześniej Słowa Bożego, zatrzymując się nad treścią i przesyłaniem wspomnienia tajemnicy dnia w liturgii, odkrywacie sami i innym pomagacie odkryć tę wielką prawdę, że liturgia, a w niej muzyka jest „oddawaniem chwały Panu Bogu, ale i czasem naszego uświęcenia” Odkrywacie, że liturgia, a w niej*

*muzyka jest źródłem i szczytem życia Kościoła (KL 10), z którego wszystko wynika i do którego wszelkie działanie Kościoła dąży*².

Można odnaleźć jeszcze inne wątki duszpasterskiego wymiaru muzyki liturgicznej, ale pozostajmy na tych dwóch, a mianowicie: troski o muzyków i o muzykę jako taką.

1. PASTERSKA TROSKA O MUZYKÓW KOŚCIELNYCH

Troska o wychowanie, kształtowanie nowego człowieka, troska o narodzenie się z Boga w każdym z naszych współpracowników jest i powinna być priorytetowym zadaniem każdego z nas. Jeśli chce się dobrze zarządzać domem – jakim jest wspólnota parafii – musi się wpierw samemu dobrze zarządzać swoim życiem. Konieczne więc jest samemu żyć życiem liturgicznym, którego doświadczamy, które celebруем. Romano Guardini, w jednym ze swoich wystąpień twierdził, że *dobrze jest rozwijać naturalne przymioty człowieka. Ale najważniejsze w wychowaniu jest to, abyśmy się narodzili z Boga. Aby była w nas rzeczywistość, z którą musimy się liczyć, w którą wierzymy prosząc, aby Bóg nią kierował*³. To tak bardzo aktualne stwierdzenie – przywołuje niejako refren – konieczność formacji duchowej wszystkich uczestników liturgii. To z liturgii sprawowanej w kościołach wierni i duchowni ją celebrujący mają i powinni czerpać potrzebne wewnętrzne siły do dobrego życia wiary. Nie ma też – warto to zauważyć – innej i odrębnej duchowości dla celebransów, ministrantów, kantorów, psalterzystów, chórzystów, scholistik, dyrygentów czy organistów. Jest jedna formacja poprzez świętą liturgię. Świadomość liturgiczna uczestników celebracji powinna być ośrodkiem całego duszpasterstwa. Liturgia jest bowiem podstawową czynnością Kościoła. To najważniejsza czynność, która jest nam dana i zadana. Jeśli będziemy mieli dobrze uformowanych liturgicznie wiernych w Kościele, tym więcej będzie świadomości kościelnej i troski o Kościół w ogóle. Chodzi bowiem o uczenie świadomości i odpowiedzialności. Konieczne jest bowiem wychowywanie, a nie „chowanie” czy pejoratywnie patrząc „hodowanie”. Wierni mają być świadomi, twórczo myślący, a nie tylko uczestniczący w tych świętych czynnościach z tradycji czy zwyczajów rodzinnych.

Ważne jest, by samo sprawowanie liturgii i uczestnictwo w niej wszystkich wiernych oraz coraz bardziej świadomy ich udział w niej, czynny, pełny i pobożny, czyli zewnętrzny i wewnętrzny, wreszcie owocność tego udziału widoczna w codziennej praktyce miłości chrześcijańskiej, powinny stać się ośrodkiem całej kościelnej posługi duszpasterskiej⁴. Muszą więc nasi współpracownicy te liturgię

² S. Dziwisz, *List do muzyków kościelnych archidiecezji krakowskiej*, Kraków 2005.

³ R. Guardini, *Misja wychowawcza*, cz. VIII, s. 239.

⁴ J. Kopeć, *Liturgia źródłem formacji życia chrześcijańskiego według ks. Wojciecha Danielskiego*, RBL 5 (1986), s. 401.

poznawać i ją rozumieć. Mamy im ją tłumaczyć, uczyć żyć na co dzień. Wszyscy bowiem tę liturgię tworzą i w niej w sposób najpełniejszy uczestniczą. Nie można więc oderwać od niej codziennego życia. Gdyby tak się jednak stało, możemy mówić o „pusto brzmiącym dźwięku”. Wiemy dobrze, że rutyna czyha za rogiem. Wszystkim nam ona zagraża. Jeśli dziś wierni odchodzą od Kościoła, to także dlatego, że nie jesteśmy czytelnymi znakami obecności Boga. Zbывamy celebrację, spieszy się nam, byle jak – byle szybciej, a wierni – w tym właśnie muzycy kościelni, patrząc na nas szybko się tego postępowania uczą. Wierni, zwłaszcza ci najbliżej nas będący stają się naszym odbiciem, echem naszego zaangażowania.

To do duszpasterzy należy stała troska o właściwą formację scholi, chóru, organisty, jak w 1979 r. ogłaszała Instrukcja Episkopatu Polski o muzyce liturgicznej po Soborze Watykańskim II (IEp, 5. 34). Zwracał także na to uwagę II Synod Plenarny Kościoła w Polsce zakończony w 1999 r. w słowach: *stałą troską winni obejmować duszpasterze wszystkie osoby i zespoły odpowiedzialne za sprawowanie mszy św. organistów, kantorów, członków chórów*⁵.

Liturgia jest właśnie takim czasem formacji. Jest miejscem uświęcenia człowieka i całego świata, jest czasem *zjednoczeniem człowieka z Bogiem*⁶. Kolejne okresy liturgiczne, uroczystości, święta czy wspomnienia Pana Jezusa, Matki Bożej Maryi lub świętych, wiązać można i nawet należy z etapami życia wewnętrznego. Poprzez udział w liturgii całego roku kościelnego dokonuje się nasze uświęcenie. A dzieje się tak dlatego, gdyż jak pisał Prosper Guéranger, *tajemnice zbawienia w liturgii są żywe i nieśmiertelne*⁷. Dzięki liturgii dotykamy misterium naszego zbawienia, którego sprawcą jest sam Duch Święty. Owocem zaś tego uświęcającego działania liturgii roku kościelnego jest kształtowanie się w nas życia samego Jezusa Chrystusa. Liturgia jest narzędziem, którym posługuje się Duch Święty, *modlitwa w łączności z Kościołem stanowi światło dla umysłu, a dla serca ognisko bożej miłości*⁸. Nowe życie, jako skutek zjednoczenia z Bogiem, będące owocem zmartwychwstania Jezusa Chrystusa podtrzymywane i rozwijane jest w każdym chrześcijaninie przez Eucharystię, która stanowi centrum liturgii całego roku kościelnego⁹. Do tej świętej liturgii, musimy się także dobrze przygotowywać. Nie wystarczy przyjść, ale trzeba najpierw ją dobrze przygotować, trzeba w niej jak najlepiej uczestniczyć. *Z liturgii, a głównie z Eucharystii, jako ze źródła, spływa na nas łaska i z największą skutecznością przez nią dokonywa się uświęcenie człowieka w Chrystusie i uwielbienie Boga, które jest celem wszystkich innych dzieł Kościoła* (KL 10). Temu działaniu w nas Ducha Bożego musi towarzyszyć nasza współpraca, *dobro nadprzyrodzone [...] dokonu-*

⁵ II Synod Plenarny, *Teksty robocze*, Poznań 1991, p. 46, s. 85.

⁶ P. Guéranger, *Institutions liturgiques*, t. III, s. 83.

⁷ P. Guéranger, *L'Annee liturgique*, L' Avent, XXI.

⁸ Tamże, XXIII.

⁹ P. Guéranger, *L'Annee liturgique, Le temps Pascal*, t. I, s. 92; S. Koperek, *Teologia Roku Liturgicznego wg Prospera Guéranger*, ACr. X (1978), s. 315.

*je się przy zgodzie naszej woli*¹⁰. To właśnie w liturgii nie tylko jest zwiastowana Dobra Nowina, ale poprzez przyjmowanie łask sakramentalnych, szczególnie przez Eucharystię, *dokonyje się dzieło doskonałej chwały Bożej i naszego zbawienia, naszego nowego życia w Bogu*¹¹.

Jaki jest rzeczywisty obraz owej formacji? To wszystko zależy od naszego nastawienia. Można się bowiem na sprawę zamknąć, twierdząc, że to przekracza nasze obowiązki, a może nawet i siły, ale można też wiele w tej dziedzinie zdziałać!

W 2000 r. przeprowadziłem wśród przyszłych duchownych w seminarium w Krakowie oraz dyrygentów Polskiej Federacji Pueri Cantores ankietę właśnie na temat owej duszpasterskiej troski. Ciekawe były jej rezultaty.

Ankietowani klerycy (100% to 500 kleryków seminariów duchownych w Krakowie) na pytanie o to, czy jako kapłani prowadziliby formację duchową, wybierali spośród pięciu możliwości (tak, nie, nie wiem etc.), niektórzy dodawali także swoje. I tak na przykład formację organistów prowadziłoby 35% ankietowanych. Formacją członków chórów zajmowałoby się 5% kleryków. Formację schół parafialnych prowadziłoby 50% przyszłych kapłanów. O duchową formację innych zespołów muzycznych dbałoby 35% ankietowanych. Natomiast 17% przyszłych kapłanów uważa, że w ogóle nie prowadziliby żadnej formacji, ponieważ nie jest to ich rola. Niektórzy dodawali także, że prowadziliby formację wśród ludu wiernego. Ktoś np. napisał, że *przez pieśń można także dotrzeć do ludzi*. Także kilku respondentów wykazało swoją dyspozycyjność, zgłaszając, że prowadziliby formację w zależności od potrzeb.

Dyrygenci chórów (100% to przeszło 100 dyrygentów), w 60% stwierdzali, że formacja wewnętrzna jest potrzebna i co za tym idzie jest ona przeprowadzana w poszczególnych zespołach systematycznie, najczęściej poprzez rekolekcje. Nikt z respondentów nie określał, jakie są to rekolekcje, można jednak suponować, że są to rekolekcje we wspólnocie parafialnej. W 30% formacja taka przeprowadzana jest sporadycznie, np. przez pogadanki. U 10% ankietowanych formacji takiej w ogóle się nie przeprowadza. Zdumienie jednak jest jeszcze większe, gdy zwróci się uwagę na odpowiedzi dotyczące pytania o opiekę nad chórem ze strony duszpasterza. I tutaj niestety 50% prowadzących zespoły śpiewacze stwierdza, że opieka taka nie ma konkretnych form, a przejawia się tylko w okazjnych pochwałach. W około 20% ankietowanych formacja taka prowadzona jest przez systematyczne spotkania. Te spotkania, to dni skupienia, rekolekcje, konferencje lub inne. Wyznaje jeden z dyrygentów, że *każda próba ma elementy formacyjne. Przypominam o świętach, o roku liturgicznym, także o praktyce spowiedzi i komunii św., a w pierwszy piątek miesiąca daje także uwagi wychowawcze*.

Wielu jest gorliwych duszpasterzy dbających o rozwój duchowy swoich współpracowników, ale może jeszcze zbyt mało na serio to traktujących. Z dawa-

¹⁰ P. Guéranger, *L'Annee liturgique, Le temps Pascal*, t. III, s. 388.

¹¹ W. Słomka, *Liturgia a duchowość chrześcijańska*, RBL 4–5(1969), s. 240; KL 6–7.

nych odpowiedzi jasno wynika, że jak w wielu dziedzinach życia Kościoła, także i w tej – duchowej, pastoralnej – jest różne spojrzenie na interesujący nas temat. Są tacy, którzy ceniąc sobie formację wewnętrzną, pracują nad sobą, nie brakuje jednak i tych, którzy uważają, że wystarczy im sam artyzm i talent. A przecież artysta muzyk, jako wizerunek Boga Stwórcy, *im bardziej uświadamia sobie swój dar, tym bardziej skłonny jest patrzeć na samego siebie i na całe stworzenie oczyma zdolnymi do kontemplacji i do wdzięczności, wznosząc do Boga hymn uwielbienia*¹². Człowiek bowiem w Chrystusie odnajduje siebie, swoją istotę i swoje powołanie. Wówczas jeszcze lepiej rozumie swoją misję w świecie bycia świadkiem. Jan Paweł II w liście do artystów pisał o szczególnym powołaniu muzyka: *tworząc dzieło, artysta wyraża bowiem samego siebie do tego stopnia, że jego twórczość stanowi szczególne odzwierciedlenie jego istoty, tego kim jest i jaki jest*¹³. Wielu muzyków pozostanie jedynie na artyzmie, na zewnętrznym uczestnictwie, ale to naszą odpowiedzialnością jest przekonanie ich, że bez wewnętrznego przekonania wszystko to nie ma większego sensu.

Istnieje dziś wielka konieczność formacji zespołów śpiewaczych, organistów, kantorów czy psalterzystów biorących udział w liturgii. Nie może być tak, byśmy tolerowali bylejakosć i niewiarę. Musimy obudzić do tej troski duszpasterskiej przede wszystkim siebie. W Kościele w Polsce istnieje wiele możliwości oddziaływania na muzyków kościelnych. Istnieją bowiem organizacje, które w swoich statutach zawierają także szczegóły dotyczące tego właśnie tematu. W tej grupie ważne jest, by dostrzec dwie ważne międzynarodowe organizacje zrzeszające chóry. Dla ludzi dorosłych działa w Polsce Stowarzyszenie *Caecilianum*, dla chórów dziecięcych jest to Federacja *Pueri Cantores*. Oczywiście nie może braknąć zainteresowania duszpasterskiego zespołami istniejącymi w parafiach: chórami parafialnymi i scholami liturgicznymi. Bez cienia wątpliwości tej formacji potrzeba organistom przygotowującym wprost liturgię w poszczególnych parafiach.

A. Chóry kościelne

Młodsze zespoły śpiewacze chórów kościelnych zorganizowane są w Polskiej Federacji *Pueri Cantores*. Jest ona jedną z federacji krajowych, które składają się na międzynarodowy ruch kościelny, istniejący od czasów powojennych (1945) i podlegających pod watykańską Radę ds. Świeckich w Kościele. W jej skład wchodzi chóry chłopięce, chłopięco-męskie, dziewczęce, dziecięce oraz młodzieżowe. Celem jest, jak zapisano w statucie: *pielęgnowanie skarbcza muzyki kościelnej, wychowanie młodego pokolenia przez muzykę, uczestnictwo w liturgii Kościoła oraz wychowanie w duchu wartości chrześcijańskich*¹⁴. Obecnie do Fe-

¹² Jan Paweł II, *List do artystów*, Rzym 1999, nr 1.

¹³ Tamże, 2.

¹⁴ Statut Polskiej Federacji *Pueri Cantores*, art. 2, p. 1.

deracji w Polsce należy 37 zespołów, są to chóry: chłopięce, dziewczęce, młodzieżowe działające w parafiach lub przy instytucjach świeckiej. Potrzeba nieustannej formacji zarówno religijnej, jak i liturgicznej, do której wezwani są wszyscy chrześcijanie, jest istotną i ważną kwestią w Federacji *Pueri Cantores*, tak zgodnie stwierdzają wszyscy kierujący dziś tym ruchem kościelnym. Statut Międzynarodowej Federacji *Pueri Cantores* zatwierdzony przez papieża Pawła VI 15 lutego 1965 r. i zmodyfikowany 8 sierpnia 1983 r., co zatwierdził Jan Paweł II, podobnie zresztą, jak statut Polskiej Federacji *Pueri Cantores* zatwierdzony przez Episkopat Polski w 2007 r., mówi o konieczności tego typu formacji. Słusznie, więc zauważa założyciel Federacji w Polsce ks. Andrzej Zajac, że *śpiewanie wartościowej muzyki chóralnej różnych stylów i epok i wykonanie jej podczas liturgii, a także wspieranie wiernych w ich jednogłosowym śpiewie posiada również walor formacyjny, tak religijny, jak estetyczny. Związanie młodych śpiewaków z bogactwem liturgii, która – jak mówi Sobór – jest „szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła i źródłem, z którego płynie jego moc”, nie pozostaje bez znaczenia dla religijnej formacji młodych ludzi*¹⁵.

W statucie, w miejscu, w którym mówi się o celach Federacji *Pueri Cantores*, znajduje się zapis, mówiący o zadaniu, jakim jest: *inspirowanie i wspieranie zrzeszonych w Federacji chórów w działalności muzycznej, liturgicznej, religijnej, kulturowej i wychowawczej; pielęgnowanie śpiewu liturgicznego tj. chorału gregoriańskiego oraz wielogłosowej muzyki chóralnej dawnej i współczesnej, zgodnie z obowiązującymi (w tym zakresie) dokumentami Kościoła* (art. 2). Innym miejscem, które szczególnie zwraca uwagę na sprawę formacji duchowej członków Federacji, są wpisane w statut zadania asystenta kościelnego. Do jego obowiązków należy: *czuwanie nad duchowym i religijnym aspektem działalności Federacji; troska o zapewnienie odpowiedniej opieki duszpasterskiej dla każdego chóru zrzeszonego w Federacji; czuwanie nad właściwym kształtem liturgii sprawowanej podczas kongresów krajowych* (art. 13, par. 5). To samo dotyczy statutów międzynarodowych. Oczywiście w statucie nie może być zamieszczony program duchowości członków Federacji. Jest tylko wskazany kierunek działania w tym względzie. Ale zawsze jest szansa na rozwinięcie tego właśnie tematu.

Drugim rodzajem zrzeszenia chórów kościelnych, tyle tylko, że ludzi dorosłych, jest Związek Chórów Kościelnych *Caecilianum*. Jest to wspólnota, której celem jest *pielęgnowanie muzyki religijnej i podnoszenie poziomu jej wykonywania oraz kształtowanie estetyki muzycznej w duchu posoborowej reformy liturgicznej*¹⁶. Związek skupia tylko kościelne zespoły śpiewacze. Chóry te działają w różnych ośrodkach duszpasterskich Kościoła katolickiego. Od 1994 r. ów związek *Caecilianum* jest zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski. Związek

¹⁵ A. Zajac, *Ruch Pueri Cantores spadkobiercą i kontynuatorem kulturowej i liturgicznej tradycji Kościoła*, LS 8 (2002), nr 1, s. 96.

¹⁶ Statut Związku Chórów Kościelnych *Caecilianum*.

polskich chórów jest oddziałem Międzynarodowego Stowarzyszenia Chórów Kościelnych. Składa się on z mniejszych organizacji zakładanych w poszczególnych diecezjach. Jednym z dzisiejszych działań związku chórów kościelnych jest animacja środowiska muzycznego. Powstawanie nowych zespołów chóralnych na dobrym poziomie leży dzisiaj w interesie Kościoła. Dobrze prowadzony zespół chóralny może przecież przyczynić się do ożywienia śpiewu wiernych, do podtrzymania tego śpiewu. Zawsze jednak uczestnictwo chóru w liturgii ma być modlitwą, a nie okazją do koncertu lub nim samym. To tylko niektóre z założeń tego stowarzyszenia. Bardzo ważnym środkiem do osiągnięcia tegoż celu jest formacja duchowa członków zespołów śpiewaczych. W statucie *Caecilianum* czytamy, że *do celów związku należy: przyczynianie się do pogłębienia wiary i wrażliwości na wartości duchowe człowieka* (par. 7). Związek realizuje ów cel przez: *aktywne uczestniczenie w życiu liturgicznym Kościoła*. Podobnie jak w Federacji *Pueri Cantores* osobą odpowiedzialną za ową formację jest opiekun duchowny: *ma to być osoba duchowna mianowana przez biskupa diecezjalnego albo proboszcza lub rektora kościoła, na którego terenie zespół działa* (par. 54). Do obowiązków opiekuna należy prowadzenie pracy duszpasterskiej w chórze (par. 55).

Także i w tym wypadku – podobnie jak w Federacji *Pueri Cantores* – należy podkreślić jak bardzo potrzebą chwili jest stworzenie takiego właśnie programu formacji członków chórów liturgicznych.

Konstytucja o Liturgii stwierdza, że *należy rozwijać zespoły śpiewacze, zwłaszcza przy kościołach katedralnych* (KL 114)¹⁷.

Zadanie tych zespołów śpiewaczych w po soborowej reformie nabrało zdecydowanie większego znaczenia niż kiedyś w historii. Zespół śpiewaków pełni dzisiaj w liturgicznym zgromadzeniu bardzo ważne miejsce. Do nich bowiem należy już nie tylko troska o poprawne wykonanie utworów wielogłosowych, ale także wspomaganie wiernych w czynnym uczestnictwie w śpiewie pieśni oraz części stałych mszy (MS 19). Wprowadzenie do mszału stwierdza, że *wśród wiernych odrębną funkcję pełni zespół śpiewaków lub chór, którego zadaniem jest należyte wykonywanie przeznaczonych dla niego części, zależnie od rodzaju śpiewu oraz troska o to, aby wierni brali czynny udział w śpiewie* (OWMR 63)¹⁸. Śpiewy wykonywane przez chóry kościelne lub inne zespoły śpiewacze, uczestniczące w sprawowanej liturgii, mają przyczynić się do pełnego i czynnego udziału wiernych. Msza św. nie jest czasem koncertu dla nich. Śpiew liturgiczny ma być więc odtąd pomocą w przeżywaniu i pełniejszym zrozumieniu celebracji liturgicznej dla nich samych, a także dla zgromadzonego ludu Bożego. Wydaje się

¹⁷ Zob. I. Pawlak, *Nowe zadania zespołów śpiewaczych*, HD 50(1971), s. 40–46; I. Pawlak, *Schola, kantor, psalterzysta w historii Kościoła*, Służba ołtarza, red. R. Rak, Katowice 1982, s. 9–19; I. Pawlak, *Przygotowanie członków scholi*, Służba ołtarza, red. R. Rak, Katowice 1982, s. 46–60; A. Reginek, *Miejsce chóru w liturgii*, „Życie Muzyczne” 9–10 (1995), s. 18–19.

¹⁸ Zob. A. Filaber, *Możliwości zastosowania muzyki chóralnej w liturgii posoborowej*, LS 3 (1997), nr 1, s. 114.

także, że słuszne jest zwrócenie uwagi przez ks. prof. Pawlaka na to, że zespoły śpiewacze istniejące w parafii prowadzą także akcję apostołską. Poprzez śpiew dopełniają jakby katechezy. *Stają się głosicielami ewangelicznych prawd, a wszystko przez to, że śpiew to muzyka wraz ze słowem*¹⁹.

Bardzo ważne jest muzyczne przygotowanie chórzystów, ale istotniejsze, jak się wydaje, jest jednak to, by oprócz kształcenia muzycznego udzielić członkom zespołu śpiewaczego również odpowiednich wiadomości z dziedziny liturgii i życia duchowego (KL 115; MS 24). To wszystko zaś po to, aby wykonywane przez nich liturgiczne zadania nie tylko podnosiły artyzm i piękno, ale nade wszystko były zbudowaniem dla wiernych, by sami członkowie tych zespołów czerpali duchowe dobra, by rozwijało się w nich życie wewnętrzne, by pogłębiali swoją wiarę, czerpiąc siły z misterii, w których uczestniczą, aby wszystko to było dla nich *źródłem duchowego dobra* (MS 24). Tym też celom służą rozmaite stowarzyszenia muzyczne, zwłaszcza zaś stowarzyszenia muzyki sakralnej o zasięgu diecezjalnym, krajowym i międzynarodowym (MS 25). Tę ważną rolę dostrzega także ks. Pawlak, stwierdzając, że sami śpiewacy *muszą być przejęci swoją funkcją; muszą wiedzieć, że zostali powołani do szczególnego zadania, to zaś wymaga wewnętrznej mobilizacji. Dlatego śpiewacy nie powinni być odcięci od pełnego uczestnictwa w liturgii*²⁰.

B. Schole liturgiczne i zespoły młodzieżowe

W każdej parafii, a zwłaszcza w parafii katedralnej oraz większych kościołach diecezji, powinny istnieć chóry kościelne i schole parafialne (schola cantorum). Bardzo wyraźnie mówią o tym dokumenty kościoła (KL 114; MS 19; OWMRz 63; IEp 34–35). Jeśli brak jest takich zespołów, duszpasterze mają dołożyć wszelkich starań, aby powstały (II Synod Polski, Liturgia 136). Co zaś tyczy się sposobów formacji śpiewających w zespołach śpiewaczych Instrukcja *Muscam sacram* stwierdza: *oprócz kształcenia muzycznego należy udzielać członkom zespołu również odpowiednich wiadomości z dziedziny liturgii i życia duchowego, tak aby wykonywane przez nich zadania liturgiczne nie tylko podnosiły piękno świętych obrzędów i były zbudowaniem dla wiernych, ale także by dla nich samych były źródłem duchowego dobra* (MS 24).

Na terenie Kościoła katolickiego w Polsce powszechnie znany i ceniony jest Ruch Światło-Życie, ruch odnowy liturgicznej i całościowej chrześcijanina. Skierowany do szerokiego spektrum odbiorców. Założyciel tegoż ruchu liturgicznego sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki wiele razy wypowiadał się na temat formacji poprzez liturgię, a w niej muzykę. Zachowane są wystąpienia tego kapłana na

¹⁹ Zob. I. Pawlak, *Nowe zadania zespołów śpiewaczych*, HD 50 (1971), s. 37; G.M. Skop, *Repertuar psalterzysty, kantora i scholi*, Służba Ołtarza, red. R. Rak, Katowice 1982, s. 32 n.

²⁰ Zob. I. Pawlak, *Nowe zadania zespołów śpiewaczych*, HD 50 (1971), s. 38.

temat formacji schół liturgicznych²¹. Przygotował on kolejne lata kształcenia duchowego w szczegółowym programie formacyjnym²². Niestety większość tekstów nie jest powszechnie znana, zachowane są jako rękopisy albo teczki formacyjne. Może trzeba by do nich dotrzeć, na nowo przemyśleć oraz dostosowując do współczesnych warunków Kościoła wykorzystać do formacyjnej pracy zespołów śpiewaczych, stwarzając spójny program kształcenia duchowego tego typu zespołów. Mówił kiedyś: *wydaje się, że wielki wysiłek duszpasterski, jaki wkłada dziś wielu w programowanie piosenki, zwłaszcza w grupach młodzieżowych, okaże się w dużym stopniu bezowocny, jeżeli nie będziemy go widzieli i realizowali w kontekście całościowych wysiłków zmierzających do pełnego i radosnego zaangażowania się w wartości Ewangelii, do ewangelicznego, autentycznego chrześcijaństwa. Dopiero w tym kontekście nasza piosenka religijna rozlegałaby się bardziej przekonująco i autentycznie i pełniej ujawniałaby się tkwiąca w niej twórcza i radosna dynamika*²³.

I tutaj znów nie wolno zapomnieć nam o formacji młodych ludzi, którzy tworzą schole młodzieżowe, czy nawet zespoły wokalne-instrumentalne, a takich jest pewnie więcej. Ci też stają w zasięgu naszego oddziaływania duszpasterskiego. Nie powinniśmy ich odrzucać, zostawiać samych sobie. Co więcej, my mamy dbać o ich poziom ducha, poprzez dobrą i nieprzypadkową muzykę. Nie wystarczy cieszyć się, że młodzież przyjdzie, jest i nawet „brzdąka” coś na gitarach. Trzeba ją otoczyć troską, kształtując też duchowo, ale i estetycznie. Jeden ze współczesnych kompozytorów muzyki religijnej trafnie stwierdza, że przed współczesnymi zespołami młodzieżowymi nie należy zamykać drzwi naszych świątyń, nie można ich nie zauważać, bo oni też są Kościołem. Nie może być jednak celem, przyciąganie młodych ludzi przez ustępstwa estetyczne. Często nieukształtowana muzycznie młodzież wchodzi ze swoim stylem do kościoła. Wówczas trzeba pokazać im właściwą drogę muzyki kościelnej. *Należy u młodych ludzi – stwierdza Andrzej Nikodemowicz (jeden ze współczesnych kompozytorów muzyki religijnej) – rozwijać wrażliwość na wartości estetyczne wielkiej muzyki i co więcej uświadamiać im trzeba odpowiedzialność za poziom artystycznych produkcji muzycznych podczas Najświętszej Ofiary*²⁴. Nie można wszystkiego wprowadzić do kościoła nawet w celu przyciągnięcia wiernych do liturgii, bo tu się dokonują rzeczy święte. Dotyczy to także muzyki liturgicznej, która ma być

²¹ F. Blachnicki, *Pomoce do formacji liturgicznej*, cz. III, *Pomoce dla organisty, scholi i psalterzysty*, Warszawa 1974.

²² F. Blachnicki, *Liturgiczna schola dziewcząt*, Teczka duszpasterska nr 2. Pierwszy rok pracy w grupie młodzieżowej, Lublin 1969; F. Blachnicki, *Liturgiczna schola dziewcząt*, Teczka duszpasterska nr 3. Pierwszy rok pracy w grupie młodzieżowej, Lublin 1970; F. Blachnicki, *Dziewczęca służba ołtarza*, Teczka podstawowa formacji liturgicznej scholi śpiewaczej, Lublin 1972, s. 43–46.

²³ Zob. F. Blachnicki, *Piosenka religijna a Ewangelizacja*, „Katecheta” 14 (1970), s. 199.

²⁴ Zob. A. Nikodemowicz, *Muzyka instrumentalna w liturgii w oczach kompozytora*, LS 1 (1995), nr 3–4, s. 196.

przecież doskonałym językiem człowieka, który uwielbia Boga, swojego Stwórcę (por. KL 112). Język, jakim jest muzyka, jej poziom zależy od nas właśnie. To bowiem duszpasterz decyduje – także poprzez swoje wyczucie piękna i wrażliwość – jakiego poziomu muzyki będą słuchać wierni. Dziś Kościół ma jeszcze większa w tym względzie rolę edukacyjną do spełnienia niż kiedykolwiek wcześniej. Muzyka w parafiach nie może być więc przypadkowa. Nie może być bylejąka. Nie godzimy się na bylejąkość w naszym życiu osobistym, więc nie gódźmy się na miernotę w życiu liturgicznym Kościoła.

Schola lub zespół młodzieżowy jest sposobem formacji człowieka. *Dobry zespół śpiewaczy jest szkołą wspólnoty, wyrabia poczucie odpowiedzialności, rozwija szlachetne ambicje członków zespołu i organizuje wolny czas wierzącego śpiewaka, podnosi osobistą kulturę, podnosi jego myśl do Stwórcy, który jest źródłem wszelkiego piękna*²⁵. To właśnie schola czy zespół młodzieżowy istniejące przy kościele parafialnym spełniają ważną rolę, gdyż dają śpiewakowi, amatorowi, człowiekowi rozmiłowanemu w muzyce, okazję służenia nie tylko sztuce, ale przede wszystkim Bogu²⁶. Przecież to nie tylko zespół, który czuwa nad muzyką podczas uroczystości kościelnych, ale to także praca wychowawcza i kulturalna. To jest inwestowanie w edukację młodych chrześcijan. Nie wolno nam o tym zapominać.

C. Organiści

Kolejną, jakże ważną grupą najbliższych współpracowników kapłana są organiści. Ta formacja jest wydaje się najważniejsza w całokształcie życia codziennego Kościoła. Same muzyczne umiejętności techniczne gry na instrumencie organisty z całą pewnością nie wystarczą. Uzupełnienie ich przez znajomość liturgii oraz duchowość liturgiczna jest koniecznością, co podkreślają dokumenty Kościoła. Konstytucja soborowa zwraca uwagę, że wszyscy *związani z liturgią muzycy i śpiewacy [...] powinni także otrzymać rzetelne wykształcenie liturgiczne* (KL 115). Instrukcja *Musicam Sacram* rozwijając tę myśl stwierdza: *jest rzeczą konieczną, by organiści oraz inni muzycy nie tylko umieli biegle grać na powierzonym instrumencie, ale posiadali także znajomość ducha świętej Liturgii i wnikać weń coraz głębiej, by spełniając swój urząd tylko czasowo, uświetniali obrzęd, zgodnie z naturą poszczególnych jego części i ułatwili wiernym udział w liturgicznej czynności* (MS 67). Episkopat Polski natomiast dodaje w instrukcji o muzyce liturgicznej po soborze Watykańskim II, iż *przedmiotem specjalnej troski winno być kształcenie organistów. Na terenie diecezji powinno się zająć tą sprawą erygowane przez Ordynariusza studium organistowskie. Jego zadaniem jest*

²⁵ Zob. M. Machura, *Muzyka liturgiczna w Kościołach polskich po Vaticanum II*, RBL 1 (1986), s. 74.

²⁶ Zob. Z. Szygenda, *Chór w odnowionej liturgii*, AK 72 (1980), z. 427, s. 243.

nie tylko kształcenie nowych organistów, ale i doksztalcanie tych, którzy już pracują w tym zawodzie (IEp 32).

Najpierw więc wykształcenie organistów na dobrym poziomie, a nie „grajków” jest wołaniem czasów. A potem także nieustanne doksztalcanie organistów, a więc organizowanie dni skupienia czy rekolekcji, połączonych z uzupełnianiem wiedzy na temat liturgii. Na tego typu spotkaniach obok pogłębienia swojej duchowości i wiedzy liturgicznej, jest możliwość wymiany doświadczeń, a także nabycia nowej literatury muzycznej potrzebnej w liturgii. Trzeba też zauważyć, że aby tego typu spotkania przyniosły wielorakie owoce, muszą być one wcześniej solidnie przemyślane i przygotowane. Obecność na tego typu spotkaniach powinna wynikać nie tyle z obowiązkowości, ile raczej z wewnętrznej potrzeby i odpowiedzialności za piękno liturgii w swojej wspólnotie parafialnej. *Formacja nie jest przywilejem zastrzeżonym tylko dla niektórych ludzi, ale prawem i obowiązkiem wszystkich. Im lepiej jesteśmy uformowani, tym bardziej zdajemy sobie sprawę z konieczności kontynuowania i pogłębiania formacji oraz tym bardziej jesteśmy zdolni do formowania innych*²⁷. Im lepiej jest uformowany organista, tym lepiej on sam, rozumiejąc liturgię, będzie dźwiękiem prowadził wiernych po tajemnicach wiary. Nie można tolerować ich niewiary, czy wręcz wrogości do Kościoła. A sytuacja taka rodzi się z jednej strony z braku zrozumienia i niewiedzy, ale z drugiej strony ze złego traktowania przez nas tych najbliższych współpracowników. Podobnie jak każdy ksiądz, tak i jego współpracownik powinien prowadzić życie godne zarówno w wymiarze duchowym, jak i ekonomiczno-bytowym. Wszelkie spory zaczynają się także od niewłaściwego uposażenia i niesprawiedliwości.

Ważne jest jasne określenie wymagań, obowiązków, ale i przywilejów organistów zwłaszcza ich uposażenia, które powinien określać Ogólnopolski regulamin dla organistów. Mogę tu odwołać się do mojego doświadczenia z archidiecezji krakowskiej. Nowy regulamin dla organistów funkcjonujący od 7 lat, dostosowany do realiów dzisiejszych czasów (Kodeksu Pracy, ZUS i innych) sprawdza się całkiem nieźle. Jego wymiernym owocem jest konieczność podpisania umów o pracę i likwidacja tzw. „szarej strefy” w jakichś 40–50%. W chwili obecnej przygotowujemy regulację finansową, a więc określenie, ile powinien zarabiać organista na godzinę oraz co oznacza dla organisty etat pracy. W tym względzie ważne jest, by nie zapomnieć, że jeśli muzyk kościelny otrzyma godziwą zapłatę za swoją pracę, a także za wykształcenie, dla następców będzie to mobilizacja do kontynuacji studiów oraz nieustannego rozwoju. Będzie to rodziło także uporządkowanie w sferze ducha. Trzeba tych ludzi szanować, oni bowiem – często tak się zdarza – spędzają więcej czasu w świątyni niż nie jeden z nas.

Biskup Wacław Świerżawski, który przez wiele lat prowadził Instytut Liturgiczny w Krakowie, zajmował się kształceniem nowych pokoleń muzyków ko-

²⁷ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, nr 36.

ścielnych, w jednym ze swoich wystąpień mówił: *jeśli ktoś chce być organistą posługującym liturgii, powinien mieć nie tylko umiejętność i miłość do muzyki, lecz przede wszystkim miłość do Chrystusa i gotowość przyjęcia Jego woli. Ma wieść nie tylko bezgrzeszne życie, ale życie w pełni chrześcijańskie*²⁸. Oczywiście, że możemy mówić o powołaniu duchownego, ale też i o powołaniu organisty. Wiemy jednak, że łaska Boża buduje na naturze człowieka. Dlatego też tym bardziej powinniśmy pomagać przez dobry przykład tym, którzy stoją najbliżej nas. Nie traktujmy ich jak zło konieczne, ale jako współpracowników w myśl Jezusowej zasady: *co byście chcieli, by ludzie Wam czynili, Wy im czyńcie*. Rację ma ks. Ireneusz Pawlak, stwierdzając, że: *muzyk kościelny to nie muzykant czy gracz, ale człowiek na serio traktujący swoje powołanie. Potrzeba więc nieustannego kształcenia i przejęcia się sprawowaną funkcją ze strony muzyka*²⁹.

2. MUZYKA INSTRUMENTEM DUSZPASTERSKIEJ PRACY

W pastoralnym znaczeniu muzyki możemy mówić też o samym znaczeniu muzyki, która wychowuje, edukuje, rozwija, wskazuje na piękno i wartości nie z tego świata, gdyż *aby głosić orędzie, które powierzył mu Chrystus, Kościół potrzebuje sztuki [...] sztuka odznacza się sobie tylko właściwą zdolnością ujmowania wybranego aspektu tego orędzia, przekładania go na język barw, kształtów i dźwięków, które wspomagają intuicję człowieka patrzącego lub słuchającego*³⁰. W *Chirografo* (odręcznym liście) wydanym z okazji 100-lecia Motu proprio Piusa X z 22 listopada 2003 r. Jan Paweł II pisze: *muzyka liturgiczna, ma pomagać we wzroście ducha zarówno tym, którzy ją wykonują, jak też tym, którzy jej słuchają*³¹.

Każdy uczestnik liturgii, pełniąc konkretną funkcję, uświęca się, ale także w tym uświęceniu pomaga innym. We wspólnocie Kościoła, wykonując swoje zadanie każdy ma przed sobą zadanie dążenia do świętości. Duchowość liturgiczna wymaga właśnie tego, aby każdy zaangażował swoje zdolności, swoje talenty, aby jeszcze lepiej korzystać z daru swojej osobowości³². Papież Jan Paweł II podczas spotkania z chórami Międzynarodowej Federacji Pueri Cantores, które miało miejsce w Rzymie w 1993 r. mówił: *Niech wasze śpiewanie przekracza granice!*

²⁸ Zob. W. Świerżawski, *Kazanie o posłudze organisty w czasie sprawowania świętej liturgii*, RBL 1 (1986), s. 76.

²⁹ Zob. I. Pawlak, *Funkcje muzyki w liturgii, Śpiew wiernych w odnowionej liturgii*, materiały sympozjum naukowego, Opole 1993, s. 20.

³⁰ Jan Paweł II, *List do artystów*, Rzym 1999, nr 12.

³¹ Jan Paweł II, *Chirografo z okazji 100-lecia Motu proprio Tra le Sollecitudini o muzyce świętej*, Rzym 2003, 15.

³² J.J. Kopeć, *Liturgia źródłem formacji życia chrześcijańskiego według ks. Wojciecha Danielskiego*, RBL 5 (1986), s. 407.

Wiecie, że słowo *Anioł* oznacza posłany. Wy jesteście na swój sposób posłani, aby szerzyć bożą radość i przez wasz śpiew ukazywać, że wiara jest mocniejsza niż wątplenie, że nadzieja jest silniejsza niż beznadziejność, że miłość jest mocniejsza niż śmierć, a w 1999 r. dodał: wy jesteście wysłannikami wiary, przez jakąś waszego śpiewu doprowadzacie słuchaczy do modlitwy i skupienia. Ponieważ muzyka święta i śpiew są integralną częścią liturgii Kościoła, wasz śpiew pomaga wiernym zwracać się do Boga przede wszystkim przez udział w Eucharystii. Może właśnie w tym leży kerygmatyczny wymiar muzyki kościelnej, że za jej pomocą głosimy Dobrą Nowinę.

A jeśli tak jest, to muzyka jest także narzędziem, jakie upodobał sobie Bóg do przemiany serca człowieka. Jeśli ktoś na serio spotkał się z głoszeniem dźwiękiem tajemnicy wiary, nie może przejść obojętnie obok tej chwili bożej łaski. To jest przecież droga ewangelizacji, pogłębienia wiary. Papież Benedykt XVI w swojej Adhortacji *Sacramentum caritatis* zwraca mocno uwagę na *participatio actiosa*: czynne uczestnictwo, którego pragnął Sobór, winno być rozumiane w sensie głębszym, poczynszy od większej świadomości tajemnicy, która jest celebrowana³³. Jakże ważne to w kontekście owego duszpasterskiego znaczenia muzyki liturgicznej. Tak więc gdy śpiewa chór, schola, zespół młodzieżowy czy gdy słyszymy muzykę organową bądź graną na instrumentach dopuszczonych do użytku w liturgii możemy mówić o modlitwie prowadzonej przez innych, ale w której w sposób wewnętrzny wszyscy obecni na celebracji uczestniczą. Paul de Clerk pytał: *co powiedzieć o muzyce? Gdybyśmy ze spuścizny średniowiecznej i barokowej usunęli dzieła o charakterze religijnym, co by pozostało? Czyż to nie liturgia była z niedzieli na niedzielę natchnieniem dla kantat Bacha?*³⁴. Jakże ważne jest poczucie piękna w liturgii. Muzyka ma być piękna. Doświadczenie tego piękna może pozostać na trwałe w świadomości człowieka. Wszystko zaś, co pięknem nie jest, nie jest godne Boga. Papież mówi o tym pięknie w omawianej Adhortacji: *Piękno w liturgii jest częścią tej tajemnicy; ona jest najwyższym wyrazem chwały Bożej i stanowi, w pewnym sensie, otwarcie się na Niebu ku ziemi. Piękno nie jest jedynie czynnikiem dekoracyjnym liturgii; ono jest jej elementem konstytutywnym, gdyż jest atrybutem samego Boga i Jego Objawienia. Wszystko to winno sprawiać, byśmy byli świadomi, jaką należy zachować uwagę, by liturgia jaśniała zgodnie z jej właściwą naturą*³⁵.

Nie można więc zgodzić się na populistyczne piosenki, których melodie prowadzą raczej do transu, niż skłaniają do modlitwy. Piękno samo się broni. Brzydota choćby obłożona „złotkami” czy „świecidełkami”, zawsze pozostanie brzydotą. Ostra, ale i wymowna oraz jednoznaczna jest w tym względzie krytyka przedstawiona przez kard. J. Ratzingera, który mówił: *Muzyka popularna, która*

³³ Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, 38; 52; 55

³⁴ P. de Clerk, *Zrozumieć liturgię*, Kielce 1997, s. 119.

³⁵ Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, 37.

pragnie być taką, ponieważ chce jakby zaspokoić tłumy, jest wyraźnie inną od tej, którą nazywamy artystyczną. Kultura masowa jest też nastawiona na ilość, na produkcję, na sukces i często jest odbiciem tego, czym jest społeczeństwo, czyli muzycznym uosobieniem kiczu. Ważnym aspektem, na który zwrócić trzeba uwagę, jest to, że muzykę popularną pisze się tylko dla zarobienia pieniędzy oraz zaspokojenia gustu fanów. A przecież muzyka religijna ma oddawać chwałę Bogu. Dlatego wydaje się, że banalizacja wiary nie jest żadną nową inkulturacją, lecz zaprzeczeniem jej kultury i prostytucją uprawianą z antykulturą³⁶. Muzyka popularna, nie zgadza się w swej naturze z duchem i powagą liturgii, z całą pewnością nie sprzyja ona refleksyjnemu i medytacyjnemu charakterowi świętych obrzędów. Dlatego nie wolno w liturgii wykonywać utworów o charakterze świeckim (IEp I, 10). Instrukcja Episkopatu o muzyce kościelnej, wymienia dwa rodzaje wyraźnie świeckiego charakteru muzyki, a mianowicie: jazz, big-beat. Muzyka ta nie jest zgodna z duchem i powagą liturgii. Nie sprzyja ta muzyka jej przeżywaniu, a ponadto podczas takich śpiewów wyłącza się wiernych z udziału w śpiewie (por. IEp II, 20). Dobrze się stało, że II Synod Plenarny, którego prace rozpoczęły się w 1991 r. przypominał, że alarmujący jest upadek kultury muzycznej w polskich kościołach. Często stosowane są w liturgii (zwłaszcza przez młodzieżowe zespoły muzyczne) instrumenty hałaśliwe, niedopuszczalne przez przepisy ogólnie kościelne i episkopat polski. Zamieszanie panuje w dziedzinie repertuaru śpiewów wykonywanych w liturgii. Widoczny jest brak kontroli nad tekstami i muzyką różnych piosenek i kompozycji, które bezkrytycznie wprowadza się do obrzędów³⁷.

Czas też przypomnieć, że w liturgii posoborowej odnajdziemy różne formy modlitwy Kościoła, jaką jest muzyka. A więc i pastoralnego oddziaływania na wiernych. Będą to więc: śpiewy solowe celebransa (MS 27–29), który przewodzi liturgicznemu zgromadzeniu – jako najważniejsze śpiewy liturgii – dalej pieśni kościelne (KL 118, MS 16; 32; 36, IEp 12; 36) śpiewane przez wiernych zgromadzonych na celebracjach, chorał gregoriański jako pierwszy śpiew Kościoła (KL 116, MS 50, IEp 17), na który to śpiew jako jedyny zwłaszcza zwraca uwagę Benedykt XVI w omawianej Adhortacji (42; 62), psalmy responsoryjne (MS 16) wykonywane solowo przez kantora z odpowiedzią wszystkich zgromadzonych wiernych, aklamacje oraz odpowiedzi mszalne (MS 7; 15), w których właśnie przejawia się czynne, świadome i pełne uczestnictwo wszystkich obecnych na liturgii. W tej różnorodności form muzyki liturgicznej mają swoje miejsce także śpiew chóru czy scholi cantorum (KL 114, MS 19; 22, IEp 18; 34–35), którzy wszystkim zgromadzonym pomagają w modlitwie poprzez wykonania muzyki polifonicznej, dawnej lub współczesnej. Trzeba tu także wspomnieć znów o *participatio actiosa* (MS 15), a więc o takim uczestnictwie, które polega na wsłu-

³⁶ Zob. J. Ratzinger, *Nowa Pieśń dla Pana*, Kraków 1999, s. 170–173.

³⁷ Zob. II Synod Plenarny, *teksty robocze*, Poznań 1991, p. 40, s. 83.

chaniu się w modlitwę prowadzoną przez zespół śpiewaczy. Muzyką liturgiczną będzie gra na organach piszczałkowych czy innych instrumentach dopuszczonych do liturgii (KL 120, MS 60–67, IEp 28), bo taka właśnie muzyka będzie podrywała serca wiernych do spraw bożych (KL 120). Rodzaje muzyki kościelnej wymienione w dokumentach są jak więc widać różnorodne, najważniejsze jednak jest to, że wspólnym mianownikiem tego bogactwa i wielości form jest to, o czym wspomniałem wcześniej, a mianowicie *oddanie chwały Panu Bogu i uświęcenie wiernych* (KL 112).

Tak jak liturgia jest oddaniem chwały żywemu Bogu poprzez wspólnotę Kościoła, podczas której następuje uświęcenie wiernych żywych i obecnych w świątyni, tak muzyka liturgiczna ma być autentyczna, czyli płynąca z serca i wykonywana na żywo. Nie wolno więc zastępować gry na instrumentach muzyką odtwarzaną za pomocą magnetofonu, CD, radia czy innych współczesnych środków komunikacji medialnej. Mówi o tym Instrukcja Episkopatu Polski: *muzyka w czasie sprawowania czynności liturgicznych winna być wykonywana „na żywo”, dlatego nie wolno zastępować śpiewu zgromadzonych lub gry na instrumentach muzyką odtwarzaną za pomocą aparatów, np. magnetofonu, adapteru, radia itp.* (IEp 30), potwierdza to także II Plenarny Synod Kościoła w Polsce (II Synod Plenarny, *Liturgia*, 136).

Muzykę wykonywaną podczas liturgii należy też poddać swoistym kryteriom (wnioski te można wyciągnąć nie wprost, ale po wnikliwym spojrzeniu na dokumenty Kościoła). Wnioski takie pokazują jeszcze bardziej pastoralne znaczenie muzyki liturgicznej. Pierwszym kryterium jest funkcjonalność, czyli zgodność z naturą wydarzeń liturgicznych, inaczej mówiąc adekwatność do roku liturgicznego, formularza, sakramentu. Dalej można mówić o kryterium trzeźwości, bowiem w liturgii istotną sprawą jest uobecnienie zbawienia, muzyka więc nie może być „halucynogenna”, która zamiast pomagać w modlitwie – zatracala wiernych w transie. Kolejnym kryterium jest zasada komunikatywności. Dzieło muzyczne ma przynależeć do uczestników liturgii, a więc musi być dla nich czytelne i przyjęte jako język modlitwy zanoszonej do Boga. Następną zasadą jest zasada obiektywizmu. Muzyka musi bowiem powrócić do swojej istoty; ma być obiektywnie liturgiczna. W końcu przyjąć trzeba zasadę otwartości na słowo. Słowem bowiem można podkreślić kultyczny charakter muzyki, muzyka liturgiczna głosi bowiem Dobą Nowinę³⁸.

Muzyka jest więc podobnie jak słowo podczas liturgii narzędziem do przekazywania wiary. Dobrze przygotowane kazanie czy homilia; celebrans, który poświęcił czas i nauczył się poprawnie wykonywać najważniejsze śpiewy liturgiczne, jakimi są śpiewy celebransa, są tak samo ważne, jak dobra muzyka na najwyższym poziomie. Ona bowiem głosi Ewangelię i nie może być przypadkowa. O ważności muzyki – jako środka pasterskiego działania – w Kościele wschod-

³⁸ Zob. S. Grzybek, *Nowa instrukcja o muzyce w liturgii świętej*, RBL 3 (1967), s. 188–189.

nim świadczy samo podejście do świętych czynności. Tam wszak nie było katechezy jak w kościele łacińskim. Katechezą była liturgia, a w niej piękna i ujmująca muzyka cerkiewna. Doceńmy więc i ten sposób oddziaływania na wiernych, uczenia ich Boga, to może być narzędzie naszej pasterskiej troski.

Integralność muzyki z liturgią jest bezsporną nowością w rozumieniu miejsca muzyki w liturgii³⁹. Muzyka uczestniczy w tym, czym jest liturgia, czyli w dziele oddania chwały Bożej, ale też i uświęcenia wiernych. Muzyka należy do tych świętych znaków, które stanowią szatę, której dotykając owa ewangeliczna kobieta (Mt 9, 20–22), dotyka samego uzdrawiającego bożą mocą Chrystusa. Muzyka liturgiczna należy do tej sfery znaków, które powstawały przez całe wieki. To one otwierają serce człowieka na działanie łaski, to one uczą i zapalają do radosnego wielbienia Boga. Muzyka będąc tą niejako szatą dla misterium liturgii, musi łączyć się ściśle z liturgią, nie może być od niej oderwana. Muzyka bowiem wynikać ma z liturgii, jej treści i sensu. Owszem *muzyka kościelna będzie tym świętsza, im ściślej zwiąże się z czynnością liturgiczną, ... serdeczniej wyrażając modlitwę, ... przyczyniając się do jedynomyślności, ... nadając uroczysty charakter obrzędowi świętemu* (por. KL 112; MS)⁴⁰. Tak więc to właśnie muzyka otwiera na działanie łaski Bożej, to ona uczy i zapala do radosnego wielbienia Boga. Ona pomaga w modlitwie, która jest celem zgromadzenia liturgicznego.

Można oczywiście recytować całość liturgii mszalnej i z całą pewnością będzie to ważna liturgia. O ileż jednak bardziej czytelnym znakiem staje się ona, gdy celebrians dialoguje z wiernym ludem poprzez jednoczący śpiew. Ta śpiewana modlitwa jest zarazem czytelnym znakiem Kościoła gromadzącego się na Misterium Paschalne, które jest tak wielkim wydarzeniem w życiu wspólnoty Kościoła, że nie można o nim milczeć, mruczeć, mówić, ale tylko śpiewać.

Potrzebna jest muzyka na najwyższym poziomie artystycznym, a równocześnie taka, która będzie językiem modlitwy. Na liturgii bowiem stajemy przed samym Bogiem. Jesteśmy w tym podobni do Mojżesza, który usłyszał: *Zdejm sandały z nóg, bo ziemia, na której stoisz, jest święta*. Stan tej muzyki jest zależny od wielu czynników. Z całą pewnością zależy on też od właściwej relacji pomiędzy proboszczem i organistą, od ich kultury osobistej, wrażliwości na piękno, umiejętności przejścia ponad ludzkimi słabościami czy niechęciami. Jeśli na tym podstawowym poziomie nastąpi „rozejm”, to już uczyniliśmy pokojowy krok na dużą skalę. To jedność na tym podstawowym poziomie zapewni później integralność muzyki w liturgii.

³⁹ Zob. LL, Paris 1965, chapitre VI, *la musique sacrée*, nr 112n; LfTuK, Wien 1967, nr 112 n; F. Blachnicki, *Biuletyn odnowy liturgicznej, z problemów muzyki i sztuki liturgicznej*, CT 2 (1967), s. 180–186; Z. Bernat, *Instrukcja o muzyce w liturgii świętej*, CT 3 (1967), s. 137–139; T. Dąbek, *Muzyka sakralna*. Komentarz do VI rozdziału KL, ED, Kraków, 1993, s. 239 n.; S. Czerwik, *Śpiew i muzyka w służbie liturgii po Soborze Watykańskim II*, Muzyka sakralna, red. J. Masłowska, Warszawa 1998, s. 5 n.

⁴⁰ Zob. S. Grzybek, *Nowa instrukcja o muzyce w liturgii świętej*, RBL 3 (1967), s. 185 n.

3. ZAKOŃCZENIE

Wydaje się, że w obecnej sytuacji Kościoła w Polsce, w kontekście wszystkich przemian polityczno-społecznych, kolejnych mijających lat od zakończenia *aggiornamento*, jakim był Sobór Watykański II, oraz kiedy obserwujemy spadek *dominantes*, chyba jest najwyższa pora, by zająć się formacją wewnętrzną tych, którzy współtworzą liturgię w naszych kościołach. Taka formacja jest dziś potrzebą chwili! To jest nasze pastoralne zadanie, do którego jesteśmy zobowiązani na mocy święceń jako prezbiterzy czy biskupi. Wydaje się też, że jest to konsekwencja życia Kościoła, którego *najważniejszym dziełem jest pogłębianie wiary wyznawców Chrystusa i prowadzenie ich do zbawienia*, jak stwierdza Katechizm Kościoła Katolickiego (por. Mt 28, 19–20; KKK wstęp), jest liturgia właśnie.

Wiele ludzi współpracuje dziś z nami w parafii. Ważne jest, byśmy wszystkich tych zespołów, poszczególnych ludzi na czele z organistami nie traktowali instrumentalnie. Byśmy nie widzieli ich tylko wówczas, kiedy potrzebni nam są podczas liturgicznych celebracji, a potem niech sobie już żyją, jak chcą. Musimy ciągle podejmować próbę ich formacji duchowej. Wówczas ich uczestnictwo w liturgii będzie jeszcze bardziej owocne oraz pełne, będą nie tylko przez śpiew czy grę organową, ale także przez postawę życiową dawać świadectwo swojej pogłębionej wiary. Duchowni potrzebują rekolekcji i skupienia, by wyraziście głosić Jezusa, ale i świeccy katolicy nasi współpracownicy potrzebują tego także.

Doceńmy też możliwość oddziaływania na wiernych, pomocy w pogłębieniu wiary poprzez dobrą i wartościową muzykę. Nie zaniedbujemy tego charyzmatu, który jest nam dany.

Nową, może jeszcze zbyt mało docenianą możliwością oddziaływania duszpasterskiego jest dobra muzyka liturgiczna czy kościelna w ogóle. Możemy głosić dźwiękiem tajemnicę wiary. Nauczyć się więc musimy, by muzykę w liturgii traktować na serio. Nie jako dopełniacz do cichych momentów celebracji, ale jako integralną jej część. Muzyka może pomóc podnieść serca do Boga, może uczyć wiary, może dodawać nadziei, uczyć duchowego podejścia do codzienności. Muzyka liturgiczna jest więc pastoralnym sposobem działania Kościoła.

Podobnie jak rozpocząłem swoje wystąpienie, zakończę słowami Benedykta XVI, które wydają się bardzo wymowne w tym właśnie kontekście omawianego tematu, a mianowicie papież powiedział: *zapraszam wszystkich pasterzy, by dołożyli wszelkich starań, aby promieniować autentycznie eucharystyczną duchowością chrześcijańską*⁴¹.

⁴¹ Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Sacramentum caritatis*, 94.

LITURGICAL MUSIC AS A PASTORAL ACTIVITY OF THE CHURCH

Summary

It seems that in the face of the current situation of Polish Church, in the context of social and political transformations and all the years following the ending *aggiornamento* of the II Vatican Council, and while observing the decline of “dominantes”, it is high time we dealt with the spiritual formation of those who greatly contribute to the creation of liturgy at our churches. Such a formation is a necessity of the present time! It is our pastoral duty, which we have to carry out by the force of holy orders as priests or bishops. It also seems it is the natural consequence of the Church life, *the most important work of which has been deepening the faith of Christ's followers and leading them to salvation*, as The Catechism of The Catholic Church teaches us (cf. Mt 28, 19–20; The Catechism... – Preface).

There are many people who cooperate with us at parishes. It is thus important not to treat all of these organized groups, their members and organists in an instrumental way. We should avoid noticing them and their work only then when we need them for our liturgical celebrations, to forget them afterwards. We should make a continuous effort to form their spirituality. Only then will their participation in liturgy be fruitful and complete so they could, through singing, organ playing, but also through their conduct, give the testimony of their strengthened faith. Clergymen need retreat and meditation, so as to more explicitly preach Jesus, but secular Catholics, our associates need them as well. Let us appreciate the possibility of influencing believers, helping them in deepening their faith, all done by good and valuable music. Let us avoid ignoring this charisma which has been given to us.

Another, perhaps still little valued, possibility of pastoral influencing believers is good liturgical music, or church music in general. We can preach the mystery of faith through sounds. What we need the is to learn how to treat music in liturgy seriously. Not as a complementary element of silent moments of celebration, but as an integral part of it. Music can help us raise our hearts towards God, it can teach faith, bolster up hope, teach the spiritual way of everyday life. Liturgical music is then the pastoral way of Church doings.

To sum up, it is worth to cite the words of Pope Benedict XVI: *I encourage all shepherds to do their best so as to emanate with authentic Eucharistic Christian spirituality*. The care for music and musicians should be the pastoral care of the Church.

Słowa kluczowe: muzyka kościelna a duszpasterstwo, muzyka kościelna – nauczanie Kościoła

MARCIN WOJTASIK

Katolicki Uniwersytet Lubelski im. Jana Pawła II
Lublin

TROSKA O SŁABO SŁYSZĄCYCH JAKO NIEPEŁNOSPRAWNYCH W NAUCZANIU KOŚCIOŁA PO SOBORZE WATYKAŃSKIM II I W NAUCZANIU JANA PAWŁA II

WSTĘP

Chrześcijanie idąc za przykładem swojego Mistrza i Nauczyciela Jezusa Chrystusa, który uzdrowił głuchoniemego, z wielkim szacunkiem i troską winni odnosić się do głuchoniemych. Osoby te zasługują na szczególne zainteresowanie wspólnot chrześcijańskich, o czym może świadczyć choćby podjęcie kwestii ich uczestnictwa w dobrach duchowych Kościoła. Wątpliwości mogą się pojawić, gdy analizujemy słowa św. Pawła „wiara pochodzi z tego, co się słyszy” (Rz 10, 17). Uchwała soboru w Kartaginie z III i IV w., w Orange z V w., oraz list papieża Leona I stoją na stanowisku, że należy ich dopuścić do sakramentów i udziału w życiu Kościoła na podstawie świadectw innych lub gdy sami oznajmią to znakami. Również św. Augustyn w swym dziele *Contra Julianam pelagiam* stwierdza, że głuchota tylko utrudnia, a nie uniemożliwia poznania i przyjęcia wiary. Dlatego głuchoniemym też pozwolono na śluby małżeńskie i zakonne w XIII w. za papieża Innocentego III. W praktyce jednak Kościół zostawił swobodę działania kapłanom, którzy według własnego uznania dopuszczali głuchoniemych do sakramentów¹.

1. KOŚCIÓŁ A OSOBY SŁABO SŁYSZĄCE

Istotą niepełnosprawności słuchu jest niezdolność do dokładnego słyszenia, a czasem do słyszenia w ogóle. Przez pojęcie osoby słabo słyszącej należy rozumieć osobę, która ma trudności z rozumieniem mowy bez aparatów słuchowych,

¹ Zob. Augustyn św. *Contra Julianum pelagianum. Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, red. S. Głowa, J. Bieda. Poznań 1998, nr III 23; nr VII 29.

lecz rozumie ją wyłącznie drogą słuchową w sprzyjających warunkach za pomocą aparatów słuchowych lub bez nich. Mianem głuchego określa się osobę, która bez pomocy wzroku nie jest w stanie rozumieć mowy nawet przy użyciu aparatów słuchowych, ale ma zachowaną lub ukształtowaną mowę czynną. Natomiast głuchoniemy to osoba, która na skutek głuchoty nie jest w stanie rozumieć mowy i nie posługuje się nią.

Kościół jako wspólnota wiary, nadziei i miłości wszystkich wierzących (KK 8) jest powołany do przekazywania zbawienia wszystkim swym członkom. Każdy chrześcijanin ma prawo otrzymywać w obfitości duchowe dobra Kościoła, zwłaszcza pomoc słowa Bożego i sakramentów (KK 37). Dotyczy to również ludzi niepełnosprawnych, którzy są wezwani do naśladowania Chrystusa w niesieniu Jego krzyża². Jako członkowie tej samej wspólnoty Kościoła ludzie niepełnosprawni mogą oczekiwać niezbędnej pomocy ze strony swych zdrowych braci.

Jednym z rodzajów niepełnosprawności jest brak słuchu. Służba ludziom słabo słyszącym jest również najgłębiej pojętą drogą wypełniania przykazania miłości. Ludzie głuchoniemi oczekują na pomoc w wielorakich potrzebach materialnych, a zwłaszcza duchowych. Nieodzowne są często działania specjalistyczne, aby te potrzeby mogły być zaspokojone. Ważną sprawą jest traktowanie słabo słyszących jako partnerów i aktywnych współuczestników. Podmiotowość słabo słyszących powinna być uszanowana stosownie do tego, na ile pozwala upośledzenie każdego z nich. Okazywanie litości czy nadmierna gorliwość w wyręczeniu upośledzonego paraliżuje tkwiące w nim możliwości. W Kościele jest zarezerwowane miejsce dla każdego człowieka jako autonomicznego podmiotu życia eklezjalnego. Osadzenie duszpasterstwa słabo słyszących w principia pochodzących z Objawienia i nauczania Kościoła jest warunkiem skutecznej ewangelizacji słabo słyszących. Zarówno przepowiadanie, liturgia, jak i posługa pasterska wobec słabo słyszących powinny urzeczywistniać zbawcze uczestnictwo każdego słabo słyszącego w tajemnicy krzyża, zgodnie z jego osobistym powołaniem³.

Obecność słabo słyszących w Kościele wskazuje, jak wielką rolę ma do spełnienia wspólnota religijna. Zdrowi i sprawni członkowie wspólnoty mają okazję do świadczenia czynów miłosierdzia⁴. Kościół dzisiejszy przypomina, że społeczność ludzi wierzących powinna otaczać swych słabych członków skuteczną opieką. Kościół przeciwstawia się postawie ukierunkowanej na produktywność, zysk i sukces. Również niepełnosprawni mają swoje miejsce w społeczności Kościoła. Stałą opieką duszpasterską Kościół powinien obejmować również słabo słyszą-

² Por. B. Sosbodé, *L' unction des malades*, Lyon 1972, s. 5; G. Crespy, *Maladie et guérison dans Nouveau Testament*, „Lumière et Vie” (1967), s. 45.

³ Por. Jan Paweł II, Przemówienie podczas modlitwy Anioł Pański (Osnabrück 16 XI 1980): *Byłem upośledzony, a przyszedliście mi z pomocą*, OsRomPol 1 (1980), s. 4.

⁴ Por. K. Półtorak, *Duszpasterstwo niesłyszących*, w: *Duszpasterstwo specjalne*, pr. zbior. pod red. R. Kamiński, B. Drożdż, Lublin 1998, s. 164.

cych, aby i oni czuli się ogarnięci miłością Boga⁵. Posługa Kościoła powinna dążyć do prawdziwej integracji słabo słyszących ze środowiskiem religijnym, aby nie było barier między nimi a zdrowymi członkami wspólnot chrześcijańskich.

Z nauczania Kościoła współczesnego wynika, że we wszystkich działaniach należy kłaść nacisk na kształtowanie klimatu współdziału wszystkich w czynnym życiu Kościoła. Słabo słyszący jako osoby niepełnosprawne muszą znaleźć swoje miejsce w różnych formach życia religijnego. Należy ułatwić im wejście w to życie przez ścisłą współpracę wszystkich członków wspólnot Kościoła⁶.

Oprócz istniejących i sprawdzonych form współdziałania zdrowych z niepełnosprawnymi szukać należy nowych sposobów współpracy. Droga prowadzącą do angażowania słabo słyszących w działalność duszpasterską jest budowanie klimatu partnerstwa i braterstwa w istniejących i powstających grupach i wspólnotach kościelnych⁷.

Sobór Watykański II uczy, aby Kościół, wypełniając swe zadania, odgrywał rolę wychowawcy. Kościół powinien tak oddziaływać na słabo słyszących, aby całe ich życie stawało się przepełnione duchem Chrystusowym. Równocześnie zaś Kościół udziela słabo słyszącym swej pomocy do zdobycia pełnej doskonałości ludzkiej osoby, do budowania dobra również ziemskiej społeczności i świata bardziej ludzkiego (DWCH nr 6).

Sobór Watykański II zajął się również katechizacją osób niepełnosprawnych w *Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim*. Dokument nie omawia szczegółowych zagadnień z dziedziny katechetyki specjalnej, obejmujących głuchoniemych, niewidomych, umysłowo upośledzonych i wszystkich innych osób niepełnosprawnych. Stwierdza tylko ogólnie, że wszyscy ludzie jakiegokolwiek rasy, stanu i wieku jako cieszący się godnością osoby mają nienaruszalne prawo do wychowania, odpowiadającego ich własnemu celowi, dostosowanego do właściwości wrodzonych (DWCH nr 1). Sobór zaleca zakładanie katolickich szkół dla tych, którzy z powodu wrodzonego upośledzenia wymagają szczególnej opieki (DWCH nr 9). Zachęca także do poszukiwania odpowiednich metod wychowania i programu nauczania (DWCH nr 6). Powyższe zalecenia wynikają z testamentu Chrystusa zawartego w słowach: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody,

⁵ Por. Jan Paweł II, Przemówienie podczas pielgrzymki inwalidów z diecezji Verona w Castel Gandolfo (17 IX 1981), *OsRomPol* 2 (1981), s.10.

⁶ Jan Paweł II, Przemówienie podczas uroczystości Roku Jubileuszowego obchodzone przez ludzi niepełnosprawnych (31 III1984): *By nikt nie czuł się obco we wspólnym domu*. *OsRomPol* 5 (1984), s. 19.

⁷ Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej 1972–1979, Kraków 1985, s. 410; *Wiara, modlitwa i życie w Kościele Katowickim. Uchwały I Synodu Diecezji Katowickiej*, Katowice–Rzym 1976 nr 1.3.6; Jan Paweł II, Przemówienie podczas modlitwy Anioł Pański, *Nasi bracia upośledzeni*, *OsRomPol* 2 (1981), s. 8; Jan Paweł II, Homilia do dzieci upośledzonych, ich rodziców i opiekunów (Edynburg 1 VI 1982), *OsRomPol* 3 (1982), s. 28.

udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem” (Mt 28,19–20).

2. KATECHEZA A OSOBY SŁABO SŁYSZĄCE

O katechizacji specjalnej w odniesieniu do osób niepełnosprawnych pisze Jan Paweł II w Adhortacji apostolskiej o katechizacji w naszych czasach *Catechesi tradendae*, która jest owocem Synodu Biskupów z 1977 r. Pod numerem 41 czytamy: „Niektórzy młodzi odbiorcy katechezy ze względu na ich szczególną sytuację życiową wymagają specjalnej troski. Myślę tu najpierw o wszystkich upośledzonych fizycznie lub umysłowo. Mają oni prawo tak samo, jak ich rówieśnicy poznać tajemnicę wiary. Większe trudności, jakie napotykają, zwiększają jeszcze zasługę ich własnych wysiłków, jak i wysiłków ich wychowawców” (CT 41).

Wyrażeniem „upośledzeni” Jan Paweł II obejmuje wszystkich niepełnosprawnych, dotkniętych jakimkolwiek kalectwem czy brakiem. Wynika to między innymi z dokumentu Stolicy Apostolskiej na Międzynarodowy Rok Osób Upośledzonych⁸, który był ogłoszony przez Organizację Narodów Zjednoczonych w 1981 r. Zaraz na wstępie tego bogatego w treść dokumentu, będącego Magna Charta na rzecz wszystkich dotkniętych nieuleczalnym kalectwem, Papież wylicza wśród niepełnosprawnych, a także upośledzonych w zakresie zmysłów, słabo słyszących⁹. Pod koniec tego orędzia Papież zachęca do studiowania problemów „tychznaczonych bólem stworzeń”, a także sprawdzenia – jeśli konieczność tego wymaga – odpowiednich metod katechezy dla upośledzonych.

W 1971 r. Stolica Apostolska ogłosiła Ogólną instrukcję katechetyczną. W rozdziale zatytułowanym: *Konieczność dochowania wierności Bogu i uwzględnienia stanu człowieka* czytamy: „Czerpiąc prawdę ze słowa Bożego i trzymając się wiernie bezpiecznego sposobu przedstawiania słowa, zmierza katecheza do pouczania o słowie Bożym z zachowaniem pełnej wierności. Jednakże jej zadanie nie może się ograniczyć do powtarzania tradycyjnych formuł, lecz postuluje, ażeby wspomniane formuły zostały zrozumiane i gdy zachodzi potrzeba – wiernie, wyrażone mową dostosowaną do pojętności słuchaczy, również przy pomocy nowych sposobów. Ten zaś wykład i (mowa) będzie różny w zależności od wieku, warunków społecznych ludzi kultur i form cywilizacji”¹⁰.

Z powyższego tekstu wynika, że katechezie, która pragnie jak najdoskonalej wypełnić swe zadanie, stawia się dziś bardzo ważne zadanie. Musi ona być z jednej strony wierna Bogu – to znaczy przekazywać w sposób wierny Orędzie Boże, z drugiej zaś strony musi być także wierna człowiekowi, czyli uwzględniać całe-

⁸ Jan Paweł II, Dokument Stolicy Apostolskiej na Międzynarodowy rok osób Upośledzonych, *OsRomPol* 3 (1981), s. 21–22.

⁹ Por. K. Lubos, *Katechetyka specjalna w zastosowaniu do głuchych*, *Kat* 6 (1988), s. 246.

¹⁰ DLG 34.

go człowieka zarówno jego rozwój psychiczny, jak i całą skomplikowaną sytuację, w jakiej on się aktualnie znajduje¹¹.

Potwierdza to Jan Paweł II w Adhortacji apostolskiej o Katechizacji w naszych czasach, kiedy pisze: „Ażeby katecheza osiągnęła swój właściwy cel, to jest wychowanie w wierze, niezbędne jest wprowadzenie różnych metod, stosownych do wieku i rodzaju umysłowego katechizowanych” (CT 51).

Z powyższego nauczania Kościoła wynika, iż otacza szczególną troską sprawę katechizacji niepełnosprawnych. Katechizacja słabo słyszących należy do najtrudniejszych dziedzin katechizacji. Wynika to ze specyfiki osoby słabo słyszącej, a co za tym idzie, niemówiącej, jak też ze sposobu komunikacji osoby słabo słyszącej z osobą słyszącą – podejmującą jej ewangelizację. Trudność ta staje się tym większa, gdy zważy się fakt braku obszerniejszych i wnikliwszych publikacji podejmujących problematykę katechizacji dzieci i młodzieży niesłyszącej. Przejawia się to choćby w braku odpowiednich katechizmów dla słabo słyszących dzieci i młodzieży, jak też podręczników metodycznych dla katechetów. W katechizowaniu osób niesłyszących wręcz niemożliwe jest realizowanie programu według podręczników dla dzieci słyszących. Katecheta słabo słyszących zatem musi zdać sobie sprawę, że jego uczeń jest uboższy od rówieśników o liczne doświadczenia i przeżycia, obecne w życiu uczniów zdrowych.

Ponieważ głuchym nazywamy człowieka, który pozbawiony jest słuchu, a więc i treści słuchowych płynących ze świata i wskutek tego znajduje się w gorszych warunkach niż słyszący, jeżeli chodzi o poznanie zewnętrznego świata i przygotowanie do życia społecznego, to katecheza dla słabo słyszących dzieci i młodzieży wymaga specjalnego przygotowania, specjalnych metod, a także przestrzegania specyficznych zasad nauczania, znajomości psychiki dziecka głuchego oraz znajomości ich języka, którym jest język migowy.

Spośród wielu cech umysłowych, podkreślających odrębność psychiki dziecka głuchego, najistotniejsze dotyczą sfery poznania. Sukcesem pracy jest dokonanie analizy sfery psychiczno-poznawczej dziecka słabo słyszącego. U dziecka głuchego pierwsze doświadczenie i umiejętności wytwarzają się na podstawie wzroku, węchu, smaku oraz dotyku. Dziecko głuche odbiera bodźce wzrokowe, smakowe, węchowe i dotykowe, lecz nie łączy ich z nazwą, gdyż jej nie słyszy. Nie kojarzy więc symbolu dźwiękowego z pojęciem. Dziecko głuche, pozbawione jednego z najważniejszych receptorów, jakim jest słuch, ma jednocześnie upośledzone operacje myślowe abstrahowania i uogólniania. Spostrzegawczość głuchych dzieci jest często zadziwiająca, a zdolności obserwacyjne duże. Spostrzeżenia głuchego dziecka są z reguły niepełne, bardzo niedoskonałe. Powoduje to często złe zrozumienie i fałszywą interpretację obserwowanych zjawisk.

¹¹ Por. R. Murawski, *Podstawy psychologiczno-pedagogiczne*, w: *Podręcznik metodyczny do Katechizmu religii katolickiej*, cz. I, pr. zbior., Warszawa 1976, s. 37.

3. ZADANIA SZCZEGÓŁOWE

Dyrektorium ogólne o katechizacji akcentuje, że to katecheza daje podwaliny pod budowę wiary. Jest więc konieczne, aby katecheza kontaktowała się z formami i własnymi pojęciami kultury osoby, do której się zwraca. Katecheza ma znaleźć odpowiedni język dla wszystkich współczesnych dzieci, młodzieży język dla analfabetów, nieuczonych albo stojących na niskim stopniu cywilizacji, nawet dla upośledzonych fizycznie czy umysłowo i innych (CT 59). Katecheza zatem winna przełożyć Dobrą Nowinę na język zrozumiały i czytelny osobom, do których jest kierowana, aby i one systematycznie wchodziły w całokształt życia chrześcijańskiego.

Katecheza ma rozwijać poznawanie wiary. Osoba katechizowana powinna przylgnąć do treści wiary, winna je systematycznie pogłębiać wraz ze swym rozwojem. Daje to możliwość aktywnego i dojrzałego odkrywania tajemnic wiary. Głusi, jak każdy człowiek, mają wypisane prawo Boże w swoich sercach. Sumienie ich jest tak wrażliwe, jak ludzi pełnosprawnych. Katecheta powinien być wychowawcą tego sumienia, to znaczy ma czuwać nad prawidłowym rozwojem norm moralnych. Głuchoniemy przypatruje się pilnie ludziom, którzy go otaczają, naśladuje ich zachowanie bez możliwości refleksji moralnej nad istotą czynów dozwolonych i zakazanych. Przykład najbliższych ludzi zarówno zły jak i dobry, wpływa niewątpliwie na jego moralność. Stąd wynika odpowiedzialność za apostołstwo dobrego przykładu zwłaszcza rodziców, wychowawców, kapłanów. Ich dobry przykład pomaga głuchemu w urabianiu pojęć moralnych i zachęca go ku dobremu, zły przykład, zgorszenie, deprawuje go moralnie. Głuchy bowiem osądza rzeczy, sytuacje, ludzi tak, jak postrzega. Stąd brak łagodzących albo obciążających okoliczności jego działania, gdyż jedynie zmysłem wzroku może odbierać wrażenia, które wywierają na niego przemożny wpływ.

Katecheza ma doprowadzić do liturgii. Jest to kolejne zadanie i cel katechezy, która urzeczywistnia obecność Chrystusa w Kościele, zwłaszcza w czynnościach liturgicznych. Znaczące jest pouczenie *Dyrektorium ogólnego o katechizacji*, które domaga się, aby wszyscy wierni chrześcijanie byli przygotowani do uczestnictwa pełnego, świadomego i czynnego, jakiego domagają się natura samej liturgii i godność kapłaństwa chrzcielnego. Aby głusi mogli dobrze zrozumieć, głębiej przeżyć i odnieść zamierzoną przez Kościół duchową korzyść z sakramentów i sakramentaliów, trzeba ich odpowiednio przygotować. Wówczas każdy sakramentalny znak liturgiczny przemówi do głuchego człowieka i sprawi, że każde użycie rzeczy materialnych zostanie skierowane do uświęcenia człowieka i uwielbienia Boga.

Katecheza ma prowadzić formację moralną. Przyznanie się do Chrystusa zakłada bycie blisko Niego, wspólne z Nim wędrowanie przez życie. Katecheza, przekazując prawdy Nauczyciela, powinna doprowadzić do wewnętrznej przemiany i zmiany motywacji dotychczasowego działania. Należy także zauważyć, że

katecheza powinna pokazać konsekwencje społeczne wymagań ewangelicznych. W dużej mierze chodzi o właściwe formowanie sumienia. Katecheta winien zabiegać, by dzieci i młodzież głucha ceniła sobie przynależność do wspólnoty katechetycznej, a w konsekwencji do wspólnoty Kościoła. Osiągnąć to można przez dążenie do stworzenia tak cenionych przez młodzież postaw, a będących równocześnie postawami eklezyjalnymi, jak: miłość czynna względem każdego człowieka, obrona bliźnich przed zagrożeniami, wspólne poznawanie, naradzanie się i planowanie działań czy opowiadanie się za tymi samymi normami zachowań.

Katecheza powinna nauczyć modlitwy. Fundamentem nauki dialogu z Bogiem staje się modlitwa *Ojcze nasz*. Spotkanie katechetyczne przeniknięte duchem modlitwy ma doprowadzić do postawy adoracji, uwielbienia i prośby.

W wyniku przeprowadzonej analizy historycznej nad nauczaniem głuchych można zauważyć proces zaskakujący dla całego Kościoła. Polega on na wyprzedzeniu duszpasterstwa przez katechizację. Działo się tak dlatego, że nauczycielami głuchych byli przeważnie duchowni, a celem ich pracy było przygotowanie dzieci do życia religijnego, zwłaszcza do uczestnictwa we mszy św. obok innych sakramentów. Podobnie rzecz się miała, gdy zorganizowano zakłady specjalne, których założycielami czy dyrektorami byli zazwyczaj duchowni. Nauczanie religii sprawiło, że wypracowano zasady katechizowania głuchych, okazują się skuteczne również w obecnym czasie.

4. NIEZBĘDNE POSTULATY KATECHETYCZNE W OBECNEJ SYTUACJI

Rodzi się wiele postulatów, by udoskonalić metody nauczania i wychowania wśród osób głuchych. Mimo szczególnej troski, okazywanej od wczesnego dzieciństwa, dziecko głuche wykazuje duże zahamowanie w rozwoju. Stąd rodzi się postulat opracowania odrębnych programów nauczania religii dla dzieci głuchych. Program ten będzie inny w szkole specjalnej, a inny w katechizowaniu poza nią. Dotychczas katecheci uczyli według programu nauczania dzieci słyszących, dostosowując go według własnego uznania do grupy dzieci słabo słyszących. Opracowanie specjalnego programu ujednoliciłoby próby podejmowane indywidualnie.

W ślad za tym idzie konieczność opracowania odpowiednich podręczników dla grup specjalnych. Potrzebne byłyby łatwe, bogato ilustrowane czytanki biblijne, katechizmy itp.

Ponieważ teksty mszy św. są dla głuchych trudne i w wielu wypadkach niezrozumiałe, należałoby więc dobrze opracować dla nich osobne czytania mszalne. Opracowanie to polegałoby na wyborze odpowiednich tekstów Pisma Świętego i przetransponowaniu ich na styl prosty, łatwy do migania.

W przyszłości warto by od strony praktycznej zająć się szerzej problematyką nauczania i wychowania głuchych, a także wyszukiwaniem nowych metod, syste-

mów i programów badawczych. Dzisiaj istnieje zaledwie jedna dokładnie opracowana przez znawców tej dziedziny metoda obrazkowo-montażowa ks. K. Lubosa. Osiągnięciem tej pracy jest zebranie i przedstawienie historii nauczania religii słabo słyszących, a także ukazanie rozwoju fizycznego, psychicznego, emocjonalnego i religijnego dziecka głuche. Nie bez znaczenia pozostaje również ukazanie kierunków i linii rozwojowych wychowania religijnego dzieci głuchych.

Katecheza specjalna winna być włączona w proces rewalidowania dziecka. Celem takiego działania jest maksymalny rozwój wszystkich funkcji życiowych podopiecznego oraz jego bezkonfliktowe funkcjonowanie w społeczeństwie. Katecheta powinien kierować się zasadą akceptacji dziecka, zasadą pomocy dziecku w pokonywaniu trudności, zasadą indywidualizacji, a także zasadą współpracy z rodziną. Katecheta, często kapłan, staje się jednym z pierwszych, którzy od rodzi-ny dowiadują się o kalectwie ich dziecka. Powyższa sytuacja zmusza katechetę do włączenia się w rewalidację dziecka. Ważnym elementem pracy katechetycznej jest dotarcie do dziecka z przekazywanym orędziem. W procesie dydaktycznym, na podstawie badań, zakłada się, że należy dla dobra dziecka wykorzystać każdy dostępny kanał komunikacyjny. W literaturze i praktyce jest to metoda totalnej komunikacji. Metoda ta uwzględnia racjonalną koncepcję rozwoju mowy, a także potrzeby i dyspozycje niesłyszących.

ZAKOŃCZENIE

Kościół współczesny pragnie przez swoje działanie ukazać, że biedni, chorzy i upośledzeni są uprzywilejowanymi adresatami orędzia o Królestwie Bożym, które weszło w dzieje ludzkości. Pragnie on się przyłączyć do inicjatywy i wysiłków, które we współczesnym świecie zmierzają do poprawy sytuacji tych osób i zamierza wnieść swój własny wkład. Dlatego też w 1981 r. ogłoszonym przez ONZ Rokiem Ludzi Niesłyszących, papież Jan Paweł II przypomniał o prawach osoby upośledzonej. „Człowiek upośledzony jest wobec Boga i ludzi osobą, która posiada swoje prawa i obowiązki. Wśród praw chcę przypomnieć prawo do życia, do ogniska domowego, albo jeśli to konieczne do przebywania w zakładach specjalistycznych, prawo do odpowiedniej opieki lekarskiej, do nauki, do normalnego życia społecznego. Wśród praw – obowiązków chciałbym podkreślić prawo odnoszące się do autentycznego rozwoju życia duchowego”¹².

¹² Jan Paweł II, Przemówienie podczas modlitwy Anioł Pański, *Odpowiedzialność za los upośledzonych*, OsRomPol 3 (1981), s. 8.

CARE OF THE DEAF AS DISABLED IN CHURCH TEACHING AFTER
THE SECOND VATICAN COUNCIL AND IN JOHN PAUL'S II TEACHING

Summary

Christians, following their master and teacher Jesus Christ who healed the deaf-and-dumb, ought to treat deaf and dumb people with great respect. They deserve to be in the limelight of christian communities as the issue of their participation in spiritual goods of Church was raised. In this article I want to present the attitude of Church to the deaf-and-dumb, then on the basis of some documents I would like to show the necessity of catechisation of the mentioned group of people. Through its actions, contemporary Church wants to show that the poor, the sick and the disabled are the privileged addressees of the divine message that entered the human history.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, słabo słyszący, katechetyka

KS. MARIAN WOLICKI
Katolicki Uniwersytet Lubelski im. Jana Pawła II
Lublin

ROZWÓJ I WYCHOWANIE DZIECKA W WIEKU PRZEDSZKOLNYM

Spośród wszystkich okresów rozwojowych, okres przedszkolny jest szczególnie ważny w życiu człowieka, nic też dziwnego, że temu właśnie okresowi psycholodzy i pedagodzy poświęcają wyjątkowo dużo uwagi i że tego okresu dotyczy też ogromna wielość publikacji psychologiczno-pedagogicznych¹.

CHARAKTERYSTYKA OGÓLNA OKRESU PRZEDSZKOLNEGO

Nieprzypadkowo uwaga naukowców skierowana jest na ten właśnie okres rozwojowy, nazywamy też w niektórych publikacjach – średnim dzieciństwem², obejmujący lata 4–6 w życiu dziecka. W okresie tym zachodzi bowiem szereg ważnych wydarzeń w życiu człowieka: narodziny jaźni psychicznej, okres pytań, okres przekory, wyjątkowo szybkie dojrzewanie intelektualne i wolitywne, prowadzące do dojrzałości, do podjęcia obowiązków szkolnych, osobliwe nastawienie metafizyczne dziecka w tym okresie, sprzyjające rozwojowi religijnemu i moralnemu, szczególnie rozwojowi sumienia. Jednocześnie pojawia się duże zainteresowanie i ciekawość świata zewnętrznego, materialnego, rozwój samodzielności i inicjatywy dziecka, świadomość i poczucie swobody, wzrost nowych doświadczeń i orientacji w otoczeniu, przeniesienie sfery oddziaływania wycho-

¹ Zob. np. M. Przetacznikowa, *Rozwój psychiczny dziecka w młodszym wieku szkolnym*, w: *Materiały do nauczania psychologii*, seria II, t. 3, Warszawa 1968, s. 11–152; M. Kielar-Turska, *Średnie dzieciństwo. Wiek przedszkolny*, w: *Psychologia rozwoju człowieka*, red. nauk. B. Harwas-Napierała, J. Trempała, t. 2, s. 83–129; J. Walczyna, *Kształtowanie postaw społeczno-moralnych dzieci w wieku przedszkolnym*, Warszawa 1980 i in.

² M. Kielar-Turska, *Rozwój człowieka w pełnym cyklu życia*, w: *Psychologia. Podręcznik akademicki*, red. nauk. J. Strelau, t. I, Gdańsk 2000, s. 299; też, *Średnie dzieciństwo...*, s. 83. Inne określenia tego okresu, to: drugie dzieciństwo, okres falliczny, okres edypalny, „wiek pytań”, „wiek zabaw”, stadium przedoperacyjne, stadium personalizmu. Zob. D. Becelewska, *Repetytorium z rozwoju człowieka*, Jelenia Góra 2006, s. 164.

wawczego z rodziny na przedszkole, jeśli dziecko do niego uczęszcza i na środowisko rówieśnicze. Równolegle następuje wzrost wymagań, jakie dziecku stawia otoczenie, konieczność dostosowania aktywności do norm zwyczajowych moralnych i społecznych, wzrost ilości i zrozumienia interakcji międzyosobowych, a także wzrost liczby osób znaczących w życiu dziecka³. Zaznacza się też zwiększenie się roli współżycia z rówieśnikami i dziećmi w innym wieku, rozwój uczuć dodatnich i ujemnych w związku z zaspokojeniem bądź nie podstawowych potrzeb psychicznych i społecznych.

ROZWÓJ FIZYCZNY DZIECKA W WIEKU PRZEDSZKOLNYM

Jak słusznie pisze jedna z autorek, „przede wszystkim należy liczyć się z faktem, że u dzieci między 3 a 6–7 rokiem życia zachodzi dość wyraźna różnica we wszystkich zakresach rozwoju, najogólniej mówiąc, fizycznego, umysłowego, społecznego. Wzmaga je także konkretna sytuacja dziecka w rodzinie [...] oraz w pewnej mierze wrodzone zadatki”⁴.

Pamiętając o powyższym, starajmy się określić zasadnicze prawidłowości rozwojowe tego okresu w zakresie poszczególnych sfer rozwoju. W zakresie rozwoju fizycznego następuje przede wszystkim wyraźna zmiana sylwetki dziecka przedszkolnego, prowadząca do wydłużenia ciała wskutek szybkiego wzrostu kończyn oraz wskutek zmian proporcji pomiędzy trzewioczaszką i mózgoczaszką⁵.

Należy pamiętać, że przeciętny przyrost wzrostu od 5 do 7 roku (okres przedszkolny zaczyna się już od 4 r.ż.) wynosi około 5–7 cm rocznie. „Dziecko w wieku przedszkolnym coraz wolniej przybiera na wadze (2–3 kg rocznie), natomiast dość szybko nadal rośnie [...]”⁶. Wzrasta w tym okresie kośćce i muskulatura dziecka. Następuje szybki rozwój układu nerwowego i wyższej czynności nerwowej. Daje się zaobserwować szybki rozwój sprawności ruchowej. Następuje też pewien przerost układu limfatycznego. „Węzły limfatyczne odgrywają jednak ważną rolę w niszczeniu zarazków, ponieważ organizm dziecka w tym wieku nie wytwarza jeszcze dostatecznej ilości ciał odpornościowych we krwi, które pozwalają mu zwalczać skutecznie liczne choroby zakaźne, na jakie jest narażone małe dziecko”⁷.

Do rozwoju fizycznego dziecka przedszkolnego przyczynia się w decydującym stopniu silna potrzeba ruchu, odczuwana zwłaszcza intensywnie około

³ M. Wolicki, *Znaczenie identyfikacji z „osobami znaczącymi” w procesie rozwoju i wychowania dziecka*, w: *Ius et Fides. Księga Jubileuszowa z okazji siedemdziesiątych urodzin Profesora Jana Świtki*, red. T.z Guz, M. Kuć, Lublin 2006, s. 1025+1035.

⁴ J. Walczyna, dz.cyt., s. 65.

⁵ M. Kielar-Turska, *Rozwój człowieka...*, s. 299.

⁶ M. Przetacznikowa, art.cyt., s. 13.

⁷ Tamże, s. 14.

5 roku życia, określanego często jako złoty okres w ruchowym rozwoju dziecka⁸. Potrzeba aktywności fizycznej znajduje swój wyraz w zabawach dziecka, stąd też okres przedszkolny bywa również nazywany „wiekiem zabaw”.

ROZWÓJ PSYCHICZNY DZIECKA W OKRESIE PRZEDSZKOLNYM

W zakresie rozwoju psychicznego wzrasta znacznie sprawność zmysłów, zwłaszcza bystrość wzroku i umiejętność rozróżniania barw. Gdy chodzi o rozwój procesów psychicznych, to następuje szczególnie rozwój słuchu i mowy, spostrzeżeń i wyobrażeń⁹. Uwaga w tym okresie jest głównie mimowolna, ale zaczyna się pojawiać, i dowolna. Jej rozwój jest warunkiem rozpoczęcia przez dziecko nauki szkolnej. Pamięć w tym okresie jest głównie konkretno-obrazowa, ale pojawiają się również początki pamięci słowno-logicznej¹⁰.

Szczególnie intensywnie w wieku przedszkolnym rozwija się wyobrażenia dziecka, zwłaszcza w postaci tzw. fantazjowania dziecięcego, które pojawia się około 4 roku życia. Wyobrażenia dziecka ujawnia się przede wszystkim w zabawach dziecka, a same wyobrażenia w tym okresie dzielimy na reprodukcyjne i antycypacyjne¹¹.

W okresie przedszkolnym następuje ilościowy i jakościowy rozwój mowy. Dziecko używa już języka w poprawnych formach gramatycznych. Do 5 roku życia dziecko przyswaja sobie na ogół wszystkie formy koniugacyjne i deklinacyjne. W 6–7 roku dziecko używa prawie każdej formy zdania. Pod koniec okresu przedszkolnego całkowicie opanowuje mowę ciągłą. Charakterystycznym dla tego wieku zjawiskiem są neologizmy dziecięce, „nowotwory językowe”, nieraz bardzo logiczne¹².

Rozwój mowy wiąże się bardzo ściśle z rozwojem myślenia. Myślenie dziecka staje się bardziej abstrakcyjne, chociaż jest ono jeszcze wciąż oparte na przesłankach konkretnych¹³. Myślenie u dziecka przejawia się w tym czasie szczególnie w zadawaniu pytań. Jest to tzw. „wiek pytań” u dziecka. „Nic dziwnego, że właśnie wiek przedszkolny nazwano wiekiem pytań, bo nigdy dziecko nie zadaje dorosłemu tylu pytań, i to często bardzo kłopotliwych, jak w tym okresie”¹⁴. Budząca się ciekawość dziecka w tym czasie, potęgowana pytaniami, prowadzi je do lepszego poznania świata i siebie oraz dążenia do celu mimo spotykanych przeszkód.

⁸ M. Kielar-Turska, *Rozwój człowieka...*, s. 299.

⁹ M. Przetacznikowa, *Wiek przedszkolny*, w: *Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży*, red. M. Żebrowska, Watowa 1976, s. 439–446.

¹⁰ Tamże, s. 446–454.

¹¹ D. Becelewska, dz.cyt., s. 167.

¹² M. Przetacznikowa, art.cyt., s. 454–466.

¹³ Tamże, s. 467–487.

¹⁴ J. Dobrowolska, *Czy naprawdę trudne dziecko?*, Warszawa 1975, s. 11.

Do rozwoju psychicznego należy rozwój wolitywny. Wola dziecka zaczyna się rozwijać wraz z rozwojem ruchów dowolnych i docelowych przejawiających się już w wieku poniemowlęcym na skutek rodzących się wyobrażeń i konkretnej sytuacji. Poza tym rozwój woli uzależniony jest od działania drugiego układu sygnalizacyjnego, pozostającego z kolei w zależności od rozwoju mowy. Wreszcie ma tu swój wpływ i własne doświadczenie zdobyte w toku życia dziecka.

Wola dziecka przejawia się głównie w realizowaniu obranego celu pod wpływem odpowiednich motywów. Tymi motywami są najpierw organiczne potrzeby dziecka. W miarę jednak, jak narastają potrzeby psychiczne i społeczne, a więc wraz z rozwojem uczuć moralnych i społecznych, wzrasta liczba motywów, którymi kieruje się wola, staje się coraz bardziej niezależna wyłącznie od jednego motywu i w ten sposób wkracza na drogę wolności.

Źródłem rozwoju woli dziecka w okresie przedszkolnym staje się wspólna zabawa i zabawa zespołowa, wymagająca podporządkowania się pewnym prawidłom i realizowania wspólnie ustalonego celu¹⁵. Dużą też rolę odgrywają w jej rozwoju u dziecka nakazy i zakazy rodziców i wychowawców, wpływające na proces hamowania u niego przejawów popędowych i pobudzanie go do realizowania potrzeb społecznych.

Sam rozwój woli dokonuje się niejako dwukierunkowo. Z jednej strony idzie w kierunku opanowywania siebie, odmawiania sobie różnych przyjemności dla wyższych celów. Z drugiej strony – w kierunku pozytywnym przez realizowanie celów wyższych, społecznych i moralnych, z czym wiąże się umiejętność przezwycięzania choćby drobnych trudności i zdolność wypełniania dziecięcych obowiązków.

Na szczególną uwagę, jeśli chodzi o sferę psychiki, zasługuje rozwój emocjonalno-uczuciowy w tym okresie¹⁶. „Między 2 a 6 rokiem życia dziecko coraz lepiej rozumie emocje własne i innych osób, nabiera zdolności regulowania zdolności ekspresji emocji, nabywa umiejętności zaradczych, które pozwalają mu kształtować pozytywne kontakty z dorosłymi i rówieśnikami”¹⁷. Rozwój uczuciowy w tym wieku charakteryzuje się tworzeniem się przywiązań do ludzi i zwierząt, tworzeniem się wzorców postępowania oraz internalizacją norm moralnych, powstawaniem poczucia winy i wyrzutów sumienia oraz różnorodnością reakcji emocjonalnych¹⁸. Uczucia dziecka przedszkolnego, zwłaszcza 6-letniego, stają się bowiem bardziej zróżnicowane¹⁹. Zaczynają się u niego rozwijać uczucia intelektualne, estetyczne, moralne i społeczne. Rodzą się „pierwsze przyjaźnie”²⁰.

¹⁵ E. Hurlock, *Rozwój dziecka*, t. II, Warszawa 1985, s. 6–68.

¹⁶ E. Hurlock, *Rozwój dziecka*, t. I, Warszawa 1985, s. 372–444.

¹⁷ M. Kielar-Turska, *Rozwój człowieka...*, s. 305.

¹⁸ M. Przetacznikowa, art.cyt., s. 487–493.

¹⁹ M. Przetacznik-Gierowska, G. Makiello-Jarża, *Psychologia rozwojowa i wychowawcza wieku dziecięcego*, Warszawa 1992, s. 165–175.

²⁰ S. Gerstmann, *Rozwój uczuć*, Warszawa 1975, s. 91–129.

3. ROZWÓJ SPOŁECZNY DZIECKA W WIEKU PRZEDSZKOLNYM

Rozwój społeczny dziecka przedszkolnego zaczyna się od rozwoju uczuć społecznych. Uczucia społeczne dziecka zaczynają się tworzyć już w okresie niemowlęcym i poniemowlęcym, ale szczególnego znaczenia nabierają w okresie przedszkolnym w związku z rozwojem potrzeby kontaktu z rówieśnikami, udziału w różnego typu zabawach zespołowych, potrzebą naśladownictwa i identyfikacji, potrzebą zyskania aprobaty otoczenia.

Na rozwój uczuć społecznych dziecka przedszkolnego ma więc szczególnie wpływ grupa społeczna – akceptacja dziecka przez nią lub też jej brak²¹. Powstają nowe motywy postępowania i działania o treściach społecznych.

Początkowo po utworzeniu się „ja psychicznego” u dziecka, czego dowodem jest mówienie o sobie w pierwszym przypadku oraz pokazywanie przez dziecko swojej woli w okresie przekory, było ono nastawione egoistycznie. Stopniowo, podczas tego okresu następuje przesunięcie zainteresowań z własnego „ja” na drugiego osobnika i na wspólnotę. Drugie dziecko zaczyna być traktowane jako sprzymierzeniec, towarzysz wspólnych zabaw, a często i pomocnik w różnych trudnych sytuacjach. Zaczyna się rysować zależność pomiędzy „ja”, „ty” i „my”, między „moje”, „twoje” i „nasze”, pojawia się stopniowo przekonanie, że jesteśmy sobie potrzebni, co coraz bardziej świadomie usposabia dziecko przedszkolne do współdziałania w życiu grupy społecznej czy będzie nią środowisko rówieśników, grupa rodzinna, przedszkolna, katechetyczna, czy szkolna.

W procesie uspołeczniania dziecka przedszkolnego szczególną rolę należy przypisać różnego typu zabawom²². Zabawa uczy dziecko współżycia i współdziałania z innymi poprzez podporządkowanie regułom gry, obowiązującym tych, którzy biorą w niej udział. W tym właśnie okresie rozwijają się zabawy wspólne i zespołowe. W pierwszej dzieci współdziałają ze sobą, wypożyczają sobie wzajemnie zabawki, dzieląc się uwagami odnośnie do ich funkcjonowania. W drugiej zaś czynności i role są już organizowane, wyznaczane przez któreś z uczestników i kierowane ku wspólnemu celowi. Zasadnicze typy zabaw, które mają miejsce w tym okresie, to zabawy tematyczne, konstrukcyjne, dydaktyczne i ruchowe. Umiejętne organizowanie tych zabaw, np. w wychowaniu domowym czy przedszkolnym, przyczynia się zarówno do rozwoju fizycznego, psychicznego, jak i społeczno-moralnego dzieci²³.

Istnieje duża współzależność między stosunkami społecznymi realnymi a zabawowymi. Rzeczywisty układ stosunków międzyludzkich jest przez dziecko odtwarzany w zabawie, co z kolei wpływa na przyswojenie sobie przez dzieci norm i nawyków postępowania społecznego, a zatem na proces socjalizacji jed-

²¹ M. Przetacznikowa, art.cyt., s. 493–498.

²² M. Kielar-Turska, *Rozwój człowieka...*, s. 306.

²³ M. Przetacznikowa, art.cyt., s. 496–497.

nostki. W toku zabawy dziecko uczy się dostosowywać do określonych reguł i norm postępowania związanych z przyjętą przez siebie rolą, przenosząc potem te nawyki w inne sytuacje społeczne w przedszkolu i szkole.

Decydujące w zakresie rozwoju uczuć społecznych i całym procesie uspołeczniania są kontakty rodzinne dziecka²⁴. Kontakty dziecka z rodzicami wpływają na przyswojenie sobie przez nie od swego otoczenia postaw, norm i ról społecznych²⁵. Wzajemne kontakty między dzieckiem a rodzicami zależą od wielu czynników, takich jak: postawy rodzicielskie, wiek i wykształcenie rodziców, cechy ich osobowości oraz normy wychowawcze, charakterystyczne dla danej kultury. Szczególnie wiele uwagi poświęcono w psychologii modelom właściwych i niewłaściwych postaw rodzicielskich. Jeden z interesujących modeli typologii tych postaw skonstruowała M. Ziemska²⁶. Autorka przyjęła założenie, że zarówno nadmierna koncentracja na dziecku, jak też nadmierny dystans rzutujący ujemnie na proces społecznego i uczuciowego rozwoju dziecka. Przeciwstawne postawy pozytywne – to akceptacja dziecka, połączona z uznawaniem jego praw, współdziałanie z nim, przy jednoczesnym pozostawianiu mu swobody.

Wydaje się, że właśnie w wieku przedszkolnym, kiedy układ nerwowy dziecka jest szczególnie wrażliwy i podatny na frustracje, niewłaściwe postawy rodzicielskie, a także w ogóle niewłaściwe postawy wychowawcze (np. w przedszkolu czy na katechezie), jak również nadmiernie autokratyczny, czy też zbyt liberalny styl wychowania mogą spowodować rozmaite zaburzenia i trudności w przystosowaniu. Dzieci otoczone w tym wieku nadmierną opieką rodziców, albo też wychowywane zbyt tolerancyjnie są zazwyczaj infantylne i nie potrafią nawiązać pozytywnych kontaktów z rówieśnikami, albo też ich egocentryczne a nawet egoistyczne nastawienie wpływa na odrzucanie ich przez grupę.

W zakresie kontaktów społecznych między dzieckiem a jego rodzeństwem obserwuje się zależności związane z kolejnością urodzenia dziecka i płcią rodzeństwa. Zdaniem A. Gesella stosunki z rodzeństwem są w wieku przedszkolnym jeszcze niestałe, zależne od przeważającego w danym okresie nastroju uczuciowego. Tak więc u 3-, 5-, 7-letnich dzieci nasilenie emocji negatywnych w stosunku do rodzeństwa słabnie, a w związku z tym kontakty są przyjazne i pozytywne, natomiast dzieci 4- i 6-letnie, bardziej pobudliwe w tym okresie, wchodzą w częstsze konflikty z rodzeństwem.

Rzecz jasna, dzieci w wieku przedszkolnym odnoszą się inaczej do starszego, a inaczej do młodszego rodzeństwa. Przewaga kontaktów negatywnych na ogół ustępuje z wiekiem, jakkolwiek ostre kłótnie, odbieranie lub niszczenie przedmiotów będących własnością rodzeństwa, a nawet bójki zdarzają się także pod koniec okresu przedszkolnego. Pozytywne kontakty społeczne ze starszym rodzeństwem

²⁴ T. Kukołowicz, *Rodzina w procesie uspołeczniania dziecka*, Lublin 1974.

²⁵ M. Wolicki, *Rozwój społeczny*, w: *Studia z psychologii rozwoju*, Kraków 2002, s. 227.

²⁶ M. Ziemska, *Postawy rodzicielskie*, Warszawa 1969.

wyrażają się we współdziałaniu w zajęciach lub zabawach oraz zgodnym podporządkowaniu się ich kierownictwu²⁷.

Odmienne niż z rodzeństwem układają się kontakty społeczne dziecka w wieku przedszkolnym z innymi dziećmi: towarzyszami zabaw w otoczeniu lub w przedszkolu²⁸. Zależnie od przyjętego kryterium podziału wyróżniamy kontakty pozytywne, bezkonfliktowe (przyjaźnie dziecięce, związki koleżeńskie, pomoc wzajemna itp.) oraz kontakty negatywne, charakterystyczne dla działań zmierzających do własnego, egoistycznego celu²⁹.

Dzięki kontaktom z dorosłymi i rówieśnikami kształtuje się także postawa społeczna dziecka, odwzorowywana w życiu starszych, a realizowana również w zabawach zespołowych.

4. ROZWÓJ MORALNY DZIECKA W WIEKU PRZEDSZKOLNYM

Uczucia moralne dziecka i nawyki postępowania moralnego kształtują się u dziecka przedszkolnego zasadniczo przez identyfikację i internalizację. W przypadku identyfikacji dziecko utożsamia się psychicznie z osobami znaczącymi ze swego otoczenia, a więc rodzicami czy wychowawcami, naśladuje ich postępowanie i wzorce osobowe³⁰. Dzięki temu procesowi następuje związany z nim proces internalizacji, a więc przyjmowanie za własne nakazów i zakazów, norm i wzorców postępowania moralnego prezentowanych przez wychowawców. Proces ten prowadzi do rozwoju sumienia dziecka³¹.

Proces umoralniania dziecka prowadzi do ustępowania z wymagań egoistycznego „ja” na rzecz innych, czyli przez uczenie się umiejętności rezygnacji, ofiary, dzielenia się z innymi. Takie ustępowanie na rzecz innych jest u dziecka częściowo wymuszone przez ograniczenia płynące z otoczenia zarówno fizycznego jak i społecznego.

Świat zewnętrzny, fizyczny, ogranicza działalność dziecka, dostarczając mu np. przykrych doznań przy zetknięciu się z nim (ogień, uderzenie). Świat osób również ogranicza możliwości jego działania przez różnego rodzaju nakazy i zakazy poparte represjami i karami. Dziecko przedszkolne potrafi już zrozumieć znaczenie kary³². W jednym i drugim wypadku dziecko gromadzi doświadczenia, najpierw emocjonalną i uczuciową wiedzę o tym, co wolno, a czego nie wolno, a z czasem i

²⁷ Z. Skorny, *Proces socjalizacji dzieci i młodzieży*, Warszawa 1976, s. 125–128.

²⁸ E. Hurlock, dz.cyt., t. I, s. 456–461.

²⁹ A. Dzierżanka-Wyszyńska, *Kontakty międzydziecięce w grupach szkolnych*, w: *Materiały do nauczania psychologii*, seria II, t. 3, Warszawa 1968, s. 691–708.

³⁰ M. Wolicki, art.cyt.

³¹ M. Kielar-Turska, *Średnie dzieciństwo...*, s. 118.

³² K. Krzysieczko, *Rozwój moralny*, w: *Studia z psychologii rozwoju*, pr. zbior. pod red. ks. J. Makselona, Kraków 2002, s. 93.

świadomą wiedzę, oraz świadomą orientację w tych sprawach. Proces uwewnętrzniania zarówno nakazów, jak i wzorów postępowania rodziców czy wychowawców, a więc i proces umoralnienia dokonuje się łatwiej i skuteczniej, o ile odniesienia tych ostatnich do dziecka opierają się na miłości i życzliwości. Łatwiej bowiem naśladować wzory postępowania tych, których się kocha i łatwiej identyfikować się z nimi aniżeli w wypadku przeciwnym, kiedy kontakty osobowe są przykre, powodujące lęk i strach, nie sprzyjające ani internalizacji, ani identyfikacji.

Rozwój uczuć moralnych u dziecka winien się opierać na miłości bliźniego, wymagającej dobrowolnej ofiary. J. Piaget wyróżnia trzy okresy kształtowania się świadomości moralnej dziecka: 1) dziecko zasady moralne wiąże z przykładem dorosłych, 2) okres realizmu moralnego – dziecko ocenia postępowanie nie według intencji sprawcy, ale według obiektywnej szkody, czyli według skutków postępowania, 3) okres, gdy dziecko przy ocenie postępowania bierze pod uwagę intencje sprawcy³³. Ten trzeci okres zaczyna się pod koniec wieku przedszkolnego w zależności od współdziałania społecznego, występującego głównie w zabawach zespołowych. Należy jednak zaznaczyć, że dziecko szybciej przyswaja sobie zasady i normy moralne, aniżeli same nawyki postępowania moralnego. Stąd duże znaczenie ma wdrażanie dziecku pewnych przyzwyczajęń, pewnych nawyków postępowania, potrzebnych dla życia moralnego.

Stopniowo poprzez rozwój uczuć moralnych, ocen oraz motywów postępowania na wzór ludzi dorosłych, kształtuje się postawa moralna dziecka oraz poczucie powinności moralnej³⁴.

ROZWÓJ RELIGIJNY DZIECKA W WIEKU PRZEDSZKOLNYM

Kształtowanie się świadomości moralnej dziecka wiąże się bardzo ściśle z poczuciem obecności Boga w jego życiu, zwłaszcza gdy chodzi o kształtowanie się sumienia. Z chwilą, kiedy dziecko poznaje drugiego jako kogoś podobnego do siebie, do swego „ja”, czyli jako osobę, poznaje też w sposób mglisty – Boga jako Kogoś najdroższego, który też ma wymagania w stosunku do niego jak drudzy, ale z tą różnicą, że zawsze widzi wszystko i każde niegrzeczne zachowanie obraża Go, jest dla Niego przykre, a grzeczne sprawia mu radość, podobnie jak ojcu czy matce.

O ile w okresie niemowlęcym i poniemowlęcym dziecko wyczuwało osobę Boga raczej intuicyjnie, poprzez gesty i słowa ludzi dorosłych, to w okresie przedszkolnym stara się do Niej dotrzeć poznawczo poprzez pytania o początek i przyczynę świata, a w nim i człowieka. Pomaga mu w tym „wiek pytań”. Pytania

³³ E. Hurlock, dz.cyt., t. II, s. 191.

³⁴ W. Terlecka, *Poczucie powinności moralnej u dzieci przedszkolnych*, Warszawa 1975.

dziecka o przyczynę, „skąd” się coś bierze, kierowane są także pod adresem świata; skąd się wziął świat, skąd człowiek, kto zrobił słońce, księżyc, gwiazdy itd.³⁵.

Początki włączania Boga w świadomość dziecka dokonują się jednak na podstawie uczuciowej w stosunku do rodziców i otoczenia do niego. „3–4-letnie dziecko przy pomocy fantazji, bez większego trudu, potrafi zbudować swój obraz Boga”³⁶. Dziecko w tym okresie tworzy sobie obraz Boga poprzez obraz swoich rodziców i wychowawców, szczególnie poprzez obraz ojca, jak na to wskazują badania eksperymentalne z zakresu psychologii religii³⁷.

Jeśli obraz własnego ojca jest pogodny, nacechowany dobrocią, wówczas i obraz Boga widziany poprzez obraz własnego ojca będzie nacechowany miłością i ufnością, a moc i potęga Boga daje dziecku poczucie bezpieczeństwa. W przeciwnym razie budzi lęk i strach, co się nie przyczynia do rozwoju religijnego dziecka.

Z czasem, gdy świadomość dziecka zdobywa coraz to lepsze poznanie świata i siebie, doskonalsza staje się świadomość Boga oraz Jego związków ze świadomością moralną, w której sumienie, jako „głos Boga” w duszy zajmuje kierownicze stanowisko nad postępowaniem i nad oceną tego, co jest dobre, a co złe. Samo jednakże pojęcie dobra lub zła moralnego w pełnym tego słowa znaczeniu urabia sobie dziecko dopiero w okresie dojrzewania, w czasie narodzin dla świata wartości.

Należy tu jeszcze podkreślić, na co zwracają uwagę szczególnie psychologowie religii, że okres przedszkolny jest najbardziej metafizycznym okresem w życiu człowieka, tzn. dziecko w tym czasie jest najbardziej wrażliwe na sprawy nadprzyrodzone, na sprawy dotyczące Boga i życia nadprzyrodzonego, najbardziej chłonne prawd religijnych i reguł moralnych, dlatego też ten okres winien być dobrze wykorzystany w celu zaznajomienia dziecka z pierwszymi prawdami religijnymi i normami moralnymi, gdyż prawdy te zapadają wówczas najgłębiej w duszę dziecka.

6. WYCHOWANIE DZIECKA W WIEKU PRZEDSZKOLNYM

Ponieważ głównym czynnikiem środowiskowym i wychowawczym dziecka w okresie przedszkolnym jest zabawa, zwłaszcza zespołowa, a czynnikiem podmiotowym jest jego aktywność, dlatego rodzice i wychowawcy winni umiejętnie organizować i kierować zabawami dziecka. Troska rodziców o rozwój somatyczny dziecka w wieku przedszkolnym winna też znaleźć swój wyraz we właściwej

³⁵ E. Hurlock, dz.cyt., s. 275–280.

³⁶ M. Jarosz, *Rozwój relacji religijnej*, w: *Studia z psychologii...*, s. 83.

³⁷ J. Król, *Postawy rodzicielskie, poziom samoakceptacji a pojęcie Boga*. Studium psychologiczne, Lublin 1989; tenże, *Wpływ posiadanego obrazu ojca na pojęcie Boga u dzieci*, w: *Psychologia religii*, pr. zbior. pod red. ks. Z. Chlewińskiego, Lublin 1982, s. 181–223.

pielęgnacji i opiece medycznej, a także dostrzeganiu naturalnych potrzeb dziecka i ich zaspokajaniu³⁸.

Stosunek wychowawczy do dziecka winien być w tym okresie rozwojowym szczególnie starannie przemyślany. Ponieważ dziecko w tym wieku jest bardzo sugestywne i podatne na wszelkie wpływy, pozytywne i negatywne, stąd winno mieć zawsze dobry przykład ze strony rodziców i wychowawców. Znane przysłowie mówi, że „słowa pouczają, ale przykłady pociągają”. Dobry przykład najskuteczniej pociąga dziecko do naśladowania, uruchamiając w nim mechanizmy naśladownictwa i identyfikacji, typowe dla tego wieku.

Należy też pamiętać, aby wymagania w stosunku do dziecka były zrozumiałe dla niego i dostosowane do jego możliwości. Winno też mieć świadomość, że za niewłaściwe zachowania będzie ponosić konsekwencje. Jednakże i sami wychowawcy muszą być też konsekwentni w swoim postępowaniu, w sensie zgodności swoich słów zachowaniem, aby dziecko jasno widziało, co jest właściwe, a co nie.

Dla dobrego wychowania dziecka w tym wieku bardzo istotnym czynnikiem jest odpowiednia atmosfera wychowawcza, przez którą należy rozumieć ciepły klimat uczuciowy, tworzony przez szereg pozytywnych więzi, jakie istnieją w rodzinie czy innym środowisku wychowawczym. Chodzi bowiem o dopomaganie dziecku w przezwyciężaniu kryzysu rozwojowego poprzez unikanie nadmiernego postępowania dziecka i stosowanie właściwego systemu nagród i kar³⁹.

W wychowaniu dziecka przedszkolnego bardzo ważne jest też zajmowanie właściwych postaw rodzicielskich i w ogóle wychowawczych „ze względu na intensywnie przebiegający w tym okresie proces uczenia się społecznego (powielanie »błędnego koła«)”⁴⁰. Według znawców przedmiotu najbardziej pożądaną jest postawa autorytatywna, uznająca wzajemne prawa i obowiązki, natomiast niekorzystne postawy wychowawcze, to postawa autokratyczna, nadopiekuńcza, odrzucająca, niekonsekwentna, liberalna⁴¹.

Wychowanie dziecka przedszkolnego winno ponadto być wychowaniem integralnym, całościowym, a więc obejmującym wszystkie sfery osobowości dziecka, od sfery fizycznej poczynając, poprzez sferę intelektualną, uczuciową, woliową, społeczną aż do moralnej i religijnej. Takie bowiem całościowe i harmonijne wychowanie doprowadza do rozwoju wszechstronnie ukształtowanej osobowości, zdolnej do podjęcia różnych zadań i obowiązków życiowych. Oddziaływanie wychowawcze na dziecko w tym okresie dokonuje się dwoma drogami: 1) poprzez świadome i celowe zabiegi wychowawcze rodziców, czy też innych wychowawców; 2) w sposób nieświadomy i niezamierzony poprzez wpływ samych wzorców życia, postaw i samej osobowości wychowawców.

³⁸ D. Becielewska, dz.cyt. s. 177.

³⁹ Tamże, s. 177.

⁴⁰ Tamże, s. 178.

⁴¹ Tamże, s. 178.

Istotnym elementem wychowania dziecka przedszkolnego jest rozmowa z nim, a szczególnie odpowiadanie na jego pytania, których dziecko w tym „wieku pytań” zadaje bardzo wiele. Odpowiedzi, jakie rodzice czy inni wychowawcy dają na pytania dziecka, winny być zawsze prawdziwe, nawet gdyby one dotyczyły spraw intymnych, związanych z tajemnicą przekazywania życia. Kłamstwa stosowane w tych kwestiach mogą całkowicie podważyć autorytet wychowawców. Natomiast odpowiedzi dawane cierpliwie i zgodnie z prawdą stwarzają więź ufności i porozumienia pomiędzy dzieckiem a rodzicem i są podstawą prawidłowego uświadomienia i wychowania seksualnego dziecka, nie tylko w tym wieku, ale także w okresach późniejszych, co będzie skutkować dobrym przygotowaniem do życia małżeńskiego i rodzinnego⁴².

Ze względu na dużą wrażliwość i chłonność umysłową dziecka przedszkolnego oraz jego żywą wyobraźnię, a także chętnie słuchanie bajek i baśni, należy wykorzystać te właściwości psychiki dziecka w tym wieku do zapoznania go z historią świętą, z Biblią, szczególnie w wydaniu dla dzieci, zaznaczając jednocześnie różnice, jakie zachodzą między tą księgą a innymi książkami.

Niezwykle ważnym zadaniem wychowawczym w wieku przedszkolnym jest kształtowanie prawidłowego sumienia dziecka przez podawanie mu właściwych ocen i norm moralnych, a także przez dokonywanie odpowiedniej korekty sumienia, jeśli by jego wskazania były już błędne. Dziecko winno być już uczone także pewnej samokontroli swojego postępowania, np. w formie dziecięcego rachunku sumienia.

Bardzo istotnym zadaniem wychowawczym w tym wieku jest uczenie dziecka pewnej dyscypliny, związanej z zachowaniem porządku dnia, rytmem różnych zajęć i czynności, tak aby dziecko miało zaspokojone wszystkie potrzeby, a jednocześnie, by miało także pewien margines swobody i samodzielności. W zachowywaniu tych nawyków zwyczajowych czy kulturalnych należy pamiętać o konsekwencji i stosowaniu kontroli, a w razie potrzeby także i kar.

W toku wychowania dziecka przedszkolnego mogą występować także różne trudności wychowawcze spowodowane bądź to czynnikami naturalnymi, związanymi z prawidłowościami rozwoju, bądź też w wpływem niekorzystnych czynników wewnętrznych lub zewnętrznych. Np. przekora występująca u dziecka w wieku ok. 3 lat jest objawem zupełnie naturalnym, związanym z odkryciem przez dziecko swojej jaźni psychicznej i próbą siły swojej woli.

Jeśli chodzi o drugą grupę przyczyn trudności wychowawczych, nie związanych z prawidłowościami rozwojowymi, to mogą one być egzogenne lub endogenne, czyli mogą tkwić bądź w środowisku, bądź w samym dziecku. Gdy chodzi o przyczyny wewnętrzne, tkwiące w dziecku, to trzeba tu zwrócić uwagę na różne obciążenia dziedziczne, np. na tle alkoholizmu czy chorób psychicznych. Mogą tu

⁴² M. Wolicki, *Problem uświadomienia seksualnego dzieci przez rodziców*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 1981/82, t. IX–X, s. 329–339.

w grę wchodzić również pewne uszkodzenia czy obrażenia mózgu powstałe podczas porodu czy w okresie postnatalnym, albo też różne choroby infekcyjne mózgu.

Niekiedy jednak przyczyny trudności wychowawczych tkwią w środowisku lub błędnych metodach wychowawczych. Do przyczyn środowiskowych należy zaliczyć złe warunki domowe, niesprzyjający klimat życia rodzinnego, niepowodzenia i różne sytuacje frustracyjne, jakie zdarzają się w życiu dziecka przedszkolnego⁴³.

Wiele też trudności wychowawczych powstaje wskutek niewłaściwych metod i błędów wychowawczych popełnianych przez rodziców czy innych wychowawców. Niekorzystnie oddziałują tu zarówno niewłaściwe postawy wychowawcze, jak i zmienny styl wychowania, szczególnie niejednorodność podejścia wychowawczego u rodziców czy innych wychowawców. Tego typu zachowania zaburzają poczucie bezpieczeństwa u dziecka i powoduje powstanie różnych zaburzeń emocjonalnych w wieku przedszkolnym. W przypadku wystąpienia takich zaburzeń trzeba będzie niejednokrotnie skorzystać ze specjalistycznego poradnictwa leczniczo-wychowawczego⁴⁴.

W artykule tym ukazany został w dużym skrócie rozwój i wychowanie dziecka przedszkolnego. Przedstawione zostały prawidłowości rozwoju dziecka w tym okresie w różnych sferach: fizycznej, psychicznej, społecznej, moralnej i religijnej. Po uwzględnieniu tych prawidłowości podane też zostały podstawowe wskazania wychowawcze, uwzględniające również specyficzne trudności, jakie mogą wystąpić w tym okresie rozwojowym.

LITERATURA

- Becielewska D., *Reperytorium z rozwoju człowieka*, Jelenia Góra 2006.
- Bogdanowicz M., *Psychologia kliniczna dziecka w wieku przedszkolnym*, Warszawa 1985.
- Dobrowolska J., *Czy naprawdę trudne dziecko?*, Warszawa 1975.
- Dzierżanka-Wyszyńska A., *Kontakty międzydziecięce w grupach przedszkolnych*, w: *Materiały do nauczania psychologii*, seria II, t. 3, Warszawa 1968, s. 691–708.
- Gerstmann S., *Rozwój uczuć*, Warszawa 1976.
- Hurlock E., *Rozwój dziecka*, t. I–II, Warszawa 1975.
- Jarosław M., *Rozwój relacji religijnej*, w: *Studia z psychologii rozwoju*, pr. zbior. pod red. ks. J. Makselona, Kraków 2002, s. 77–89.
- Kielar-Turska M., *Rozwój człowieka w pełnym cyklu życia*, w: *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. I, Gdańsk 2000, s. 285–332.
- Kielar-Turska M., *Średnie dzieciństwo. Wiek przedszkolny*, w: *Psychologia rozwoju człowieka*, red. nauk. B. Harwas-Napierała, J. Trempała, t. 2, Warszawa 2000, s. 83–129.
- Król J., *Postawy rodzicielskie, poziom samoakceptacji a pojęcie Boga. Studium psychologiczne*, Lublin 1989.

⁴³ M. Bogdanowicz, *Psychologia kliniczna dziecka w wieku przedszkolnym*, Warszawa 1985, s. 44–72.

⁴⁴ J. Dobrowolska, dz.cyt., s. 101–118.

- Król J., *Wpływ posiadanego obrazu ojca na pojęcie Boga u dzieci*, w: *Psychologia religii*, pr. zbior. pod red. ks. Z. Chlewińskiego, Lublin 1982, s. 181–223.
- Krzysteczko H., *Rozwój moralny*, w: *Studia z psychologii rozwoju*, pr. zbior. pod red. ks. J. Makselona, Kraków 2002, s. 91–114.
- Kukołowicz T., *Rodzina w procesie uspołecznienia dziecka*, Lublin 1974.
- Przetacznik-Gierowska M., Makiello-Jarża G., *Psychologia rozwojowa i wychowawcza wieku dziecięcego*, Warszawa 1992.
- Przetacznikowa M., *Rozwój psychiczny dziecka w młodszy wieku szkolnym*, w: *Materiały do nauczania psychologii*, seria II, t. 3, Warszawa 1968, s. 11–152.
- Przetacznikowa M., *Wiek przedszkolny*, w: *Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży*, red. M. Żebrowska, Warszawa 1976, s. 416–521.
- Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży*, red. M. Żebrowska, Warszawa 1976.
- Psychologia rozwoju człowieka*, t. 2, red. nauk. B. Harwas-Napierała i J. Trempała, Warszawa 2000.
- Skorny Z., *Proces socjalizacji dzieci i młodzieży*, Warszawa 1976.
- Studia z psychologii rozwoju*, pr. zbior. pod red. ks. J. Makselona, Kraków 2002.
- Terlecka W., *Poczucie powinności moralnej*, Warszawa 1975.
- Walczyńska J., *Kształtowanie postaw społeczno-moralnych dzieci w wieku przedszkolnym*, Warszawa 1980.
- Wolicki M., *Problem uświadomienia seksualnego dzieci przez rodziców*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 1981/82, t. IX–X, s. 329–339.
- Wolicki M., *Rozwój społeczny*, w: *Studia z psychologii rozwoju*, pr. zbior. pod red. ks. J. Makselona, Kraków 2002, s. 211–242.
- Wolicki M., *Znaczenie identyfikacji z „osobami znaczącymi” w procesie rozwoju i wychowania dziecka*, w: *Ius et Fides. Księga Jubileuszowa z okazji siedemdziesiątych urodzin Profesora Jana Świtki*, red. T. Guz, M. Kuć, Lublin 2006, s. 1025–1035.
- Ziemska M., *Postawy rodzicielskie*, Warszawa 1969.

THE DEVELOPMENT AND EDUCATION OF THE CHILD IN THE PRE-SCHOOL AGE

Summary

One of the most important periods in the development of child is the pre-school age. Therefore the author of this article deals specially with this period. At first the general characterization of this period is given. Next takes the author into the consideration the physical development of the child in the pre-school period. After that the psychic development is discussed. In the psychic development he describes the intellectual, volitive and emotional one. The next part of the article considers the social development in the pre-school period. Then is the moral and religious development in this age discussed. In the final part of the article is the education of the child in the pre-school period considered.

Słowa kluczowe: wiek przedszkolny, rozwój, wychowanie, rodzina

BEATA ZARZYCKA

Katolicki Uniwersytet Lubelski im. Jana Pawła II
Lublin

PSYCHOLOGICZNE KORELATY KRYZYSU W TRAKCIE FORMACJI ZAKONNEJ

„Formacja zakonna stanowi proces kształtowania kompetencji do życia zakonnego, w którym czynnikiem motywującym jest religijność człowieka”¹. Kształtowanie kompetencji akcentuje progresywny aspekt procesu formacyjnego – układ zmian zmierzających ku wyższej jakości życia zakonnego. W dynamice formacyjnej można jednak mówić również o etapach swoistej nieadaptacyjności człowieka do zewnętrznych struktur formacyjnych. Psychologia posługuje się w tym miejscu pojęciem kryzysu.

Słowo *kryzys* w swym oryginalnym, językowym znaczeniu oznacza punkt, w którym dokonuje się jakaś ważna zmiana w życiu człowieka. Poszerzenie znaczenia tego słowa spowodowało, że odnosimy je do wielu trudnych lub patologicznych sytuacji psychologicznych albo do określonych zaburzeń rozwoju lub funkcjonowania człowieka².

Teorię kryzysu w psychologii opracował na początku lat sześćdziesiątych XX w. G. Caplan. Zdefiniował on kryzys jako krótkotrwały rozstrój psychiczny, zdarzający się od czasu do czasu, kiedy człowiek zmaga się z problemami żywioowymi okresowo przekraczającymi jego możliwości adaptacyjne. Kryzys polega na zaburzeniu homeostazy. Funkcjonowanie organizmu ulega dezorganizacji z powodu czasowej niezdolności mechanizmów homeostatycznych do osiągnięcia równowagi, z powodu zmian w otoczeniu. Stan ten prowadzi w dalszej perspektywie do wypracowania nowych mechanizmów adaptacyjnych³. G. Allport zdefiniował kryzys jako sytuację emocjonalnego i umysłowego stresu, wymagającą od człowieka zmian perspektyw w ciągu krótkiego czasu. Człowiek przeżywający

¹ B. Zarzycka, *Psychologiczne komponenty formacji zakonnej*, „Życie Konsekrowane”, 5 (2003), s. 89.

² Por. P. Oleś, *Zjawisko kryzysu psychicznego*, w: *Wykłady z psychologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, A. Januszewski, P. Oleś, T. Witkowski (red.), t. 6, Lublin 1992, s. 397–398.

³ Por. tamże, s. 398–399.

kryzys nie potrafi swojej aktualnej, traumatycznej sytuacji zredukować do znanych, rutynowych sposobów funkcjonowania ani posłużyć się prostymi, nawykowymi sposobami przystosowania⁴. Zdaniem Lazarusa⁵ kryzys implikuje obecność wymagań, na które narażona jest osoba lub grupa osób, a którym nie potrafi sprostać lub jest na granicy radzenia sobie z sytuacją. Przytoczone definicje akcentują odmienne aspekty kryzysu: dynamikę reakcji emocjonalnych (Caplan), nieadaptacyjność funkcjonowania człowieka w konfrontacji z nagłą zmianą perspektywy życiowej (Allport) lub wymagania przekraczające aktualne możliwości radzenia sobie człowieka (Lazarus).

W prezentowanym opracowaniu podjęto próbę analizy doświadczeń kryzysowych, pojawiających się w trakcie formacji zakonnej. Kryzys na etapie formacji zakonnej można rozumieć jako moment niepewności w procesie przeobrażenia osobistego, doświadczenie braku przystosowania u człowieka, który zmienia perspektywę własnego życia, etap przejściowy między jednym systemem, który traci swą prawomocność, i drugim, który się rodzi⁶. W dynamice procesu formacyjnego – wyzwalanej konfrontacją *ja* – psychologicznego z propozycją formacyjną płynącą ze strony środowiska zakonnego – pojawiają się okresy psychologicznej niepewności, nieadekwatności i nieadaptacyjności, tj. momenty kryzysowe. W tym znaczeniu kryzysy formacyjne wydają się bliskie kryzysom rozwojowym. Wynikają bowiem z konieczności podejmowania nowych zadań i ról powiązanych z etapem życia oraz kształtowaniem adekwatnych kompetencji⁷.

Treść kryzysów powiązanych z procesem formacji zakonnej wydaje się wyznaczana, m.in. specyfiką struktury życia zakonnego⁸. W prezentowanych badaniach uwzględniono 5 kryzysów różniących się z uwagi na przedmiot i jego siłę motywacyjną: kryzys wartości i ideałów, kryzys gorliwości, kryzys zaufania do ludzi, kryzys wiary oraz kryzys powołania⁹.

Przedmiotem prezentowanego opracowania jest poszukiwanie psychologicznych korelatów kryzysu, pojawiającego się na etapie formacji zakonnej. Korelaty te obejmują elementy dwójakiego rodzaju. Pierwsze sprowadzają się do pięciu wymiarów osobowości wyodrębnionych w modelu Wielkiej Piątki P.T. Costy i R.R. McCrae. Drugie – to posiadany przez człowieka obraz siebie, a dokładnie – poczucie zmian w obrazie siebie.

⁴ Por. Z. Płużek, *Psychologia pastoralna*, Kraków 2002, s. 124.

⁵ Por. tamże, s. 125.

⁶ Por. B. Goya, *Psychologia i życie konsekrowane*, Warszawa 2004, s. 77; G. Arana, *Significado de la vida religiosa en la actual crisis social*, Confer 1993; L. De Candido, *Crisi*, w: *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Roma 1982, s. 336–354.

⁷ Nie można jednak wykluczyć kryzysów uwarunkowanych podmiotowo – zwłaszcza niedojrzałością człowieka. Problematyka ta nie mieści się w ramach niniejszego opracowania.

⁸ Por. B. Zarzycka, *Osobowość i formacja. Psychospołeczne uwarunkowania poczucia zmian w obrazie siebie w trakcie formacji zakonnej TN KUL*, Lublin 2005, s. 210–211.

⁹ Por. A. Jacyniak, Z. Płużek, *Świat ludzkich kryzysów*, Kraków 1996, s. 71.

Problem niniejszego artykułu sprowadza się do poszukiwania osobowościowych korelatów kryzysu oraz próby analizy powiązań kryzysu z poczuciem zmian w obrazie siebie, w trakcie formacji zakonnej. Uzupełnieniem problemu badawczego jest analiza sposobów radzenia sobie z kryzysem w trakcie formacji zakonnej.

Przeprowadzone badania empiryczne są próbą poszukiwania odpowiedzi na pytania: (1) Czy osoby przygotowujące się do życia zakonnego, doświadczają kryzysu w trakcie swojej formacji zakonnej? (2) Jaka jest współzależność kryzysu z cechami osobowości? (3) Czy i w jak sposób kryzys różnicuje badanych w zakresie poczucia zmian w obrazie siebie, w trakcie formacji zakonnej?

Oczekiwane odpowiedzi na tak sformułowane pytania sprowadzają się do następujących hipotez badawczych:

Hipoteza 1: Kandydatki do życia zakonnego doświadczają kryzysu w trakcie formacji.

Hipoteza 2: Kryzys ma osobowościowe korelaty.

Hipoteza 3: Doświadczenie kryzysu różnicuje badanych w zakresie poczucia zmian w obrazie siebie.

METODA I GRUPA

Wzajemne zależności między osobowością i doświadczeniem kryzysowym oraz poczuciem zmian w obrazie siebie ustalono empirycznie za pomocą Skali do badania formacji zakonnej¹⁰, Kwestionariusza Osobowości (NEO-FFI) P.T. Costy i R.R. Mc Crae oraz Testu Przysiotników (ACL) H.G. Gougha i A.B. Heilbruna.

1. Skala do badania formacji zakonnej

Skala do badania formacji zakonnej¹¹ składa się z trzech części. W prezentowanych badaniach zastosowano wyłącznie część drugą dotyczącą kryzysu.¹² Tworzy ją 5 pytań, dotyczących rodzaju przeżytego kryzysu, sposobu jego rozwiązania, oceny uzyskanej pomocy oraz antycypacji sposobu rozwiązania kryzysu w przyszłości.

¹⁰ Skala do badania formacji zakonnej jest zmodyfikowaną wersją Ankiety do badania poczucia zmiany siebie, opracowanej przez J.B. Soińskiego. Por. J.B. Soiński, *Poczucie zmiany osobowości w okresie ścisłej formacji w Zakonach Braci Mniejszych*, Lublin 1996, ss. 309, promotor prof. dr hab. Z. Płużek, seminarium z psychologii klinicznej i osobowości, masz., sygn. AU KUL N. S. d 123, 278–280.

¹¹ Por. B. Zarzycka, dz.cyt., s. 108–110.

¹² Część pierwsza poświęcona jest formacyjnym uwarunkowaniom zmiany siebie, część trzecia – problematyce wartości.

Metoda uwzględnia 5 kryzysów formacyjnych¹³: (1) kryzys wartości i ideałów, w którym głównym problemem są kwestie wartości i ideałów, zajmujących centralną pozycję w osobowości oraz odgrywających kluczową rolę w celowych zachowaniach człowieka; (2) kryzys gorliwości, przejawiający się obniżeniem motywacji człowieka do realizowania wybranych wartości oraz poszukiwaniem alternatywnych, zwykle łatwiejszych form i sposobów osiągania oczekiwanych celów; (3) kryzys zaufania do ludzi, w którym podstawowy obszar ambiwalencji wyznacza płaszczyzna relacji interpersonalnych, a zwłaszcza wspólnota zakonna; kryzys ten jest rezultatem licznych, pejoratywnych doświadczeń we wspólnocie, braku poczucia własnej wartości lub konsekwencją nieprzebaczonej krzywdy; (4) kryzys powołania, w którym radykalna wierność Bogu na drodze życia zakonnego przestaje być dla człowieka czymś istotnym i ważnym, a zastępują ją alternatywne opcje realizowania własnego życia, postrzegane jako ważniejsze lub atrakcyjniejsze od uprzednio wybranej drogi powołania oraz (5) kryzys wiary – dotyczący głównie doświadczeń religijnych i związanych z nimi przeżyć o charakterze nasilających się wątpliwości w wierze, np. odnośnie do istnienia Boga, sensu religii i Kościoła.

Skala do badania formacji zakonnej spełnia podstawowe wymogi standaryzacji i obiektywności. Rzetelność oceniona metodą powtórnego badania (retest) 25 osób w odległości 1 miesiąca ma wartość $r=0,81$. Trafność teoretyczna ustalona metodą sędziów kompetentnych na skali 11-stopniowej wynosi 10,6¹⁴. Użyte wartości psychometryczne pozwalają przypuszczać, że metoda dobrze ujmuje badaną rzeczywistość.

2. Inwentarz Osobowości NEO-FFI P.T. Costy i R.R. Mc Crae

Inwentarz Osobowości NEO-FFI w opracowaniu P.T. Costy i R.R. Mc Crae służy do diagnozy pięciu cech osobowości: neurotyczności (Neu), ekstrawersji (Eks), otwartości na doświadczenie (Otw), ugodowości (Ugd) i sumienności (Sum). Metoda zawiera 60 pozycji – po 12 w każdej ze skal oraz 5-stopniowe kontinuum odpowiedzi¹⁵.

W badaniach zastosowano polską adaptację NEO-FFI. Rzetelność polskiej wersji, szacowana za pomocą współczynnika zgodności wewnętrznej α Cronbacha ma wartość od 0,82 (Sum) do 0,68 (Otw, Ugd). Współczynniki te są niższe niż w wersji oryginalnej, ale psychometrycznie akceptowalne. Ocenę trafności NEO-FFI powiązano z próbą weryfikacji tezy Costy i Mc Crae o realności, nie-

¹³ Por. A. Jacyniak, Z. Płużek, dz. cyt., s. 76–92, 111.

¹⁴ Funkcję sędziów kompetentnych pełniły osoby odpowiedzialne za formację w instytutach zakonnych żeńskich (N=12).

¹⁵ Por. B. Zawadzki, J. Strelau, P. Szczepaniak, M. Śliwińska, *Inwentarz osobowości NEO – FFI Costy i Mc Crae. Podręcznik*, Warszawa 1998, s. 77–80.

zmienniczości i biologiczności pięciu cech osobowości. Uzyskane wyniki sugerują, że wszystkie cechy Wielkiej Piątki spełniają kryterium realności i uniwersalności. Ugodowość i ekstrawersja spełniają kryterium niezmienniczości, a w mniejszym stopniu kryterium biologiczności. Otwartość i sumienność spełniają kryterium odziedziczalności, ale w małym stopniu są reprezentowane w strukturze biologicznych cech osobowości. Neurotyczność spełnia wszystkie kryteria teoretyczne. Uzyskane wartości współczynników rzetelności pozwalają na stosowanie inwentarza w badaniach naukowych¹⁶.

3. Lista Przymiotników (ACL) H.G. Gougha i A.H. Heilbruna

Lista Przymiotników Gougha i Heilbruna jest jedną z najbardziej popularnych metod, służących do bogatych i wieloaspektowych diagnoz obrazu siebie¹⁷.

Zastosowana w badaniach wersja metody z 1980 r. składa się z 300 przymiotników, opisujących 37 wymiarów osobowości, uporządkowanych w pięciu grupach¹⁸: (1) modus operandi – 4 skale pełniące funkcję kluczy kontrolnych; (2) skale potrzeb – 15 skal zoperacjonalizowanych opartych na Murraya koncepcji potrzeb; (3) skale tematyczne – 9 skal mierzących zachowania interpersonalne; (4) skale analizy transakcyjnej – 5 skal powstałych na podstawie Berne'a teorii analizy transakcyjnej; skale twórczości i inteligencji – 4 skale powstałe według Welsha teorii inteligencji i twórczości.

Test spełnia wymogi obiektywności i standaryzacji. Obliczono rzetelność poszczególnych skal, rzetelność przymiotników oraz zgodność ocen obserwatorów, oceniających tę samą osobę¹⁹. Współczynniki stabilności poszczególnych przymiotników wahały się od 0,01 do 0,86 ($M=0,54$). Rzetelność poszczególnych skal określono metodą retestu po 10 tygodniach, 6 miesiącach oraz 5,5 roku. Współczynniki korelacji obliczono dla grup: 56, 23, 100 i 34-osobowych. Najniższe wartości (0,25, 0,26, 0,31) uzyskano w badaniach z najdłuższym odstępem czasowym, najwyższe (0,90, 0,86, 0,84, 0,82) – z odstępem 10-tygodniowym²⁰.

¹⁶ Por. tamże, s. 50–52, 54–59.

¹⁷ Por. H.G. Gough, A.B. Heilbrun, *The Adjective Check List. Manual*. Consulting Psychologists Press 1980, s. 1. Zob. M. Oleś, P. Oleś, *Test przymiotnikowy Gougha i Heilbruna a Kwestionariusz Osobowości Cattella 16 PF. Analiza współzależności*, w: „Roczniki Filozoficzne”, 37–38 (1989–1990), 4, s. 171. W prezentowanych badaniach wykorzystano metodę ACL do opisu ja – retrospektywnego, ja – aktualnego oraz do oceny wielkości poczucia zmiany siebie.

¹⁸ Por. H.G. Gough, A.B. Heilbrun, dz. cyt., s. 4. Zob. A. Juros, P. Oleś, *Struktura czynnikowa i skupieniowa Testu Przymiotnikowego ACL H.G. Gough'a i A.B. Heilbruna (przydatność dla diagnostyki psychologicznej)*, masz., Pracownia Psychometryczna KUL JPPII, sygn. 302/1s, s. 2–3.

¹⁹ Por. W. Prężyna, *Motywacyjne korelaty centralności przedmiotu postawy religijnej*, „Roczniki Filozoficzne”, 25 (1977), 4, s. 55; R.Ł. Drwał, *Adaptacja kwestionariuszy osobowości*, Warszawa 1995, s. 84.

²⁰ Zob. J. Szymoń, *Lęk i fascynacja. Osobowościowe korelaty lęku i fascynacji w przeżyciu religijnym*. Lublin 1999, s. 59.

Zgodność ocen obserwatorów opisujących tę samą osobę okazała się zależna od warunków i czasu obserwacji oraz przygotowania obserwatorów. Generalnie Gough uzyskiwał duże i zadowalające miary zgodności oszacowań²¹.

Podjęto również próbę oceny rzetelności polskiej wersji metody. W badaniach studentów (155 kobiet i 127 mężczyzn) współczynniki zgodności wewnętrznej (α Cronbacha) wahały się w grupie kobiet w granicach od 0,45 (CrS) do 0,93 (Fav), przy średniej $M=0,72$, a w grupie mężczyzn od 0,40 (Cha) do 0,94 (Fav), przy średniej $M=0,73$. Podobne wyniki uzyskano w badaniach amerykańskich²². Trafność wewnętrzną ustalono metodą sędziów kompetentnych ($N=19$), trafność zewnętrzną – za pomocą korelacji z wynikami innych testów, np. WISKAD, TAT, CPI. Nie ustalono trafności całego testu, ale trafność poszczególnych skal²³. Uwzględniając zalety metody, należy zwrócić uwagę, że posługujemy się jedynie adaptacją wersji amerykańskiej i amerykańskimi normami, stąd uzyskane wyniki należy interpretować z ostrożnością.

4. Grupa badana

Badaniami objęto osoby odbywające początkową formację zakonną w zgromadzeniach żeńskich ($N=226$), w wieku od 19 do 30 lat ($M=23,68$). Staż życia zakonnego badanych zawiera się w przedziale od 2 do 6 lat ($M=3,35$).²⁴ Najliczniej reprezentowana jest grupa z 3-letnim doświadczeniem życia zakonnego ($N=141$; 62%). Wśród badanych przeważają osoby z wykształceniem średnim ($N=177$; 78,32%). Mniej liczne są grupy z wykształceniem zawodowym ($N=30$; 13,27%), wyższym ($N=15$; 6,64%) i podstawowym ($N=4$; 1,77%).

WYNIKI BADAŃ

Prezentacja oraz liczbowa analiza wyników badań empirycznych stanowią zasadnicze zadanie tej części opracowania.

Przeważająca większość badanych osób ($N=197$; 87,17%) przyznaje się do doświadczenia momentu kryzysowego w trakcie formacji zakonnej. Tylko u 29 siostr (12,83%) formacja przebiegała bez doświadczeń niepewności i ambiwalencji. Badane osoby różnią się treściową specyfiką przeżywanych kryzysów. Do sfer najbardziej narażonych na wahania w trakcie formacji należą: zaufanie do ludzi ($N=70$; 30,97%), powołanie ($N=45$; 19,90%) oraz wartości i ideały ($N=39$;

²¹ Por. H.G. Gough, A.B. Heilbrun, dz.cyt. s. 30–34.

²² Zob. A. Juros, P. Oleś, dz.cyt., s. 43.

²³ Por. W. Prężyna, dz.cyt., s. 56.

²⁴ Wszystkie osoby mają za sobą etap formacji zakonnej w nowicjacie.

17,26%). Stosunkowo rzadsze są kryzysy gorliwości (N=26; 11,50%) i wiary (N=17; 7,52%).

1. Osobowościowe korelaty kryzysu w życiu zakonnym

W pierwszym etapie analiz poszukiwano osobowościowych uwarunkowań doświadczeń kryzysowych. Chodziło zatem o znalezienie odpowiedzi na pytanie o potencjalne powiązania między cechami osobowości i obecnością kryzysu. Różnice w zakresie cech osobowości między grupą doświadczającą i nie doświadczającą kryzysu przedstawiono w tabeli 1.

Tabela 1. Różnice międzygrupowe w skalach NEO-FFI

NEO-FFI	Kryzys		Brak kryzysu		Test t	
	M	SD	M	SD	t	p<
Neurotyczność	5,19	2,09	5,07	1,75	0,29	–
Ekstrawersja	5,25	1,94	5,07	1,58	0,49	–
Otwartość	3,82	1,76	3,59	1,78	0,66	–
Ugodowość	6,78	2,11	5,90	2,08	2,12	0,05
Sumienność	6,57	1,84	6,07	1,85	1,37	–

Badania pokazały, że osobowość nie stanowi istotnego predyktora doświadczeń kryzysowych – stąd nie ma zasadniczo różnic w cechach osobowości mierzonych testem NEO-FFI między grupą kryzysującą i niekryzysującą. Jedyny wyjątek stanowi skala ugodowości. Doświadczenia kryzysowe pojawiają się u osób z wyraźną tendencją do podporządkowania i uległości w relacjach interpersonalnych ($p < 0,05$).

Analiza powiązań treściowej specyfiki kryzysów z cechami osobowości, także nie ujawniła statystycznie istotnych zależności. Można zatem wnosić, że płaszczyzna cech osobowości nie wyznacza bezpośrednio sfery funkcjonowania podlegającej kryzysowi.

2. Kryzys a poczucie zmiany siebie w trakcie formacji zakonnej

W tej części podjęto próbę analizy powiązań poczucia zmian w obrazie siebie z doświadczeniem kryzysu. Za kryterium oceny poczucia zmiany uznano różnicę między samooceną retrospektywną (*ja* przed formacją zakonną) oraz samooceną aktualną (*ja* po formacji zakonnej). Uzyskany wskaźnik odległości stanowi empiryczną miarę wielkości poczucia zmiany siebie w procesie formacji zakonnej.

Osoby doświadczające w trakcie formacji kryzysu różnią się statystycznie istotnie poczuciem zmiany w 8 wymiarach obrazu siebie: *liczba wybranych przy-*

miotników negatywnych (Unfav $p < 0,05$), *potrzeba wytrwałości* (End $p < 0,05$), *potrzeba rozumienia siebie i innych* (Int $p < 0,05$), *potrzeba opiekowania się* (Nur $p < 0,05$), *zdolności przywódcze* (Mls $p < 0,05$), *rodzic opiekuńczy* (NP $p < 0,01$), *dziecko wolne* (FC $p < 0,05$) oraz *niska oryginalność, niska inteligencja* (A-3 $p < 0,05$) (tab. 2).

Tabela 2. Różnice w poczuciu zmiany siebie u osób przeżywających i nie przeżywających kryzysu w skalach ACL, w których uzyskano statystycznie istotne różnice

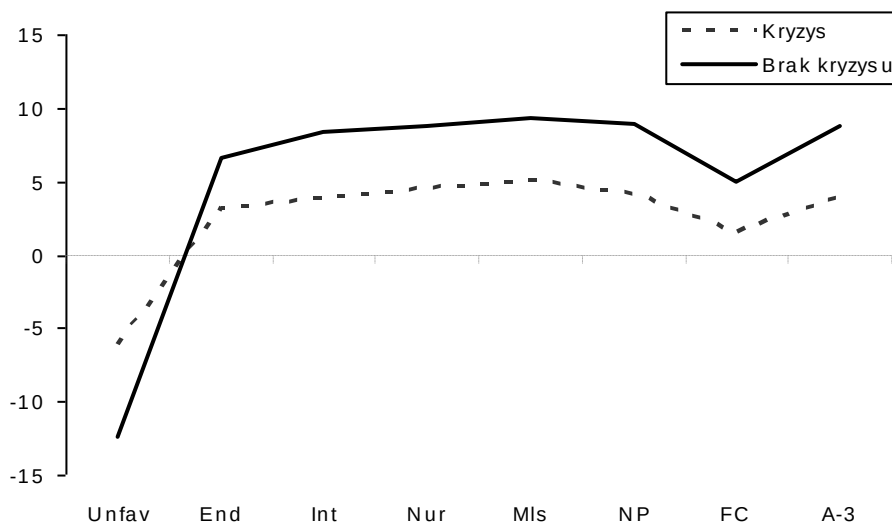
ACL	Kryzys						Brak kryzysu						Test t ²⁵	
	Retrosp.		Aktualny		D ²⁶		Retrosp.		Aktualny		D			
	M	SD	M	SD	M	SD	M	SD	M	SD	M	SD	t	p<
Unfav	55,05	10,44	48,88	8,54	–	9,81	60,83	16,12	48,41	8,67	–	13,81	2,35	0,05
End	49,05	9,61	52,28	8,32	3,24	8,01	46,83	10,62	53,41	8,11	6,59	9,17	–	0,05
Int	42,39	9,58	46,24	8,42	3,85	10,15	37,34	10,43	45,72	8,82	8,38	8,85	–	0,05
Nur	43,93	9,89	48,47	8,65	4,54	8,58	39,83	9,93	48,52	8,51	8,69	8,66	–	0,05
Mls	41,81	8,27	46,94	7,54	5,14	9,25	38,38	9,31	47,69	6,07	9,31	7,49	–	0,05
NP	45,28	9,19	49,48	8,12	4,20	8,12	41,38	9,30	50,31	8,56	8,93	8,41	–	0,01
FC	44,81	10,90	46,39	9,77	1,58	7,44	41,72	10,46	46,66	9,86	4,93	9,08	–	0,05
A-3	48,25	10,70	52,31	9,94	4,06	10,16	48,25	10,70	53,86	11,17	8,79	10,50	–	0,05

Kierunki doświadczanej zmiany są analogiczne w obydwu grupach. Różnice dotyczą jedynie intensywności poczucia zmiany. Obecność kryzysu jest czynnikiem statystycznie istotnie obniżającym intensywność doświadczanej w trakcie formacji zmiany w wymienionych skalach obrazu siebie (wykres 1).

²⁵ Test t – porównanie wartości wskaźników D dla grupy kryzysującej i niekryzysującej.

²⁶ Wskaźnik odległości między samooceną retrospektywną i aktualną.

Wykres 1. Poczucie zmian w skalach ACL, w których wystąpiły statystycznie istotne różnice między grupą przeżywającą i nie przeżywającą kryzysu



Nie sama jednak obecność kryzysu modyfikuje doświadczaną w trakcie formacji zmianę siebie, ale również jego treść, czyli sfera podlegająca zakwestionowaniu. Grupy zróżnicowane z uwagi na typ przeżywanego kryzysu różnią się w zakresie subiektywnie doświadczanej zmiany siebie w trzech skalach testu ACL: *potrzebie zmiany* (Cha, $p < 0,01$), *gotowości na przyjęcie porady i pomocy od innych* (Crs, $p < 0,05$) oraz *wolnym dziecku* (FC, $p < 0,05$). Analizy post hoc (test Tukeya) ujawniły jedną, statystycznie istotną różnicę w skali Crs ($p < 0,05$) między osobami przeżywającymi kryzys wartości i ideałów oraz kryzys gorliwości. Graficzny rozkład wielkości poczucia zmiany w wymienionych skalach, w grupach wyodrębnionych z uwagi na rodzaj kryzysu przedstawiono na wykresie 2.

Wykres 2. Poczucie zmiany siebie w skalach Cha, Crs i FC w grupach wyodrębnionych z uwagi na typ kryzysu



Obecność mniej lub bardziej intensywnego momentu niepewności, czy też nieadaptacyjności podczas formacji zakonnej w znaczącym stopniu modyfikuje proces nabywania kompetencji do życia zakonnego. Treściowa specyfika obszaru, który podlega kryzysowi, wprowadza dodatkowe zróżnicowanie w zakresie poczucia zmiany w obrazie siebie, w procesie formacyjnym.

3. ROZWIĄZANIE KRYZYSU

Rozwiązanie kryzysu następowało w zróżnicowany sposób. Zestawienie danych odzwierciedlających dwukrotny wybór sposobu radzenia sobie z kryzysem przedstawiono w tabeli 3.

Tabela 3. Liczbowy i procentowy rozkład odpowiedzi na pytania:

*Do kogo udałaś się po pomoc w czasie kryzysu?**Do kogo dziś udałabyś się po pomoc?*

	Przełożo- na	Współ- siostra	Wychowaw- ca	Inna osoba	Spowied- nik	Inna zakonnica	Psycho- log	Sama rozw.	Razem kiedyś
Przełożona (mistrzynie)	N=59	N=2	N=2	N=2	N=13			N=2	N=80
	29,95%	1,02%	1,02%	1,02	6,60%			1,02	40,61
Współ- siostra	N=4	N=4	N=1		N=10				N=19
	2,03%	2,03%	0,51%		5,08%				964%
Wychowaw- ca	N=1		N=4		N=1				N=6
	0,51%		2,03%		0,51%				3,05%
Inna osoba	N=1			N=1		N=1		N=1	N=4
	0,51%			0,51		0,51%		0,51	2,03%
Spowiednik	N=7	N=2			N=48	N=1			N=58
	3,55%	1,02%			24,37%	0,51%			29,44
Inna zakonnica	N=2				N=2	N=2			N=6
	1,02%				1,02%	1,02%			3,05%
Psycholog	N=1						N=1		N=2
	0,51%						0,51%		1,02%
Sama rozw.	N=5	N=1			N=13	N=1		N=2	N=22
	2,54%	0,51%			6,60%	0,51%		1,02	11,17
Razem dziś	N=80	N=9	N=7	N=3	N=87	N=5	N=1	N=5	N=197
	40,61%	4,57%	3,55%	1,52	44,16%	2,54%	0,51%	2,54	100%
Współczynnik kontyngencji ²⁷ C = 0,788									

Największa grupa badanych (40,61%) zwróciła się po pomoc do przełożonej (mistrzynie) oraz do kierownika duchowego (29,44%). Najmniej badanych szukało pomocy u psychologa (1,02%). W wyborze przewidzianym na przyszłość wzrosła pozycja kierownika duchowego – 44,16% badanych deklaruje chęć szukania u

²⁷ Współczynnik kontyngencji (C) jest opartą na wartościach χ^2 , miarą zależności między zmiennymi skategoryzowanymi zaproponowaną przez Pearsona. Jej zaletą w porównaniu ze zwykłą wartością χ^2 jest to, że jest łatwiej interpretowalna, ponieważ zawsze zawarta jest między 0 i 1 (0 oznacza niezależność zmiennych). Podstawową wadą tej statystyki jest natomiast to, że jej maksymalna wartość górna zależy od rozmiaru tabeli. C może osiągnąć wartość 1, jedynie dla nieskończonej liczby kategorii. Poważną wadą miar kontyngencji jest to, że nie są one łatwo interpretowalne w terminach prawdopodobieństwa lub proporcji zmienności jak to ma miejsce np. dla współczynnika korelacji Pearsona. Należy jednak dodać, że nie istnieją żadne miary relacji między zmiennymi skategoryzowanymi, które by umożliwiały taką jasną interpretację. Por. W.L. Hays, *Statistics*, Fort Worth 1994, s. 866–869.

niego pomocy. Pozycja przełożonej (mistrzyni) utrzymała swoją stabilność. Zaufanie do współsiostry w formacji nieco spadło, a wzrosło zaufanie do innego zakonnika, spoza pionu wychowawczego. Tendencję spadkową ujawnia zaufanie do własnych umiejętności rozwiązywania kryzysów – zaledwie 2,54% badanych próbowałoby samodzielnie radzić sobie z kryzysem.

Wysoka wartość współczynnika kontyngencji ($C=0,788$) pozwala wnioskować o dużej zgodności aktualnego wyboru osób pomagających z wyborem przewidywanym na przyszłość – 61% badanych w ogóle nie zmieniło swojej oceny.

Zdecydowana większość badanych ($N=135$; 59,73%) ocenia uzyskaną pomoc jako wystarczającą, pozostałe osoby ($N=62$; 27,43%) – jako niewystarczającą. Grupy te różnią się statystycznie istotnie poziomem sumienności. Grupę oceniającą pomoc jako wystarczającą charakteryzuje wyższa sumienność (tab. 4).

Tabela 4. Porównanie osób oceniających pomoc otrzymaną w trakcie kryzysu jako wystarczającą i niewystarczającą w zakresie skal NEO-FFI

NEO-FFI	Pomoc wystarczająca		Pomoc niewystarczająca		Test t	
	M	SD	M	SD	t	p<
Neurotyczność	5,11	2,05	5,35	2,19	-0,76	–
Ekstrawersja	5,32	1,89	5,11	2,06	0,69	–
Otwartość	3,72	1,83	4,03	1,59	-1,16	–
Ugodowość	6,76	2,06	6,82	2,22	-0,18	–
Sumienność	6,75	1,90	6,18	1,63	2,04	0,05

Ocena skuteczności pomocy w kryzysie wiąże się z dyspozycjami podmiotowymi, rzutującymi istotnie na sposób funkcjonowania jednostki w sytuacji trudnej – z poziomem sumienności.

DYSKUSJA WYNIKÓW

Przeprowadzone badania empiryczne zweryfikowały i potwierdziły wstępne hipotezy badawcze. Przedmiotem tej części opracowania jest psychologiczna interpretacja oraz dyskusja uzyskanych zależności.

Kształtowaniu kompetencji do życia zakonnego towarzyszą doświadczenia kryzysowe – momenty niepewności psychologicznej oraz braku przystosowania do zewnętrznych struktur formacyjnych. Doświadczenia te wydają się powiązane m.in. ze zmianą perspektywy życiowej człowieka – z dotychczasowego środowiska życia na środowisko zakonne, które formułuje bardzo szeroki zakres nowych wymagań oraz oczekuje ich respektowania.

Sytuację psychologiczną człowieka odbywającego formację zakonną można określić słowami: *już nie* i *jeszcze nie*, a więc jako moment przejścia. Poprzedni sposób życia utracił już swoją aktualność, natomiast bieżący nie został jeszcze uznany za własny i wciąż zaskakuje nowością. Potrzeba zatem czasu i osobistego zaangażowania w procesy integrowania własnego życia wokół nowych wartości i zasad. U młodego człowieka, włączającego się w struktury formacyjne, zwykle dominuje na początku entuzjazm i fascynacja nowością życia i ideałem. Jednak stopniowe poznawanie siebie, uzyskiwanie wiedzy o wartościach i zasadach obli- gujących we wspólnocie, konfrontowanie ich z własnymi dyspozycjami podmio- towymi oraz doświadczanie napięć warunkowanych nieumiejętnością ich reali- zowania – prowadzi nieuchronnie do pierwszych poważniejszych rozczarowań.

Prace badawcze ujawniły trzy obszary funkcjonowania psycho-społeczno- duchowego badanych osób najbardziej narażone na wahania w trakcie formacji zakonnej: zaufanie do ludzi (30,97%), powołanie (19,90%) oraz wartości i ideały (17,26%). Uzyskane dane korespondują z wynikami badań Elżbiety Raszczyk²⁸, w których płaszczyzna życia wspólnotowego wskazywana jest jako najczęstsze źródło kryzysów i trudności u kobiet konsekrowanych. W grupie mężczyzn czę- stsze są kryzysy powołania (54%) i gorliwości (37%), natomiast rzadziej załamuje się zaufanie do ludzi (23%)²⁹. Sfera społeczna, świat osób i więzi międzyludzkich jest w zdecydowanie większym stopniu światem kobiet niż mężczyzn. Trudności w życiu interpersonalnym znajdują zatem silniejszy rezonans w psychice kobiet niż w psychice mężczyzn. We wspólnotach zakonnych żeńskich więcej jest pier- wiatka uczuciowego. Kobiety wydają się bardziej drobiazgowo i konfliktowe – stąd we wspólnotach żeńskich częstsze są przejawy narzucania znaczeń, okreś- lonych preferencji ingerujące w autonomię i podmiotowość sióstr. Ambiwalencje w obszarze powołania mogą wynikać z nieumiejętności znalezienia odpowiedzi na pytanie o kształt swojego życia w strukturach zakonnych oraz adekwatność wła- snych dyspozycji podmiotowych do jego realizacji. Niekiedy jednak załamanie się linii życia w postaci kryzysu powołania jest wynikiem rozbieżności między wyobrażeniami idealnego obrazu życia zakonnego a jego realiami lub stanowi konsekwencję niemożności wypracowania integralnego obrazu życia zakonnego, tj. połączenia jego zróżnicowanych elementów. Trudno bowiem wyobrazić sobie życie zakonne jako sumę różnych elementów wzajemnie niekompatybilnych oraz potrzeb psychicznych niekiedy rozbieżnych z wartościami życia zakonnego. W kryzysie wartości i ideałów dotychczas uznawane zasady normatywne tracą swoją centralną pozycję oraz moc regulującą zachowanie. Powodem tego mogą być czynniki podmiotowe: brak internalizacji wartości lub ambiwalencje w obszarze

²⁸ Por. E. Raszczyk, *Kryzysy w życiu sióstr klauzurowych*, „Studia z Psychologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim”, red. P. Francuz, P. Oleś, W. Otrębski, t. 9, Lublin 1998, s. 259.

²⁹ Por. J. B. Soiński. *Poczucie zmiany...*, s. 144.

tożsamości, albo czynniki środowiskowe: nieustanny, odbierany jako nużący przekaz treści i silna presja środowiska formacyjnego.

Układ cech osobowości pozostaje zasadniczo w relacji ortogonalnej z doświadczeniem kryzysu. Nie można zatem na podstawie wiedzy o osobowości prognozować obecności lub nieobecności kryzysu u osób poddanych formacji zakonnej. Cechy osobowości nie tylko nie pozwalają na przewidywanie ewentualnych kryzysów w trakcie formacji zakonnej, ale również nie wyjaśniają, które ze sfer są najbardziej narażone na wahania i wątpliwości. Jedyny wyjątek stanowi tu skala ugodowości. Badania potwierdziły, że poziom ugodowości statystycznie istotnie różnicuje grupy kryzysującą i niekryzysującą ($p < 0,05$). Psychologiczna interpretacja tej zależności wymaga prawdopodobnie dalszej weryfikacji. Można jednak przypuszczać, że u osób ugodowych, przeżywających kryzys, za uzewewnętrznianym konformizmem nie podąża wewnętrzna akceptacja i interioryzacja wpływów formacyjnych. Nieadekwatność indywidualnych schematów poznawczych i motywacyjnych do uzewewnętrznianych zachowań prowadzi w rezultacie do załamania się mechanizmów adaptacyjnych i przejawia w postaci kryzysu.

Doświadczenia kryzysowe znacząco modyfikują subiektywnie doświadczaną zmianę w obrazie siebie – zmniejszając jej intensywność. Osoby, które przeżywają w trakcie formacji zakonnej kryzys, mają poczucie, że ich zmiana siebie jest znacząco mniejsza niż u osób nie przeżywających kryzysu. Dotyczy ona skal: *negatywnej liczby przymiotników* (Unfav), *wytrwałości* (End), *kompetencji społecznych* (Int, Nur, FC, NP), *tendencji przywódczych* (Mls) oraz *inteligencji i oryginalności* (A-3). Rezultat ten jest wynikiem nieco zaskakującym. Jest prawdopodobne, że doświadczenie kryzysowe modyfikuje percepcję zmiany siebie – zwiększa poczucie realizmu i krytycyzm, a w konsekwencji czyni samoopis bardziej adekwatny³⁰.

Badania ujawniają szczegółowe powiązania między typem kryzysu i wymiarami obrazu siebie, podlegającymi modyfikacji: *potrzebą zmiany* (Cha), *otwartością na poradnictwo i pomoc* (Crs) oraz *wolnym dzieckiem* (FC). Zależności te wydają się odzwierciedlać znaczące aspekty funkcjonowania człowieka podczas kryzysu. Każdy z kryzysów, z wyjątkiem kryzysu gorliwości, powoduje wzrost koncentracji na sobie oraz lęk przed ingerencją innych osób, czyli brak otwartości na pomoc lub poradnictwo (Crs). W kryzysach wartości i ideałów oraz wiary, człowiek staje się najmniej dysponowany do przyjęcia pomocy od innych osób – najbardziej zamknięty na interwencję z zewnątrz. Grupa przeżywająca kryzys wartości różni się statystycznie istotnie od osób z kryzysem gorliwości ($p < 0,05$). Prawidłowość ta wydaje się zrozumiała, zważywszy na fakt, że kryzysy wartości dotyczą treści pełniących w życiu zakonnym funkcję najbardziej priorytetową.

³⁰ Por. P. Ebersole, J. Flores. *Positive impact of life crises*, „Journal of Social Behaviour and Personality”, 5 (1989), s. 45–52; Zob. P. Oleś, *Wartościowanie a osobowość. Psychologiczne badania empiryczne*, Lublin 1989, s. 170–171.

Kwestie dotychczas centralne tracą zatem swoją moc regulacyjną i wpływ na zachowanie. Pojawia się potrzeba nowego uzasadnienia uprzednio wybranych wartości, a niejednokrotnie powrotu do zaniedbanych wartości. W kryzysie gorliwości zmniejsza się jedynie pierwotne zaangażowanie, rodzi rozczarowanie rozbieżnością między realiami i ideałem, natomiast wartości utrzymują swoją moc sensotwórczą. Człowiek poszukuje nowych informacji i pomocy w wypracowaniu korektywnych sposobów zachowania. Omawiane kryzysy różni zatem przedmiot i jego moc regulacyjna. Receptą na kryzys gorliwości jest mobilizacja oraz uzgodnienie własnych wyobrażeń z realiami. Rozwiązanie kryzysu wartości wydaje się dłuższym procesem zmagania się ze sobą, w którym należy dokonać jakiegoś istotnego przewartościowania w zakresie wartości religijnych. Analizy post hoc (test Tukeya) nie ujawniają wprawdzie statystycznie istotnych różnic w poczuciu zmiany siebie w skalach *wolne dziecko* (FC) i *potrzeba zmiany* (Cha), w grupach zróżnicowanych z uwagi na typ przeżywanego kryzysu, ale wskazują na wyraźne tendencje. U osób przeżywających kryzys wartości najintensywniej wzrasta potrzeba zmiany (Cha) oraz porywczosć (FC). Warto zauważyć, że generalnie podczas kryzysów narastają trudności w panowaniu nad sobą i odraczaniu gratyfikacji (FC) – inaczej jest natomiast w kryzysie wiary. Ten ostatni stwarza specyficzną sytuację psychologiczną, rzutującą na silny spadek napięcia psychicznego – jakby nasilała się obojętność człowieka na jego sytuację egzystencjalną (FC) oraz spadała potrzeba jej modyfikowania (Cha). Człowiekowi przeżywającemu kryzys wiary trudno dostrzec perspektywę wyjścia z kryzysu.

Podczas kryzysu, przeżywanego w trakcie formacji zakonnej, badane osoby odczuwają znaczne zapotrzebowanie na pomoc innych. Największa grupa sióstr rozwiązywała sprawy kryzysu, szukając pomocy u fachowców od formacji: mistrzyni nowicjatu (40,61%) lub spowiednika (29,44%). Odmienne wyniki uzyskano w grupie mężczyzn³¹. Klerycy najczęściej szukali pomocy u kierownika duchowego (63%). Częściej też – w porównaniu z siostrami – samodzielnie rozwiązywali sprawy kryzysu (43%) lub z pomocą zakonników spoza pionu wychowawczego, tj. ze wspólnoty braterskiej (26%). W ponownym wyborze osób wsparcia wzrasta preferencja kierownika duchowego zarówno w grupie sióstr (44,16%), jak i kleryków (89%). Maleje zaufanie do własnych zdolności radzenia sobie z kryzysem – o 8,63% u sióstr i o 12% u kleryków oraz zaufanie do współsiostry lub współbrata w formacji – o 5,07% u sióstr i o 8% u kleryków. Zastanawiające jest, że w obydwu wyborach badane siostry (1%, 0,51%), analogicznie jak klerycy (3%, 11%), sygnalizują minimalne zainteresowanie pomocą specjali-

³¹ Por. B.J. Soiński, *Pomoc psychologiczna w Wyższych Seminariach Duchownych w praktyce*, w: *Poradnictwo psychologiczno-religijne. Teoria i praktyka*, red. J. Makselon, Kraków 2001, s. 136–137; J.B. Soiński, *Poczucie zmiany...*, s. 147.

sty psychologa. Wynika ono prawdopodobnie z przekonania o duchowej specyfice przeżywanych kryzysów³².

Zdecydowana większość badanych sióstr (68,53%) i połowa kleryków (51%) ocenia uzyskaną pomoc jako wystarczającą³³. Siostry stwierdzające niewystarczalność otrzymanej pomocy charakteryzują się istotnie niższą sumiennością ($p < 0,05$). Osobowościowa sumiennność jest miarą organizacji, wytrwałości i motywacji w działaniach zorientowanych na cel. Tendencje te mają istotne znaczenie w procesie radzenia sobie z kryzysem. Wydaje się prawdopodobne, że osobom z niską sumiennością zabrakło siły woli i osobistego zaangażowania, koniecznego do wdrożenia otrzymanej pomocy w praktykę życia. Rozwiązanie kryzysu jest zatem interakcją sposobu działania człowieka przeżywającego kryzys oraz pomocy innych ludzi.

Funkcjonowanie człowieka przeżywającego kryzys ujawnia liczne sprzeczności. Z jednej strony sygnalizuje on swoją psychologiczną niezdolność do przyjęcia pomocy i poradnictwa, a z drugiej strony usilnie poszukuje wsparcia. Zjawiska te wydają się wpisane w psychologiczną dynamikę kryzysu, zwłaszcza w fazie ostrej³⁴.

PODSUMOWANIE

Wyniki zaprezentowanych badań empirycznych ujawniły wymiary psychicznego funkcjonowania człowieka powiązane z doświadczeniem kryzysowym na etapie formacji zakonnej oraz dostarczyły przesłanek do wyjaśnienia specyfiki wzajemnych zależności między zmiennymi. Celem badań było najpierw wyodrębnienie tych aspektów osobowości, które mogą być istotne w antycypowaniu zjawisk kryzysowych w trakcie formacji. Następnie badania zmierzały do określenia funkcji kryzysu w procesie zmiany siebie, doświadczanej w trakcie formacji zakonnej. Poszukiwanie zależności między zjawiskami kryzysowymi a sferą osobowości, wydaje się nabierać szczególnego znaczenia zwłaszcza w kontekście dostrzegania pozytywnej funkcji kryzysu w rozwoju człowieka, podejmującego powołanie zakonne. Poszukiwano zatem powiązań cech osobowości z doświadczeniem kryzysu oraz implikacji kryzysu w obszarze poczucia zmiany siebie w trakcie formacji zakonnej. Poziom cech osobowości nie okazał się znaczącym predyktorem doświadczeń kryzysowych – nie pozwala na antycypację jego pojawienia się ani jego typu. Jedynie wysoki poziom ugodowości bardziej predysponuje do przeżywania kryzysu. Zjawisko kryzysu okazało się natomiast czynni-

³² J.B. Soiński, *Poczucie zmiany...*, s. 147, 149; tamże, *Pomoc psychologiczna...*, s. 138.

³³ J.B. Soiński, *Poczucie zmiany...*, s. 148; tamże, *Pomoc psychologiczna...*, s. 137.

³⁴ Por. P. Oleś, dz.cyt., s. 402–404; zob. A. Jacyniak, Z. Plużek, dz.cyt., s. 146–147.

kiem znacząco modyfikującym subiektywne doświadczenie zmiany siebie w trakcie formacji zakonnej.

Uwzględnione w badaniach zmienne nie wydają się wystarczające do wyjaśnienia omawianych zjawisk. Prawdopodobnie analizy innych zmiennych osobowościowych oraz zmiennych środowiskowych mogłyby dostarczyć dodatkowych danych przybliżających zrozumienie kryzysów doświadczanych w okresie formacji zakonnej. Zwłaszcza w obszarze zmiennych specyficznych dla środowiska zakonnego, należałoby poszukiwać istotnych korelatów kryzysów formacyjnych. Mogą one wyznaczać perspektywę nowych, interesujących badań.

BIBLIOGRAFIA

- Arana G., *Significado de la vida religiosa en la actual crisis social*, Confer 1993.
- De Candido L., *Crisi*, w: *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Roma 1982, s. 336–354.
- Drwał R.Ł., *Adaptacja kwestionariuszy osobowości*, PWN, Warszawa 1995.
- Ebersole P., Flores J., Positive impact of life crises, *Journal of Social Behaviour and Personality*, 5 (1989), s. 45–52.
- Gough H.G., Heilbrun A.B., *The Adjective Check List. Manual*, Consulting Psychologists Press 1980.
- Gough H.G., Heilbrun A.B., *Test Przymiotnikowy ACL*, podręcznik w tłum. A. Jurosa i P. Olesia, Lublin 1990.
- Goya B., *Psychologia i życie konsekrowane*, Warszawa 2004.
- Hays W.L., *Statistics*, Fort Worth: Harcourt Brace College Publishers 1994.
- Jacyniak A., Plużek Z., *Świat ludzkich kryzysów*, WAM, Kraków 1997.
- Juros A. Oleś P., *Struktura czynnikowa i skupieniowa Testu Przymiotnikowego ACL H. G. Gough'a i A.B. Heilbruna (przydatność dla diagnostyki psychologicznej)*, masz., Pracownia Psychometryczna KUL JPII, sygn. 302/1s.
- Lazarus L.S., *Psychological stress and coping process*, McGraw Hill, New York 1966.
- Mc Crae R.R., Costa P.T., *Toward a New Generation of Personality Theories: Theoretical Contexts for the Five – Factor Model*, w: *The Five – Factor Model of Personality. Theoretical perspectives*, J.S. Wiggins (red.), The Guilford Press, New York, London 1996.
- Oleś M., Oleś P., *Test przymiotnikowy Gougha i Heilbruna a Kwestionariusz Osobowości Cattella 16 PF. Analiza współzależności*, „Roczniki Filozoficzne”, (37–38), 4, s. 171–188.
- Oleś P., *Wartościowanie a osobowość. Psychologiczne badania empiryczne*, RW KUL, Lublin 1989.
- Oleś P., *Zjawisko kryzysu psychicznego*, w: *Wykłady z psychologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, A. Januszewski, P. Oleś, T. Witkowski (red.), t. 6, RW KUL, Lublin 1992, s. 397–422.
- Plużek Z., *Psychologia pastoralna*, WITKM, Kraków 2002.
- Prężyna W., *Motywacyjne korelaty centralności przedmiotu postawy religijnej*, „Roczniki Filozoficzne”, 25 (1977), 4, Lublin, s. 7–165.
- Raszczyk E., *Kryzysy w życiu siostr klauzurowych*, w: *Studia z psychologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim*, P. Francuz, P. Oleś, W. Otrębski (red.), RW KUL, Lublin 1998, s. 251–263.
- Soiński J.B., *Poczucie zmiany osobowości w okresie ścisłej formacji w Zakonach Braci Mniejszych*, ss. 309, Lublin 1996, promotor prof. dr hab. Z. Plużek, seminarium z psychologii klinicznej i osobowości, masz., sygn. AU KUL N. S. d 123, 278–280.
- Soiński B.J., *Pomoc psychologiczna w Wyższych Seminariach Duchownych w praktyce*, w: *Poradnictwo psychologiczno-religijne. Teoria i praktyka*, J. Makselon (red.), 125–140, WN PAT, Kraków 2001.

- Szymoła J., *Lęk i fascynacja. Osobowościowe korelaty lęku i fascynacji w przeżyciu religijnym*, RW KUL, Lublin 1999.
- Zarzycka B., *Psychologiczne komponenty formacji zakonnej*, „Życie Konsekrowane”, 5 (2003), s. 89–100.
- Zarzycka B., *Osobowość i formacja. Psychospołeczne uwarunkowania poczucia zmian w obrazie siebie w trakcie formacji zakonnej*, TN KUL, Lublin 2005.
- Zawadzki B., Strelau J., Szczepaniak P., Śliwińska M., *Inwentarz osobowości NEO – FFI Costy i Mc Crae. Podręcznik*, Wydawnictwo PTP, Warszawa 1998.

PSYCHOLOGICAL CORRELATES OF THE CRISIS DURING THE MONASTIC FORMATION

Summary

The monastic formation is a process of shaping the competence of living a monastic life in which religiousness is a motivating factor. Shaping the competence accentuates the progressive aspect of the formation process – the system of changes leading to a higher quality of monastic life. However, the phases of specific lack of adaptation of the person to external formation structures, i.e. experience of crisis can also be observed in the formation dynamics.

The subject of the presented research is looking for personality correlates of crisis, analysis of interrelations between crisis and the change of oneself which is experienced in the formation process and the characteristics of the ways of coping with crisis during formation. Women practicing the monastic formation in female orders (N=226), aged between 19 and 30 years (M=23,68) constitute the study group. Following methods were applied in the research: The Five-Factor Inventory (NEO-FFI) by P.T. Costa and R.R. Mc Crae, The Adjective Check List (ACL) by H.G. Gough i A.B. Heilbrun, and the Scale for Studying the Monastic Formation by B. Zarzycka.

The research demonstrated the presence of crises during the monastic formation. The most common are crises of trust in people, in vocation and in values. Personality does not constitute a considerable predictor of the experience of crisis – solely the agreeableness scale differentiated the groups. Crisis is a factor which decreases significantly the intensity of the change of oneself experienced during the monastic formation.

Słowa kluczowe: kryzys, informacja zakonna

KS. PIOTR ZWOLIŃSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa–Łódź

BISKUP WINCENTY TYMIENIECKI I JEGO INICJATYWY SPOŁECZNO-DOBROCZYNNE – PRZYSZYBYNEK DO BIOGRAFII

Ksiądz biskup dr Wincenty Tymieniecki pochodził z rodziny szlacheckiej pieczętującej się herbem Zaremba. Rodzina Tymienieckich wywodziła się z ziemi sieradzkiej. Pradziad biskupa Seweryn Zaremba Tymieniecki był miecznikiem sieradzkim i dziedzicem dóbr Ligoty, Prażmowa i Będkowa¹. Ojciec biskupa Bolesław osiedlił się w ziemi łęczyckiej w Idzikowicach w parafii Domaniew, gdzie posiadał swój majątek. Ożenił się z Natalią z domu Sarjusz Stokowską herbu Jelita. Oboje rodzice wzięli czynny udział w powstaniu styczniowym. Bolesław Tymieniecki był naczelnikiem powstania w łęczyckim i kierownikiem punktu rozdzielczego apro wizacji oddziałów powstańczych. Za swą działalność został skazany na dożywotnią katorgę na Syberii. Po ułaskawieniu na krótki czas rodzice bpa osiedlili się w Kowalewie w ziemi łaskiej, następnie przenieśli się do Piotrkowa Trybunalskiego, gdzie 3 kwietnia 1871 r. urodził się Wincenty, piąty syn małżonków Tymienieckich, późniejszy pierwszy biskup łódzki². Kształcił się w domu, później Częstochowie i Łodzi, po ukończeniu szkoły średniej wstąpił do Seminarium Duchownego w Warszawie. 6 stycznia 1895 r. otrzymał święcenia kapłańskie z rąk arcybiskupa warszawskiego Wincentego Chościak-Popiela. Po święceniach został wikariuszem w Skierniewicach. W rok po święceniach został przeniesiony na wikariat łódzki w parafii św. Krzyża. W czasie pracy w Łodzi, z racji zaangażowania na rzecz działalności społeczno-patriotycznej, został objęty jawnym i tajnym dozorem policyjnym. Powiadomiony również został, że za swoją nielojalną postawę wobec Rosji, władze nie zgodzą się na potwierdzenie go na stanowisku proboszcza. Z Łodzi został przeniesiony do Warszawy na wikariat parafii Narodzenia Najświętszej

¹ T. Graliński, *Ks. dr Wincenty Tymieniecki, Biskup Łódzki, Jego Życie i Działalność*, WdŁ, R. 14, 1934, nr 5, s. 34.

² Tamże, s. 35. Por. K. Krasowski, *Biskupi katolicki II Rzeczypospolitej. Słownik biograficzny*, Poznań 1996, s. 247–248.

Maryi Panny. Równocześnie metropolita Chościak-Popiel mianował go swoim kapelanem i sekretarzem konsystorza warszawskiego. Na stanowiskach tych pracował przez 4 lata, nadal angażował się w działalność społeczno-patriotyczną, będąc cały czas pod dozorem rosyjskiej policji. Z tego okresu zachowała się wzmianka w aktach oberpolicmajstra Warszawy, który donosił generałowi gubernatorowi „że ma pewną wiadomość, iż ks. wikariusz W. Tymieniecki jest w ścisłych stosunkach z przedstawicielami partii przeciwrządowej Ligi Narodowej i jest czynnym członkiem jej sekcji »Oświata Ludowa«, której głównym celem jest wychowanie młodzieży i wyrobienie niższych warstw narodu w duchu narodowym, wrogiem wszystkiemu, co rosyjskie. Z tej organizacji mają wyrósć przyszli bojownicy o niepodległość Polski. Oświatę dla tych ludzi ma się osiągnąć drogą ustnych pogadek, na które należy wykorzystać każdą dogodną okazję, a także drogą szerzenia literatury legalnej i nielegalnej, budującej tego ducha»³.

W latach 1902–1909 był proboszczem w Słomczynie. 28 listopada 1902 r. na początku pracy duszpasterskiej w tej miejscowości, Stolica Apostolska obdarowała go godnością Szambelana Dworu Papieskiego. W 1909 r. przez krótki okres był dziekanem i proboszczem parafii Świętego Ducha w Łowiczu. 28 grudnia 1909 r. otrzymał nominację na proboszcza nowo powstałej parafii św. Stanisława Kostki w Łodzi z poleceniem dokończenia wznoszenia okazałej świątyni. W tym czasie Łódź liczyła ok. 235 tys. katolików, miała zaledwie 4 parafie, w których pracowało 14 kapłanów. Braki te – niedostateczna liczba świątyń i duchowieństwa, odbijały się negatywnie na duchowym i moralnym stanie wiernych⁴. Wśród mieszkańców Łodzi, w tym wyznania katolickiego, szerzyły się rozliczne patologie społeczne, na które to wpływały też fatalne warunki socjalne panujące w mieście.

Zorganizowanie parafii i budowa kościoła w trudnych warunkach wymagała od ks. prałata Tymienieckiego niezłomnej woli i hartu ducha. Jak pokazała przyszłość, z zadania tego wywiązał się, poświęcając pracy w Łodzi resztę swojego życia⁵.

³ Za T. Graliński, art.cyt., s. 37. T. Kubina, *Bojownicy kapłani za sprawę Kościoła i Ojczyzny w latach 1861–1915*, t. III, Sandomierz 1933, s. 536.

⁴ T. Graliński, art.cyt., s. 37.

⁵ „W 1900 r. zawiązał się komitet budowy nowego kościoła św. Stanisława Kostki. Zezwolenie na budowę tego kościoła wydało Ministerstwo Spraw Wewnętrznych w dn. 20 września 1900 r. Budowę rozpoczęto w 1901 r. Plac pod nowy kościół nabył ks. Dąbrowski. Na czele Komitetu Budowy Kościoła stanął ks. hr. Łubieński, proboszcz parafii Podwyższenia Świętego Krzyża. Budowa posuwała się bardzo wolno. Ksiądz Łubieński nie położył nawet fundamentów, gdy jego miejsce zajął ks. kan. Karol Szmidel, który w ciągu 8 lat wznosi mury kościoła do okien. Do tej powolnej budowy przyczyniły się zakulisowe wpływy wrogów i dekret rządu rosyjskiego na mocy którego kosztu budowy nie mogły przekroczyć 250 tys. rubli. W tym stanie zastał budowę nowy proboszcz ks. prałat W. Tymieniecki. Inwentarz kościelny przedstawiał wartość 248 rubli. Nie było plebanii, domu kościelnego, kancelarii, a na samej budowie ciążyło 60 tys. rubli długu. Na drugi dzień po przybyciu ks. Tymienieckiego do parafii, tj. 29 grudnia 1909 r. Ksiądz Arcybiskup Metropolita Warszawski wydaje dekret erekcji parafii, a w dniu 6 stycznia 1910 r. dekret erekcji został odczytany na uroczystym nabożeństwie. Mury kościoła rosły w oczach. Sam proboszcz czuwał niezmordowanie nad budową kościoła.”

Od momentu rozpoczęcia swej posługi pasterskiej w Łodzi jako proboszcz parafii pw. św. Stanisława Kostki, zaangażował się w dzieło niesienia pomocy najbardziej jej potrzebującym. Wraz z wybuchem I wojny światowej przed Kościołem w Łodzi stanęły wielkie wyzwania w tym względzie. Powszechna mobilizacja ogłoszona 30 lipca 1914 r., zawieszenie wypłat oszczędnościowych w oddziałach banku państwa, gdzie robotnicy składali swoje pieniądze, powołanie pod broń wielu jedynych żywicieli rodzin – wszystko to wstrząsnęło społeczeństwem, które absolutnie nie było przygotowane na zaistniałą sytuację. Działania zbrojne w pierwszych miesiącach wojny objęły 75% powierzchni kraju. Brak było opału w związku z zajęciem Zagłębia Dąbrowskiego, a Zagłębie Donieckie pokrywało tylko 1% zapotrzebowania. Życie gospodarcze i przemysłowe wręcz zamierało. Tylko do końca 1914 r. Królestwo Polskie poniosło w wyniku działań wojennych straty blisko 700 mln rbl⁶. Stan ten spowodował wielką nędzę, której zaradzić mogła jedynie solidarność wszystkich na rzecz wzajemnej pomocy i ratowania najbardziej zagrożonych. Kościół Królestwa Polskiego stanął do ofiarnej pracy w celu przezwyciężenia biedy.

W sierpniu 1914 r. powołano w Łodzi do istnienia Komitet Obywatelski Niesienia Pomocy Biednym. W ramach tej organizacji Łódź została podzielona na

wanie nad pracami. Miłość, którą zdobył w całej Łodzi, dopomagała do prowadzenia wielkiego dzieła. Ze wszystkich stron sypały się ofiary na kościół. Przemysłowcy łódzcy dzielnie wspomagali hojnymi ofiarami pieniężnymi budowę kościoła. Robotnik łódzki składał ofiarnie swój grosz. Członkowie dozoru kościelnego po wszystkich fabrykach, w których zainstalowano specjalne puszkarki do składania ofiar. Ofiarność była zadziwiająca. Komitet Budowy posługiwał się też bezprocentowymi pożyczkami, które robotnicy chętnie składali. Za cenę 60 tys. marek nabyto plebanię przy ul. Placowej 9. Kiedy w dniach 16 i 17 października 1913 r., a więc w niecałe 3 lata po objęciu probostwa przez ks. W. Tymienieckiego, Metropolita Warszawski Ks. Arcybiskup Aleksander Kakowski przybył na wizytację pasterską, kościół św. Stanisława Kostki był już zupełnie wykończony, z wyjątkiem wieży. Parafia posiada już swój dom, spłacono wszystkie długi, inwentarz kościoła oceniony został na 72 tys. 725 rubli. Koszta tego wszystkiego wyniosły 700 tys. rubli zebranych przez proboszcza z dowolnych ofiar. W protokole tej wizytacji pasterskiej jest pochwała, którą Ks. Metropolita Arcybiskup Kakowski oddaje ks. W. Tymienieckiemu za ofiarną pracę nad zbudowaniem kościoła. Długość kościoła wynosi 156 łokci, szerokość w krzyżu 75 łokci. Kościół został zaasekurowany na 400 tys. rubli z roczną opłatą 1 tysiąca rubli. Jednocześnie z budową kościoła ks. Tymieniecki nie zapomina o duszach. Dla ożywienia życia kościelnego zakłada bractwo Żywej Róży, Adoracji Najśw. Sakramentu, III zakon św. Franciszka, Choraławiarzy, Dzieci Maryji, Bractwo Szkaplerza, Różańcowe, Towarzystwo Śpiewacze. Organizuje wzorową służbę Bożą. W każdą niedzielę i święta miewa po dwa, trzy kazania, a niekiedy więcej nawet razy przemawia do wiernych. Do spowiedzi wielkanocnej garnie się cała parafia. Trzydzieści tysięcy wiernych odchodzi od konfesjonaliów podczas każdorocznej spowiedzi wielkanocnej. Życie moralne i religijne parafii zaczyna wzrastać i rozwijać się. Chcąc zaradzić potrzebom duchowym i dostarczyć wiernym do czytania dobrego pisma w 1913r. przystępuje ks. Tymieniecki pospołu z innymi kapłanami do założenia spółki wydawniczej, która miała za cel wydawać pismo pt. »Przewodnik Katolicki«. Niestety wojna kładzie kres tym poczynaniom”, tamże, s. 38–39.

⁶ Zob. S. Kieniewicz, *Historia Polski 1795–1918*, Warszawa 1983, s. 510–514; T. Graliński, art.cyt., s. 39.

20 dzielnic. Kierowania akcją charytatywną w trzeciej dzielnicy podjął się ks. Tymieniecki. Po zajęciu Łodzi przez Niemców został prezesem tego komitetu. W ramach prowadzonej akcji wspierano ubogich produktami żywnościowymi, opałem, udzielano pożyczek pieniężnych, tworzone jadłodajnie, opiekowano się dziećmi i młodzieżą. Po rozwiązaniu na przełomie lipca i sierpnia 1915 r. komitetu i po przejęciu jego agend przez niemieckie władze okupacyjne, ks. Tymieniecki nadal zaangażowany był w akcję charytatywną, pracował bowiem w Łódzkiej Radzie Opiekuńczej. Z jego inicjatywy w 1915 r. w lokalu przy ul. Nawrot 23 powstała Tania Higieniczna Kuchnia dla Inteligencji. W 1917 r. wydała ona ogółem blisko 101 tys. obiadów. W 1917 r. został członkiem zarządu sekcji opieki nad dziećmi i młodzieżą. Sekcja ta istniała również później przy Komisji Opieki Społecznej Magistratu m. Łodzi, gdzie pracował przez lata⁷. Sekcja ta w sześciu punktach miasta utworzyła świetlice dla dzieci. Przygarnęły one łącznie około 400 dzieci w wieku szkolnym⁸.

Na samym początku wojny ks. Tymieniecki założył 2 przytulki – na Rokiciu dla bezdomnych i dla dzieci przy ul. Mikołajewskiej. Przytulki te stały się początkiem wielkiego dzieła charytatywno-dobroczynnego, jakim było Towarzystwo Schronisk św. Stanisława Kostki. Głównym celem Towarzystwa było sprawowanie opieki nad bezdomnymi. Działalność ta położyła nieocenione zasługi dla ratowania biednych i głodujących. W 1917 r. pod opieką Towarzystwa znajdowały się: żłobek, ochronki, przytulki, szkoła dla głuchoniemych, zakład wykonujący buty i zakład wykonujący czapki. Pod egidą towarzystwa znajdowały się następujące zakłady:

- Żłobek dla podrzutków, przy ul. Wacława 4, założony 1 V 1915 r., mieścił 64 dzieci.
- Przytułek „Sienkiewiczówka”, Szosa Pabianicka, założony 20 XI 1914 r., mieścił 136 dzieci.
- Przytułek św. Anny dla dzieci zagrożonych gruźlicą, przy ul. Wiznera 25, założony 15 IX 1916 r., mieścił 175 osób, był przy nim szpitalik.
- I Ochrona przy ul. Milsza 43, przebywało 86 dzieci.
- I Ochrona przy ul. Wójtowskiej 2, przebywało 100 dzieci.
- III Ochrona przy ul. Kątnej 4, 246 dzieci.
- IV Ochrona przy ul. Wiznera 27, 230 dzieci.
- V Ochrona przy Szosie Pabianickiej 26, 130 dzieci.
- VI Ochrona przy ul. Rzgowskiej 149, 114 dzieci.
- VII Ochrona przy ul. Pustej 22, 248 dzieci.
- VIII Ochrona przy ul. Składowej 21, 94 dzieci.

⁷ Archiwum Państwowe w Łodzi (dalej APŁ) Akta Miasta Łodzi (dalej AMŁ) Wydział Opieki Społecznej (dalej WOS), sygn. 18523, k. 143.

⁸ Archidiecezjalne Archiwum Łódzkie (dalej AAL) Akta Kurii Diecezji Łódzkiej (dalej AKDL), „Caritas” i Dobroczynność 1914–1932, sygn. 84 A, vol. I; T. Graliński, art.cyt., s. 41.

– Przytułek dla bezdomnych starców na Rokiciu, przebywało 68 osób.

– Szkoła dla głuchoniemych przy ul. Placowej 3, 42 uczniów.

Łącznie z opieki korzystały 1733 osoby⁹. Przebywające w ochronkach i przytułkach dzieci miały nie tylko zapewnione wyżywienie, ale i fachową opiekę wychowawczą, ponieważ osoby zajmujące się nimi przechodziły specjalne kursy. W zakładach opiekuńczych istniejących pod egidą towarzystwa przebywało we wspomnianym 1917 r. około 1600 dzieci. Prowadzono też akcję dożywiania uczniów w szkołach. W trakcie wojny odczuwano ciągły brak funduszy na prowadzenie tych instytucji. W celu ich utrzymania zorganizowano towarzystwo przyjaciół i członków wspierających (było ich około 110 osób). W dużej mierze dzięki ich składkom w 1917 r. wydano dzieciom korzystającym z opieki w ochronkach i tym przebywającym w przytułkach łącznie 117 572 śniadań i 325 260 obiadów. Z czasem niektóre z zakładów opiekuńczo-wychowawczych przejęło państwo¹⁰. Kiedy w 1921 r. ks. prałat Tymieniecki został pierwszym ordynariuszem łódzkim, uznał akcję charytatywną za jeden z zasadniczych aspektów duszpasterstwa. Twierdził, że bez niej nie ma pełnego życia religijnego i zamiera życie Kościoła¹¹. Przez cały czas swej posługi pasterskiej w diecezji kierował wysiłki w pierwszym rzędzie ku temu, aby ulżyć doli dziecka. Dlatego ożywił działalność powstałego w 1904 r. Towarzystwa „Kropla Mleka”. Przez wiele lat był jego członkiem, później członkiem honorowym, zasiadał w prezydium Towarzystwa. Zadaniem „Kropli Mleka” była opieka zupełna nad niemowlętami pozbawionym opieki rodzicielskiej, nad sierotami, nad porzuconymi nieślubnymi dziećmi oraz częściowa opieka lekarska i wychowawcza nad dziećmi robotników zatrudnionych na kilka zmian w zakładach pracy¹².

Działalność „Kropli Mleka” do wybuchu I wojny światowej cechowała systematyczność w dążeniu do uświadamiania matkom wymogów higienicznych ciąży, specyfiki karmienia piersią, ważności opieki nad niemowlęciem. Czyniono starania o możliwość zaopatrywania niemowląt w mleko najwyższej jakości. W 1914 r., po wybuchu wojny, kasa „Kropli Mleka” była pusta. Rozdawnictwu mleka groziła zagłada. Wtedy to zwrócono się do Komitetu Obywatelskiego, skąd napłynęła pierwsza zapomoga. Miasto zajęte przez okupanta cierpiało z powodu braku dostaw żywności, mleko dowożone ze wsi było konfiskowane. Zdarzały się wypadki, że łodzianie odbijali zarekwirowane mleko przeznaczone dla ich nie-

⁹ Spis dzieci przebywających w przytułkach i ochronkach Towarzystwa Schronisk św. Stanisława Kostki z marca 1917 roku, APL AMŁ WOS, sygn. 18411, k. 118; zob. T. Graliński, art.cyt., s. 41–43.

¹⁰ W 1920 r. – żłobek dla niemowląt i przytułek św. Anny, natomiast w 1922 r. – szkoła i internat dla głuchoniemych, tamże, s. 43. I Ochrona towarzystwa, znajdująca się przy ul. Milszej 43, odłączyła się od niego i była prowadzona samodzielnie od listopada 1920 r. APL AMŁ WOS, sygn. 18415, k. 8.

¹¹ Zob. *Dobroczynność chrześcijańska*, „Słowo Katolickie”, R. 9, 1932, nr 4, s. 51–53.

¹² APL Urząd Wojewódzki Łódzki (dalej UWŁ), sygn. 1558, k. 27.

mowląt. Mimo trudności, „Kropla Mleka” pełniła swoją misję¹³. W tym czasie dużą pomoc dożywianiu głodujących wniósł ks. W. Tymieniecki¹⁴.

W latach 1920–1921 dał się zauważyć rozwój akcji prowadzonej przez „Kroplę Mleka”. Z pomocą przyszedł Amerykański Komitet Pomocy Dzieciom „Society of Friends”, a przede wszystkim Wojewódzki Wydział Opieki Społecznej, Wojewódzki Urząd Zdrowia i Samorząd Miejski. Dokonano remontu przychodni, służyła pomocą w szkoleniu pielęgniarek, tzw. pracownic społecznych, których zadaniem było odwiedzanie matek i niemowląt w mieszkaniach. W 1922 r. „Kropla Mleka” prowadziła już 6 poradni (stacji opieki), w każdej z nich pracował lekarz, pracownice społeczne oraz opiekunka honorowa.

Dożywiała 1800 dzieci i matek dziennie. Począwszy od stycznia 1925 r. magistrat łódzki tytułem subsydium z funduszy miejskich uchwalił wypłacać „Kropli Mleka” 500 zł miesięcznie¹⁵.

Po wojnie dążeniem „Kropli Mleka” było zdobycie samodzielności finansowej. W tym celu w 1925 r. rozpoczęto przygotowywanie i sprzedaż w mieście mleka wyjałowionego oraz mieszanek leczniczych i odżywczych. Szybko mleko i mieszanki spopularyzowały się wśród łódzian, co przysporzyło Towarzystwu licznych klientów. W 1926 r. „Kropla Mleka” porozumiała się z Kasą Chorych i dostarczała mieszanki lecznicze dzieciom ubezpieczonym. W tymże roku Towarzystwo zostało oficjalnie zarejestrowane¹⁶. Mleko, mieszanki lecznicze i odżywcze przyrządzane były w Centralnej Kuchni Mlecznej. Prowadzono tam ścisłą kontrolę jakości mleka i produktów pochodzenia mlecznego. Kuchnię tę prowadziła pod kierunkiem lekarza wyszkolona pielęgniarka. Badania mleka przeprowadzano w Państwowym Instytucie Higieny. Rozlewane było automatycznie do butelek, następnie samochodem rozwożono je i mieszankę do poszczególnych stacji.

W 1927 r. Towarzystwo otworzyło poradnię dla kobiet ciężarnych, w celu otoczenia ich opieką w czasie ciąży i porodu. Rok później Towarzystwo uruchomiło pierwszy w Polsce żłobek przy Więzieniu Śledczym dla niemowląt matek

¹³ APŁ AML WOS, sygn. 18525, (S. Marzyńska, *Działalność Towarzystwa „Kropla Mleka” w Łodzi w ciągu 30 lat. Referat wygłoszony na XIV Zjeździe Lekarzy i Przyrodników w Poznaniu 11–15 IX 1933 r.*), k. 10–11.

¹⁴ APŁ UWŁ, sygn. 1558, k. 16, 27.

¹⁵ APŁ AML Wydział Opieki Społecznej (dalej WOS), sygn. 18525, k. 11–12, tamże, sygn. 18229, k. 68.

¹⁶ Stefania Marzyńska, przewodnicząca towarzystwa „Kropla Mleka”, skierowała 29 I 1926 r. pismo do Komisariatu Rządu na m. Łódź, w którym prosiła o prawne wciągnięcie go do rejestru instytucji filantropijno-społecznych. Towarzystwo zostało zarejestrowane 26 XII 1926 r. Na mocy decyzji Wojewody Łódzkiego z dnia 17 III 1934 r. wydanej na podstawie art. 21 prawa o stowarzyszeniach z 27 X 1932 r. Dz. URP nr 94, poz. 808 wpisano ponownie do rejestru stowarzyszeń i związków Łódzkiego Urzędu Wojewódzkiego pod nr 114 stowarzyszenie pn. Towarzystwo Opieki Nad Matką i Dzieckiem „Kropla Mleka” w Łodzi. APŁ UWŁ, sygn. 1558, k. 1, 7, 16, 27, tamże, sygn. 18523, k. 172.

uwięzionych, które według ustawy miały prawo do tego, aby nie rozstawać się z niemowlętami przez okres odbywania kary w więzieniu. W żłobku tym niemowlęta pozostawały pod stałą opieką lekarza i higienistki. W określonych godzinach matki miały czas, aby być z dzieckiem i nakarmić je.

W 1932 r. „Kropla Mleka” opiekowała się 5503 niemowlętami, w działających wtedy 9 stacjach wydano 231 075 litrów mleka oraz 45 176 litrów mieszanek leczniczych i odżywczych, udzielono 12 275 porad lekarskich i przeprowadzono 12 551 wywiadów w domach¹⁷.

Biskup Wincenty Tymieniecki, dzięki swoim szerokim kontaktom i umiejętności przekonywania do zbożnych dzieł, uzyskiwał na potrzeby „Kropli Mleka” znaczące fundusze¹⁸.

Koordynując charytatywną akcją Kościoła łódzkiego, biskup Tymieniecki objął opieką również przebywających w miejskich ośrodkach wychowawczych, w domach noclegowych, więźniów, chorych, kalekich, ludzi z domów starców i ze szpitali miejskich¹⁹.

Od początku istnienia diecezji działalność charytatywno-dobroczynna Kościoła rozwijała się w czterech zasadniczych formach i prowadzona była przez: stowarzyszenia i organizacje dobroczynne, zakony męskie i żeńskie, parafialne punkty charytatywne oraz przez doraźną akcję charytatywną we współpracy ze świeckimi organizacjami dobroczynnymi.

W 1927 r. zarejestrowano Towarzystwo Opieki nad Chrześcijańską Młodzieżą Głuchoniemą w Łodzi. Jego sekretariat mieścił się przy ul. Sienkiewicza 35, a współzałożycielami towarzystwa byli biskup Tymieniecki i ks. Kajetan Nasierowski – kierownik szkoły dla głuchoniemych przy Szosie Pabianickiej nr 34²⁰.

Z inicjatywy Biskupa Ordynariusza powstało Stowarzyszenie „Pomoc Nędzy Wyjątkowej” w Łodzi, którego biuro mieściło się przy ul. Piotrkowskiej 262. Osobowość prawną uzyskało w 1928 r. Stowarzyszenie powstało w celu niesienia pomocy osobom ubogim w takim zakresie, w jakim nie mogły one uzyskać jej z tytułu ustawowej opieki społecznej. Zbierało informacje o osobach ubiegających się o pomoc, udzielało zapomóg pieniężnych i w naturze, miało także ułatwiać osobom potrzebującym uzyskanie pomocy w zakładach opiekuńczych i leczniczych. W celu zbierania potrzebnych środków na swoją działalność Stowarzyszenie urządzało kwesty, zabawy i inne imprezy, z których dochód przeznaczony był

¹⁷ APL AMŁ WOS, sygn. 18525, k. 12–13.

¹⁸ Towarzystwo zarejestrowane zostało 26 XII 1926 r. Jego ponownej rejestracji dokonano w 1934 r., APL UWŁ, sygn. 1558, k. 1, 7, 16, 27.

¹⁹ Z. Czosnykowski, *Bp W. Tymieniecki 1871–1934*, w: *Biskupi W. Tymieniecki*, K. Tomczak, Łódź 1989, s. 100; T. Graliński, art.cyt., s. 45–47.

²⁰ Po śmierci bpa Tymienieckiego dalej pomyślnie rozwijało się to dzieło. W 1938 r. na rzecz Towarzystwa pracowały 63 osoby. Prowadziło ono szkołę nr 97 z internatem i pracowniami: szewską, krawiecką oraz stolarnią. W tymże roku w Zarządzie Towarzystwa zasiadał ks. Stefan Stępień, APL UWŁ, sygn. 1556, k. 3, 5, 10.

na cele statutowe. Dochody pochodziły też z wpisowego i składek członkowskich. Wpisowe wynosiło 3 zł, natomiast składka miesięczna 50 gr. Członkiem Stowarzyszenia mogła być każda pełnoletnia osoba, która zadeklarowała chęć wstąpienia i pracy w nim²¹.

Kryzys ekonomiczny, który objął świat i Polskę na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych XX w., postawił przed Kościołem katolickim nowe wyzwania. Łódź i łódzki okręg przemysłowy kryzys gospodarczy dotknął w sposób szczególny z początkiem lat trzydziestych. Tysiące robotników i ich rodziny pozbał pracy i środków do życia. Biskup Tymieniecki, wrażliwy na los swoich diecezjan i nie bez przyczyny nazywany „Pasterzem robotniczej Łodzi”, powołał 9 lutego 1931 r. Komitet Pomocy dla Najbiedniejszych pod nazwą „Doraźny Posiłek” i stanął na jego czele jako przewodniczący. Komitet tworzyli ponadto: biskup Kazimierz Tomczak, ks. prałat Józef Dzioba, ks. prałat Dominik Kaczyński, ks. kanonik Feliks Kąkolewski, ks. kanonik Leon Stypułkowski, wojewoda łódzki Łyżkowski, panowie Jabłkowski i Adamski oraz panie Mogielnicka i Olechowska. Ordynariusz powołał do życia tę kolejną charytatywną instytucję, nie dysponując żadnymi większymi środkami materialnymi²². Odwołał się do znanej ofiarności społeczeństwa łódzkiego, apelując w jednej z odezw do diecezjan: „Liczba bezrobotnych i głodnych z dnia na dzień powiększa się. Rzesze ubogich i potrzebujących braterskiej pomocy, zwłaszcza w ośrodkach fabrycznych, niepomiernie rosną, potrzeba więc zorganizowanej i wyteżonej pracy całego społeczeństwa, by ulżyć ich doli”²³. W poszukiwaniu funduszy na rozwój akcji „Doraźny Posiłek” zwracał się z prośbą o wsparcie do różnych instytucji, w tym do prezesów banków²⁴. Uwrażliwiał na potrzeby biednych znane łódzkie osobistości, m.in. 25 listopada 1933 r. przesłał podziękowanie Arturowi Meistrowi, prezesowi Spółki Akcyjnej *Pierwsza*, Polskiej Farbiarni i Wykańczalni Jedwabiu za przesłanie 1000 zł na cele charytatywne²⁵. Zwracał się z prośbą do śląskich towarzystw i koncernów węglowych o węgiel dla biednych rodzin²⁶. Większość adresatów odpowiadała na prośby, przysyłając pieniądze na konto komitetu. Od początku objęcia rządów w diecezji prosił różne instytucje o pomoc materialną dla ubogich. Między innymi taka pomoc wpłynęła na jego ręce w kwietniu 1924 r.: Bank

²¹ 21 XI 1928 r. zatwierdzono *Statut* stowarzyszenia i wpisano go do rejestru Stowarzyszeń i Związków pod nr 2025. Założycielami byli bp W. Tymieniecki, ks. W. Wyrzykowski, S. Najder – Naczelnik V Wydziału Izby Skarbowej, Aniela Towarnicka, żona Leona Towarnickiego, Prezesa Izby Skarbowej, APL UWŁ, sygn. 1526, k. 1, 2, 6, 12.

²² Por. Z. Czosnykowski, dz.cyt., s. 102.

²³ W sprawie „Tygodnia Miłosierdzia”, WDL R. 13, 1933, nr 1, s. 13.

²⁴ Zwracał się do prezesów Banku Polskiego, Banku Gospodarstwa Rolnego, Banku PKO. Z. Czosnykowski, dz.cyt., s. 103.

²⁵ AAŁ AKDŁ, „Caritas”..., sygn. 84 A, vol. II, k. 32.

²⁶ Między innymi 7 XII 1931 r. zwrócił się do Zarządu Polskich Kopalń Skarbowych na Górnym Śląsku w Katowicach i do Zarządu Towarzystwa Francusko-Włoskiego „Paryż” w Dąbrowie Górniczej. AAŁ AKDŁ, „Caritas” Doraźny Posiłek l. 1931–1937, sygn. 51, k. 27–28.

Francusko-Belgijsko-Polski dla Przemysłu i Rolnictwa Sp. Akc. w Łodzi przesłał 80 mln mkp²⁷.

Zadaniem komitetu, jak wskazywała jego nazwa, było dożywianie rodzin bezrobotnych i najbiedniejszych, stąd też w kilka dni po jego utworzeniu zaczęła funkcjonować pierwsza kuchnia przy ul. Lokatorskiej 12, która wydawała do 300 obiadów dziennie. W marcu 1931 r. „Doraźny Posilek” dysponował już trzema kuchniami. Wydały one od marca do czerwca 116 tys. darmowych obiadów, z których korzystali najbiedniejsi, kwalifikowani do odbierania takiej pomocy przez parafie²⁸. W grudniu wspomnianego 1931 r. było już 13 kuchni, a liczba wydawanych obiadów dochodziła dziennie do 4000. Na początku 1932 r. działało już 15 kuchni, które wydawały dziennie ponad 6000 posiłków²⁹. Do tej liczby należy dodać około tysiąca dzieci, które były objęte programem dożywiania w szkołach. Do lipca 1934 r. „Doraźny Posilek” wydał w sumie 2 467 540 obiadów³⁰.

W związku z pogarszającą się sytuacją ekonomiczną w kraju Komitet „Doraźny Posilek” przekształcono 21 listopada 1932 r. w Diecezjalny Komitet Akcji Katolickiej Caritas „Doraźny Posilek”. Nawiązał on ścisłą współpracę z Wydziałem Zdrowia i Wydziałem Opieki Społecznej w Łodzi oraz Łódzkim Chrześcijańskim Towarzystwem Dobroczynności. Zadaniem „Caritasu” było nie tylko wydawanie bezpłatnych obiadów bezrobotnym i głodującym oraz dożywianie dzieci w szkołach i ochronkach parafialnych, ale także konkretna pomoc materialna i opieka moralna nad chorymi i wszelką ludzką nędzą. Komitet udzielał pomocy w formie rzeczowej. Aby działalność komitetu zataczała jak najszersze kręgi, starano się uaktywnić drobną wytwórczość. I tak, obuwie dla biednych było zamawiane u szewców pozostających bez zajęcia, którzy mieli swoje warsztaty na obrzeżach miasta. Ubogie dziewczęta, nad którymi patronat rozciągały siostry salezjanki, szyły bieliznę, podobnie ubodzy katolicy krawcy szyli odzież dla najbiedniejszych. Potrzebujący mieszkańcy Łodzi otrzymywali bony, za które mogli otrzymać żywność w sklepach Państwowej Spółdzielni Spożywców. Kryzys gospodarczy kraju dotknął też rzesze inteligencji. Dlatego biskup Tymieniecki postanowił w sposób doraźny zaradzić jej potrzebom materialnym przez stworzenie taniej kuchni wraz ze świetlicą, która mieściła się przy ul. Narutowicza 31³¹. Inicjatywa ta spotkała się z dużą wdzięcznością osób korzystających z pomocy za przyjazne i taktowne traktowanie. Do wybuchu II wojny światowej pod egidą „Caritasu” działała podobna placówka przy ul. Kilińskiego 84. Była to tania kuchnia, z której

²⁷ Tamże, sygn. 84 A, vol. I, k. 131.

²⁸ Tamże, sygn. 51, k. 32.

²⁹ AAL AKDL, „Caritas”..., sygn. 51, k. 41. Przy ul. Lokatorskiej 12, Młynarskiej 32, Drewnowskiej 72, św. Kazimierza 6, Pomorskiej 123, Zgierskiej 160, Nawrot 104, Wacława 4, Gdańskiej 111, Pabianickiej 49, Obywatelskiej 2, Przejazd 4, Wrzesińskiej 32, Franciszkańskiej 85, Rzgowskiej 62, Tamże, k. 48–49.

³⁰ T. Graliński, art.cyt., s. 45.

³¹ Z. Czosnykowski, dz.cyt., s. 103, 105.

korzystali uczniowie szkół średnich i zawodowych oraz bezrobotni pracownicy umysłowi. Wydawała przeciętnie 110 tanich i darmowych obiadów³².

Od połowy lat dwudziestych nastąpiło ściślejsze współdziałanie Kościoła z instytucjami państwowymi odpowiedzialnymi za dobroczynność. Przykładem może być Miejski Dom Starców i Kalek Chrześcijańskich w Łodzi, który mieścił się przy ul. Narutowicza 60, pracowały w nim z inspiracji biskupa Tymienieckiego siostry słuźebniczeki, a subsydiowany był przez łódzkie instytucje rządowe i samorządowe. Przeznaczony był dla mężczyzn i kobiet częściowo lub całkowicie niezdolnych do pracy z powodu starości, kalectwa i ułomności, nie posiadających środków do życia i nie mających osób prawnie zobowiązanych do ich utrzymania. Nie przyjmowano tam osób, które wymagały umieszczenia w specjalnych zakładach leczniczych lub opiekuńczych. Osoby przebywające w tym zakładzie otrzymywały całkowitą opiekę lekarską i duchową, odzież, bieliznę, obuwie, całodzienne wyżywienie. Dom obliczony był na 120 miejsc dla mężczyzn i 180 dla kobiet³³. Miasto dotowało też częściowo domy wychowawcze prowadzone przez siostry. W ramach współpracy instytucji Wojewódzki Obywatelski Komitet Niesienia Pomocy Najbiedniejszym w Łodzi w lipcu 1931 r. skierował pismo do „Doraźnego Posiłku” z prośbą o przygotowanie 100 porcji obiadowych dla najbiedniejszych zakwalifikowanych przez komitet do pobierania takiej pomocy. Komitet zobowiązał się do pokrycia kosztów obiadów do 25 gr. Posiłki były wydawane od sierpnia 1931 r.³⁴. Powstałe za rządów biskupa Tymienieckiego Towarzystwo Dobroczynne „Pomoc Doraźna” z siedzibą przy ul. Nowomiejskiej 22, za jego następcy biskupa Włodzimierza Jasińskiego w 1937 r., uzyskało osobowość prawną. Głównym jego celem była opieka na terenie Łodzi nad osobami starszymi, przewlekłe chorymi³⁵.

W okresie międzywojennym istniały jeszcze inne katolickie stowarzyszenia zajmujące się działalnością dobroczynną. Od początku powołania do życia diecezji łódzkiej działało Stowarzyszenie Pań Miłosierdzia św. Wincentego a Paulo i Konferencje św. Wincentego a Paulo. Miały one na celu uświęcanie członków przez pełnienie czynów miłosierdzia, troskę o ubogich i ich dzieci. Konferencje urządały okazjonalne kwesty i tzw. Dni Ubogich w Łodzi i innych miastach w celu uzyskania funduszy na akcję charytatywną. W Łodzi Konferencje św. Wincentego a Paulo działały przy parafii katedralnej od 1927 r., od tegoż roku przy parafii św. Józefa, a od 1932 r. przy parafii św. Kazimierza i Wniebowzięcia NMP³⁶. Po utworzeniu

³² AAL AKDL, „Caritas”..., sygn. 52, k. 1.

³³ APL AML WOS, sygn. 17994, k. 22.

³⁴ AAL AKDL, „Caritas”..., sygn. 51, k. 2.

³⁵ AAL AKDL, „Caritas”..., sygn. 84 A, vol. II, zob. Statut.

³⁶ AAL BPA, K. Dąbrowski, Arcybiskup W. Jasiński, *Życie i działalność*, Lublin 1987, mps., s. 300.

Centralnego Komitetu Akcji Katolickiej „Caritas” od 1934 r. regulował działalność tej organizacji³⁷.

Nędza w dziedzinie moralnej istniejąca w Łodzi w równym stopniu jak nędza materialna wymagała przeciwdziałania ze strony Kościoła. Ze względu na szerzące się pijaństwo oraz wzrastającą liczbę alkoholików biskup W. Tymieniecki w listach pasterskich do ogółu wiernych i do księży proboszczów apelował o przeciwstawienie się pladze pijaństwa, nędzy moralnej, która przysparza nędzę materialną. W liście do duchowieństwa diecezji łódzkiej z 16 stycznia 1930 r. Biskup Ordynariusz apelował: „Walka z zawziętym wrogiem, jakim jest pijaństwo, jest naszym obowiązkiem, i to tem większym i pilniejszym, im alkohol większe pożera ofiary, im większe szkody wyrządza jednostkom i całemu społeczeństwu, tak pod względem materialnym i doczesnym, jak zwłaszcza pod względem duchowym i wiecznym”³⁸. Od 1926 r. tworzył akcję przeciwalkoholową, m.in. przez organizowanie Tygodni Trzeźwości. W 1929 r. ordynariusz powołał Diecezjalną Komisję Przeciwalkoholową i polecił proboszczom, aby tworzyli parafialne komitety przeciwalkoholowe. Komisja ta częstokroć udzielała pomocy materialnej rodzinom alkoholików³⁹. Następnie już za rządów biskupa Jasińskiego w 1938 r. z tychże komitetów parafialnych i bractw trzeźwości powołano do życia jako samodzielną instytucję Bractwa Trzeźwości Diecezji Łódzkiej, które swoją centralę miały w Łodzi. Stanowiły samodzielną organizację pomocniczą w stosunku do Akcji Katolickiej⁴⁰.

Ważnym przedsięwzięciem było utworzenie przez ordynariusza Tymienieckiego w 1930 r. Katolickiego Uniwersytetu Robotniczego. Uniwersytet ten stwarzał możliwość kształcania mas robotniczych, przede wszystkim jednak jego celem było dotarcie z katolicką nauką społeczną do robotników, uświadomienie im ich praw i obowiązków. Utworzenie tej placówki miało duże znaczenie dla katolickiego ruchu społecznego. Sprawa robotnicza przedstawiana była z punktu widzenia Kościoła. Siedziba Uniwersytetu mieściła się przy ul. Gdańskiej 111⁴¹.

W dziedzinie chrześcijańskiego miłosierdzia szeroką formę działalności przejawiały zakony żeńskie w Łodzi i diecezji łódzkiej.

Zgromadzenie Sióstr Służebniczek NMP Niepokalanie Poczętej (Starowiejskich) miało w okresie międzywojennym w diecezji łódzkiej największą spośród żeńskich zgromadzeń zakonnych liczbę domów. Zgromadzenie to przez swoją róż-

³⁷ AAL AKDŁ, „Caritas” ..., sygn. 84 A, vol. II; zob. *Stosunek Katolickiego Związku Caritas do Stowarzyszenia Pań Miłosierdzia i Konferencji św. Wincentego a Paulo*, k. 40–43. Pod koniec lat trzydziestych powstały kolejne dwa stowarzyszenia męskie w Piotrkowie Tryb. przy parafiach św. Jacka i św. Jakuba, K. Dąbrowski, *Arcybiskup Włodzimierz Jasiński 1873–1965*, Łódź 1990, s. 100.

³⁸ *Do Przewielebnego Duchowieństwa Diecezji Łódzkiej* z 16 I 1930 r., WDL, R. 10, 1930, nr 1, s. 78.

³⁹ *Do Przewielebnego Duchowieństwa...* z 26 I 1929 r., WDL, R. 9, 1929, nr 1, s. 23–24.

⁴⁰ *Statut dla Bractw Trzeźwości*, WDL, R. 18, 1938, nr 4, s. 131–135.

⁴¹ *Katolicki Uniwersytet Robotniczy*, „Słowo Katolickie”, R. 7, 1930, nr 42, s. 652.

norodną działalność położyło wiele zasług w życiu społeczno-religijnym diecezji łódzkiej, sprawnie wykorzystywanym przez pierwszego Ordynariusza Łódzkiego.

W wachlarzu działań, jakie podjęło zgromadzenie na terenie diecezji, do najważniejszych należała opieka nad dziećmi. Siostry opiekowały się niemowlętami, prowadziły ochronki oraz dom wychowawczy dla dzieci w wieku przedszkolnym. Pracowały w domach dla sierot, w tym po żołnierzach poległych na wojnie, prowadziły zakład dla ociemniałych, 3-oddziałową szkołę, dożywiały dzieci oraz zaangażowały się w pracę Biskupiego Komitetu Kolonii Letnich i „Doraźnego Posiłku”. Ten szeroki zakres działalności służebniczek objął również pracę w szpitalu dla zagrożonych gruźlicą na Chojnach (dzisiaj ul. Kosynierów Gdyńskich 20 w Łodzi), prowadzenie sanatorium miejskiego w Łodzi, domu dla nieuleczalnie chorych w Aleksandrowie.

O skali akcji charytatywnej i pracy dobroczynnej sióstr zakonnych w diecezji najlepiej świadczy spis domów opiekuńczych w Łodzi, podlegających siostronom na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych. Siostry służebniczki starowiejskie prowadziły sierociniec „Sienkiewiczówka”, ochronkę im. ks. K. Szmidla przy parafii Matki Boskiej Zwycięskiej, sierocińce w Niesułkowie, Strykowie, w Ozorkowie na Bugaju i Pabianicach. Siostry urszulanki ochronkę – przedszkole przy ul. Czerwonej i sanatorium dla dzieci „Juvenat” w Łagiewnikach. Siostry albertynki prowadziły przytułek dla starców w Wolborzu. Piękną kartę w pracy dobroczynnej zapisały bezhabitowe siostry mniejsze (honoratki), które prowadziły ochronkę przy ul. Drewnowskiej 72 oraz ochronkę i tanią kuchnię przy ul. Lokatorskiej 12. Ponadto siostry zakonne pracowały na rzecz ubogich dzieci, sierot i bezdomnych w sierocińcach, domach wychowawczych i szpitalach⁴². Doniosłe znaczenie o charakterze charytatywnym i społecznym miała praca sióstr pasterek. Poza prowadzeniem kuchni „Doraźnego Posiłku” i zbiórką produktów żywnościowych dla biednych zajęły się pracą o charakterze społeczno-dobroczynnym mającą na celu rehabilitację wykończonych dziewcząt. Zostały sprowadzone do diecezji już w 1925 r. Pracowały w Domu Misyjnym na Radogoszczu nie tylko nad reedukacją dziewcząt, ale także uczyły je wykonywania praktycznych zawodów. Dom ten liczył początkowo 40 stałych miejsc dla pensjonariuszek. W 1932 r. magistrat Łodzi oddał do dyspozycji sióstr majątek w Romanowie pod Łodzią i tam powstał obszerny, dwupiętrowy budynek przeznaczony dla 60 dziewcząt⁴³. Należy nadmienić, że profil tego zgromadzenia oraz owocna działalność pasterek w Toruniu zdecydowały, że biskup Tymieniecki już w 1922 r. podjął starania o sprowadzenie ich do Łodzi. Te starania poparł również magistrat. Jednakże trudności kadrowe i finansowe zgromadzenia spowodowały, że siostry mogły objąć w Łodzi podobną placówkę jak w Toruniu, tj. szpital dla wenerycznie chorych ko-

⁴² AAL AKDŁ, „Caritas”..., sygn. 84 D, k. 51.

⁴³ APŁ AML WOS, sygn. 18240, k. 68.

biet dopiero w 1927 r.⁴⁴. Praca sióstr pasterek dobitnie ukazuje połączenie działalności dobroczynno-charytatywnej i społecznej.

W praktyce o połączeniu działalności społecznej z akcją charytatywną najlepiej świadczy działalność wspomnianego „Juvenatu” i Biskupiego Komitetu Kolonii Letnich. Od początku lat dwudziestych dzieci łódzkich robotników fabrycznych były przez instytucję Kościoła wysyłane na kolonie letnie.

Od 1922 r. dzieci łódzkich robotników zatrudnionych głównie w fabrykach przemysłu włókienniczego zaczęły być wysyłane na letni wypoczynek w ramach akcji kolonijnej, prowadzonej pod egidą Kościoła. Na ten cel, z inspiracji biskupa Tymienieckiego, żona łódzkiego fabrykanta Matylda Herbst przekazała budynki w miejscowości letniskowej Sokolniki. W tej podłódzkiej miejscowości wypoczywały dzieci robotników zatrudnionych w jego zakładach. Biskup podjął starania, aby Herbst letnisko w Sokolnikach wydzierżawił kurii lub corocznie organizował kolonie dla dzieci swoich pracowników⁴⁵. Latem 1924 r., dzięki poparciu inicjatywy ordynariusza głównie ze strony łódzkich przedsiębiorców, kolonie zorganizowano w 16 miejscowościach położonych w ówczesnym woj. łódzkim. Dzieci wypoczywały w: Kazimierzu pod Łodzią, który gościł 75 dzieci, w Wolborzu – 75 dzieci, Sulejowie – 50, Sędziejowicach – 100, Złoczewie – 100, Szatku – 100, Warcie – 75, Bratoszewicach – 50, Skoszewach – 50, Osinach – 50, Jeżowie – 75, Będkowie – 75, Głownie – 50, Gałkówku – 50 i Prawdzie – 50⁴⁶. We wspomnianych miejscowościach kolonie organizowano jeszcze kilkakrotnie, później doszły miejscowości uzdrowskowe w górach, na Wileńszczyźnie i w Wielkopolsce. Dzieci wypoczywały tam, korzystając z placówek prowadzonych przez siostry zakonne, głównie urszulanki i służebniczki⁴⁷.

W trosce o to, aby akcja kolonijna rozwijała się i miała stały charakter, w 1926 r. ordynariusz powołał Biskupi Komitet Kolonii Letnich. W jego skład weszli przedstawiciele zakładów przemysłowych i niektórych zakładów użyteczności publicznej⁴⁸.

Biskup W. Tymieniecki osobiście zapraszał do pracy w komitecie na rzecz organizowania i prowadzenia kolonii. Między innymi znaczący był wkład w rozwój akcji kolonijnej prowadzonej przez Kościół łódzki prof. E. Ulmana, prezesa Towarzystwa Akcyjnego Elektrowni Łódzkiej⁴⁹. Powołanie do życia komitetu i jego rozwój świadczą o tym, że cały czas w posłudze pasterskiej biskupa Tymie-

⁴⁴ H. Ruszczyńska, *Historia Zgromadzenia SS. Pasterek od Opatrzności Boskiej*, Jabłonowo Pomorskie 1936, s. 94.

⁴⁵ AAL AKDŁ, „Caritas”..., sygn. 50, *Pismo* z 26 VII 1922 r., k. 1; Z. Czosnykowski, dz.cyt., s. 111.

⁴⁶ AAL AKDŁ, „Caritas”..., sygn. 50, k. 4.

⁴⁷ *Mały rocznik statystyczny m. Łodzi 1938*, s. 64.

⁴⁸ Zob. AAL AKDŁ, „Caritas”..., sygn. 50, *passim*.

⁴⁹ AAL AKDŁ, „Caritas”..., sygn. 50; zob. *Pismo* bpa Tymienieckiego z dn. 6 II 1931 r. skierowane do E. Ulmana, k. 20.

nieckiego na pierwszy plan wysuwało się ulżenie doli dziecka. W apelach o wsparcie swojej inicjatywy wskazywał na to, że sytuacja ekonomiczna rodzin robotniczych nie pozwalała na wysyłanie dzieci w okresie letnim na wypoczynek. Przytłaczająca większość młodzieży i dzieci mieszkających w ciągu roku w przebudniowanych izbach, cały okres wakacji spędzała w murach miasta, w dusznej atmosferze ulicznych wyziewów. Warunki te szczególnie nie sprzyjały dzieciom i młodzieży, powodując u nich osłabienie organizmu, choroby, a co za tym idzie zwiększoną śmiertelność⁵⁰.

Ordynariusz Tymieniecki postanowił uwrażliwić na potrzeby dzieci zarówno instytucje, jak i osoby prywatne, co przyniosło spodziewane rezultaty. Finansowaniem kolonii w przeważającej części zajmowały się różnego rodzaju firmy i instytucje użyteczności publicznej, mające swoje siedziby również poza Łodzią. Z Kurii wysyłano liczne apele zawierające prośby o wsparcie finansowe bądź w naturze akcji kolonijnych. Liczba wysyłanych podziękowań za udzielaną pomoc świadczy o zrozumieniu przedsięwzięcia. Między innymi 25 czerwca 1931 r. podziękowanie złożono Firmie Societe Fermiere de la Czenstochovienne. Towarzystwo Akcyjne w Łodzi za ofiarowanie 100 sienników jutowych na rzecz dzieci wypoczywających na koloniach⁵¹. Udział w dofinansowaniu Biskupiego Komitetu Kolonii Letnich miał też Wydział Pracy i Opieki Społecznej Urzędu Wojewódzkiego w Łodzi, który na ten cel 22 czerwca 1931 r. przyznał kredyt w kwocie 2000 zł tytułem pierwszej raty subwencji, natomiast 21 lipca tegoż roku przyznano kredyt w wysokości 3500 zł tytułem drugiej raty. Magistrat łódzki we wspomnianym roku postanowił corocznie wysyłać 300 dzieci na kolonie w ramach wyjazdów organizowanych przez komitet, pokrywając w całości koszty ich pobytu⁵². Zachęcano poszczególne zakłady pracy, aby pokrywały koszty wyjazdu na kolonie dla określonej liczby dzieci. Biskup Tymieniecki, dziękując za dotychczasową pomoc, w lutym 1931 r. skierował prośbę do Towarzystwa Akcyjnego Elektrowni Łódzkiej o dofinansowanie akcji kolonijnej: „Obecnie czynimy usilne zabiegi, aby wysłać o wiele pokaźniejszą ilość biednych dzieci, gdyż nędza w sferach robotniczych nie zmniejsza się, lecz wzrasta. Mamy zamiar wysłać na kolonie letnie w roku bieżącym co najmniej 3 tys. dzieci, o ile na to starczą fundusze [...]. Usilnie proszę, aby Elektrownia Łódzka raczyła przyjąć na siebie koszt kolonii letnich dla 200 dzieci – co wyniesie przez 30 dni po 1,50 zł od dziecka, 9 tys. zł”⁵³. Z czasem coraz więcej zakładów, fabryk i spółek zaczęło zgłaszać swój akces do tego dzieła w postaci pomocy pieniężnej. Przez cały czas istnienia komitetu jednorazowe ofiary składały osoby prywatne, wielu księży

⁵⁰ Tamże, k. 83.

⁵¹ Tamże, k. 37.

⁵² Tamże, k. 34, 42.

⁵³ Tamże, k. 20. Wcześniej – 19 I 1931 r. – Elektrownia przekazała 4000 zł na kolonie letnie. Pieniądze zostały wpłacone do Banku Związku Spółek Zarobkowych, Oddział w Łodzi. Wszystkie pieniądze, jakie napływały na ten cel, kierowane były do tego banku, tamże, k. 16.

uiszczało na ten cel dobrowolne składki⁵⁴. Wspomagano kolonie w różnych formach, np. fundowano bilety kolejowe dla wyjeżdżających dzieci i ich opiekunów, kupowano meble i sprzęt do domów, w których mieszkać mieli koloniści. Gromadzono potrzebne fundusze poprzez organizowanie kwest. W Teatrze Miejskim wystawiano przedstawienia, z których dochód przeznaczony był na cele letniego wypoczynku dzieci⁵⁵. Pewne załamanie się akcji kolonijnej dało się zauważyć w latach 1934–1935. Wtedy to komitet zorganizował wypoczynek dla około 500 dzieci⁵⁶. Do 1934 r. liczba wysyłanych za pośrednictwem komitetu dzieci wahała się, średnio po ok. 1500 dzieci.

Z wakacyjnego wypoczynku korzystały najbiedniejsze dzieci z Łodzi, z rodzin robotniczych. Zapisów dokonywano za pośrednictwem parafii. Apelowano do księży proboszczów, później do parafialnych punktów „Caritasu” o wyszukiwanie dzieci najbardziej potrzebujących letniego wypoczynku i odżywienia, z uwagi na ich słabą kondycję fizyczną. Apelowano też, aby parafie dofinansowały bądź też całkowicie finansowały pobyt części dzieci typowanych z parafii na kolonie⁵⁷.

Biskup W. Tymieniecki dostrzegał wielorakie potrzeby łódzkiego świata pracy. Za pilną uznał potrzebę walki z nędzą mieszkaniową. Warunki mieszkaniowe w Łodzi już przed I wojną światową przedstawiały się katastrofalnie. W tym kontekście inicjatywa budowy tanich domów robotniczych, z jaką wystąpił w 1928 r., miała duże znaczenie dla powodzenia działalności duszpasterskiej. W tym celu zwrócił się do Stolicy Apostolskiej o zezwolenie na kierowanie założoną przez niego Spółką Akcyjną – Towarzystwo Budowy Domów Robotniczych. Prosił równocześnie o błogosławieństwo, zapewniając, że idea i organizacja wykluczająca jakąkolwiek chęć zysku spółki daje gwarancję powodzenia całej akcji⁵⁸.

Odsetek lokali jednoizbowych był w Łodzi ze wszystkich miast ówczesnej Polski najwyższy i wynosił 59,7%⁵⁹. W tym czasie w Polsce mieszkania jednoizbowe, będące jednocześnie kuchnią i izbą mieszkalną, a nawet warsztatem pracy stanowiły 36% wszystkich mieszkań. Mieszkania dwuizbowe stanowiły 30%.

⁵⁴ Np. ks. K. Zych w maju 1932 r. wpłacił 200 zł, tamże, k. 47.

⁵⁵ Tamże, passim. Sprawozdanie kasowe z przedstawienia „Rodzice i dzieci” z dn. 10 V 1932 r., k. 43.

⁵⁶ W 1935 r. wśród ofiarodawców znalazły się następujące firmy i osoby prywatne: Kolej Elektryczna Łódzka – 250 zł, Kolejki Dojazdowe – 100 zł, „Elabor” – 100 zł, Bank Przemysłowców – 200 zł, Firma „Monitz” – 100 zł, Steinert – 50 zł, Kotkowski – 30 zł, Piątkowski (cukiernia) – 20 zł, Kopczyński – 2 zł, Allart – 500 zł, Ajtingon – 250 zł, Silberstein – 150 zł, Oszer – 150 zł, Poznański – 400 zł, nie wymienieni z nazwiska w zestawieniu wpływów ofiarodawcy – 91,50 zł, PAST – 50 zł, konsul Eisert – 1000 zł, Widzewska Manufaktura – 250 zł, Zrzeszenie Producentów Przędzy Bawełnianej – 2500 zł, Elektrownia – 300 zł, z kwesty ulicznej i w lokalach – 618,95 zł, Subsydium Urzędu Wojewódzkiego – 5000 zł. Zob. tamże. *Zestawienie Komitetu Biskupiego Kolonii Letnich za rok 1935*, k. 67.

⁵⁷ Do księży proboszczów m. Łodzi, *Pismo z dnia 26 V 1931 r.*, tamże, k. 33, 83.

⁵⁸ Z. Czosnykowski, dz.cyt., s. 108–110.

⁵⁹ Zob. E. Rosset, *Łódź...*, s. 19–21.

Wysoki, 15% odsetek ludności miejskiej w Polsce, czyli ponad 1 mln ludności, mieszkał po 4 do 5 osób w jednej izbie. 145 rodzin mieszkało po 2 rodziny w jednej izbie, korzystając z jednego ogniska kuchennego⁶⁰.

Sytuacja w Łodzi była gorsza niż przytoczone dane średniej krajowej. Wyniki raportu po kontroli przeprowadzonej w 1923 r., ogłoszone w „Wiadomościach Kasy Chorych”, wykazały, że 90% podopiecznych Kasy Chorych żyło w skrajnych warunkach. W izbach pozbawionych słońca, dusznych, gnieździły się po 2–3 rodziny. Sytuacja ta stanowiła przyczynę najwyższej śmiertelności w kraju, powodowała sprzyjające warunki do szerzenia się prostytucji i alkoholizmu, była czynnikiem zarówno fizycznej, jak i moralnej degeneracji mieszkańców miasta⁶¹.

W Polsce w drugiej poł. lat dwudziestych stowarzyszenia robotnicze próbowały przyjść z pomocą swoim członkom – tworzone spółdzielnie budowlane, uzyskiwano kredyty długoterminowe na cele mieszkaniowe. W poszczególnych miejscowościach samorządy rozpoczęły budowę tanich domów dla najbiedniejszych. Także Magistrat m. Łodzi zajął się tą sprawą. Jednakże rozwijający się ruch budowlany zainicjowany przez osoby prywatne, instytucje samorządowe czy państwowe nie pozostawał w żadnym stosunku do faktycznych potrzeb. Niemniej dostrzegano, że wszelkie tego typu inicjatywy godne są poparcia, bo zmierzały do usunięcia niedomagań, jakie z powodu głodu mieszkaniowego rodzą się wśród proletariatu miejskiego. „Słowo Katolickie” donosiło: „Robotnik ciężko pracuje w fabryce. Po pracy wraca do domu i chciałby znaleźć odpoczynek w nim i możliwą rozrywkę. Czyż to jest możliwe skoro w jednym pokoju mieszka parę rodzin? Ucieka tedy z mieszkania – szuka rozrywki na ulicy i w rozmaitego rodzaju spelunkach, a nadto przygnębiony swym losem staje się skory do wszelkiego rodzaju wykroczeń. Musimy więc przyznać, że dzisiejsza atmosfera sprzyja wielce nastrojom rewolucyjnym wśród warstw robotniczych. Odczuwamy to w okręgu łódzkim, odczuwać się to daje w Zagłębiu Dąbrowskim i innych ośrodkach przemysłowych. Przeto zarządzenie brakowi mieszkaniowemu wśród biednej ludności nie tylko wywiera wpływ na jej stosunki zdrowotne i moralne, ale wielce także przyczynia się do ugruntowania pokoju społecznego wśród tej ludności. Należy to podkreślić mocno i mając to także na uwadze, skupić wszystkie siły, by stosunki mieszkaniowe naszych miast zmienić”⁶².

⁶⁰ *Życie robotnicze w Polsce i zagranicą*, „Słowo Katolickie”, R. 5, 1928, nr 17, s. 263; za broszurą *Budownictwo społeczne rozwiązaniem kwestii mieszkaniowej*.

⁶¹ Za: Z. Czosnykowski, dz.cyt., s. 108. Według spisu powszechnego z r. 1921 w Warszawie na jeden dom przypadały 93 osoby, a na jedno mieszkanie – 4, 68. W r. 1927 na dom przypadało już 130, na mieszkanie 5 osób. W r. 1921 we wszystkich 633 miastach polskich mieszkało 6 mln 152 tys. osób, a w r. 1929 licząc tylko 2% przyrostu – 7 mln 150 tys. Przybyło wobec zastoju budownictwa mieszkaniowego około 0,5 mln osób, które nie miały gdzie mieszkać. W r. 1921 w miastach było 1 mln 340 tys. mieszkań. Do r. 1929 przybyło 40 tys. mieszkań, ubyło zaś 107 tys. Ogółem w całej Polsce mieszkania jednoizbowe stanowiły 59%, na wsi 59,2%. „Ruch Charytatywny”, R. 10, 1931, nr 12, s. 361.

⁶² *Sprawa mieszkaniowa*, „Słowo Katolickie”, R. 5, 1928, nr 5, s. 66.

W świetle przytoczonych faktów szczególnego znaczenia nabrało dzieło zapoczątkowane w Łodzi przez biskupa Tymienieckiego, mianowicie powołał on do życia w 1928 r. Spółkę Akcyjną (filantropijno-społeczną) „Dom Robotniczy”⁶³. Miała ona za zadanie budowę tanich domów robotniczych w celu odsprzedań ich po cenie kosztów robotnikom. Państwo, doceniając ważność przedsięwzięcia, przyrzekło pomoc w postaci długoterminowych kredytów w Banku Gospodarstwa Krajowego. Kapitał zakładowy spółki wynosił 500 000 zł. Pochodził od przemysłowców łódzkich i dużych instytucji użyteczności publicznej, które to podmioty zgodziły się na samoopodatkowanie w drodze regularnych wpłat. Prezesem Komitetu Budowy Tanich Domów Robotniczych został dr J. Biederman. W skład komitetu weszli znani łódzcy przemysłowcy. Wyłonili spośród siebie dwie komisje: techniczną, na której czele stał znany łódzki społecznik, dyrektor Elektrowni Łódzkiej, prof. Ulman, oraz finansową z panem konsulem Oserem⁶⁴.

Pierwszym posunięciem komitetu było zakupienie 2 placów pod budowę osiedla. Ośmiomorgowy plac usytuowany był przy ul. Wileńskiej, a drugi – takiej samej wielkości – przy szosie pabianickiej⁶⁵. Komitet wyłonił specjalną delegację, która udała się do Holandii i Belgii w celu zapoznania się z praktyką budowy tanich osiedli robotniczych w tamtejszych miastach. Następnie rozpisano konkurs na projekt osiedla mieszkaniowego. Wzięło w nim udział 27 architektów, w tym architektki z Austrii, Holandii i Włoch. Wystawa projektów zorganizowana w Pałacu Biskupim trwała przez 3 dni. Pierwszą nagrodę przyznano architektowi z Łodzi – W. Gazlerowi. Opracował on koncepcję budownictwa niewielkich domów mieszkalnych jedno- i dwurodzinnych, tworzących osiedla – ogrody. Nagrodzony projekt brał pod uwagę wszystkie osiągnięcia budownictwa w tej dziedzinie i co niezwykle ważne – realizował postulat praktyczności i oszczędności. Według założeń Gazlera, które spotkały się z pełną aprobatą ordynariusza, przystąpiono do realizacji osiedla mieszkaniowego przy ul. Wileńskiej. Prace podjęły dwie znane z fachowości i solidności firmy budowlane z Warszawy⁶⁶. 13 maja 1928 r. biskup Tymieniecki dokonał poświęcenia fundamentów pod pierwsze budynki robotniczego osiedla⁶⁷.

Wybrano także Komitet Budowy, któremu przewodniczył ks. kanonik Stanisław Rybus. Celem komitetu była koordynacja działań przeprowadzanej inwestycji.

⁶³ Oficjalna nazwa to Spółka Akcyjna – Towarzystwo Budowy Domów Robotniczych. *Życie robotnicze...*, „Słowo Katolickie”, R. 5, 1928, nr 17, s. 263.

⁶⁴ *Sprawa mieszkaniowa...*, s. 66.

⁶⁵ *Życie robotnicze...*, s. 263.

⁶⁶ *Budowa domów robotniczych w Łodzi*, „Słowo Katolickie”, R. 5, 1928, nr 17, s. 263.

⁶⁷ W uroczystości wzięli udział księża: prałat W. Wyżykowski, sekretarz Kurii Biskupiej A. Szymanowski, notariusz Sądu Biskupiego J. Żdźarski, przedstawiciele władz państwowych, przemysłowcy łódzcy i liczne rzesze robotników. Przybyli także z ramienia władz centralnych Minister Rolnictwa Niezabykowski i Prezes Banku Gospodarstwa Krajowego gen. Górecki. „Słowo Katolickie”, R. 5, 1928, nr 21, s. 334.

cji. W cotygodniowych posiedzeniach komitetu, mimo wielu obowiązków duszpasterskich, brał udział Biskup Ordynariusz⁶⁸.

Inicjatywa budowy domów robotniczych nie u wszystkich spotkała się ze zrozumieniem i życzliwością. Radni magistratu – socjaliści – podejmowali krytykę akcji wznoszenia osiedla robotniczego, w którego pracę zaangażowany był Kościół i łódzcy przemysłowcy. Całe dzieło z ich strony uważane było za „demaagogię kapitalistyczną”. Uważali oni, że budowa osiedli mieszkaniowych winna być zarezerwowana wyłącznie dla władz samorządowych. Wydawać się może, że po prostu obawiali się konkurencji, tj. wpływu Kościoła na rzesze robotnicze, co sprzeciwiało się lewicowej ideologii⁶⁹. Postawa ta swoim charakterem sprzeciwiała się interesom ludzi pracy, a Kościół łódzki podjął się dzieła, wzywając wszystkich do współdziałania i cieszył się każdą inicjatywą zmierzającą do rozwiązania tego ciężkiego zagadnienia, jakim był problem mieszkaniowy w Łodzi. Biskup Tymieniecki i księża zaangażowani w działalność socjalną uważali, że wszyscy, którzy mają możliwość działania w tym zakresie, mają obowiązek nieść pomoc. Pomimo czynionych trudności przy zatwierdzaniu planów w magistracie, które stawiali ludzie „ustawicznie głoszący, że dla dobra robotników pracują”⁷⁰, i później rozpuszczanych fałszywych wiadomości o katastrofach budowlanych (walenie się budynków), w bardzo krótkim czasie, kilku miesięcy, stanęło przy ul. Wileńskiej robotnicze osiedle. Oddane zostało pod zasiedlenie już w grudniu 1928 r.⁷¹. Złożone było z 98 domów jedno- i dwurodzinnych. Cały teren został skanalizowany, do wszystkich domów została doprowadzona woda. Wodociąg poruszany był wspólnym motorem elektrycznym. Urządzono także ogólną pralnię i suszarnię. W kolonii domów wybudowano też sklep spółdzielczy. W trosce o dzieci robotników, jeden obszerny dom przeznaczono na przedszkole. Domy jednorodzinne miały na parterze pokój i kuchnię, obie izby duże i przestronne. Kuchnię urządzono w niszy, w ten sposób mogła stać się pokojem jadalnym. Na dole znajdowała się łazienka i korytarz ze schodami na piętro, na którym były 2 pokoje. Każda rodzina miała do dyspozycji 4 izby. Przed domem urządzono 400-metrowy plac na ogródek. Podobne rozwiązania miały domy dwurodzinne, w nich w sumie znajdowało się 8 izb. Dla każdej rodziny przewidziane było osobne wejście. Należy dodać, iż w lokalach tych panowały dobre warunki: duża powierzchnia, pokoje oświetlone, pełny jak na lata międzywojenne standard sanitarny. Dla robotników, którzy nie byli przyzwyczajeni do tego rodzaju wygód, były to warunki komfortowe⁷².

⁶⁸ *Robotnicy przystępują do budowy domów*, „Słowo Katolickie”, R. 5, 1928, nr 50, s. 804.

⁶⁹ *W obawie konkurencji*, „Słowo Katolickie”, R. 5, 1928, nr 6, s. 77.

⁷⁰ *W obliczu dokonanego dzieła*, „Słowo Katolickie”, R. 6, 1929, nr 49, s. 776.

⁷¹ *Zjednoczenie Chrześcijańskich Związków Zawodowych w Katowicach składa hołd Najdosłojniejszemu Opiekunowi rzesz robotniczych. Pismo z dn. 13 XII 1928 r. L.dz. 1449/28*, „Słowo Katolickie”, R. 6, 1929, nr 1, s. 8.

⁷² *W obliczu...*, s. 776.

Towarzystwo Budowy Domów Robotniczych zmierzało nie tylko do rozwiązania sprawy mieszkaniowej przez zwiększenie liczby izb mieszkalnych, ale także do tego, aby dać możliwość rodzinom robotniczym nabycia domu na własność przez drobne spłaty tygodniowe. Koszty budowy domów ze względu na masową ich produkcję były stosunkowo niskie, spółka wykluczała jakiekolwiek zyski. Z uwagi na trudności finansowe proletariatu było to wielkie udogodnienie. Zgadzało się to z ogólnie przyjętą myślą i celem ludzi zakładających spółkę, która miała charakter „społeczno-filantropijny”⁷³.

Robotnicy tych fabryk, które były członkami spółki, mieli pierwszeństwo przy nabywaniu domów na własność. Cena domu wynosiła 20 000 zł. Na poczet tej sumy musieli wpłacić jednorazowo 5000 zł, potem w ciągu 5 lat w ratach spłacić na rzecz spółki 3000 zł, a pozostałe 12 000 miały być pozostawione na hipotecę i spłacone w ciągu 25 lat⁷⁴.

Budowa tanich domów robotniczych spotkała się w kraju, jak informowało „Słowo Katolickie”, z wyrazem szacunku i wdzięczności. Zjednoczenie Chrześcijańskich Związków Zawodowych w Katowicach przesłało na ręce biskupa Tymienieckiego wyrazy hołdu za to dzieło; podkreślono, iż największą bolączką społeczną w stosunkach powojennych jest nędza mieszkaniowa klasy robotniczej⁷⁵. Katastrofalne warunki lokalowe powodowały fatalne następstwa w dziedzinie moralnej, niszczyły uczucia rodzinne, a także ujemnie wpływały na stan zdrowotny dzieci i starszych. List ten podkreślał, że „nie ma większego dzieła społecznego w dobie dzisiejszej ze stanowiska chrześcijańskiego, jak budowa domów robotniczych i tanich mieszkań dla rodzin robotniczych”⁷⁶.

Gratulacje napływały, co zrozumiałe, na ręce Ordynariusza Łódzkiego, bo on był inicjatorem przedsięwzięcia. Nie dziwi więc fakt, że nazwano go „miłośnikiem robotnika łódzkiego”⁷⁷.

Dzieło zapoczątkowane w Łodzi oparte było na współdziałaniu Kościoła, państwa, przedsiębiorców i robotników, było wielkim krokiem naprzód w kierunku rozwiązania palącego problemu mieszkaniowego i, co oczywiste, nie zmierzało do stworzenia konkurencji wcześniej zapoczątkowanym przedsięwzięciom, jak sugerowała lewicowa propaganda.

⁷³ *Życie robotnicze...*, s. 263.

⁷⁴ Robotnicy fabryk nie będących członkami spółki w dalszym terminie mogli nabywać domy za sumę 22 000 zł, pozostałe warunki były takie same. *W obliczu...*, s. 776.

⁷⁵ Zob. „Słowo Katolickie”, R. 6, 1929, nr 1, s. 8.

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ *W obliczu...*, s. 776. W cytowanym liście gratulacyjnym znalazły się ponadto takie słowa: „Cześć Tobie Ekscelencjo! Obyś mógł doprowadzić do końca tak szczęśliwie rozpoczęte wielkie dzieło społeczne, które Ci podyktowało Twe wielkie serce Pasterza i Biskupa Katolickiego. Racz przyjąć, Ekscelencjo, nasze uczucia głębokiej wdzięczności i gorącego podziękowania”, „Słowo Katolickie”, R. 6, 1929, nr 1, s. 8.

Podjęte w Łodzi działania były inspiracją do podobnych inicjatyw w innych miastach diecezji i nie tylko. Między innymi w listopadzie 1928 r. z Poznania – stolicy diecezji, w której rozwinięta była działalność społeczna Kościoła – do biskupa Tymienieckiego zostało skierowane pismo od tamtejszego *Caritasu* zawierające prośbę o udzielenie rad i wskazówek podobnej akcji na terenie Poznania⁷⁸. W 1929 r. ks. Leon Petrzyk, proboszcz parafii Najświętszej Maryi Panny w Pabianicach, po zakończeniu kolędy, wstrząśnięty warunkami mieszkaniowymi, w jakich żyły robotnicze rodziny w jego parafii, postanowił omówić tę sprawę z robotnikami, w efekcie czego utworzono 8 zrzeszeń łączących ze sobą ludzi związanych przyjaźnią i dysponujących podobnym stanem majątkowym. Członkowie zrzeszeń złożyli po kilkaset złotych na kupno placu pod budowę. Ponadto określili wysokość miesięcznych składek⁷⁹. Za 44 tys. zł zakupiono teren na obrzeżach miasta pod budowę osiedla. 22 września 1929 r. biskup Tymieniecki poświęcił kamień węgielny pod powstające osiedle.

W listopadzie 1931 r. ukończono budowę ośmiu domów, w których zamieszkało 96 rodzin robotniczych, liczących około 600 osób. Domy te wybudowano zgodnie z życzeniem architekta Teodora Gałązki. Były one murowane, piętrowe, o długości 34,5 m i szerokości 11,5 m. Każdy z domów miał 24 izby przeznaczone dla 12 rodzin. Koszt mieszkania stanowiącego pokój z kuchnią wynosił około 7000 zł, mieszkania dwupokojowego ponad 8000 zł. Poświęcenie domów przez biskupa Tymienieckiego odbyło się 31 stycznia 1932 r.⁸⁰.

Na przykładzie Łodzi i łódzkiego okręgu przemysłowego widać wyraźnie, że działalność charytatywno-dobroczynna Kościoła ściśle była powiązana z działalnością społeczną, głównie jeśli weźmiemy pod uwagę akcję kolonijną, przeciwdziałanie alkoholizmowi, prostytucji oraz wysiłki zmierzające do polepszenia warunków socjalnych robotników mieszkających w Łodzi i Pabianicach.

W ostatnim roku swojej posługi biskup Tymieniecki w liście do diecezjan pozostawił przesłanie: „Umiłowani Moi! Żyjecie w środowisku przemysłu i handlu. Życie wasze idzie jakby w takt tej maszyny fabrycznej, która obraca koła i kółka, i przędzie krosna i wrzeciona. Szczególnie trudne warunki naszych czasów przyczyniają się jeszcze bardziej do tego, że ludzie myślą tylko o kawałku chleba i o zdobyciu grosza. Rozumiem wasze potrzeby, współczuję waszym troskom, pracuję nad tem wraz z duchowieństwem, ażeby ulżyć doli waszej, błogosławię pracy waszej znoej. Starajcie się jednak i wy zrozumieć, że rozwiązanie wszystkich bolączek, które trawia nas dzisiaj, nie zależy wyłącznie od tego, czy fabryki są w ruchu, czy wzmacnia się handel i obrót pieniężny. Powody, dla których przeżywamy kryzys dzisiejszy, sięgają głębiej niż życie gospodarcze. Nie

⁷⁸ AAL AKDŁ, Bp. W. Tymieniecki. Korespondencja b, vol. II 1928–30, bez sygn., k. 88.

⁷⁹ „Słowo Katolickie”, R. 6, 1929, nr 5, s.826; zob. R. 9, 1932, nr 12, s. 183.

⁸⁰ Poświęcenie nowych domów robotniczych w Pabianicach, „Słowo Katolickie”, R. 9, 1932, nr 12, s. 183.

samo montowanie maszyn fabrycznych, nie rynki i zbyt, ale nastawienie handlu, ale nastawienie ducha ludzkiego rozwiąże dopiero zagadnienie, które wszystkich dzisiaj dęczy i sprowadzi poprawę”⁸¹.

Pierwszy biograf biskupa Wincentego Tymienieckiego, ks. Tadeusz Galiński, napisał o nim: „Był budowniczym ducha i materii [...]. Był człowiekiem, którego postać onieśmiała przeciwników, dawała otuchę podwładnym, człowiekiem, który miłością przewyższał swoje pokolenia, i ta miłość stała się źródłem poczyną, których bogate owoce przekazał przyszłości”⁸².

O jego wielkości świadczą wysiłki w celu rozbudzenia ducha chrześcijańskiego miłosierdzia w wielonarodowej i wyznaniowej Łodzi oraz diecezji w czasach egoizmu i samolubstwa. Dzięki swojej silnej i bogatej osobowości biskup Tymieniecki potrafił pobudzić do działania i zaangażować w pracę wiele osób i instytucji. Był Wielkim Kwestarzem na rzecz swoich diecezjan.

BISHOP WINCENTY TYMIENIECKI AND HIS SOCIAL-CHARITABLE INITIATIVES – CONTRIBUTION TO BIOGRAPHY

Summary

Charitable and beneficial activities meant a lot in the history of Lodz, especially during the First World War and then in the following years of a severe economic crisis. A prominent figure in those times was bishop Tymieniecki, who was in charge of the new Lodz diocese.

During the war he worked in the Custodial Council in Lodz. In 1915, on his initiative, there was organized Cheap Hygienic Canteen for Intelligentsia. He also organised two shelters for the homeless and for children. It originated the Association of Saint Stanislaus Kostka's Shelters.

After the war he did his best to protect and help poor children. He supported „A Drop of Milk Association” and organized summer camps for poor children of Lodz.

Bishop Tymieniecki also brought a women convent to his diocese and the nuns immediately got involved in working for charity.

On February 1931 he set up a committee whose aim was to help the poorest and consequently on his initiative parish committees sprang up. Bishop Tymieniecki developed the activities of Caritas and cooperated with governmental and local institutions to protect and help the poorest. He drew attention of prominent people and institutions in Lodz to the needs of the poor. The genuine priest of working class in Lodz, he regarded charitable activity as one of the main tasks of pastoral work. Without it, there is no real religious life and the life of the Church dies out, he maintained.

Słowa kluczowe: biskup W. Tymieniecki, historia Kościoła w Polsce

⁸¹ *List pasterski „O religii jako źródle odrodzenia moralnego”* z 10 II 1934 r., WDL, R. 14, 1934, nr 2, s. 50–56.

⁸² T. Galiński, art.cyt., s. 48.

Charakter biofilityczny Jana Pawła II, red. W. Woźniak, Wydawnictwo Bernard Cichosz & Salezjańska Wyższa Szkoła Ekonomii i Zarządzania w Łodzi, Konstantynów Łódzki–Łódź 2006, ss. 60.

Recenzowana tutaj praca zbiorowa, pod redakcją naukową ks. dra Waldemara Woźniaka z Instytutu Psychologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, nie jest wszakże obszerna, ale należy uważać ją za cenną pozycję, gdyż ukazuje jedną z cech charakteru Ojca Świętego Jana Pawła II, a mianowicie *biofilię*. Praca składa się z czterech artykułów. Recenzje wydawnicze przygotowali: prof. UŁ Jan Szałański oraz ks. prof. zw. dr hab. Czesław Cekiera.

Pierwszy z artykułów, autorstwa ks. W. Woźniaka, to: *Symptomatologia charakteru biofilitycznego Jana Pawła II w „Tryptyku rzymskim”*. Autor najpierw przedstawia stabilizacyjną funkcję charakteru w strukturze osobowości, a następnie ukazuje kontrast charakterów – biofilitycznego i nekrofilitycznego. Według definicji Ericha Fromma biofilia – „to namiętna miłość do życia i wszystkiego co żywe: to pragnienie dalszego rozwoju odnoszące się tak do ludzi, jak i roślin, idei czy grup społecznych”. Dla Fromma – „Osoba biofilityczna woli raczej tworzyć, niż zachowywać. Chce raczej być czymś więcej, niż więcej posiadać. Zdolna jest do zadziwienia, preferuje zazwyczaj zrozumienie czegoś nowego niż potwierdzenie starego. [...] Postrzega całości przed częściami, bogaństwo struktur, nie zaś ubóstwo ich istoty. Pragnie kształtować świat i wpływać na niego poprzez miłość, rozum i przykład, nie przez siłę, wiwisekcję, biurokratyczny sposób zarządzania ludźmi tak, jakby to były rzeczy. Ponieważ cieszy ją życie oraz wszystkie jego przejawy, nie staje się namiętnym konsumentem nowych »podniet«.

Biofilityczna etyka ma własne zasady dobra i zła. Dobre jest wszystko, co służy życiu; złe jest to, co służy śmierci. Dobry jest szacunek dla życia, wszystko, co sprzyja życiu, wzrostowi, rozwojowi. Zło to wszystko, co życie dławi, ogranicza, rozrywa na kawałki”.

Jan Paweł II, zdaniem W. Woźniaka, wraz z takimi osobami jak Albert Schweitzer, Albert Einstein, Jan XXIII, prezentuje „czysty” charakter biofilityczny. Następnie W. Woźniak ukazuje, że Autor *Tryptyku rzymskiego* musi być biofilem. W. Woźniak (s. 19–20) w nawiązaniu do powyższych określił E. Fromma stwierdza, że Jan Paweł II jest przykładem człowieka o „czystym” charakterze biofilitycznym gdyż:

- miłował wszystko, co żywe;
- był człowiekiem nieustannego rozwoju i tworzenia;
- jego potrzebą było „być”;
- żył w nieustannym zadziwieniu;
- słuchał, aby zrozumieć;
- postrzegał zawsze całości (np. cele nadrzędne) przed częściami;
- wpływał na świat poprzez miłość, rozum i przykład;
- biurokratyczny sposób zarządzania ludźmi tak, jakby to były rzeczy, był mu obcy;
- cieszyły go wszystkie przejawy życia;
- dobro widział w tym, co służy życiu;
- zło widział w tym, co służy śmierci.

Profesor Rafał Leszczyński w artykule *Postscriptum do artykułu ks. dr. Waldemara Woźniaka*, wskazuje na inne utwory Jana Pawła II (Karola Wojtyły), odkrywające Jego biofilię. Zdaniem R. Leszczyńskiego myśl Jana Pawła II przekracza, ku transcendencji, tok myślenia pisarzy-witalistów.

Autorem trzeciego artykułu, *Dobro widział w tym, co służy życiu, zło widział w tym, co służy śmierci. Jana Pawła II umiłowanie życia*, jest ks. dr Piotr Przesmycki, reprezentujący teologię moralną, rektor Salezjańskiej Wyższej Szkoły Ekonomii i Zarządzania w Łodzi. W celu pogłębienia myśli o biofiliycznym charakterze Jana Pawła II, P. Przesmycki patrzy na jego życie w aspekcie trzech prawd: antropologicznej, teologiczno-moralnej i teologiczno-eschatologicznej.

Z czwartego artykułu, autorstwa prof. Henryka Chmielewskiego (Uniwersytet Medyczny w Łodzi) wynika, że Jan Paweł II charyzmą życia i nadziei otaczał ludzi chorych.

Recenzowaną tutaj pracę zbiorową należy polecić psychologom, pedagogom, teologom, a także studentom tych dziedzin. Powstało wiele prac naukowych czy popularyzatorskich o Janie Pawle II, jednakże ta recenzowana tutaj ma dużą wartość z tego względu, że stara się ukazać jeden z elementów struktury osobowości Jana Pawła II, czyli Jego charakter.

ks. prof. UKSW dr hab. Stanisław Dziekoński
Wydział Teologiczny
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

Józef Mandziuk, *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku*, t. 3, *Czasy nowożytnie*, cz. 1, 1742–1845, Warszawa 2007, ss. 499.

Opanowanie przez Prusy w wyniku pierwszej i drugiej wojny śląskiej najbogatszej dzielnicy cesarstwa, jaką był Śląsk, wpłynęło nie tylko na zmianę sytuacji geopolitycznej w centralnej Europie, ale miało także decydujące znaczenie dla Kościoła katolickiego na obszarze zajętym przez państwo protestanckie, aspirujące do odegrania mocarstwowej roli. Kościół katolicki na Śląsku stanął wobec poważnego zagrożenia, jakie stwarzała kościelna polityka Fryderyka II, deklarującego oficjalnie przywiązanie do zasad tolerancji, faktycznie jednak dążącego do takich uprawnień wobec Kościoła, jakich nie mieli nawet katolicy Habsburgowie. W historiografii niemieckiej polityka ta została wszechstronnie opracowana już w XIX-wiecznym, monumentalnym dziele M. Lehmana¹. Spośród historyków polskich pisał na ten temat także m.in. L. Winowski². Prezentowana publikacja ks. prof. dr hab. Józefa Mandziuka, kierownika Katedry Historii Kościoła w Czasach Nowożytnych Wydziału Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego – jest syntezą dziejów Kościoła śląskiego w okresie pruskim: od pojawienia się wojsk pruskich na ziemi śląskiej do objęcia diecezji wrocławskiej przez księcia – biskupa Melchiora Diepenbrocka. Dzieło to jest kontynuacją wielotomowej *Historii Kościoła katolickiego na Śląsku*, które w zamiarach Autora obejmować ma 6 tomów, wydanych w 11 woluminach. Cały tom 3 składać będzie się z trzech części, odnoszących się do następujących przedziałów chronologicznych: lata 1742–1845, 1845–1887, 1887–1945.

Dzieje Kościoła śląskiego zostały wprowadzie omówione w opracowaniach Franciszka Ksawerego Seppel³, Wernera Marschalla⁴, Joachima Köhlera⁵, Aleksandra Rogalskiego⁶, czy biskupa

¹ M. Lehmann, *Preussen und die katholische Kirche seit 1640*, t. 1–7, Berlin 1878–1894.

² L. Winowski, *Polityka kościelna Fryderyka II na Śląsku*, ŚSI SN, t. 1: 1958.

³ F. X., *Geschichte des Bistums Breslau*, Breslau 1929.

⁴ W. Marschall, *Geschichte des Bistums Breslau*, Stuttgart 1980.

⁵ J. Köhler, *Bistum Breslau*, Kehl 1997.

Wincentego Urbana⁷, monumentalna synteza autorstwa ks. J. Mandziuka różni się jednak od dotychczasowych monografii uwzględnieniem całokształtu literatury przedmiotu, dorobku zarówno historyków polskich, zajmujących się dziejami Śląska, jak też historiografii niemieckiej. Pod tym względem dzieło to wyraźnie odbiega od opracowań autorów niemieckich, którzy najczęściej pomijali dorobek polskiej historiografii dotyczącej dziejów Kościoła śląskiego. Całość bibliografii odnoszącej się do tomu 3 zamieszczona zostanie przez Autora w części 3. Ponieważ dzieje Kościoła na tym obszarze Górnego Śląska, na którym powstała diecezja katowicka, zostały omówione w obszernej monografii napisanej przez ks. Jerzego Myszora⁸, prezentowana rozprawa celowo wyłącza opis dziejów tejże diecezji, aby unikać niepotrzebnych powtórzeń.

We wstępie do tomu 3 Autor sygnalizuje, że powstał on jako efekt prac badawczych stworzonej przez niego szkoły. W prowadzonych przez ks. prof. Józefa Mandziuka seminariach naukowych we Wrocławiu i w Warszawie powstały bowiem szczegółowe opracowania odnoszące się do dziejów Kościoła śląskiego: ks. Zdzisław Lec jest autorem monografii biblioteki kolegium jezuickiego w Świdnicy Śląskiej⁹, ks. Zdzisław Pienio szczegółowo omówił bibliotekę klasztoru Ojców Kapucynów w Prudniku¹⁰, ks. Andrzej Majewski podjął badania nad działalnością biskupa wrocławskiego Henryka Förstera¹¹, ks. Tomasz Błaszczyk napisał pod kierunkiem ks. prof. Mandziuka doktorat o fakultecie teologii katolickiej na Uniwersytecie Wrocławskim¹². Ostatni z powyżej wymienionych historyków oraz ks. Bogdan Dąbrowski podjęli studia nad dziejami zakonów śląskich w XVIII i XIX w. ze szczególnym uwzględnieniem okresu kulturkampfu¹³. *Historia Kościoła katolickiego na Śląsku* jest więc wynikiem wieloletnich prac badawczych nie tylko Autora tej syntezy, ale również efektem udanej współpracy mistrza z własnymi uczniami. Omawiany tom opiera się także na źródłach archiwalnych znajdujących się w Archiwum Archidiecezjalnym we Wrocławiu, a zakres ich wykorzystania świadczy o niezwyklej pracowitości i twórczej wizji Autora, który niezbędny materiał badawczy przygotowywał w czasach, gdy pracował w tymże Archiwum w latach 1975–1985.

Dzieło to składa się z dwóch rozdziałów, podzielonych na 11 podrozdziałów z licznymi punktami, a nawet podpunktami, zgodnie z zasadą warsztatową mistrza Autora – o. prof. Hieronima Wyczawskiego, który powiedział, że „ten dobrze pisze, kto dobrze dzieli”. Rozdział pierwszy, zatytułowany *Kościół katolicki na Śląsku pod rządami oświeceniowymi (1742–1797)*, ukazuje w szerokiej perspektywie politycznej, społecznej, narodowościowej i gospodarczej dzieje Kościoła śląskiego, jego podział terytorialny, działalność rządców diecezji wrocławskiej, znaczenie kapituł śląskich, duchowieństwo diecezjalne – jego kształcenie i problematykę związaną z szerzeniem się ideologii oświeceniowych, zakony męskie i żeńskie, zagadnienia związane z trudnościami wewnątrzkościelnymi spowodowanymi kastą zakonu jezuitów, wreszcie sprawy szkolnictwa kościelnego. W rozdziale drugim, zatytułowanym *Kryzys śląskiego Kościoła katolickiego (1797–1845)*, Autor podjął, na tle problematyki polityczno-społecznej czasów napoleońskich i okresu restauracji, trudne dla Kościoła katolickiego problemy związane z sekularyzacją dóbr kościelnych w 1810 r., konsekwencje Bulli *De salute animarum* z 1821 r. – egzempcja diecezji wrocławskiej i nowe rozgraniczenia

⁶ A. Rogalski, *Kościół katolicki na Śląsku*, Wrocław 1962.

⁷ W. Urban, *Zarys dziejów diecezji wrocławskiej*, Wrocław 1962.

⁸ J. Myszor, *Historia diecezji katowickiej*, Katowice 1999.

⁹ Z. Lec, *Biblioteka kolegium oo. Jezuitów w Świdnicy Śląskiej w latach 1629–1773*, Wrocław 1987.

¹⁰ Z. Pienio, *Biblioteka oo. Kapucynów w Prudniku*, Wrocław 1990.

¹¹ A. Majewski, *Arcybiskup Henryk Förster (1853–1881) i jego księgozbiór*, Warszawa 1996 (masz.).

¹² T. Błaszczyk, *Fakultet Teologii Katolickiej Uniwersytetu Wrocławskiego w latach 1811–1914. Aspekt historyczno-prawny*, Legnica 2001.

¹³ Tenże, *Zakony na Śląsku w dobie kulturkampfu*, Wrocław 2004; B. Dąbrowski, *Zakony na Śląsku od połowy XVIII wieku do kulturkampfu*, Helmstedt–Warszawa 2005.

terytorialne oraz ustanowienie delegatury berlińskiej, ustanowienie posekularyzacyjnych struktur diecezjalnych oraz działalność poszczególnych biskupów ordynariuszy. Z ogromnym obiektywizmem podjął trudne dla Kościoła śląskiego problemy związane z odchyleniami od ortodoksji kościelnej neologów i działalnością ks. Jana Rongego. Omówił spór o małżeństwa mieszane. Bardzo szeroko opisał funkcjonowanie Wydziału Teologii Katolickiej Uniwersytetu Wrocławskiego. Odniósł się także, co stanowi dodatkowy atut prezentowanego dzieła – do działalności protestantów śląskich, oddziałujących przecież także na wspólnoty katolickie. Z wielką akrybią umieścił w przypisach pełną dokumentację naukową. Narrację historyczną poprowadził jednocześnie w prostym, zrozumiałym dla czytelnika języku. Na uwagę zasługuje także niezwykle starannie przeprowadzona korekta tekstu. Wielość opisywanych wydarzeń i postaci historycznych sprawia, że rozprawę czyta się z zainteresowaniem, a lekturę ułatwiają też znakomite indeksy, zwłaszcza indeks osobowy z podanymi informacjami podstawowymi, odnoszącymi się do poszczególnych postaci historycznych. W tekście umieszczono też siedem tabel, które ilustrują opisywane problemy i zjawiska, a w załącznikach zaprezentowano trzy mapy, obrazujące kształtowanie się sieci klasztorów męskich i żeńskich oraz dokonujące się zmiany rozgraniczeń diecezjalnych na Śląsku. Dodatkowym atutem omawianego dzieła jest jego orientacja na czytelnika niemieckiego. Autor zamieścił w nim spis treści i wstęp w języku niemieckim. Brakuje niestety dokumentacji ikonograficznej i fotograficznej, co przy dzisiejszych możliwościach poligraficznych pomniejsza walory wydawnicze dzieła. Być może w jego kolejnych edycjach mankament ten, o czym marzy też sam Autor, zostanie wyeliminowany. Warto też aby w przyszłości monografia tej wielkości została wydana w twardej oprawie.

Omawiany tom publikacji ks. prof. Józefa Mandziuka to tylko fragment wielkiej w zamiarach Autora syntezy Kościoła śląskiego. Należy życzyć Autorowi sił do pełnej realizacji tego naukowego przedsięwzięcia.

ks. dr Waldemar Gliński

Wydział Nauk Historycznych i Społecznych
Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

bp Adam Lepa, *Mity i obrazy*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1999, ss. 95.

Jakie są zadania mediów katolickich we współczesnym społeczeństwie? Czy współczesna kultura sprzyja funkcji ewangelizacyjnej mediów? Co przeszkadza w ewangelizacji? Jakie zadania stoją przed dziennikarzami i publicystami katolickich mediów? Na te i wiele innych pytań odpowiada książka biskupa Adama Lepy pt. *Mity i obrazy*, Łódź 1999. Specyfika oddziaływania mediów, niektóre ich właściwości utrudniające ewangelizacyjną działalność Kościoła zostały ukazane na tle opisu współczesnego społeczeństwa polskiego, które w książce biskupa Lepy zostało zidentyfikowane jako społeczeństwo posttotalitarne. Do cech charakterystycznych tego społeczeństwa należy m.in. kontynuacja antychrześcijańskiej i antykościelnej agresji, dążenie do laicyzacji kultury, niszczenie autorytetów, propagowanie fałszywie pojmowanej wolności. Jednocześnie, zdaniem bpa Lepy, tej medialnej agresji i propagandzie wywodzącej się ze środowisk postkomunistycznych i demoliberalnych towarzyszy naiwność i brak krytycyzmu po stronie odbiorców treści medialnych, co sprawia, że techniki manipulowania stają się w tym systemie nadzwyczaj skuteczne. Stąd uzasadniony jest postulat uświadomienia i aktywizacji środowisk katolickich w celu przełamania postawy ignorancji i bierności.

W swoich dotychczasowych publikacjach biskup Lepa wyczerpująco opisywał metody propagandy i manipulacji (*Świat propagandy*, Częstochowa 1994; *Świat manipulacji*, Częstochowa I wyd. 1995, II wyd. 1997) oraz przedstawiał sposoby formacji przygotowującej do krytycznego i dojrzałego korzystania z mass mediów (*Pedagogika mass mediów*, Łódź 1998). W *Mitach i obrazach* Autor

dokonyuje prezentacji i analizy pewnych specyficznych elementów związanych z oddziaływaniem świata mediów. Te elementy to mitologizacja rzeczywistości i dominacja świata obrazów. Zdaniem Biskupa pytania dotyczące roli i znaczenia mitów kreowanych przez media stawiane są dzisiaj coraz bardziej kategorycznie. Nawet zwykła intuicja każe w nich widzieć zagrożenie świadomości i wolności człowieka, jako ukrytą i niejasną grę nastrojami społecznymi. Powszechne zainteresowanie kreowaną przez media mitologią może być, zauważa Autor, rodzajem przezornej profilaktyki i swoistej samoobrony. W świetle analiz Autora funkcją nowo fabrykowanych mitów jest pozorowanie prawdy. Są one zwykle preparowane w celach manipulacyjno-propagandowych, a w konsekwencji prowadzą do dezintegracji społeczeństwa. Mity społeczne są jednym z podstawowych środków manipulacji obok stereotypu, plotki i kamuflażu. W rzeczywistości kreowane przez mass media mity są środkiem zdobywania i utrzymywania władzy nad ludźmi. Z bogatej problematyki mitów i mitologii, którymi zajmuje się wiele dyscyplin, m.in. antropologia, filozofia kultury, socjologia, uwaga Autora koncentruje się na znaczeniu, jakie w sterowaniu świadomością społeczną mają nowo kreowane przez dysponentów mass mediów i ośrodków propagandowych mity społeczne, ideologiczne, polityczne, ekonomiczne, naukowe, wśród których szczególnie negatywna rola przypada mitom antykościelnym. Autor wyróżnia tutaj mity dotyczące istoty Kościoła oraz jego miejsca w państwie (mit Kościoła klerykalizującego Polskę, mit Kościoła organizacji, mit Kościoła mieszającego się do polityki), mity, których przedmiotem jest nauczycielska misja Kościoła (mit Kościoła zamkniętego, Kościoła – obleżonej twierdzy, katolicyzmu „jaselkowego”), czy wreszcie mity na temat negatywnych postaw i cech członków Kościoła (fanatyzm religijny, ksenofobia katolików itp.). Ważny jest także przytoczony przez Autora podział na mity funkcjonujące i mity zdemaskowane. Zdemaskowany mit traci swoją siłę oddziaływania, moc zwodzenia i okłamywania.

Kto fabrykuje mity? Ludzie mediów, biznesu, reklamy, partie polityczne, utajnione organizacje, a przede wszystkim dysponenti mediów. I tutaj prezentowana książka przynosi demaskatorskie spojrzenie.

W drugiej części książki Autor analizuje charakterystyczne dla obecnego etapu rozwoju mass mediów zjawisko dominacji obrazu przy jednoczesnej marginalizacji słowa. Na naszych oczach przemija Galaktyka Gutenberga – cywilizacja słowa drukowanego. Zjawisko to występuje nie tylko w telewizji, ale i w magazynach prasowych i w różnorodnych formach reklamy. Dominacji obrazu towarzyszy nasilenie czynników emocjonalnych, przy ograniczeniu roli intelektu i krytycyzmu jednostki. W świetle ustaleń biskupa Adama Lepy nadmierne obcowanie z obrazem kosztem słowa wywołuje i pogłębia w jednostce postawę uległości wobec wpływu mass mediów, propagandy i różnych form prania mózgu. Szczególnie ważna dla wychowawców i rodziców jest konstatacja, że postawa zachłannej konsumpcji kolorowych obrazów nie rozwija człowieka, przeciwnie, sprzyja stagnacji, lenistwu intelektualnemu i uzależnieniu od mediów. Autor potwierdza spostrzeżenie Umberto Eco, że mass media niszczą w człowieku poczucie sacrum. Zdaniem biskupa Lepy żywiołowe konsumowanie obrazów jest jednym z czynników laicyzacji i dewastacji sacrum. Przytłaczające nas ze wszystkich stron medialne obrazy są nie tylko nośnikami desakralizacji, lecz również przemocy, agresji, pornografii.

Ponieważ media przynoszą nie tylko zagrożenie, ale stanowią także wielką szansę nowej ewangelizacji, Autor, w kontekście sygnalizowanych trudności, pobudza nas do dyskusji nad modelem i zadaniami mediów katolickich. W książce znajdujemy krótką charakterystykę katolickich mass mediów, historię ich narodzin i rozwoju. Na szczególną uwagę zasługują refleksje i propozycje biskupa Lepy, których adresatem są katolickie mass media w Polsce. Autor, opierając się na najnowszych dokumentach Stolicy Apostolskiej, przedstawia wynikający z nich model mediów zdolnych najbardziej skutecznie wypełniać zadania nowej ewangelizacji. Spośród wielu propozycji warto przytoczyć opinię Autora o nie alternatywnym, lecz komplementarnym charakterze funkcjonujących w Polsce katolickich mass mediów, postulat przeciwdziałania „zatruciu informacyjnemu” rozpowszechnianemu przez media, propagujące relatywizm moralny, permissywnizm, nihilizm, pornografię czy wręcz satanizm, tworzenie i budowanie logosfery, czyli środowiska słowa. Odrodzenie

moralne społeczeństwa, promocja rodziny, kultywowanie patriotyzmu i tradycji narodowej, pobudzanie do aktywności społecznej i budowania autentycznej wspólnoty – to tylko niektóre z postulatów kierowanych wobec katolickich mass mediów.

Prezentowana książka powstała na podstawie wykładów, które biskup Adam Lepa prowadził w Studium Komunikowania Społecznego i Dziennikarstwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Z wielkim pożytkiem powinni się ku niej zwrócić nie tylko dziennikarze i pracownicy mass mediów, wychowawcy, rodzice i studenci, ale również wszyscy, którzy ze świata mass mediów pragną korzystać w sposób świadomy i krytyczny.

ks. dr Waldemar Kulbat

Anna Gołębiowska, *Dowód z opinii biegłego sądowego w sprawach o nieważność małżeństwa z tytułów określonych w kan. 1095, nn. 1–3 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. rozpatrywanych w Sądzie Metropolitalnym Warszawskim*, UKSW, Warszawa 2006, ss. 367.

Kanon 1680 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. stwierdza, iż w sprawach dotyczących impotencji lub braku zgody spowodowanej chorobą umysłową, sędzia powinien skorzystać z pomocy jednego lub kilku biegłych. Może tego nie uczynić, jeśli z okoliczności sprawy wyraźnie wynika, że opinia biegłego byłaby bezużyteczna. W pozostałych sprawach należy zachować przepis kan. 1574, który z kolei stwierdza, że „z pomocy biegłych należy skorzystać, ilekroć na podstawie nakazu prawa lub sędziego jest konieczne ich przesłuchanie i opinia, oparte na doświadczeniu lub wiedzy, dla potwierdzenia jakiegoś faktu lub poznania prawdziwej natury jakiejś rzeczy”. Należy zatem przyjąć, że opinia biegłego jest niezbędna w sprawach małżeńskich, prowadzonych z tytułu niemocy płciowej lub choroby psychicznej strony, jednak może się ona okazać użyteczna również w innych rodzajach spraw dotyczących struktury wewnętrznej człowieka.

W nurcie tych właśnie zagadnień badawczych sytuuje się rozprawa doktorska Anny Gołębiowskiej poświęcona dowodowi z opinii biegłego sądowego w sprawach o nieważność małżeństwa prowadzonych z tytułów określonych w kan. 1095 KPK. Sformułowanie tematu zakłada, że w omawianej pracy doktorskiej będzie chodziło o refleksję prawną nad dwoma istotnymi zagadnieniami, jakimi są przyczyny niezdolności konsensualnej nupturienta określone w kan. 1095 KPK, a przede wszystkim wartość dowodowa opinii biegłego w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa prowadzonych z tytułów zawartych określonych we wspomnianym kanonie.

Rozprawa doktorska Anny Gołębiowskiej zawiera spis treści, wstęp, pięć rozdziałów merytorycznych, zakończenie i bibliografię oraz wykaz skrótów. Struktura pracy nie budzi zastrzeżeń formalnych, jest ona bowiem logicznie spójna i przejrzysta. Redakcja wstępu jest poprawna. Autorka, mimo kilku sugestii dyskusyjnych, wprowadza w sposób przejrzysty czytelnika w problematykę swoich badań, przedstawia przedmiot i cel pracy, uzasadnia podjęcie tematu, omawia metodę i konstrukcję pracy. Mało przekonująca, moim zdaniem, jest ocena krytyczna źródeł i literatury, zwłaszcza że Autorka jako jedno z podstawowych źródeł umieszcza Instrukcję *Dignitas connubii*, która w pracy została wykorzystana jedynie śladowo i to nie w części bezpośrednio odnoszącej się do biegłego sądowego, a jedynie w dotyczącej poszczególnych środków dowodowych. Co ciekawe, Autorka, omawiając literaturę wykorzystaną w pracy, twierdzi, że „większość artykułów została napisana przez audytorów Trybunału Roty Rzymskiej” (s. 11) i jako pierwszy przykład podaje nazwisko kard. Zenona Grocholewskiego, który jak wiadomo nigdy audytorem Roty Rzymskiej nie był. Na plus natomiast Autorce należy zapisać bardzo bogaty materiał źródłowy, jak i obszerną literaturę.

W rozdziale pierwszym, najobszerniejszym, zatytułowanym *Pojęcie dowodu i instytucja biegłego sądowego w kościelnym prawie procesowym* Autorka ukazała najpierw poszczególne środki dowodowe, by w dalszej jego części skoncentrować się na jednym z nich, jakim jest dowód z opinii biegłego. Przyznaję, że nie do końca rozumiem zasadność umieszczenia w podrozdziale pierwszym punktu 1.1., skoro podrozdział ten nie zawiera punktu 1.2. Podobnie zresztą Autorka czyni w podrozdziałach drugim i czwartym rozdziału 1. Ponadto podpunkt 1.1.3 zatytułowany *Klasyfikacja środków dowodowych* pokrywa się z treścią podrozdziału drugiego, gdyż nie ma charakteru historycznego i odnosi się do obecnie obowiązującego prawa. Jakkolwiek wywód prowadzony przez Autorkę jest logiczny i przejrzysty, nie do końca rozumiem też zasadność omawiania najpierw w podrozdziale drugim poszczególnych środków dowodowych w świetle KPK z 1983 r., by w podrozdziale następnym uczynić to samo w świetle Instrukcji *Dignitas connubii*, zwłaszcza że inne środki dowodowe poza opinią biegłego nie są bezpośrednio związane z tematyką pracy, wspomniana zaś Instrukcja nie jest normą następczą w stosunku do KPK z 1983 r., a jedynie jego uzupełnieniem w sensie aspektów procesowych. Nie do końca widzę też konieczność omawiania w tychże podrozdziałach dowodu z opinii biegłego, skoro tej tematyce poświęcone są podrozdziały czwarty, piąty i szósty. Szkoda, że Autorka, omawiając obecnie obowiązujące przepisy dotyczące opinii biegłego, w podrozdziale piątym nie uwzględniła odniesień do wspomnianej już Instrukcji *Dignitas connubii*, zwłaszcza że porównanie norm kodeksowych i tych zawartych w Instrukcji byłoby, moim zdaniem, użyteczne i ciekawe z punktu widzenia badawczego. Rozdział pierwszy jest interesujący i pożyteczny dla całości pracy, oparty na bogatej literaturze i dobrze uzasadniony źródłowo, choć moim zdaniem zbyt obszerny w stosunku do innych rozdziałów stanowiących merytoryczną wykładnię zagadnienia określonego w temacie pracy. Muszę też zauważyć, że w niektórych miejscach Autorka podaje jako swoje myśli tekst zaczerpnięty od innych autorów, np. na s. 29 z jednego z moich artykułów.

Rozdział drugi został zatytułowany *Prawna analiza przyczyn niezdolności do zawarcia małżeństwa zamieszczonych w kan. 1095*. Autorka zgodnie z określonym w kan. 1095 KPK podziałem poszczególnych tytułów niezdolności konsensualnej nupturienta omawia najpierw zagadnienie braku wystarczającego używania rozumu, następnie poważnego braku rozeznania oceniającego, by w końcu w najobszerniejszej części rozdziału skoncentrować się na zagadnieniu niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, choć Autorka z niewiadomych przyczyn pomija w tytule tego punktu pracy sformułowanie *natura psychiczna*. Odnosząc się do poszczególnych obowiązków małżeńskich, określonych jako istotne, Autorka koncentruje swoją uwagę, moim zdaniem słusznie, na trzech dobrach augustiańskich, tj. *bonum polis*, *bonum fidei* oraz *bonum sacramenti*, a także na dobru małżonków określonym jako jeden z celów małżeństwa zgodnie z kan. 1055 § 1 KPK. Jakkolwiek Autorka nie zauważa, iż w odniesieniu do tego ostatniego należy mówić raczej o ukierunkowaniu na dobro małżonków niż o samym dobru, to warte podkreślenia jest to, że Autorka nie wylicza nieskończonej wielości obowiązków małżeńskich, jak czasem czynią to niektórzy Autorzy, ale precyzuje je w sposób jednoznaczny. Nie do końca zgadzam się natomiast z nazwaniem opisu biblijnego stworzenia człowieka zawartego w Księdze Rodzaju jedynie opowiadaniem, nie przekonuje mnie też Autorka w swojej interpretacji dotyczącej dobra wierności małżeńskiej (s. 138–140). Jak wynika z zawartych w podpunkcie 2.3.1.3. myśli, Autorka jest zwolenniczką utożsamienia *bonum fidei* i przymiotu jedności małżeńskiej. Konsekwentnie zatem twierdzi, że niezdolnym do podjęcia istotnego obowiązku małżeńskiego w tym przypadku jest ten, kto „z racji zaburzonej osobowości swoim postępowaniem realizuje w życiu małżeńskim w sposób formalny lub nieformalny związek poligamiczny albo poliandryczny” (s. 139). Pomijając to, iż nie rozumiem na czym polega nieformalny związek poligamiczny, chyba że Autorka ma na względzie konkubinaty w sensie cywilnym, to zdecydowanie uważam, że nie da się z takiego rozumienia dobra wierności wyprowadzić dalszej części wywodu, w którym Autorka, przecząc tezie o utożsamieniu jedności i wierności, twierdzi, że „niezdolność do podjęcia obowiązku jedności występuje również wtedy, gdy osoba z uwagi na swój wzmógłony popęd płciowy nie jest w stanie dochować wierności małżeń-

skiej” (s. 140). Warto jeszcze dodać, że dość ogólnie został potraktowany podpunkt 2.3.3. drugiego rozdziału, w którym Autorka omawia, a raczej jedynie wylicza niektóre zaburzenia sfery psychicznej człowieka będące przyczyną niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich. Moim zdaniem brakuje w tym miejscu jasnego sprecyzowania i klasyfikacji poszczególnych zaburzeń.

Rozdział trzeci rozprawy jest zatytułowany *Opinia biegłego sądowego w wybranych wyrokach Sądu Metropolitalnego Warszawskiego*. I rzeczywiście Autorka na podstawie pokaźnej ilości wyroków sądowych dokonuje rzetelnej analizy stanów faktycznych tychże wyroków, poddając ocenie wkład opinii biegłego w tworzenie pewności moralnej sędziego. Ponownie nie przekonuje mnie konieczność tworzenia podrozdziału pierwszego zatytułowanego *Przedmiot opinii biegłego* skoro w tym rozdziale nie pojawia się żaden inny podrozdział. Istnieje też rozbieżność między spisem treści a numeracją obecną w pracy w odniesieniu do podpunktu 1.2.2 (spis treści), który w pracy oznaczony jest jako 1.2.1. (s. 176). Skądinąd nie wiem dlaczego Autorka w punkcie dotyczącym przedmiotu opinii biegłego w procesach prowadzonych z tytułu poważnego braku rozeznania oceniającego podejmuje kwestię tejże opinii w procesach z tytułu niezdolności do podjęcia i wypełnienia istotnych obowiązków małżeńskich z racji zaburzeń psychicznych, skoro cały następny obszerny punkt 1.3. poświęcony jest właśnie temu zagadnieniu, które zresztą w świetle kan. 1095, p. 3 KPK winno nosić tytuł niezdolności natury psychicznej do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, nie zaś podjęcia i wypełnienia tychże obowiązków. Autorka próbuje to wyjaśnić spójnością merytoryczną obu tytułów nieważności, ale nie do końca pozostaje przekonująca w swoich argumentacjach. Podobnie moim zdaniem wywołuje nieco zamieszania umiejscowienie w kolejnych podpunktach punktu 1.3 najpierw czterech różnych istotnych obowiązków małżeńskich, pokrywających się z klasyfikacją dokonaną przez Autorkę w rozdziale drugim pracy, a następnie dwóch kategorii przyczyn natury psychicznej. Należało raczej dokonać jasnego oddzielenia tego, co jest odniesieniem niezdolności, a jego przyczyną. Ponadto nie wydaje się mi się, aby przyczyny niezdolności, o których mówi kan. 1095, p. 3 KPK ograniczały się wyłącznie do zaburzeń psychoseksualnych oraz uzależnień i chorób.

W rozdziale czwartym zatytułowanym *Metody tworzenia opinii biegłego sądowego*, Autorka koncentruje się na ukazaniu zadań biegłego i metod przez niego stosowanych. Rozdział ten opiera się przede wszystkim na wyrokach sądowych Sądu Metropolitalnego Warszawskiego, choć Autorka, w przeciwieństwie do rozdziału trzeciego, w rozdziale czwartym tego nie zaznaczyła.

Rozdział piąty, zdecydowanie najkrótszy w pracy, nosi tytuł *Sędziowska ocena opinii biegłego sądowego*. Moim zdaniem nie byłoby błędem połączenie tego rozdziału z rozdziałem czwartym, zwłaszcza że w znacznej jego części Autorka ponownie podejmuje kwestię zadań biegłego, choć określa to jako wymogi stawiane biegłemu. Słusznie natomiast, ukazując relację zachodzącą między opinią biegłego a wyrokiem wydanym przez sędziego, Autorka dochodzi do zasadniczego wniosku, że opinia ta ma charakter jedynie doradczy.

Bibliografia wykorzystana w pracy obejmuje 41 stron, w tym 16 stron źródeł. Podział bibliograficzny jest prawidłowy, choć można mieć zastrzeżenia co do braku lub umiejscowienia niektórych źródeł. Poważnym zastrzeżeniem jest z pewnością brak w wykazie źródeł Instrukcji *Dignitas connubii*, którą we wstępie Autorka określa jako źródło podstawowe. Nie wiem też, dlaczego Autorka pośród dokumentów papieskich postanowiła umieścić również dokumenty Roty Rzymskiej czy Kongregacji św. Oficjum, skoro w punkcie 5 wykazu źródeł znajdują się inne dokumenty m.in. Kongregacji Dyscypliny Sakramentów. W samym wykazie źródeł odnoszących się do poszczególnych Papieży nie wiem, czy nie byłoby użyteczne umiejscowić dokumenty chronologicznie w ramach danego pontyfikatu, choć nie jest to konieczne. Zastanawia natomiast dlaczego Autorka w punkcie 6.2. wykazu źródeł odnoszącym się do wyroków Roty Rzymskiej dokonuje podziału jedynie na *Komentarze opublikowane w czasopiśmie zagranicznych* oraz *Komentarze opublikowane w czasopiśmie polskich* nie zostawiając miejsca dla samych wyroków rotalnych? Co ciekawe w części dotyczącej komentarzy opublikowanych w czasopiśmie zagranicznych Autorka nie podaje komentarzy, lecz właśnie wyroki Roty Rzymskiej, skądinąd przeważnie zamieszczone w *Sacrae Romanae Rotae Decisiones seu Senten-*

tiae. Literatura jest bardzo obszerna i należy pogratulować Autorce dokonanej kwerendy, a przede wszystkim rzetelnej znajomości wielu języków obcych.

Autorka zastosowała złożoną metodę, która jej zdaniem polega na połączeniu metody dogmatyczno-prawnej, historyczno-prawnej oraz metody analizy i syntezy. Należy podkreślić, że wyjaśnienie zamieszczone we wstępie pracy odnośnie do zastosowanej metody potwierdza się w treści pracy. Autorka w sposób bardzo obszerny dokonuje analizy wyroków oraz nawiązuje do prawa powszechnego i doktryny Kościoła.

Praca doktorska Anny Gołębiowskiej została napisana właściwie pod względem stylistycznym, z zastosowaniem poprawnej terminologii. Stąd też lektura pracy nie stwarza problemów, choć zauważalny jest w niej brak jakichkolwiek tekstów źródłowych, co moim zdaniem byłoby wskazane z racji na to, że została ona napisana na podstawie wyroków Sądu Metropolitarnego Warszawskiego. Język pracy doktorskiej jest poprawny, nie spotyka się też wielu błędów literowych. Przypisy prawidłowe, choć zauważa się w nich pewne błędy.

W podsumowaniu należy stwierdzić, że recenzowana rozprawa, jakkolwiek zawiera wskazane wyżej mankamenty, jest liczącym się wkładem Autorki w rozwój badań nad kościelnym prawem procesowym. Obszerność pracy i jej merytoryczna zawartość świadczy o dogłębnej analizie podjętych w temacie zadań oraz o rzetelności dokonanych badań. Wykładnia zagadnień zasługuje na pozytywną ocenę, a zasygnalizowane w recenzji uwagi nie podważają jej pozytywnej oceny. Autorka dobrze zatem zrealizowała swoje zamierzenia badawcze, wykazując znajomość materii i odpowiednie przygotowanie warsztatowe.

ks. prof. Grzegorz Leszczyński

M. Z a b o r o w s k i, *Ewolucja dyscypliny sakramentów uzdrowienia w zakresie „communicatio in saris” od Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r.*, UKSW, Warszawa 2007, ss. 224.

Kościół katolicki w swojej długiej tradycji historycznej aż do czasów postanowień Soboru Watykańskiego II chrześcijan należących do Kościołów i wspólnot niekatolickich wykluczał całkowicie ze wspólnoty sakramentalnej. Wyraża to jednoznacznie zawarta w kan. 731 § 2 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. norma, w myśl której zabrania się udzielania sakramentów heretykom, schizmatykom, a także osobom błędzącym w dobrej wierze i proszącym o nie, o ile wcześniej nie odeszli od swoich błędów i nie wyrazili chęci pojednania się z Kościołem.

Sobór Watykański II w Dekrecie o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* zauważył, że osób, które rodzą się w społecznościach akatolickich nie można obwiniać o grzech odłączenia, a zatem nie można nazywać ich heretykami lub schizmatykami, ale należy uważać ich za braci w Panu. Z takiej oto racji Sobór Watykański II dopuścił możliwość, by w szczególnych okolicznościach, w odniesieniu do sakramentu Eucharystii, pokuty i namaszczenia chorych, istniała możliwość wspólnoty sakramentalnej między katolikami a członkami innych Kościołów niekatolickich.

W tym duchu potrzeby rozwoju ekumenizmu, również w dziedzinie sakramentów, podąża za nauczaniem Soboru Watykańskiego II norma zawarta w kan. 844 § 2 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r., w myśl której w określonych okolicznościach i przy zachowaniu określonych warunków istnieje możliwość sakramentalnej wspólnoty między katolikami oraz niekatolikami zarówno należącymi do Kościołów wschodnich, jak i innych wspólnot chrześcijańskich. Należy w tym miejscu zauważyć, że zawarta w kan. 844 § 2 KPK norma znalazła później swoje pozytywne odniesienie zarówno w promulgowanym w 1990 r. Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich, w wydanym w 1992 r. Katechizmie Kościoła Katolickiego, jak i w Nowym dyrektorium ekumenicznym z 1993 r.

W nurcie tych właśnie zagadnień badawczych sytuuje się rozprawa doktorska ks. Marka Zaborowskiego. Sformułowanie tematu zakłada, że w omawianej pracy doktorskiej będzie chodziło o refleksję prawną nie tyle nad ogólnie pojętą ewolucją dyscypliny sakramentów uzdrowienia, ile raczej o tę sferę wspomnianej ewolucji, która bezpośrednio dotyczy *communicatio in saris*. Nie do końca też rozumiem, dlaczego Autor postanowił ograniczyć, co przynajmniej wynika ze struktury pracy, swoją analizę tematyki *communicatio in sacris* wyłącznie do norm zawartych w dwóch Kodeksach oraz w postanowieniach Soboru Watykańskiego II. Samo sformułowanie „ewolucja” zakłada bowiem dogłębną analizę poszczególnych jej etapów, a więc wszystkich tych dokumentów natury prawnej i teologicznej, które przyczyniły się do ukształtowania obecnie obowiązujących norm w tym zakresie. Nie wydaje mi się ponadto, aby unormowania zawarte w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r. można było uznać za ostateczny punkt owej ewolucji, zwłaszcza że okres 25 lat od promulgacji Kodeksu zaowocował znaczącymi dokumentami w szeroko rozumianej kwestii *communicatio in sacris*.

Mimo powyższych uwag, oceniając ogólnie koncepcję badań ks. Marka Zaborowskiego, należy zauważyć, że jest ona ciekawa i ważna dla rozwoju myśli kanonistycznej, a analiza przeprowadzona jest dogłębnie i sposób interesujący.

Rozprawa doktorska ks. Marka Zaborowskiego zawiera spis treści, wykaz skrótów, bibliografię, wstęp, trzy rozdziały merytoryczne oraz zakończenie. Struktura pracy w zasadzie nie budzi zastrzeżeń formalnych, choć moim zdaniem dla przejrzystości tematyki byłoby lepiej podzielić pracę na 4 rozdziały i po ukazaniu zagadnień ogólnych dotyczących kwestii sakramentów uzdrowienia, w kolejnych rozdziałach ukazać najpierw unormowania zawarte w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r., następnie ewolucję doktryny w okresie międzykodeksowym, a więc związanym z nauczaniem Soboru Watykańskiego II, by w końcu zakończyć unormowaniami Kodeksu z 1983 r. i innymi normami wydanymi do czasów obecnych. Taka struktura wydawałaby się, moim zdaniem, bardziej przejrzysta, choć nie ośmieliłbym się negować tej zaproponowanej przez Autora pracy.

Redakcja wstępu jest poprawna. Autor wprowadza w sposób przejrzysty czytelnika w problematykę swoich badań, przedstawia przedmiot i cel pracy, uzasadnia podjęcie tematu, omawia metodę i konstrukcję pracy. Mało przekonująca, moim zdaniem, jest ocena krytyczna źródeł i literatury, zwłaszcza, że Autor, ukazując co prawda znaczące w niniejszej kwestii opracowania, mówiąc o źródłach, podaje jedynie ogólną informację, że „do niniejszego opracowania zostały wykorzystane źródła wymienione w załączonej bibliografii” (s. 48). Sam materiał źródłowy jest bogaty, a literatura obszerna. Warto jedynie zauważyć, że w samej formie zredagowania wstępu Autor często posługuje się czasem przeszłym, mówiąc o tym, co w konkretnych rozdziałach zostało już ukazane, a przecież wiadomo, iż wstęp ma dopiero zachęcić czytelnika do lektury i raczej ukazać to, co Autor zamierza w danym rozdziale poddać analizie. Ponadto niefortunne jest chyba we wstępie, z racji na charakter pracy doktorskiej, wskazanie osób, które pomogły, jak to pisze Autor, „w realizacji podjętego przedsięwzięcia badawczego” (s. 48), choć imienne podziękowania złożone osobie promotora, same w sobie, są oznaką kultury i zasługują na szacunek.

W rozdziale I zatytułowanym *Sakramenty uzdrowienia we wspólnocie Kościoła katolickiego i Kościołów akatolickich oraz pojęcie i znaczenie „communicatio in saris”* Autor ukazał najpierw podstawy teologiczno-prawne sakramentu pokuty, następnie podstawy teologiczno-prawne sakramentu namaszczenia chorych, by w ostatniej części rozdziału skoncentrować się na pojęciu i znaczeniu *communicatio in sacris*. Rozdział I jest interesujący i pożyteczny dla całości pracy, oparty na bogatej literaturze i dobrze uzasadniony źródłowo. Zastanawia mnie jedynie konstrukcja trzeciego punktu rozdziału I, w którym Autor omawia pojęcie i znaczenie *communicatio in sacris*. Nie wiem czy w tym miejscu, zamiast ograniczyć się do ogólnych stwierdzeń, nie należałoby omówić tematyki, która pojawia się w rozdziale II i III, a mianowicie dotyczącej kwestii przynależności do Kościoła. W końcu jest to zagadnienie ogólne i ważne w odniesieniu do właściwego rozumienia pojęcia *communicatio in saris*, o którym Autor mówi właśnie w rozdziale I. Umiejscowienie tej kwestii w jednym punkcie dałoby, moim zdaniem, bardziej przejrzysty obraz rozumienia określenia przyna-

ležności do Kościoła. Ponadto właśnie w tym punkcie rozdziału I oczekiwałbym nawiązań o charakterze historycznym, skoro i tak Autor odwołał się do nauczania Soboru Watykańskiego II, a rozważania historyczne pozostawił w rozdziale II, tytułując je „geneza postanowień kodeksowych”. Byłoby to logiczne również dlatego, że w omawianym punkcie pada zdanie Autora, iż pojęcie *communicatio in sacris* znane było już przed Kodeksem Prawa Kanonicznego z 1917 r., ale na tym stwierdzeniu Autor kończy swoje rozważania, natychmiast przechodząc w swoich analizach do postanowień Soboru Watykańskiego II. Wydaje mi się, iż skoro temat pracy dotyczy właśnie *communicatio in sacris*, a nie ogólnie pojętej ewolucji sakramentów uzdrowienia, byłoby rzeczą słuszną i użyteczną, skoro Autor to zauważył jednym zdaniem, choć w sposób syntetyczny ukazać skąd bierze początek owo określenie i gdzie, tzn. w jakich tekstach źródłowych ma swoją genezę. Byłoby to logiczne z punktu widzenia metodologii pracy również dlatego, że Autor przecież nie broni się przed analizą przepisów zawartych w różnych dokumentach Kościoła na przestrzeni wieków w kwestii samych sakramentów uzdrowienia.

Rozdział II nosi tytuł *Współudział katolików z chrześcijanami niekatolikami w sakramentach uzdrowienia według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 roku*. Autor rozdział ten rozpoczyna od analizy racji teologiczno-prawnych postanowień kodeksu pio-benedyktyńskiego, by następnie przystąpić do analizy norm zawartych w Kodeksie, a dotyczących przystępowania przez akatolików do sakramentu pokuty i namaszczenia chorych w Kościele katolickim oraz przyjmowania przez katolików wspomnianych sakramentów w Kościołach niekatolickich. Rozdział II jest interesujący, oparty na bogatej literaturze i dobrze uzasadniony źródłowo. Analiza dotycząca normy zawartej w kan. 731 § 2 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r., a zwłaszcza różnych opinii autorów komentujących przepisy kodeksowe, jest cennym i rzetelnie przeprowadzonym studium dotyczącym *communicatio in sacris* w odniesieniu do omawianych sakramentów. Zastanawia jedynie dlaczego Autor dokonał oddzielenia genezy postanowień kodeksowych od źródeł prawnych przepisu kodeksowego. Jakkolwiek moim zdaniem sama geneza rozumienia *communicatio in sacris* powinna znaleźć się w rozdziale I, o czym wspomniałem, to nawet przyjmując konstrukcję pracy zaproponowaną przez Autora, można było swobodnie to wszystko, co stanowi genezę i źródła normy kodeksowej umieścić w jednym punkcie. Ciekawe jest natomiast i pożyteczne szczegółowe omówienie zasad dotyczących przyjmowania sakramentów w Kościele katolickim przez niekatolików zachowujących świadomość i tych w stanie utraty świadomości. Nie wiem natomiast, czy Autor, używając zamiennie terminów „niekatolik” i „akatolik”, rozumie przez nie tę samą rzeczywistość, gdyż tego nie wyjaśnia. Nie wiem też, czy nazwanie F. Cappello jedynie znanym kanonistą (s. 131) jest określeniem słusznym w odniesieniu do jednego z ważniejszych autorów w historii.

Rozdział III rozprawy jest zatytułowany *Współudział w sakramentach pokuty i namaszczenia chorych katolików i chrześcijan niekatolików w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku oraz Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich*. I rzeczywiście Autor na podstawie właściwych źródeł i bogatej literatury dokonuje rzetelnej analizy zagadnienia. Jak już wspomniałem, moim zdaniem tenże III rozdział powinien być poprzedzony rozdziałem dotyczącym ewolucji omawianej kwestii w okresie między dwoma Kodeksami. Autor co prawda na wstępie III rozdziału pracy poddaje analizie zasady wypracowane przez Sobór Watykański II, ale nie wiem, czy w tym miejscu nie należało się spodziewać głębszej analizy i bogatszych odniesień do innych dokumentów dotyczących omawianej kwestii. Moim zdaniem jednoznaczne odniesienie się chociażby do norm zawartych w Dyrektorium ekumenicznym, opublikowanym w 1967 i 1970 r., byłoby wskazane, zwłaszcza że Autor nawiązuje do tego dokumentu w różnych miejscach pracy. Sam rozdział w swojej treści jest bardzo rzetelny, a analiza dokona dogłębnie. Autor jednoznacznie precyzuje normy dotyczące współudziału katolików i niekatolików w omawianych sakramentach, poddając analizie i bogato uzasadniając opiniami autorów różne kwestie szczegółowe. Nie wiem, czy nie byłoby wskazane jakieś bardziej wyraźne nawiązanie do przepisów pokodeksowych, np. w odniesieniu do Nowego Dyrektorium Ekumenicznego z 1993 r. oraz Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich, zwłaszcza że temat pracy mówi o ewolucji omawianego zagadnienia aż do czasów obecnych. Co prawda,

Autor na s. 181, poddając analizie kan. 844 KPK z 1983 r., stwierdza: „W naszych rozważaniach należy również uwzględnić Katechizm Kościoła Katolickiego z 1992 r. oraz nowe Dyrektorium w sprawie realizacji zasad i norm dotyczących ekumenizmu z 1993 r.”, w samych rozważaniach jednak, poza śladowymi nawiązaniem do wspomnianych dokumentów poprzestaje w zasadzie na analizie dokumentów Soboru Watykańskiego II. Na swoje usprawiedliwienie, jak się wydaje, wypowiada opinię, iż kan. 844, jakkolwiek jest „wyjątkowym fenomenem w porównaniu z kan. 731 § 2 i kanonem 1258 § 1 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r.” to „nie jest jednak nowością w stosunku do regulacji prawnych obowiązujących po Soborze Watykańskim II odnośnie *communicatio in sacris*. Regulacje te wprowadził Dekret o ekumenizmie – *Unitatis redeintegratio*” (s. 179).

Zakończenie napisane jest w sposób rzetelny i co najważniejsze Autor odpowiada na postawione we wstępie pytanie dotyczące ogromnych dysproporcji w unormowaniach Kodeksu z 1917 r. i Kodeksu z 1983 r. Autor wskazuje konkretne przyczyny takiego stanu rzeczy i w sposób życzeniowy stawia ostatnią swoją tezę, że „stosowanie danych możliwości odnośnie współudziału sakramentalnego, szczególnie w zakresie sakramentów uzdrowienia, może stać się szkołą lepszego rozumienia człowieka oraz prawdziwej tolerancji religijnej” (s. 224).

Bibliografia wykorzystana w pracy obejmuje 32 strony, w tym 7 stron źródeł. Podział bibliograficzny w zasadzie jest prawidłowy, choć można zastanowić się, dlaczego Autor umiejscowił wszystkie źródła w jednej grupie. W moim przekonaniu należało dokonać podziału źródeł, jak zwykło się to czynić, przynajmniej oddzielając zbiory systematyczne, dokumenty papieskie od innych źródeł, zwłaszcza że w pracy Autor korzystał przecież ze źródeł patrystycznych, synodalnych i soborowych. Taki podział byłby użyteczny i bardziej przejrzysty dla czytelnika. Autor ponadto nie ustrzegł się drobnych błędów, jak np. umiejscowienie czasopisma „Communications” pośród źródeł (s. 10) albo w przyjętym układzie alfabetycznym umiejscowienie nazwy Jan Paweł II, wcześniej niż Ioannes Paulus, rozpoczynającej się od I, ale generalnie zbiór jest rzetelny i odpowiada źródłom znajdującym się w pracy. Podobnie bibliografia nie zawiera istotnych błędów. Literatura jest obszerna i należy pogratulować Autorowi dokonanej kwerendy, a przede wszystkim rzetelnej znajomości wielu języków obcych, choć trudno nie zauważyć, że z literatury obcej Autor korzysta przede wszystkim w omawianiu aspektów historycznych zagadnienia.

Autor zastosował złożoną metodę, która jak mówi we wstępie polega na zastosowaniu metody historycznej i porównawczej oraz metody analizy i syntezy. Należy podkreślić, że wyjaśnienie zamieszczone we wstępie pracy odnośnie do zastosowanej metody potwierdza się w treści pracy. Autor w sposób bardzo obszerny dokonuje analizy określonych źródeł oraz nawiązuje do prawa powszechnego i doktryny Kościoła.

W podsumowaniu należy stwierdzić, że recenzowana rozprawa jest liczącym się wkładem Autora w rozwój badań nad kościelnym prawem sakramentalnym. Nakreślone przeze mnie wątpliwości czy mankamenty są moim subiektywnym odczuciem i raczej podjęciem polemiki z Autorem niż kwestionowaniem jego wysiłku i wartości przedstawionej mi do recenzji pracy. Jej merytoryczna zawartość świadczy o dogłębnej analizie podjętych w temacie zadań oraz o rzetelności dokonanych badań. Wykładnia zagadnień zasługuje na pozytywną ocenę, a zasygnalizowane w recenzji uwagi nie podważają jej pozytywnej oceny. Autor dobrze zatem zrealizował swoje zamierzenia badawcze, wykazując znajomość materii i odpowiednie przygotowanie warsztatowe.

ks. prof. Grzegorz Leszczyński

ks. Henryk S e w e r y n i a k, *Geografia zbawienia. Prezentacja teologiczno-fundamentalna*, UKSW, Warszawa 2007, ss. 122.

Książkę prof. dr hab. Henryk Seweryniak w toku swoich badań statutowych podjął temat nowatorski, mający duże znaczenie dla teologii.

Realizując część I projektu, ks. prof. Seweryniak zbadał genezę terminu „geografia zbawienia”, jego sens w nauczaniu Jana Pawła II oraz konotacje filozoficzne i teologiczne u innych autorów. Za najważniejsze osiągnięcia tej części projektu uważam wykazanie, że korzeni pojęcia „teologia zbawienia” należy szukać w myśli o. M.J. Lagrange, który już w latach dwudziestych minionego wieku widział specyfikę studiowania Biblii w Ecole Biblique w Jerozolimie w poznawaniu środowiska, w której była ona przeżywana, wypowiedzana, spisywana. Jeśli istnieje historia zbawienia – pisał Lagrange – istnieje również geografia zbawienia. Ważna jest także w tej części dyskusja prof. Seweryniaka z Ryszardem Kapuścińskim, który – zdaniem Autora projektu badań – nie dostrzega, że cywilizacja wzniesiona na biblijnym exodus wzywa do przekraczania siebie, do traktowania życia jako pielgrzymowania. Pomijanie cywilizacji judeochrześcijańskiej jest jeszcze bardziej wyraźne, gdy Kapuściński podkreśla, że odkrycie ideału równości wszystkich ludzi jest dziełem oświecenia. Seweryniak słusznie podkreśla, że E. Levinas i J. Tischner, na których chętnie powołuje się w swoich esejach autor *Cesarza*, czerpali przede wszystkim z wielkiej wizji biblijnej niepowtarzalności człowieka. Na dopracowanie w tej części czeka jeszcze zagadnienie itinerariów pielgrzymich IV–VII w., ale Autor projektu zdaje sobie z tego sprawę i daje temu wyraz.

W II części ks. Seweryniak po raz pierwszy w polskiej teologii fundamentalnej wprowadza problematykę badań archeologicznych w Ziemi Świętej do argumentacji wiarygodnościowej tej dyscypliny. Autor łączy sprawozdanie z najważniejszych osiągnięć prac archeologicznych w Nazarecie, Seforis, Kafarnaum i w Jerozolimie (Bazylika Grobu Świętego, Eleona i Wieczernik) z badaniami nad różnymi postaciami judeochrześcijaństwa w I–IV w. Czytając jego opracowanie, czuje się, że co najmniej kilkakrotnie był w tych miejscach i znakomicie orientuje się w topografii Ewangelii. Wiadomo skądinąd, że jego wykładowi monograficznemu z tego zakresu towarzyszą prezentacje medialne. Bardzo interesujące są własne hipotezy Seweryniaka, dotyczące nekropolii w Nazarecie, synagogi w Kafarnaum i synagogi judeochrześcijańskiej na Syjonie. Historycy Kościoła i teologowie fundamentalni z niecierpliwością będą oczekiwać jego opracowania na temat Judeo-chrześcijan I–IV w. w Palestynie i ich roli – dotąd zbyt mało dostrzeganej – w przeniesieniu dalej dziedzictwa chrześcijańskiego.

Należy stwierdzić, że niektóre punkty projektu badawczego nie zostały zrealizowane – ks. prof. Seweryniak zamierza go kontynuować i przedstawić w pozycji książkowej, która powinna ukazać się w końcu 2008 r. Tego rodzaju sytuacja nie jest wyjątkiem w przypadku nowych, twórczych projektów badawczych. Zresztą i tak otrzymaliśmy obszerne, bo liczące 122 strony, dobrze udokumentowane i w wielu punktach nowatorskie opracowanie. Stwierdzam zatem, że prof. H. Seweryniak zrealizował w sposób rzetelny obszerną część projektu pt. *Geografia zbawienia*, otwierając w ten sposób ciekawe pole badawcze zarówno swoim poszukiwaniom, jak i poszukiwaniem innych teologów w Polsce.

ks. dr habil. Andrzej Perzyński

Peter Kreeft, *The philosophy of Jesus*, St. Augustine's Press, South Indiana 2007, ss. 162. Tłumaczenie własne.

Autor prezentowanej książki jest profesorem filozofii w Boston College w Stanach Zjednoczonych. Jest Autorem ponad czterdziestu książek i wielu artykułów. W Polsce jest mało znanym, dlatego też prezentacja jego jakże oryginalnej publikacji z pewnością przyczyni się do bliższego poznania jego myśli.

Na wstępie należy podkreślić, że już sam tytuł książki jawi się jako bardzo oryginalny niespotykany czy wręcz prowokujący do zapoznania się z jej zawartością. Nikt bowiem do tej pory nie próbował dokonywać w taki sposób filozoficznej analizy myśli objawionych przez samego Jezusa Chrystusa; wielu filozofów było przekonanych, że Prawdy Objawione są niespójne, niekoherentne, czy wręcz przeciwne prawdom odkrytym naturalnym światłem rozumu. Heidegger na przykład twierdził, że tam kończy się filozofia, gdzie zaczyna się myśl dotycząca Boga. Inaczej jednak myśli P. Kreeft; prezentowaną książkę chce on dedykować zarówno chrześcijanom, aby pokazać nowy wymiar Jezusa: wymiar filozoficzny, a także niechrześcijanom: aby pokazać nowy wymiar filozofii i nowego Filozofa. Jakie więc argumenty przemawiające za możliwością podjęcia takiej analizy odnajdujemy u samego Autora? Otóż, na wstępie, twierdzi on, że człowiek wierzący, za którego on sam się uważa, może filozofować i może spojrzeć na Jezusa z perspektywy filozoficznej. Podobnie rzecz ma się z człowiekiem niewierzącym. Chrześcijaństwo bowiem wie, że rozumieniu, na rozumie się opiera i pomaga go udoskonalać a nawet przekraczać.

Aby móc więc odkryć prawdziwą wartość nauczania Jezusa Autor nie chce analizować bardzo prostego obrazowego języka, którego używał Jezus (na przykład struktury różnych przypowieści) ani też metod przez Niego używanych. Chce on przede wszystkim skupić swoją uwagę na samej głębi, treści i skutkach Jego nauczania. Dostrzega on, że wpływ Jezusa na historię ludzkości jest po dziś dzień ogromny. Wystarczy choćby wspomnieć, że data jego narodzenia to punkt podziału historii ludzkości na dwie części, dwie ery.

Jezus jako Wiezione Słowo nie objawia się w tajemniczy zaskakujący sposób, lecz jako człowiek, człowiek w pełni. Jest On człowiekiem który nie dał się „pokonać” w żaden sposób ani w dyskusjach z uczonymi w Piśmie, ani przemocą w czasie męki i śmierci na krzyżu. Jego nauka nie jest jakąś super wiedzą czy kluczem do rozwiązywania naszych ludzkich trudności, jest to raczej mądrość nowego świata, droga do pełni życia. Dlatego też Autor chce w swej książce spoglądać na filozofie w świetle samego Chrystusa anizeli spoglądać na Chrystusa w świetle samej filozofii.

Metoda jaką stosuje Peter Creeft jest bardzo przejrzysta, prosta i oparta na wielu wnikliwych i dogłębnych analizach czy zestawieniach. Zaczyna on prezentację swych myśli od wprowadzenia, w którym wyróżnia cztery podstawowe grupy pytań filozoficznych. Pytania te zakreślają pola i wartości czterech podstawowych nauk filozoficznych:

1. Co w ogóle istnieje? Co jest czymś realnym? Co jest najbardziej realne? Na pytania te odpowiada metafizyka, której głównym pojęciem jest byt.

2. W jaki sposób możemy się dowiedzieć, że coś jest realne lub najbardziej realne? Jest to pole rozważań teorii poznania, która opiera się w sposób szczególny na prawdzie.

3. Kim jest człowiek który chce poznać rzeczy realne, a także samego siebie? Na pytania te powinna odpowiadać antropologia filozoficzna, która jako nauka jest szczególnie oparta na zagadnieniu własnego ja, zagadnieniu podmiotowości.

4. Kim powinniśmy być? Jak powinniśmy żyć, aby się stawać bardziej realnymi? Jest to pole zagadnień etyki, która wskazuje drogi do osiągnięcia pełni szczęścia.

Kolejność wymienionych pytań nie jest przypadkowa, w takiej właśnie kolejności człowiek rozwija swe możliwości poznawcze i duchowe. Już jako niemowlę pragnie doświadczyć całego bogactwa realnych bytów, by wkrótce móc postawić wiele skomplikowanych pytań epistemologicznych. Dopiero w wieku dojrzałym pojawiają się pytania z trzeciej grupy dotyczące jego samego,

jego celu, a także, chyba najpóźniej, pytania etyczne. Jednakże, pomimo iż wielu myślicieli poświęciło całe swe życie, by rozjaśnić te zagadnienia, to jednak na żadne z tych pytań nikt z nich nie odpowiedział w sposób pełny i akceptowany przez wszystkich. Dlatego też, jak zauważa Autor, większość filozofów nie czyniła i nie czyni nic innego, jak tylko udowadnia, że ich poprzednicy „byli osłami”. Jest jednak jedna, jedyna osoba, która zna odpowiedzi i która jest odpowiedzią na wszystkie te kwestie. To właśnie Chrystus jako Słowo Boga, Objawienie Boga, Mądrość Boga, Filozofia Boga. Ten który jako pierwszy i ostatni powiedział nie tyle, że zna całą prawdę ale że jest żywą Prawdą. Jego filozofia to on sam, Jego osoba.

Zatrzymując się na perspektywie metafizycznej, Autor dostrzega, że Jezus jest tą najdoskonalszą rzeczywistością metafizyczną, nie tyle najdoskonalszym nieokreślonym bytem, lecz żywą, istniejącą wiecznie osobą. Jego wcielenie pokazuje nam, że „Bóg jest Ojcem Jezusa z natury na całą wieczność, natomiast naszym Ojcem przez adopcję w danym czasie” (s. 20). Najważniejszym momentem metafizycznym w życiu Jezusa było konanie na Golgocie, gdzie życie pokonało śmierć nie dzięki przemocy, lecz poprzez miłość. Dzięki temu można zrozumieć, że istotą Boga jest miłość, nie miłość teoretyczna, lecz miłość jako fakt, ale jako wydarzenie. Z filozoficznego punktu widzenia można by rzec, że podstawowa w filozofii zasada tożsamości – byt jest bytem – przybiera teraz nową dynamiczną formę: Bóg jest miłością (s. 26). Ta miłość przejawia się w trójstości Osób Boskich, a także w otwartości Boga wobec ludzi. Ta nowa rzeczywistość Boga jako miłość jest najwyższa, natomiast niższy poziom to poziom ludzi, bytów cielesno-duchowych, a najniższy to poziom bytów materialnych. Dlatego też, aby zrozumieć wszechświat, trzeba patrzeć na niego z perspektywy bytów najdoskonalszych, z perspektywy miłości i świętości Boga. Świętość nie powinna być obca filozofii, wręcz przeciwnie, świętość, jak głosi Autor za G. Marcelem, jest „wprowadzeniem to ontologii” (s. 29).

W Perspektywie teorii poznania Autor wskazuje na Jezusa jako na byt najdoskonalszy i jednocześnie pełnię Mądrości w której światło człowiek jest w stanie zrozumieć cztery podstawowe zagadnienia: Kim jest Bóg, kim jest człowiek, czym jest jego życie i jego śmierć. Jednak najważniejszą rzeczą z tych czterech, to poznać Byt Najdoskonalszy: Boga. Jednak jak tego dokonać? W sposób Naturalny jest to dla człowieka niemożliwe, człowiek nie ma naturalnego dostępu do Boga, jedynie Bóg może odnaleźć człowieka i mu się objawić. Tutaj Peter Kreeft przypomina nam, że istnieje wiele poziomów poznania u człowieka i każdy poziom jest proporcjonalny do rzeczywistości poznawanej. Na przykład byty nieożywione, rośliny, zwierzęta, byt ludzki, anioł czy w końcu Bóg. Wznosząc się na coraz wyższy poziom przedmiotu poznania, władze poznawcze człowieka stają się coraz bardziej zdeterminowane, zależne od przedmiotu poznawanego. Tak więc w przypadku poznania Boga, cała aktywność naszych władz pochodzi od Boga. Stąd też można powiedzieć, że Jezus Chrystus jest ostatecznym kluczem do teorii poznania. On jako stwórca jest twórcą, artystą prawdy o wszechświecie, a ludzie jako naukowcy odkrywają ją w formie nauki. Poznając więc wszechświat, człowiek coraz bardziej zbliża się do Boga, coraz bardziej się uduchowia, a więc wyzwała. Prawda czyni go wolnym.

W perspektywie antropologicznej Jezus jest odczytywany jako doskonały Bóg i doskonały człowiek. Jednakże jak człowiek może poznać samego siebie, czyż może jednocześnie być poznającym i poznawanym? Czy poznając siebie, czyni to w sposób obiektywny? Otóż człowiek jako wyjątek wśród bytów ziemskich może być jednocześnie przedmiotem i podmiotem poznania. Człowiek jest od strony metafizycznej bytem podwójnym. Jednak ta zdolność to za mało, by poznać całą prawdę. Człowiek bez swego stwórcy Jezusa jest jak pies który się oddalił od swego pana, zgubił smyczę ze swoim imieniem i adresem i teraz nie wie gdzie jest jego pan, jego dom, w którą stronę ma pójść (s. 78). Z Chrystusem człowiek odnajduje swoje imię: brat Chrystusa lub adoptowane dziecko Boga, odnajduje ostateczny adres swego pobytu. Jednak aby odnaleźć Chrystusa, człowiek musi się ponownie narodzić do nowego życia, życia z wody i Ducha Świętego. W tym narodzeniu człowiek zaczyna rozumieć wyższość tego, co boskie, co duchowe, wobec tego, co cielesne.

Najbardziej rozbudowana jest czwarta część, część etyczna. Jezus bowiem wypowiedział najwięcej zdań dotyczących właśnie etyki, tego, co dotyczy ludzkiego sposobu postępowania. Moral-

ność Jezusa to, jak mówi Autor: „najpiękniejszy kwiat rośliny którą Bóg zasadził w naturze ludzkiej”. Jednakże wiele z tych etycznych pouczeń można znaleźć nie tylko w religii chrześcijańskiej, ale także innych religiach. Co więc typowo chrześcijańskiego powiedział Jezus? Otóż, pozostawił On odpowiedź na trzy najbardziej podstawowe etyczne zagadnienia. Po pierwsze, na pytanie, czym jest ludzkie życie? Co jest jego największą wartością? Odpowiedział, że On sam jest pełnią ludzkiego życia i największą jego wartością. Po drugie, na pytanie jak mamy żyć, jak mamy postępować, osiągnąć pełnię szczęścia, odpowiedział bardzo prosto: Pójdź za Mną i naśladuj Mnie. I po trzecie, na pytania jak mamy postępować wobec drugiego człowieka, odpowiada również prosto i dogłębnie: „Cokolwiek uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, Mnieście uczynili”. (Mt 25.40) Jezus więc ma być fundamentem, drogą, więzią międzyludzką i ostateczną miarą pełni szczęścia i pełni jedności wszystkich ludzi z Bogiem. Jego nauczanie nie jest książkowe, teoretyczne, lecz żywe, osiągane dzięki łasce i coraz większej bliskości z Nim. Taka szczególna więź z Chrystusem sprawia, że człowiek czyni więcej niż wymaga prawo, jego postępowanie przerasta ludzkie prawo stanowione: otwiera się na Boga i na innych. Poza tym w Chrystusie człowiek zwycięża wszelkie wątpliwości, pokonuje wszelki relatywizm moralny, odkrywa znaczenie miłości, która nie jest miłością na miarę ludzką, na miarę ludzkich oczekiwań, lecz miłością, która przerasta człowieka i go udoskonala, miłością, która jest Bogiem samym. Dlatego też Autor nie zgadza się ze zdaniem Freuda, który mówi, że religia jest substytutem dla seksu. Z Chrystusowego punktu widzenia to właśnie seks jest substytutem religii (s. 131).

Podsumowując prezentację tej ciekawej pozycji, można stwierdzić, iż może ona stanowić pomoc zarówno dla naukowców, jak i dla ludzi wiary. Z pewnością mogą znaleźć się i tacy którzy stwierdzą, że brak im dowodów na istnienie Jezusa jako Boga. No cóż, taka jest natura ludzka, która nie jest w stanie wszystkiego poznać rozumem, o czym naukowcy czasami zapominają. Dlatego też słuszne wydaje się być twierdzenie: Dla tych, co wierzą, żaden dowód nie jest potrzebny, dla tych, co nie wierzą, żaden dowód nie jest wystarczający.

ks. dr Roman Piwowarczyk

Marek K a m i ń s k i, *Gry więzienne. Tragikomiczny świat polskiego więzienia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, ss. 344.

Recenzowana przeze mnie książka, w wersji pierwotnej ukazała się w 2004 r. nakładem Princeton University Press pt. *Games Prisoners Play. The Tragicomic Worlds of Polish Prison*. Ta angielska wersja otrzymała nagrodę European Academy of Sociology dla najlepszej książki z socjologii wydanej w 2004 r.

Autor tej pracy jest profesorem na Wydziale Nauk Politycznych i w Instytucie Matematycznych Nauk Behawioralnych na Uniwersytecie Kalifornijskim w Irvine. Między 1982 a 1989 r. kierował podziemnymi wydawnictwami STOP i KSIĄŻNICA LITERACKA. To przyczyniło się do tego, że 12 marca 1985 r. został aresztowany w Warszawie przez agentów Służby Bezpieczeństwa. Owocem jego pobytu w więzieniu jest niniejsza książka.

Jednym z celów książki jest prezentacja szeregu mniej lub bardziej formalnych modeli odzwierciedlających kluczowe typy interakcji w więzieniu. Interakcje te można modelować jako gry, sytuacje decyzyjne, testy. Przeniknięcie subkultury więziennej (grypsowania) w 1985 r. było niezwykle trudne, albowiem więźniowie starannie strzegli informacji. Najważniejszym źródłem danych było osobiste doświadczenie Autora jako *obserwującego uczestnika*. Ta rola badawcza została zdefiniowana w kontraście do roli *uczestniczącego obserwatora*. Obserwujący uczestnik podejmuje badania terenowe, tak jakby był badaczem, ale wkracza on do danej społeczności na podobnych zasadach jak inni jej członkowie i podlega podobnym ograniczeniom. W tym przypadku jest więźniem, tak samo jak inni osadzeni. Natomiast obserwatorowi uczestniczącemu (który np. przychodzi

tylko na krótki czas do więzienia, w celu przeprowadzenia badań) brakuje presji autentyczności doświadczanej przez uczestnika. Brakuje mu niektórych doświadczeń uczestnika stymulujących rozumienie. W więzieniu do takich doświadczeń należy stres aresztowania, przesłuchania lub przenosin do innego więzienia czy celi.

Niniejszą pracę należy polecić przede wszystkim badaczom i studentom socjologii, pedagogiki resocjalizacyjnej, psychologii penitencjarnej, ale także innym osobom, które na płaszczyźnie naukowej czy praktyczno-zawodowej związane są z penitencjarystyką. Ze swej strony zachęcam również kapelanów więziennych do przestudiowania treści zawartych w tej pracy.

Książka jest tak napisana, że pozwala wyobrazić sobie sytuację uwięzienia na kontinuum: wjazd do więzienia – wyjazd z więzienia. Rozdział pierwszy stanowi wprowadzenie do życia więziennego, przedstawia ograniczenia przestrzenne, administracyjne i subkulturowe. Rozdział drugi – *Wjazd* – porusza kwestię pozornie trywialnego problemu decyzyjnego: osadzony musi ujawnić swoją przynależność kastową (grypsujesz?). Jego prosta deklaracja ma zadziwiająco głęboki wymiar strategiczny. Rozdział trzeci traktuje o testach i rytuałach inicjacyjnych. W więzieniu obowiązuje kod zachowaniowy (rozdz. 4) – więźniowie mówią własnym językiem, kultywują własne obyczaje i rytuały, przestrzegają własnych norm. Częścią tego kodu jest *bajera* (słownictwo). Jej dobra znajomość, pomysłowość nazewnictwa i umiejętności konwersacyjne są w więzieniu niezwykle cenione (rozdz. 5). W *Życiu codziennym* (rozdz. 6) więzień gra przeciw swoim kolegom o pozycję w celi, handluje, zabiega o dostęp do dóbr materialnych i rozrywki, walczy z agresorami. Napięcie seksualne w więzieniu łączy się z deprivacją sensoryczną i emocjonalną (rozdz. 7). Więźniowie często wkraczają na drogę egzotycznych eksperymentów seksualnych. *Niedomaganie strategiczne* (rozdz. 8) wymaga od osadzonego determinacji, a trudne decyzje podejmuje on zazwyczaj samotnie. Wreszcie więzień musi stawić czoła szokowi, który wiąże się z uwolnieniem (rozdz. 9). Książkę uzupełnia *Słownik podstaw bajery* (s. 282–329).

Z tej racji, że *drugie życie więzienia* ulega procesom demokratyzacji, a w tym różnorodnym przemianom, sugeruję, aby recenzowaną książkę, która opisuje polskie więzienie z lat osiemdziesiątych, zgłębiać jednocześnie z treściami zawartymi w pracy Sławomira Przybylińskiego *Podkultura więzienna – wielowymiarowość rzeczywistości penitencjarnej* (Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2006).

ks. dr Waldemar Woźniak

Instytut Psychologii

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Warszawa

* * *

PROFILAKTYCZNE ASPEKTY FORMACJI RODZICÓW I DZIECI DO I KOMUNII ŚWIĘTEJ

Symposium Zespołu Apostolstwa Trzeźwości przy Konferencji Episkopatu Polski
oraz Krucjaty Wyzwolenia Człowieka

11 października 2008 r. w Wyższym Seminarium Duchownym w Łomży odbyło się sympozjum, które podjęło temat pastoralno-liturgiczny „Profilaktyczne aspekty formacji rodziców i dzieci do I Komunii świętej”. W sympozjum uczestniczyło ok. 100 osób z całej Polski, wśród których byli księża, katecheci, rodzice, klerycy, uczestnicy Krucjaty Wyzwolenia Człowieka.

Od kilkudziesięciu lat w Polsce istnieje tradycja przyjmowania od dzieci zobowiązań pierwszokomunijnych, zawierających postanowienie powstrzymania się od spożywania alkoholu do osiągnięcia pełnoletności. Ma ona także swoje oparcie w obowiązujących *Wytocznych Episkopatu Polski dla kościelnej działalności trzeźwościowej* (nr 10):

W celu ujednolicenia we wszystkich diecezjach pracy duszpasterskiej nad dziećmi, Episkopat usilnie zachęca Księża proboszczów oraz katechetów do przyjmowania od dzieci przy I Komunii św. przyrzeczenia powstrzymania się od napojów alkoholowych i palenia tytoniu aż do dośnięcia do pełnoletności (nie może to być jednak okres mniejszy niż do 18 roku życia) [...]. Od rodziców tych dzieci należy pobierać zobowiązanie, że nie urządzą przyjęcia pierwszokomunijnego z alkoholem i zatroszczą się o wychowanie dzieci w trzeźwości.

Wieloletnia praca duszpasterska Kościoła na tym odcinku przyniosła pozytywne rezultaty. Obserwuje się powszechną aprobatę pierwszokomunijnych przyjęć bez alkoholu, choć niekiedy niekonsekwentną. Jednak wraz z przemianami społecznymi pojawia się pokusa zakwestionowania tego zwyczaju w imię nowoczesności.

W wielu rejonach Polski przyrzeczenia pierwszokomunijne są traktowane jako oczywiste, jednakże czasami podaje się w wątpliwość ich sens, rezygnując z nich pod różnymi pretekstami. Wskazuje się przy tym, że nie można takich zobowiązań wymagać od tak małych dzieci, że ewentualne niedotrzymanie postanowień rodzi zbędne poczucie winy, że dzieci nie mogą podejmować zobowiązań na całe dziesięciolecie.

Dlatego należało poddać te zagadnienia interdyscyplinarnej refleksji, aby wskazać na możliwości i potrzeby wskazywania dzieciom ideałów i współdziałania przy ich realizacji, sposobu formułowania zobowiązań i ich okresowego odnawiania, roli łaski i natury, wagi profilaktyki w okresie dzieciństwa.

Symposium rozpoczęła msza św. w kaplicy seminaryjnej, przewodniczył bp dr Tadeusz Bronakowski, przewodniczący Zespołu Apostolstwa Trzeźwości przy Konferencji Episkopatu Polski.

Pierwszy wykład *O wielkich postanowieniach małego dziecka w przygotowaniu do I Komunii św.* wygłosił ks. prof. dr hab. Marian Zajac (Katedra Katechetyki Fundamentalnej KUL). Wskazał on na zagadnienie zakorzeniania się we współczesnym świecie stylu życia „kid adult”, polegającego na pozostawaniu przez całe życie w kręgu kultury zabawowej charakterystycznej dla nastolatków. Człowiek nie chce dorastać, następuje zanik etyki obowiązku na rzecz etyki hedonistycznej. Dojrzałość przestała być pociągająca, bo kojarzy się z trudem odpowiedzialności, z wysiłkiem podejmowania obowiązków.

Tymczasem człowiek już w dzieciństwie uczy się dojrzałych postaw życiowych, podejmowania dojrzałych decyzji. To ten okres rozwoju człowieka kształtuje dojrzałą osobowość poprzez doświadczenie obowiązków, podejmowanie i realizację zobowiązań. Stąd naturalne w wychowywaniu jest stawianie dzieciom wymagań. Na tym tle należy odczytać sens postanowień abstynenckich dzieci. Nie wykraczają one jednak poza postulaty wynikające z prawa naturalnego – pedagogii wieku dziecięcego czy psychologii rozwojowej usankcjonowanych prawem. Jedyną wymaganą od dzieci formą postawy wobec substancji psychoaktywnych jest całkowita abstynencja. Postanowienia pierwszokomunijne są tylko częścią strategii obowiązków, które stawia dzieciom Chrystus. Omawiane postanowienia mają wdrożyć do podjęcia o wiele trudniejszych zobowiązań już w wieku dziecięcym, nawet związanych z proponowanymi im praktykami religijnymi, wymagającymi nieraz sporego wysiłku. Wykładowca zaznaczył, iż nie trzeba być dorosłym, aby podjąć pewne wymagania na poziomie swego wieku i doświadczać zwycięstwa: „Wymagajcie od siebie, choćby inni od was nie wymagali”.

Podczas swego wystąpienia profesor katechetyki podkreślił, iż nie stawiając dziecku wymagań, robi mu się krzywdę. Uroczystość pierwszokomunijna nie może być wywyższaniem dziecka, stawianiem go na piedestale. Godność dziecka Bożego realizuje się w postawie służby (podczas uroczystości pierwszokomunijnej dziecko powinno służyć przy stole) i poszanowania swej god-

ności (dziecko jest w stanie zdecydować, że nie będzie używać tego, co mu szkodzi). Zatem postanowienia pierwszokomunijne stają się laboratorium wiary, postaw społecznych, rodzinnych itp.

Zagadnienie *Moralnego wymiaru przyrzeczeń pierwszokomunijnych* podjął w swym wykładzie o. prof. dr hab. Andrzej Derdziuk OFMCap. (Katedra Historii Teologii Moralnej KUL). Wskazał on jako teolog moralista, iż dzieci pierwszokomunijne, podejmujące zobowiązania do zachowania abstynencji od napojów alkoholowych oraz palenia tytoniu, są w stanie uświadomić sobie to, co jest przedmiotem ich przyrzeczeń. Aby jednak postanowienia były bardziej owocne, należy do nich odpowiednio przygotować zarówno rodziców (ważne jest ich świadectwo), jak i dzieci (nie straszyć, aby dziecko nie koncentrowało niepotrzebnie uwagi na tym temacie, lecz pozytywnie ukazywać potrzebę abstynencji). Kolejnym pozytywnym wymiarem omawianych postanowień jest stawianie dziecku ideałów w sposób skonkretyzowany. W ten sposób dziecko uczy się płynącej z miłości i właściwie umotywowanej ofiary i poświęcenia czegoś. Wykładowca podkreślił, iż dziewięcioletnie dziecko jest w stanie podejmować samodzielne decyzje moralne. Ma ono bowiem świadomość dobra i zła oraz odróżniania swych właściwych i grzesznych zachowań. Potwierdza to Kościół, zakazując dopuszczania dzieci do I Komunii św. bez uprzedniej spowiedzi nawet z grzechów powszednich (por. KPK 914, KKK 1457).

Zatem podejmowanie przez dzieci pierwszokomunijne przyrzeczeń abstynencji od alkoholu, tytoniu i narkotyków jest właściwe i od strony moralnej nie nastręcza trudności w ocenie. Trzeba tylko dzieci umacniać w ich postanowieniach i formować do ich poważnego traktowania i zachowywania. Wykładowca podkreślił, iż „nie powinno się przewidywać odwołania składanej przysięgi ani wskazywania dziecku, że ich zobowiązujący charakter ustąpił. Ewentualne przekroczenie tej normy nie powoduje wprost dodatkowego grzechu z racji złamania przyrzeczenia, już samo bowiem spożywanie alkoholu i palenie tytoniu w okresie nieletniości jest wykroczeniem moralnym, z którego należy oskarżyć się w spowiedzi. Nie można traktować tego przyrzeczenia jako uroczystej przysięgi, zakładającej odpowiedzialność moralną w przypadku jej pogwałcenia. Raczej trzeba to potraktować jako zachętę i obietnicę, której dotrzymanie jest wskazane, ale przede wszystkim ze względu na jej walor wychowawczy, stymulujący do zachowań zasługujących na pochwałę”. Na zakończenie została wskazana moralna odpowiedzialność dorosłych za abstynencję dzieci.

Kolejne wystąpienie zostało poświęcone *Profilaktycznym aspektom postanowień pierwszokomunijnych*. Wykład wygłosił znany, wybitny profilaktyk p. dr Krzysztof Wojcieszek (Wyższa Szkoła Pedagogiki Resocjalizacyjnej „Pedagogium” w Warszawie). Skoncentrował się on na zagadnieniu: czy korzystny jest fakt, iż dziecko w ogóle coś postanawia, jeśli zdarza się, iż nie realizuje postanowień. Mówca wykazał, że właśnie stawianie wysoko poprzeczki z ideałami rozwija człowieka, a nawet jeśli będzie się on potykać, to będzie widział, z czym musi się zmierzyć.

Znaczenie i propozycje przebiegu *Liturgii i nabożeństw pierwszokomunijnych* w omawianym kontekście zostały zaprezentowane w wykładzie ks. dra Piotra Kulbackiego (Łódź, Instytut Formacji Pastoralno-Liturgicznej KUL). Przedstawiono możliwości, jakie stwarza pedagogia sakramentalnej inicjacji chrześcijańskiej w procesie przygotowania rodziny do podjęcia zobowiązań. Obrzędy inicjacji chrześcijańskiej wskazują na rolę rodziców, których powinni budować więź z dziećmi. To ona stanowi najważniejszy czynnik chroniący, wyróżniany przez profilaktyków. Zostały też omówione przykłady treści zobowiązań odwołujące się do współczesnej wiedzy profilaktycznej i powiązanie ich na tle roku liturgicznego, z całokształtem przygotowania do I Komunii św.

W kolejnym wykładzie został podjęty temat *Rodzinnych rytów inicjacyjnych dla współczesnego Europejczyka*. Doktor Szymon Grzelak (psycholog, Fundacja Homo Homini im. Karola de Foucauld) ukazał możliwości przygotowania do I Komunii św. na tle obrzędowości rodzinnej, wprowadzającej dzieci w świat wartości.

W dyskusji panelowej *Abstynencja dzieci* o. Oskar Puskiewicz OFM mówił o roli Krucjaty Dziecięcej, a mgr Jolanta Terlikowska (Dział ds. Rodziny i Młodzieży PARPA) o wychowaniu do trzeźwości w rodzinie. Do panelu był też zaproszony ks. Jan Gomółka (Siedlce), autor kilku wydań książki z pomocami duszpasterskimi *Abstynencja dzieci i młodzieży nadzieją trzeźwości dorosłych*.

Otrzymał on specjalne podziękowanie od diakonii Krucjaty Wyzwolenia Człowieka za nieustanną troskę o zobowiązania i nawoływanie do ich podejmowania.

Symposium miało na celu zapoczątkowanie dyskusji w środowisku zarówno naukowców, jak i duszpasterzy, rodziców, katechetów, wychowawców, profilaktyków, nad sposobem wspierania dzieci i ich rodziców w wychowaniu do trzeźwości. Nie można poprzestać na smutnej konstatacji zbyt częstych przypadków sięgania po alkohol już przez starsze dzieci. Zwrócono także uwagę na możliwości podsumowania pierwszokomunijnego miesiąca maja poprzez szerzenie świeckiej inicjatywy „1 VI – Dzień Dziecka dniem bez alkoholu”. Podkreślano też potrzebę kolejnych tego typu spotkań interdyscyplinarnych i upowszechniania wiedzy w tym zakresie.

Symposium zakończono posumowaniem i wspólnym odmówieniem Koronki do Miłosierdzia Bożego.

Głównymi współorganizatorami IX Symposium Zespołu Apostolstwa Trzeźwości przy Konferencji Episkopatu Polski oraz Krucjaty Wyzwolenia Człowieka były: Państwowa Agencja Rozwiązywania Problemów Alkoholowych, Instytut Formacji Pastoralno-Liturgicznej KUL, redakcja pisma „Eleuteria”, Stowarzyszenie AGAPE (Łódź) oraz bardzo gościnni gospodarze – Wyższe Seminarium Duchowne w Łomży.

ks. dr Piotr Kulbacki

KONWERSATORIUM „BÓG I NAUKA” – KULTUROWY FENOMEN W ARCHIDIECEZJI ŁÓDZKIEJ

Słowo wstępne duszpasterza pracowników nauki archidiecezji łódzkiej

„Nasze zaś czasy wymagają od ludzi świeckich nie mniejszej gorliwości; co więcej, dzisiejsze warunki żądają od nich o wiele intensywniejszego i szerszego zakrojonego apostolstwa.

Ustawiczny bowiem przyrost ludności, postęp nauki i umiejętności technicznych, zacieśniające się stosunki międzyludzkie nie tylko rozszerzyły niezmiennie dziedziny apostolstwa świeckich, przeważnie im tylko dostępne, ale wyłoniły nowe problemy, które wymagają od nich bacznej czujności i zainteresowania”.

Dekret o apostolstwie świeckich, 1

Pomny aktualności powyższych słów, z radością powitałem erygowanie w 2000 r. Konwersatorium „Bóg i Nauka” jako inicjatywę grupy świeckich osób – pracowników naukowych Politechniki Łódzkiej.

Z podziwem obserwowałem rozwój tej instytucji, która jak magnes, przyciągała różne środowiska Łodzi i Regionu. Od samego początku konwersatorium otrzymało pełne wsparcie archidiecezji łódzkiej – w spotkaniach uczestniczyli przedstawiciele hierarchii kościoła, seminariów duchownych, Instytutu Teologicznego oraz kościołów parafialnych. Referat na XIII Konwersatorium wygłosił biskup dr Adam Lepa.

Uczestniczyłem w większości spotkań konwersatoryjnych, które odznaczały się wysokim poziomem wykładów oraz świetną organizacją. Szczególnie wspominam spotkania z ks. prof. Wojciechem Bołozem (5 XII 2001 r.), ks. prof. Tomaszem Węclawskim (28 II 2002 r.) i Henrykiem Knapikiem (2 VI 2003 r.); wyjątkowy wymiar miało konwersatorium z udziałem Krzysztofa Zanussiego (14 IV 2003 r.).

Audytoryum spotkań konwersatoryjnych, zawsze bardzo liczne, wypełniały różne środowiska osób świeckich, osoby wierzące i niewierzące, chrześcijanie różnych wyznań oraz przedstawiciele duchowieństwa.

Szeroka paleta i wysoki poziom intelektualny tematów poruszanych w wykładach oraz w dyskusji w dużym stopniu przyczyniły się do zbliżenia umysłów technicznego i humanistycznego, pokazując, że mają one więcej wspólnego, niż zwykło się sądzić oraz że człowiek staje się człowiekiem tylko w życzliwym, choć czasem trudnym dialogu z myślącymi inaczej.

Pragnę złożyć gratulacje pomysłodawcom i twórcom konwersatorium „Bóg i Nauka” za inspirację, dzielność i zapał a jednocześnie wyrazić nadzieję, że tak pięknie rozpoczęte dzieło będzie nadal, choć może w innej formie, kontynuowane.

SZCZĘŚĆ BOŻE!

ks. dr Marcin Czajkowski

Duszpasterz Pracowników Nauki Archidiecezji Łódzkiej

1. Motywacje i źródła

Politechnika Łódzka jest uczelnią wyższą, która ma kształcić wysoko wykwalifikowanych specjalistów różnych dziedzin zawodów i rzemiosła oraz kadrę uczonych techniki. Kształcić specjalistów oznacza po pierwsze nauczać na wysokim poziomie wiedzy naukowej, zawodowej, konstrukcyjnej i technologicznej. Ale jest to stanowczo za mało, podmiotem bowiem owego nauczania jest człowiek, młody człowiek. Dlatego cała troska uczelni powinna być realizowana niejako na „dwóch skrzydłach” – nauczania i wychowywania. Ta druga funkcja na uczelni technicznej jest zaniedbywana i niedoceniana, bagatelizowana, a nawet ośmieszana. Jednakże należy dodać, że jest ona także uświadamiana przez wybrane grono nauczycieli akademickich, ale z drugiej strony – przede wszystkim jest oczekiwana przez studentów, wypełnia bowiem zasadniczą funkcję formowania ich osobowości.

Wychowywać, to znaczy nauczać o wartościach, bez których nie może istnieć człowiek; dla studenta jest to fundamentalny egzystencjalny osobisty problem. Uczelnia, do której on przynależy, nie może go tego pozbawiać, wiedząc, że głównie w tym okresie swojego życia może je przyswoić.

Taki więc był pierwszy nurt przesłanek wskazujący na konieczność powołania jednostki odpowiedzialnej za „humanizację techniki” w postaci otwartej, dobrze zorganizowanej struktury pod nazwą Konwersatorium Bóg i Nauka (KBiN). „Humanizację” rozumiano jako uzupełnianie tematyki technicznej poprzez konwersowanie wokół tematyki moralnej i estetycznej, ontologicznej i teologicznej, filozoficznej i ideologicznej. Działanie to od początku swego istnienia miało mieć charakter dobroczynny, skierowane na potrzeby naszej uczelni.

Drugi nurt motywacji wykreowania KBiN wypływał z przesłanek tkwiących w świadomości uczelni, w szerokiej gamy specyficznych nastrojach panujących w społeczności uczelni technicznej, charakteryzujących jej życie wewnętrzne – międzyludzkie. Pod „skórą” uczelni, pod nawet grubą kurtuazyjną warstwą uśmiechów, nawet szczerzej radości, wcale nierzadko przewijały się niezadowolone, krzywdy, oburzenie czy inne negatywne nastroje. Dlatego też nurt ten był także nurtem o charakterze wewnętrznym. W takim to tle, aby etycznie „uregulować” współżycie wewnątrz uczelni, została powołana przez rektora Józefa Mayera, Komisja ds. Etyki, z którą KBiN miało pozostawać w twórczej więzi oraz w partnerskim humanistycznym działaniu i rozwoju.

I wreszcie trzeci nurt, uzasadniający powołanie KBiN, najbardziej subtelny i może nawet najbardziej intymny dla każdego człowieka, to nurt, który można by nazwać „transcendentalny”, czyli przerastający człowieka oraz jego ziemskie tajemnice. Jest to jednocześnie nurt w jakiś sposób niezależny od programu kształcenia na uczelni, a który w trosce o niego, każe odważyć się ukazać z całą powagą potrzeby i personalne korzyści wynikające z możliwości myślenia o Bogu. W tym to nurcie miały pojawić się dyskusje o drogach wiary w Niego, a także dyskusje o osobistej drodze do

Niego: *Stworzyłeś nas, Panie, dla siebie i niespokojne jest nasze serce, dopóki nie spocznie w Tobie* (Augustyn, *Wyznania*, 1,1).

Na tych trzech filarach źródłowych przesłanek zaczęto już przed 2000 r. rozważać i budować KBiN. Poza tym trzeba by jeszcze wytłumaczyć, dlaczego wybrano formę konwersatorium, a nie inne formy, jak np.: seminarium, sympozjum, sympozjon itp.?

Otóż chcieliśmy, aby konwersatorium miało formę szeroko pojętego konwersowania, w którym można by się właśnie uczyć i myśleć, rozważać i rozmyślać, a nawet w chwili ciszy kontemplować. Chodziło więc nam o to, aby w każdym z uczestników pojawiał się efekt czy owoc samokształcenia. Dodatkowo miała to być także okazja do tego, aby nauczyć się mówić, czyli sztuka retoryki, a także sztuka erystyki i kultury prowadzenia sporów.

Aby te funkcje mogły się realizować i dopełniać należało stworzyć i respektować niezbędną zewnętrzną wolność i komfort wyrażane nieograniczonym czasem dyskusji. Mogła ona trwać aż do wyraźnego odczuwanego przez wszystkich stanu nasycenia; wtedy dopiero można było się rozejść.

Od początku zdawano sobie sprawę z tego, iż inicjatywa powołania KBiN może nie być całkowicie aprobowana, a nawet kontestowana ze względu na różne, autorytatywne oraz specyficznie konserwatywne środowisko uczelni. Przewidywano, że może dochodzić do zdrażeń pomiędzy dotychczas utrwalonym czy funkcjonującym tosem poglądów i świadomości oraz proponowaną tematyką konwersatoryjną, w szczególności tą, która odnosiła się do rozważań o Bogu. Jednocześnie mieliśmy nieodpartą świadomość i nadzieję na pojawienie się licznych postaw otwartych na intelektualną nowość wprowadzaną do unowocześnienia misji Uczelni. Ta nadzieja nie była złudna, dobrze się sprawdziła w pierwszej połowie okresu rozwoju Konwersatorium.

2. Historyczna dokumentacja

2.1. Budowanie Zespołu Inicjatywnego

Po wielu dyskusjach, ostatecznie uznano, że najlepszym miejscem Konwersatorium BiN, będzie Katedra Technologii i Budowy Wyrobów Dzierżawskich. Natomiast pierwsze działania organizacyjne, jako owoc wielu dyskusji z Kazimierzem Kopiasem – kierownikiem Katedry, zostały przez nas dwóch podjęte na końcu 1999 i początku 2000 r. Pierwszym oczywiście krokiem były rozmowy z ówczesnym rektorem Józefem Mayerem. Rozmowy były szczere, a postawy otwarte. Wążyliśmy obawy i przestrogi oraz wartości i cele atrakcyjnego akademickiego pomysłu na tle świadomości i w świetle nastrojów na Politechnice Łódzkiej. Rektor okazał się jednoznacznie dzielny i zdecydowany humanistą: dał nam pełną wolność działania. Było to już bardzo wiele, mogliśmy ruszyć z pasją i zapalem. Mieliśmy wspólne wyobrażenie wielkiej odpowiedzialności, że to dzieło musi być doskonale pod każdym względem, pomimo iż nie było ono z dziedziny techniki, lecz z dziedzin szeroko pojętej kultury, sztuki, teologii i filozofii, a więc obszarów myśli i ducha często do końca nieprzewidywalnych.

Następnie, podjęliśmy drugi krok wyłonienia reprezentacji uczelni pod nazwą Zespół Inicjatywny. Aby go utworzyć powstał pierwszy wywoławczy tekst z datą 25 marca 2000 r. pt. *Słowo*¹⁴.

¹⁴ POLITECHNIKA ŁÓDZKA, *KONWERSATORIUM „BÓG I NAUKA”*, SŁOWO: Bóg i nauka, ale może Bóg bez nauki, bądź też nauka bez Boga. Czy są to pytania o imponderabilia czy też o realia? Wokół tak ogólnej tematyki będzie realizowana refleksja na kwartalnych dyskusyjnych spotkaniach z wybitnymi intelektualistami – przedstawicielami nauk, sztuk, religii i filozofii. Każdy może być uczestnikiem i dyskutantem. Będą to więc spotkania zadumy intelektualnej i duchowej. A dla Ciebie, będzie to okazja niezwykła – abyś się właśnie mógł zadumać – nad tym: kim jesteś i po co jesteś? Konwersatorium, jako forma szczerzej i otwartej na prawdę oraz zaangażowanej i pogłębionej rozmowy, ma tradycję filozofii greckiej – od Sokratesa poprzez akademię Platona aż do

Był on adresowany do wszystkich pracowników uczelni. Zaczęły się szeroko prowadzone indywidualne rozmowy oraz liczne kontrowersje i dyskusje, głosy krytyki i aprobaty. Następnie powstał tekst z datą 30 marca 2000 r., który już ustala propozycje wstępnego składu Zespołu Inicjatywnego. Ciągłe toczyły się rozmowy analizujące i uzasadniające sens i cel Konwersatorium, a w szczególności dotyczące rozumienia słów „Bóg” i „Nauka” oraz określenia tekstu o charakterze preambuły.

O tym jak intelektualnie gorąca była atmosfera tworzenia Zespołu Inicjatywnego, może świadczyć przykładowo przytoczymy charakterystyczny, bardzo poznawczo wartościowy i historycznie cenny, pełen zaangażowania, szczerości i powagi list od kolegi Bolesława Bolanowskiego z datą 3 maja 2000 r., który zostaje poniżej w pełni zacytowany:

*Nie mam i chyba nigdy nie miałem wątpliwości, że nie ma żadnej kolizji pomiędzy Bogiem a Nauką (napisałem nauką przez duże „N”, bo mam na myśli naukę prawdziwą, a nie koniunkturalną). Na pewno może być Bóg bez nauki, jeśli rozumieć to stwierdzenie jako możliwość wierzenia bez oparcia się na nauce. Czy może być nauka bez Boga? Chwilowo, czasowo na pewno tak. Ale jeśli będzie to Nauka, to prędzej czy później pojawi się pytanie o „To COŚ” co jest poznawane w tej Nauce. Przy takim moim podejściu, rozumieniu tych spraw, bardzo podoba się mi to, co jest napisane w tym uzupełnieniu. Wydaje się mi natomiast, że może należało by podać jeszcze jeden cel, jakkolwiek może zbyt zawężający grono zainteresowanych. A mianowicie – Bóg to nie nauka, lecz wiara. Jeśli tak, to gdzie jest racjonalna granica dla nauki w poznawaniu Boga? Mając obecnie więcej czasu, więcej czytam i stwierdzam z przerażeniem, że nie jestem w stanie zrozumieć częstokroć dywagacji „naukowych”, wielu teologów, filozofów, na temat różnych aspektów **Boga = wiary**. Próby opisu atrybutów Boga przez tych autorów są, w moim odczuciu, tak nieporadne, naciągane, udziwniane, że prowadzą u mnie do zamętu. Niewątpliwie moje trudności mają swe źródło w braku podstawowej wiedzy, obycia z teologią i filozofią, ale i w tym, że jako technik uznaję „dowody racjonalne”. Ale jako badacz eksperymentator z zawodu uznaję, że moje możliwości interpretacyjne wyników badań są ograniczone i że brak możliwości pełnego wyjaśnienia, opisu przeze mnie danego zjawiska, zależności, nie oznacza, że jest ono „nieprawdziwe = zafalszowane”, czy wprost niepoznawalne, a jedynie, że ja jeszcze nie dorosłem do jego poznania. Może brak mi wiedzy, doświadczenia, a może nie tylko mnie. Może jeszcze dużo wody popłynie w Wiśle zanim możliwe będzie lepsze wyjaśnienie. Lepsze, bo przyjmuję, że pełne wyjaśnienie może być dla nas nieosiągalne.*

Po tym liście B. Bolanowski potwierdza podpisem członkostwo w Zespole Inicjatywnym.

Następnie, na zaproszenie do Zespołu Inicjatywnego z aprobatą i podziękowaniem odpowiada Czesław Strumiłło. Do Zespołu Inicjatywnego dołączyli jeszcze Andrzej Jopkiewicz i Adam Markowski, świadcząc wiele organizacyjnego pożytku. Postanowiono więc zamknąć listę Zespołu Inicjatywnego w składzie dziewięciu osób: Bolesław Bolanowski, Andrzej Jopkiewicz, Adam Markowski, Kazimierz Kopias, Krzysztof Kowalski, Czesław Strumiłło, Janusz Szosland, Włodzimierz Wawszczak i Leszek Zawadzki.

2.2. Przygotowanie startu

Uwzględniając w szerokiej dyskusji dalsze uwagi i postulaty, ustalono wspomnianą wcześniej treść preambuły.

liceum Arystotelesa – jako tzw. szkoła perypatetyków, gdzie we wspólnocie żarliwego namysłu w dociekaniu istoty rzeczy samej w sobie, rozważają mistrz i uczeń. A co z tego będzie? Jeśli się gorliwie włączysz, szybciej staniesz się lepszym, będzie Ci zwyczajnie lżej na co dzień, świat będzie Ci się jawił prosto i przyjaźnie, może poczujesz wtedy z lekkością, że Bóg jest obok Ciebie – gdy nawet tego nie chcesz. ZAPRASZAMY, W. Wawszczak

Bogatsi o doświadczenia kilku ubiegłorocznych spotkań dyskusyjnych o wiodącym temacie „Bóg i nauka” zapraszamy wszystkich, którzy poszukują prawdy a pytania o sens życia nie są im obojętne, na spotkania dyskusyjne z wybitnymi intelektualistami z obszaru filozofii, religii, nauki i sztuki. Spotkania odbywają się w Politechnice Łódzkiej. Różne mogą być postawy życiowe, będące inspiracją Twych działań:

- „Nauka” bez „Boga”,
- „Bóg” bez „Nauki”,
- „Bóg” i „Nauka”.

Pojęcia „Bóg” i „Nauka” trzeba rozumieć bardzo szeroko. Może to być także jakiś Twój prywatny Bóg, a może nie uznajesz żadnego Boga, a nawet nie używasz tego słowa. A może to „Coś”, co uzasadnia taką właśnie Twoją postawę, jest Bogiem. Podobnie z pojęciem „nauka”, któremu nie nadajemy granic ani od dołu, ani od góry. Od dołu może być: sztuką, myślą, rzemiosłem czy jakimś mistrzostwem, a od góry może sięgać aż do samego Boga. Wokół tej tematyki pragniemy lepiej poznać i zrozumieć również sens pracy naukowej.

Konwersatorium ma otwarte ramiona dla KAŻDEGO, po prostu przyjdź do nas, kimkolwiek jesteś. Gdy przyjdiesz wytłumaczysz nam, jak Ty to rozumiesz i podzielisz się swoimi przemyśleniami, które cenisz jako największe dobro. Może nas przekonasz lub uzupełnisz swoje poglądy doświadczeniami innych. Będą to więc spotkania refleksji intelektualnej i duchowej. Dla Ciebie będzie to okazja niezwykła – abyś się właśnie mógł zadumać nad tym: kim jesteś i po co jesteś?

Mamy nadzieję, iż spotkania te pozwolą Ci się odnaleźć w Twym codziennym zabieganym życiu, w którym często gonisz za sukcesem, dla sławy lub pieniędzy. Może pozwolą Ci odkryć wartości dotąd nieznane, które warto w życiu zauważyć, gdyż właśnie to one stanowią sens życia.

A co z tego będzie? Jeśli się gorliwie włączysz, może szybciej staniesz się lepszy i będzie Ci zyczejnie lżej na co dzień. Świat będzie Ci się jawił prosto i przyjaźnie, może poczujesz wtedy z lekkością, że Twój „Bóg” jest obok Ciebie – gdy nawet tego nie zauważasz.

Jeśli jesteś zainteresowany dołącz do naszego grona. Zapraszamy.

Pierwsze spotkanie inauguracyjne Zespołu Inicjatywnego odbyło się 18 maja 2000 r., na którym zatwierdzono preambułę oraz powołano dwie funkcje: organizatora – Kazimierz Kopias i sekretarza – Włodzimierz Wawszczak, z siedzibą w Biurze Konwersatorium w Katedrze Technologii i Budowy Wytwarzania. W wyniku dyskusji ustalono kształt i organizację przebiegu spotkań konwersatoryjnych oraz inne niezmiennie właściwości.

Oto główne i naczelné zasady.

1. Konwersatoria będą odbywać się w ostatnie czwartki miesiąca o godz. 15⁰⁰, cztery – w ciągu roku.

2. Konwersatoria będą realizowane kolejno na Wydziałach Politechniki Łódzkiej, a Dziekan jest Gospodarzem.

3. Spotkanie Konwersatoryjne jest otwarte dla każdego; z szerokim udziałem mediów.

4. Konwersatorium poprzedza (około 14⁰⁰) spotkanie kurtuazyjne na cześć zaproszonego Wykładowcy – Referenta z udziałem Zespołu Inicjatywnego, Władz Uczelni oraz innych szczególnych i uprzywilejowanych, zaproszonych osób np., dziennikarze, publicyści i inni.

5. Referat – wykład trwa około 60 minut.

6. Dyskusję generalną – prowadzi moderator. Celem fundamentalnym Konwersatorium jest aktywna dyskusja uczestników z Referentem i teoretycznie jest nieograniczona czasowo – do wyczerpania głównych merytorycznych kwestii (patrz przedostatni akapit, roz. 1).

7. Przebieg dyskusji generalnej wraz z referatem są nagrywane w celu ich opublikowania.

8. Po generalnej dyskusji Organizator i Gospodarz zapraszają na dyskusyjne spotkanie kameralne, w innej w pobliżu sali: Referenta, aktywnych dyskutantów, gości z Łodzi oraz z innych miast, przedstawicieli mediów i innych szczególnych osób, dla odbycia pogłębionej dyskusji uzupełniającej oraz dla nawiązania głębszej współpracy i więzi na przyszłość.

9. Do uczestnictwa w Konwersatoriach – szczególnie umiejętnie – trzeba zachęcać studentów, a do organizacji włączać Samorząd Studencki oraz Studenckie Radio ŻAK.

10. Konwersatorium należy energicznie rozpropagowywać w Łodzi oraz w kraju.

Był podstawowy dekalog powinności, o których przestrzeganie i wypełnianie z największą troską zadbać należało.

3. A oto tematyczny wykaz 22 konwersatoriów które się odbyły od 2000 do 2006 r.

I Konwersatorium – 29 VI 2000 r.

Temat: *Fizyka kwantowa a kwestia istnienia Osobowego Boga*

Wykładowca: prof. dr hab. Zbigniew JACYNA-ONYSZKIEWICZ; Wydział Fizyki Uniwersytetu im. A Mickiewicza w Poznaniu.

II Konwersatorium – 26 X 2000 r.

Temat: *Cień Boga – światło. Elektromagnetyzm a niektóre problemy ontologiczne i eschatologiczne*

Wykładowca: prof. dr hab. Janusz SŁAWIŃSKI; Instytut Chemii i Elektrochemii, Zakład Radiochemii, Politechniki Poznańskiej.

III Konwersatorium – 26 I 2001 r.

Temat: *Bezbożna gospodarka?*

Wykładowca: prof. dr hab. Aniela DYŁUS; Instytut Politologii, Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

IV Konwersatorium – 31 V 2001 r.

Temat: *Naród – religia – państwo*

Wykładowca: prof. dr hab. Jan GROSFELD; Katedra Współczesnej Myśli Społecznej Kościoła, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

V Konwersatorium – 25 X 2001 r.

Temat: *Bóg, logika, wiara*

Wykładowca: prof. dr hab. mat. Julian ŁAWRYNOWICZ; Katedra Fizyki Ciała Stałego, Uniwersytetu Łódzkiego.

VI Konwersatorium – 5 XII 2001

Temat: *Etyczne kryteria wartościowania techniki*

Wykładowca: ks. prof. dr hab. Wojciech BOŁOZ, Katedra Bioetyki i Ekologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

VII Konwersatorium – 28 II 2002 r.

Temat: *Świat stworzony – Świat skonstruowany*

Wykładowca: ks. prof. dr hab. Tomasz WĘCŁAWSKI; dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

VIII Konwersatorium – 4 VI 2002 r.

Temat: *Bóg gnozy*

Wykładowca: prof. dr hab. med. Jan TRĄBKA; Zakład Biocybernetyki, Wydział Lekarski, Collegium Medicum Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie

IX Konwersatorium – 16 X 2002 r.

Temat: *Skąd przychodzimy, dokąd zmierzamy – o kosmologicznym sensie ludzkiego życia*

Wykładowca: prof. dr hab. med. Andrzej BRODZIAK; kierownik Katedry i Oddziału Klinicznego Chorób Wewnętrznych Śląskiej Akademii Medycznej w Katowicach

X Jubileuszowe Panelowe Konwersatorium – 16 I 2003 r.

Temat: *Moje doświadczenia i świadectwo BOGA*

Wykładowcy: dr n. biol. Danuta ERTEL: *O świadomości*, Instytut Fizyki, Politechnika Łódzka; dr inż. Marek KAŻMIERCZAK: *Czy chcemy zrównoważonego rozwoju?* Instytut chemii Ogólnej i Ekologicznej, Politechnika Łódzka; mgr inż. Bogdan MAC: *Nauka a nasze*

wyobrażenia o istnieniu i pojęciu *BOGA* – *Moje osobiste refleksje*, redaktor naczelny *Fibres & Textiles In Eastern Europe*, Łódź; mgr inż. Andrzej WILCZKOWSKI: *Wiara – Czy szkiełko i oko?*, literat, publicysta, były pracownik Instytutu Pojazdów, Politechnika Łódzka

XI Konwersatorium – 14 IV 2003 r.

Temat: *Czy kultura jest konieczna do zbawienia?*

Wykładowca: prof. Krzysztof ZANUSSI, reżyser i scenarzysta, TOR Film Production, Warszawa

XII Konwersatorium – 2 VI 2003 r.

Temat: *Ewangelia o zbawieniu*

Wykładowca: Henryk KNAPIK; prezes Zarządu Fundacji BIBLOS, Poznań

XIII Konwersatorium – 11 XII 2003 r.

Temat: *Mass media – uzależnienie czy rozwój?*

Wykładowca: Jego Ekscelencja bp Adam LEPA; archidiecezja łódzka

XIV Panelowe Konwersatorium – 5 II 2004 r.

Temat: *Święta Tkanina – Całun turyński*

Wykładowcy: prof. dr hab. inż. Barbara LIPP-SYMONOWICZ: *Całun turyński a współczesne włókiennictwo*, Katedra Fizyki Włókna, Politechnika Łódzka; prof. dr hab. Janusz SŁAWIŃSKI: *Radio – i Foto – Metrologia Całunu Turyńskiego*, Zakład Foto- i Radio-Chemii, Politechnika Poznańska; ks. prof. dr hab. Jerzy CHMIEL: *Modele teologiczne Całunu turyńskiego*, Katedra Hermeneutyki Biblijnej i Judaistyki, Wydział Teologiczny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie; ks. Zbigniew DUDEK: *Spojrzenie na „Piątą Ewangelię”*, Towarzystwo św. Pawła, Dom Jezusa Mistrza, Częstochowa; dr Wojciech ZAJĄC: *Głos w Dyskusji*, Instytut Fizyki Jądrowej PAN im. H. Niewodniczańskiego, Kraków; Zenon ZIÓŁKOWSKI: *Kilka myśli o Świętym Całunie*, biblista i pisarz, Warszawa

XV Konwersatorium – 27 V 2004 r.

Temat: *Etyka i nauka*

Wykładowcy: prof. dr hab. inż. Jan KRYSIŃSKI: *Problemy etyczne pracownika naukowo-dydaktycznego*, Politechnika Łódzka; ks. dr Janusz LEWANDOWICZ: *Kariera czy służba. Paradygmat postawy etycznej w nauce*, Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

XVI Konwersatorium – 9 XII 2004 r.

Temat: *Koniec świata*

Wykładowca: ks. dr Jan PISZCZAN, Instytut Nauk o Edukacji, Uniwersytet Śląski w Katowicach

XVII Konwersatorium – 18 III 2005 r.

Temat: *Naturalizm – teizm w kontekście współczesnej kosmologii przyrodniczej*

Wykładowca: ks. prof. dr hab. Józef TUREK, Katolicki Uniwersytet Lubelski

XVIII Konwersatorium – 23 VI 2005 r.

Temat: *Nauka a wartość*

Wykładowca: ks. prof. dr hab. Zygmunt HAJDUK, Katolicki Uniwersytet Lubelski

XIX Konwersatorium – 24 XI 2005 r.

Temat: *Jan Paweł II i dialog*

Wykładowca: ks. prof. dr hab. Andrzej SZOSTEK, Katolicki Uniwersytet Lubelski

XX Konwersatorium – 16 III 2006 r.

Temat: *Chrześcijanin we współczesnym świecie*

Wykładowca: prof. dr hab. Piotr JAROSZYŃSKI, Katolicki Uniwersytet Lubelski

XXI Konwersatorium – 22 VI 2006 r.

Temat: *Oblicza prawdy – złudzenia akademickich etycznych zachowań*

Wykładowca: prof. dr hab. Tadeusz GERSTENKORN, Uniwersytet Łódzki

XXII Konwersatorium – 8 XII 2006 r.

Temat: *Rzetelność i odpowiedzialność nauki*

Wykładowca: prof. dr hab. Maciej Władysław GRABSKI, Komisja Etyki Nauki, Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego

4. Podsumowanie

W dwudziestu dwóch Konwersatoriach (w tym 3 panelowych) wygłoszono 31 referatów, o bardzo zróżnicowanej tematyce. Można wśród nich wyróżnić szczególne wątki. Generalnym konwersatoryjnym założeniem programowym była maksyma: wskazywać i poszukiwać idei, relacji, koherencji, ścieżek i dróg „od nauk szczegółowych do Boga”. Chcieliśmy dokumentować daną tezę i wykazywać, że wiedza naukowa, nawet krańcowo uszczegółowiona, ekstremalnie głęboka i rzetelna – nieuchronnie każdego, kto ją posiada, a w szczególności uczonego – prowadzi jednoznacznie i bezwzględnie do Boga. Szczególnym świadectwem tego wątku były konwersatoria I, II, V, VIII i XVIII.

Drugim, dominująco silnie wyłaniającym się wątkiem była odpowiedź na pytanie o świat stworzony przez Boga a świat projektowany i konstruowany przez człowieka oraz rola, sens, kondycja, wartości i ostateczny cel egzystencjalny człowieka. Ta antropologiczno-społeczna problematyka była rozważana w Konwersatoriach III, IV, VI, VII, IX, XI, XIII, XV, XX, XXI i XXII.

Ostatni, trzeci, główny wątek, to personalne zmaganie się człowieka z Bogiem oraz ich wzajemne poszukiwanie się i ich wzajemna miłość aż po drogi świętości człowieka; tego dotyczyły konwersatoria X, XII, XIV, XVI, XVII i XIX.

Można by wyłowić wątki drugorzędne i merytorycznie słabsze, czyli pośrednie. Oto one:

- 1) wątek ontologiczno-epistemologiczny, ale i metodologiczny; Konwersatoria I, II, VIII i XVIII,
- 2) wątek teologiczny i soteriologiczny; konwersatoria V, XI, XII, XIV, XVI i XX,
- 3) wątek kosmologiczny; konwersatoria VII, VIII, IX i XVII,
- 4) wątek aksjologiczno-etyczny w technice: Konwersatoria VI, XIII, XV, XXI i XXII,
- 5) wątek społeczno-ekonomiczny; konwersatoria III, IV, XIII, XIX i XX.

Przebieg, korzyści i owoce konwersatoryjne wykazały przewagę spotkań panelowych nad jednoreferatowymi oraz sensowność rozdziału merytorycznej dyskusji na dwie części – generalną (główną) i kameralną (personalną).

Zespół Inicjatywny Konwersatorium BiN obradował pierwszy raz na spotkaniu inauguracyjnym 18 maja 2000 r., a ostatni raz 22 maja 2007 r., kiedy to Władze Uczelni postanowiły zamknąć działalność instytucji Konwersatorium BiN. Fakt likwidacji Konwersatorium musiał spowodować szeroką dyskusję; ukazały się wypowiedzi i publikacje na ten temat. Podsumowując, należy stwierdzić, że w dzisiejszym świecie, szczególnie narażonym na przewrotne wpływy różnych ideologii, odrzucających transcendentny wymiar rzeczywistości, taka inicjatywa jak Konwersatorium „Bóg i Nauka” była przedsięwzięciem wartościowym i potrzebnym. Przyczyniała się bowiem nie tylko do humanizowania środowiska naukowego, ale także do jego ewangelizowania.

Włodzimierz Wawszczak

PRZEMÓWIENIE INAUGURACYJNE
REKTORA WYŻSZEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO W ŁODZI
KS. DRA JANUSZA LEWANDOWICZA
NA ROZPOCZĘCIE ROKU AKADEMICKIEGO 2008/09
11 października 2008 r.

Wasze Ekscelencje,
Wasze Magnificencje,
Dostojni Goście,
Wszyscy Szanowni Państwo,
Droga Młodzieży Akademicka,
Kochani Alumni!

Rozpoczynamy właśnie 88. rok akademicki w murach naszej Uczelni. Bez wątpienia istotne znaczenie winno mieć to, że upływał będzie w czasie, kiedy Kościół obchodzi dwutysiąclecie urodzin św. Pawła Apostoła. Nie sposób nie uwzględnić zatem podczas inauguracji nowego roku akademickiego, odbywającej się w uczelni kościelnej, tego, co jest istotnie związane z postacią Nauczyciela Narodów. Jednym z kluczowych aspektów jego nauki jest teologia krzyża. Ona też w programie kształcenia i formacji w każdej uczelni kościelnej musi zajmować jedno z najważniejszych miejsc. Akcentowanie prawdy krzyża jako jednej z najważniejszych wyróżnia uczelnie kościelne spośród wszystkich innych. Na nią właśnie i na jej zrozumienie chciałbym dziś zwrócić naszą uwagę.

Nie sposób przecież nie odczuwać znaczenia takich wypowiedzi Apostoła, które z jego Listów tchną zapatrzeniem się i umiłowaniem wręcz tajemnicy krzyża. Jednocześnie zdajemy sobie sprawę, że św. Paweł miał pełną świadomość jej znaczenia dla życia każdego chrześcijanina i całego Kościoła.

Oto zdanie wyjęte z Listu do Galatów: „Co do mnie, nie daj Boże, bym się miał chlubić z czego innego, jak tylko z krzyża Pana naszego Jezusa Chrystusa, dzięki któremu świat stał się ukrzyżowany dla mnie, a ja dla świata” (Ga 6, 14). I dalej z tego samego Listu: „Razem z Chrystusem zostałem przybity do krzyża. Teraz już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. [...] Nie mogę odrzucić łaski danej przez Boga” (Ga 2, 19.21).

Rozpoczynając dziś swoją refleksję poświęconą tej umiłowanej przez Apostoła prawdzie, chciałbym najpierw sięgnąć do pewnego zdarzenia w dziejach starożytnej Grecji na kilka wieków zanim Prawda objawiona zajaśniała dla nas pełnią blasku w Chrystusie. A był to jeden z najciemniejszych epizodów w historii, w którą wpisani jesteśmy jako jej kontynuatorzy i współtwórcy w duchu tej samej cywilizacji. Otóż na przełomie 416 i 415 r. p.n.Chr. na małej wysepce Melos, należącej do archipelagu Cykladów, wylądowało poselstwo ateńskie, które przywiodło za sobą 38 okrętów z 10 000 żołnierzy. Przybyło ono z żądaniem zmiany stanowiska Melijczyków, w toczącej się wojnie między Związkiem Ateńskim a Związkiem Spartańskim, z neutralnego na takie, w którym Melijczycy określiliby się jako przyjaciele bądź jako wrogowie Ateńczyków. Wszelkie próby perswazji ze strony mieszkańców wyspy wobec wysłanników imperialnego związku okazały się bezskuteczne. Posłowie w swoich żądaniach nie ustępowali ani na jotę. Mimo świadomości grożącego im niebezpieczeństwa, Melijczycy postanowili, bez względu na konsekwencje, zachować neutralność. Ateńczycy wymordowali wówczas 500-osobową załogę Melos i wszystkich mężczyzn zamieszkujących wyspę, a kobiety i dzieci sprzedali w niewolę.

Epizod ten można rozpatrywać z pozycji różnych racji, np. jedną z takich jest racja siły, charakterystyczna dla przedstawicieli tzw. realnej polityki „świadomych, że żyją w świecie, którego zasadą jest wojna wszystkich przeciwko wszystkim i gotowych się do tej zasady stosować”¹.

Zdarzenie to stawia nam jednocześnie radykalne pytanie o istotę moralności. Czy jest ona niezależna od zewnętrznych racji, czy też podlega prawom opinii, kryterium interesu, czy może „jest w istocie tylko tym, co ma spajać społeczeństwo i niczym więcej”. Jeśli uznać drugie stanowisko, to „racja leży po stronie ateńskich posłów, a Melijczycy nie mają już nic do powiedzenia”². Nietrudno wyciągnąć wniosek, że w takim przypadku sprawiedliwość nie poparta siłą nie ma żadnego znaczenia. Jest niczym. Znajdujemy się w takim przypadku w kręgu pytania postawionego przez szekspirowskiego Falstaffa i udzielonej natychmiast odpowiedzi: „Czym jest honor? Słowem. Czym jest to słowo »honor«? Powie-trzem”³. To pogląd, wedle którego „silny może i powinien ignorować ograniczenia narzucane przez sprawiedliwość. Nie istnieje żaden trybunał, który mógłby go z tego powodu oskarżyć. Ci, którzy jasno postrzegają świat, ludzie biznesu i władzy, mogą żyć wolni od lęku – wiedzą bowiem, że lęk przed osądem jest lękiem przed iluzją”⁴.

¹ S. Blackburn, *Platon. Państwo. Biografia*, (Plato's Republic), przeł. A. Dzierzgowska, Warszawa 2007, s. 42.

² Tamże, s. 43.

³ W. Szekspir, *Henryk IV*, cz. I, akt V, scena I, w: *Dzieła wszystkie*, t. VIII, tłum. M. Słomczyński, Kraków 2004.

⁴ S. Blackburn, dz.cyt., s. 46.

Postawmy jednak pytanie: Co jest prawdziwą iluzją? W czym naprawdę tkwi niebezpieczeństwo iluzji? Zrozumienie problemu i danie najpełniejszej odpowiedzi jest możliwe jedynie z pozycji ucznia Jezusa, którym od pewnego momentu i to w sposób wzbudzający podziw stał się Apostoł Paweł. Sięgnijmy zatem do toczącego się w krytycznym momencie dialogu Jezusa z Piłatem zapisanego w Ewangelii św. Jana. Znajdziemy w nim propozycję perspektywy odmiennej od tej, wedle której ujmują rzeczywistość posłowie ateńscy. Istota tego dialogu zawiera się w słowach Jezusa: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Każdy, kto jest z prawdy, słucha mojego głosu” (J 18, 37). Jest to deklaracja zasadniczej misji Chrystusa: „Dać świadectwo Prawdzie”. Oto przyszedł moment, w którym jawi się następująca alternatywa: Prawda i krzyż albo uniknięcie krzyża, ale za cenę rezygnacji z prawdy. Chrystus nie ma, tak jak ma każdy z nas, możliwości uniknięcia krzyża za cenę rezygnacji z prawdy. Skoro bowiem powiedział: „Ja jestem prawdą”, oznaczałoby to ugodzenie w istotę Jego własnego „Ja”, zaprzeczenie podstawom swego istnienia. Prawda nie może godzić w samą siebie. Konsekwencją wierności prawdzie wobec zagrażającej jej siły jest krzyż. Inaczej mówiąc, krzyż to rezygnacja z argumentu siły na rzecz siły argumentu. Przy czym może się nieraz wydawać, że ta ostatnia stoi na z góry przegranej pozycji. Jest to jednak jedyna droga, jak widać to na przykładzie Jezusa, do ocalenia wewnętrznej prawdy o człowieku, a tym samym jego godności.

Jasne więc, że krzyż nie może być utożsamiany w żadnym wymiarze z cierpiętnictwem, z szukaniem przykrych doznań w imię idei, jak chcą go widzieć ci, którzy niewiele zrozumieli z rzeczywistości chrześcijaństwa i chcą je sprowadzić czasami do niezrozumiałego trwania przy idei przynoszącej mało pożytku z punktu widzenia politycznego interesu czy osobistych oczekiwań, jakie człowiek chce stawiać życiu. Krzyż musi być postrzegany jako podstawowy wyznacznik gwarantujący zachowanie godności i wolności człowieka. Fundamentalną racją krzyża jest przyjęcie prawdy i postępowanie zgodne z nią. Chęć trwania przy prawdzie zawsze oznacza zgodę na krzyż. Jednocześnie krzyż, czyli stanie przy prawdzie, oznacza wierność samemu sobie; nie można porzucić krzyża bez zdrady samego siebie. Można powiedzieć, że w tym kontekście krzyż i prawda są synonimami.

Chrystus przynosi nam odpowiedź na pytanie, które rodziło się współczesnym i potomnym wobec postępowania Ateńczyków. Odpowiedź na pytanie dotyczące również naszych czasów i naszego życia. Dotyczy ona życia w różnych jego wymiarach – począwszy od spraw osobistych, poprzez rodzinne, zawodowe życie społeczne i polityczne aż po stosunki międzynarodowe. Odpowiedzią świata dla Jezusa jest krzyż na Niego nałożony. Odpowiedzią Jezusa dla świata jest krzyż przyjęty. Ten sam krzyż staje się dla świata jego sędzią, dla Jezusa drogą, która prowadzi Go dalej – do Zmartwychwstania, w którym ujawnia się pełnia prawdy o człowieku i troski Boga, aby ocalić nienaruszoną o nim prawdę. Co więcej wydobyć ją poprzez zmartwychwstanie i sprawić, aby zajaśniała pełnym blaskiem.

W krzyżu zatem zawarta jest jedyna słuszna racja ludzkiego postępowania, jedyny motyw zasługujący na pełne uznanie ze strony człowieka i Boga. On wyraża rzeczywistość, a jednocześnie symbolicznie najkrótsze streszczenie nauki Jezusa i zobowiązanie do Jego naśladowania.

Apostoł Paweł zrozumiał tajemnicę krzyża i jej podstawowe znaczenia dla świata. Zrozumiał też znaczenie Jezusowej przestrogi: „Kto nie bierze swego krzyża, a idzie za Mną, nie jest Mnie godzien” oraz zachęty: „Kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje”.

Nie dziwią nas zatem przytoczone na początku słowa Apostoła: „Co do mnie, nie daj Boże, bym się miał chlubić z czego innego, jak tylko z krzyża Pana naszego Jezusa Chrystusa, dzięki któremu świat stał się ukrzyżowany dla mnie, a ja dla świata” (Ga 6, 14) oraz „Razem z Chrystusem zostałem przybity do krzyża. Teraz już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. [...] Nie mogę odrzucić łaski danej przez Boga” (Ga 2, 19.21).

Program, jaki mamy przed sobą do zrealizowania w Roku Pawłowym, to ciągle uświadamianie sobie, że właściwym kształtem drogi, którą ma podążać student w murach uczelni kościelnej, jest krzyż, nie tylko dlatego że ma to być kształt drogi każdego człowieka ku swojej pełni, ale również dlatego że właśnie tajemnica krzyża najpełniej wyraża prawdę o Kościele, i że dzięki niej może on realizować prawdziwy ideał humanistyczny – ku pełni prawdy, godności i wolności każdego człowieka i wszystkich ludzi.

Dziękuję Państwu za uwagę.

DIARIUSZ WYDARZEŃ SEMINARYJNYCH

2007

17 IX – Zjazd alumnów I roku.

25 IX – Zjazd pozostałych roczników alumnów.

25–29 IX – Rekolekcje na rozpoczęcie nowego roku akademickiego, które prowadził ks. dr Krzysztof Grzywocz, ojciec duchowny w WSD w Opolu.

29 IX – W kościele pw. św. Maksymiliana Kolbego w Pabianicach odprawiona została uroczysta msza św., której przewodniczył biskup Ireneusz Pękalski. Dokonano obrzędu obłóczyn.

1 X – Uroczystość św. Teresy od Dzieciątka Jezus, patronki naszego Seminarium.

2 X – Rozpoczęcie wykładów I semestru roku akademickiego 2007/08. Nastąpiły zmiany w gronie przełożonych naszego Seminarium. Pracę w WSD zakończył ks. prefekt Andrzej Ścieszko, nowy prefektem został mianowany ks. lic. Mariusz Rucki. Zmiany nastąpiły również w gronie profesorów – ks. mgr Jarosław Kaliński podjął zajęcia z wprowadzenia w celebrację misterium chrześcijańskiego, ks. lic. Mariusz Rucki z wprowadzenia w podstawowe prawdy wiary, ks. dr Mariusz Siciński z pedagogiki i dydaktyki, ks. dr Jan Wolski z teorii i praktyki spowiedzi, ks. lic. Zbigniew Wołkowicz z wprowadzenia w modlitwę.

4 X – Wspólnota seminaryjna wzięła udział w Dniu Modlitw o Uświęcenie Kapłanów w archidiecezji łódzkiej.

13 X – Uroczysta inauguracja roku akademickiego 2007/08 uczelni teologicznych: Wyższego Seminarium Duchownego, Punktu Konsultacyjnego UKSW i Instytutu Teologicznego. Podczas Eucharystii homilię wygłosił ks. dr Marek Marczak. Wykład inauguracyjny w auli WSD na temat: *Prawo do obrony w świetle przemówień Jana Pawła II do Roty Rzymskiej* wygłosił ks. prof. UKSW dr hab. Grzegorz Leszczyński.

25 X – Spotkanie łódzkich seminariów duchownych. Gospodarzem było Wyższe Seminarium Duchowne.

27 X – Nasze Seminarium było gospodarzem I Ogólnopolskiej Konferencji zorganizowanej przez Oddział Łódzki Katolickiego Stowarzyszenia Dziennikarzy. Temat konferencji: *Dziennikarz – między prawdą a kłamstwem*.

12–13 XI – Comiesięczne skupienie alumnów, któremu przewodniczył ks. dr Tomasz Knop, ojciec duchowny Instytutu Teologicznego w Częstochowie.

13 XI – Uroczystość św. Stanisława Kostki, patrona naszego Seminarium.

18 XI – Spotkanie członków Towarzystwa Przyjaciół Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi.

26–27 XI – *Dni powołaniowe* w Seminarium.

7–8 XII – Comiesięczne skupienie alumnów, któremu przewodniczył ks. prof. Stanisław Grad, wykładowca WSD w Łodzi, proboszcz parafii św. Antoniego Padewskiego i św. Stanisława Biskupa w Tomaszowie Mazowieckim.

9 XII – W parafii Najświętszego Imienia Maryi w Łodzi święcenia diakonatu al. Ryszarda Żurka oraz kandydatura do święceń diakonatu i prezbiteratu alumnów V roku. Mszy św. przewodniczył biskup Adam Lepa.

2008

5–6 I – Comiesięczne skupienie alumnów, któremu przewodniczył ks. dr Piotr Przesmycki SDB, wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi, rektor Salezjańskiej Wyższej Szkoły Ekonomii i Zarządzania w Łodzi.

10 I – Święcenia diakonatu al. Marcina Majdy w kaplicy seminaryjnej. Mszy św. przewodniczył biskup Ireneusz Pękałski.

13 I – Spotkania opłatkowe z rodzicami alumnów naszego Seminarium.

26 I – Święcenia prezbiteratu dn. Marcina Majdy w bazylice archikatedralnej. Mszy św. przewodniczył Arcybiskup Metropolita Łódzki.

26 I – Uroczysta akademicka ku czci św. Tomasza z Akwinu. Wykład nt. *Sprawiedliwość i miłosierdzie na uczelni. Dylematy moralne nauczyciela* wygłosił ks. dr Marcin Czajkowski wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi.

6–10 II – Rekolekcje wielkopostne poprowadził ks. prof. dr hab. prałat Marek Starowieyski. Na zakończenie rekolekcji, 10 II, w parafii Miłosierdzia Bożego w Justynowie biskup Adam Lepa odprawił mszę św., podczas której udzielone zostały posługi akolitu i lektoratu oraz odbył się obrzęd obłóczyn.

14 II – Spotkanie łódzkich seminariów duchownych. Gospodarzem było Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego.

8–9 III – Comiesięczne skupienie poprowadził ks. dr Krzysztof Lala, ojciec duchowny Wyższego Seminarium Duchownego w Katowicach.

15 III – Uroczystość św. Józefa, Patrona archidiecezji łódzkiej.

29–30 IV – Skupienie dla rodziców alumnów.

2 IV – Obchody trzeciej rocznicy śmierci Ojca Świętego Jana Pawła II.

12–13 IV – Comiesięczne skupienie poprowadził ks. dr Sławomir Sosnowski, wykładowca WSD w Łodzi.

25 IV – Seminarium wzięło udział w organizacji *VIII Festiwalu Nauki, Techniki i Sztuki*. W jego programie prof. Krzysztof Stefański (UŁ) wygłosił w bazylice archikatedralnej wykład nt. *Łódzka archikatedra – „gotyk międzynarodowy” w sercu Polski*.

11 V – Wspólnota seminaryjna wzięła udział w ogólnodiecezjalnej pielgrzymce do grobu sługi Bożej Wandy Malczewskiej w Parznie.

12–14 V – Odbyla się, zorganizowana wspólnie przez Wyższe Seminarium Duchowne i Katedrę Historii Języka Polskiego i Ośrodka Badawczego Myśli Chrześcijańskiej UŁ, międzynarodowa konferencja naukowa nt. *Tajemnice rozwoju*. Gospodarzem pierwszego dnia konferencji było nasze Seminarium.

15 V – Spotkanie łódzkich seminariów duchownych. Gospodarzem było Wyższe Seminarium Ojców Franciszkanów.

31 V – Święcenia kapłańskie w bazylice archikatedralnej. Z rąk Arcybiskupa Łódzkiego święcenia przyjęli:

dn Paweł BŁASZCZYK, dn Grzegorz CHIRK COr, dn Karol GAŚIŃSKI, dn Krzysztof HELIK, dn Michał MISIAK, dn Piotr PRZYBYSZ, dn Maksymilian PYZIK, dn Leszek SKWARKA, dn Dariusz WYRODA, dn Ryszard ŻUREK.

7 VI – Święcenia diakonatu w par. Miłosierdzia Bożego w Piotrkowie Trybunalskim. Z rąk biskupa Adama Lepy święcenia przyjęli klerycy:

Yean Chun CHOONG, Paweł KŁYS, Tomasz LISZEWSKI, Rafał MAZURCZYK, Jacek SYJUD, Piotr TARABASZ, Andrzej WROŃSKI.

8 VI – Archidiecezjalne Święto Eucharystii.

20 VI – Msza św. koncelebrowana na zakończenie roku akademickiego 2007/08, której przewodniczył arcybiskup Władysław Ziółek metropolita łódzki.

22 VI – Wspólnota seminaryjna wzięła udział w mszy św. jubileuszowej, odprawionej w bazylice archikatedralnej z okazji 50-lecia święceń kapłańskich Arcybiskupa Metropolity Łódzkiego.

4–5 IX – Nasze Seminarium było gospodarzem zorganizowanej przez Stowarzyszenie Kanonistów Polskich, pod patronatem Arcybiskupa Łódzkiego, Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej w 25-lecie promulgacji Kodeksu Prawa Kanonicznego.

opracował: ks. Dariusz Kucharski

WYKAZ PRAC MAGISTERSKICH
NAPISANYCH W WYŻSZYM SEMINARIUM DUCHOWNYM W ŁODZI
ROK 2008

- PAWEŁ BŁASZCZYK – *Miłosierdzie Boże wyznacznikiem postawy chrześcijanina w myśli św. Faustyny Kowalskiej*
Promotor: ks. dr Jan Wolski
- GRZEGORZ CHIRK C.Or. – *Diakonat stały w myśli prawnej Kościoła*
ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński
- KAROL GĄSIŃSKI – *Przymus i bojaźń jako tytuł nieważności małżeństwa w wyrokach Trybunału Archidiecezji Łódzkiej w latach 1998–2003*
ks. dr Zbigniew Tracz
- KRZYSZTOF HELIK – *Chrystologia św. Ambrożego w traktacie „De Fide” w kontekście sporów z arianizmem*
ks. dr Janusz Lewandowicz
- MICHAŁ MISIAK – *Formacja ministrancka w ujęciu służi Bożego księdza Franciszka Blachnickiego w latach 1950–1956*
ks. dr Sławomir Sosnowski
- PIOTR PRZYBYSZ – *Realizacja wskazań dokumentów kościelnych wydanych na początku XX w. w zakresie śpiewu gregoriańskiego w seminariach, domach zakonnych i wybranych parafiach Łodzi*
ks. dr Sławomir Sosnowski
- MAKSYMILIAN PYZIK – *Zagadnienie koncelebracji w odnowie Soboru Watykańskiego II*
ks. dr Sławomir Sosnowski
- LESZEK SKWARKA – *Dzieje parafii pw. Podwyższenia Świętego Krzyża w Brzezinach w latach 1920–1992*
ks. dr hab. Piotr Zwoliński
- DARIUSZ WYRODA – *Zapowiedź zniszczenia Jerozolimy i jej spełnienie w proroctwie „Na Dolinę Widzenia” (Iz 22, 1–14). Studium teologiczno-egzegetyczne*
ks. dr Marek Wochna
- RYSZARD ŻUREK – *Kara śmierci w perspektywie prawa człowieka do życia. Na podstawie literatury*
ks. dr Waldemar Kulbat

opracował: ks. Dariusz Kucharski

Informacje dotyczące zasad publikacji w „Łódzkich Studiach Teologicznych”

- „Łódzkie Studia Teologiczne” ukazują się raz w roku.
- W „Łódzkich Studiach Teologicznych” można publikować teksty które nie były wcześniej nigdzie publikowane z następujących dziedzin: teologii, filozofii, psychologii, pedagogiki, prawa kanonicznego, nauk społecznych i mass-mediów, nauk o Kościele.
- Poprawnie zredagowane teksty w formie artykułu, recenzji lub sprawozdania z sympozjum naukowego, należy przysyłać wersji elektronicznej w formacie *Word for Windows*, na następujący adres: Redakcja „Łódzkich Studiów Teologicznych”, ul. Stanisława 14, 90-457 Łódź, lub drogą elektroniczną na adres: roman_pk@op.pl
- Ostateczna data przyjmowania tekstów do numeru danego roku to koniec lipca; teksty nadesłane później będą publikowane w roku następnym.
- W tekście nie powinno być żadnych odręcznych uzupełnień ani żadnych specjalnych wyróżnień jak np. podkreślenie, pogrubiona czcionka, obraz itp. Kursywy używamy w przypadku cytowanych tytułów oraz terminów i wyrażeń obcojęzycznych.
- Pierwszą stronę tekstu rozpoczynamy od podania następujących danych: imię i nazwisko Autora, stopień naukowy, dziedzina z jakiej się go uzyskało i afiliacja (jednostka zatrudniająca).
- 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 oraz słowa kluczowe w języku polskim.
- Artykuły zredagowane w innym niż polskim języku będą publikowane w oddzielnym numerze obcojęzycznym. Do artykułów tych należy dołączyć w języku polskim streszczenie oraz słowa kluczowe.
- Preferowana objętość artykułu: od 10–20 stron.
- Nadesłane artykuły są oceniane przez recenzenta wyznaczonego przez Redakcję. Jeżeli autor artykułu nie uwzględni żadnych uwag recenzenta wówczas artykuł nie jest zaakceptowany do publikacji.
- Materiałów nie zamówionych Redakcja nie zwraca.
- Wszelkie dodatkowe pytania czy sugestie można kierować na adres redaktora prowadzącego: roman_pk@op.pl

SPIS TREŚCI

BISKUP DR ADAM LEPA – JEGO BIOGRAFIA I DZIAŁALNOŚĆ NAUKOWA

Słowo wstępne rektora WSD ks. dra Janusza Lewandowicza	7
arcybiskup Władysław Ziśka, Pójść za Chrystusem. Homilia wygłoszona podczas mszy świętej z okazji 20-lecia sakry biskupiej księdza biskupa Adama Lepy	9
biskup Adam Lepa, W duchu wdzięczności. Podziękowanie wygłoszone na zakończenie mszy świętej z okazji 20-lecia przyjęcia sakry biskupiej.....	13
ks. Jarosław Pater, Biskup Adam Lepa – duszpasterz i nauczyciel	17
Leon Dyczewski OFMConv., Mądrość i dobroć w nowoczesności.....	27
ks. Antoni Lewek, „Dziennikarz znakomity” według Jana Pawła II.....	37
Piotr Drewnicki, W obronie słowa. Teoria logosfery biskupa Adama Lepy	53
Biskup Adam Lepa – wykaz publikacji, opracował ks. Jarosław Pater.....	73

ROZPRAWY I ARTYKUŁY DEDYKOWANE JUBILATOWI

ks. Wojciech Błaszczyk, Krótka próba refleksji na temat wzajemnych relacji religii i polityki w Europie	103
Agata Behounek, Rozwój religii w łodzi do i wojny światowej pod kątem budownictwa sakralnego	109
Władysław Chaim CSsR, Kazania, które boją słuchaczy.....	135
Paweł Jan Chmura, Aktualne formy duszpasterstwa młodzieży	151
ks. Grzegorz Dziewulski, Teologiczne podstawy kultu relikwii.....	167
Tomasz Gałkowski CP, Instytucja prawna uniwersytetu katolickiego i uniwersytetu kościelnego	185
ks. Stanisław Grad, Powstanie parafii Najświętszego Serca Jezusowego w Tomaszowie Mazowieckim	203
<u>ks. Bronisław Grulkowski</u> , Przypadek moralnie dobrego ateisty – racjonalność interpretacji religijnej w kontekście empirycznego modelu uprawiania nauk społecznych	213
ks. Waldemar Kulbat, Sekularyzacja w perspektywie teologii.....	229
Evelina Kristanova, „Tygodnik Warszawski” (1945–1948) na tle polskiej prasy katolickiej pierwszych lat po II wojnie światowej	247
ks. Grzegorz Leszczyński, Rekurs hierarchiczny do dykasterii Kurii Rzymskiej	257
ks. Andrzej Perzyński, Historyczne uwarunkowania wykładu antropologicznego w teologii	271
ks. Roman Piwowarczyk, Noetyka Arystotelesa. Miejsce <i>nous</i> w strukturze człowieka	281
ks. Mieczysław Różański, Duchowieństwo dekanatu uniejowskiego w świetle wizytacji generalnej z 1779 r. Studium prozotopograficzne	293
Borys Jacek Soński OFM, Struktura nawrócenia religijnego u obecnych studentów teologii	307
ks. Marian Zdzisław Stępałak, Moralna odpowiedzialność psychologa w środkach społecznego przekazu	327
ks. Sławomir Szczyrba, W kierunku doświadczenia relacji z Bogiem. Podmiotowa interpretacja doświadczenia religijnego (spotkania) w propozycji Martina Bubera.....	343
ks. Eugeniusz Szewc, Rzeź niewiniątek (Mt 2, 16) według historyków egzegetów i w objawieniach Marii Valtorty	365
Jacek Śliwa, Obrona własnych praw czy przekraczanie własnego „ja” – polemicznie o asertywności	373
ks. Robert Tyrała, Duszpasterski wymiar muzyki liturgicznej w świetle Adhortacji <i>Sacramentum caritatis</i>	385

Marcin W o j t a s i k, Troska o słabo słyszących jako niepełnosprawnych w nauczaniu Kościoła po Soborze Watykańskim II i w nauczaniu Jana Pawła II	405
ks. Marian W o l i c k i, Rozwój i wychowanie dziecka w wieku przedszkolnym.....	415
Beata Z a r z y c k a, Psychologiczne korelaty kryzysu w trakcie formacji zakonnej	429
ks. Piotr Z w o l i ń s k i, Biskup Wincenty Tymieniecki i jego inicjatywy społeczno-dobroczynne – przyczynek do biografii	447

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

ks. Stanisław Dziekoński (rec.): <i>Charakter biofiliyczny Jana Pawła II</i> , red. W. Woźniak, Wydawnictwo Bernard Cichosz & Salezjańska Wyższa Szkoła Ekonomii i Zarządzania w Łodzi, Konstantynów Łódzki–Łódź 2006, ss. 60.....	469
ks. Waldemar Gliński (rec.): Józef M a n d z i u k, <i>Historia Kościoła katolickiego na Śląsku</i> , t. 3, <i>Czasy nowożytnie</i> , cz. 1, 1742–1845, Warszawa 2007, ss. 499	470
ks. Waldemar Kulbat (rec.): bp Adam Lepa, <i>Mity i obrazy</i> , Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1999, ss. 95	472
ks. Grzegorz Leszczyński (rec.): Anna G o ł ę b i o w s k a, <i>Dowód z opinii biegłego sądowego w sprawach o nieważność małżeństwa z tytułów określonych w kan. 1095</i> , nn. 1–3 <i>Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. rozpatrywanych w Sądzie Metropolitalnym Warszawskim</i> , UKSW, Warszawa 2006, ss. 367	474
ks. Grzegorz Leszczyński (rec.): M. Z a b o r o w s k i, <i>Ewolucja dyscypliny sakramentów uzdrowienia w zakresie „communicatio in saris” od Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r.</i> , UKSW, Warszawa 2007, ss. 224	477
ks. Andrzej Perzyński (rec.): ks. Henryk S e w e r y n i a k, <i>Geografia zbawienia. Prezentacja teologicznofundamentalna</i> , UKSW, Warszawa 2007, ss.122	481
ks. Roman Piwowarczyk (rec.): Peter K r e f t, <i>The philosophy of Jesus</i> , <i>St. Augustine’s Press</i> , South Indiana 2007, ss. 162. Tłumaczenie własne	482
ks. Waldemar Woźniak (rec.): Marek K a m i ń s k i, <i>Gry więzienne. Tragikomiczny świat polskiego więzienia</i> , Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, ss. 344.....	484

*

ks. Piotr K u l b a c k i, Profilaktyczne aspekty formacji rodziców i dzieci do I Komunii świętej. Sympozjum Zespołu Apostolstwa Trzeźwości przy Konferencji Episkopatu Polski oraz Krucjaty Wyzwolenia Człowieka.....	485
Włodzimierz W a w s z c z a k, Konwersatorium „Bóg i Nauka” – kulturowy fenomen w archidiecezji łódzkiej	488

Z ŻYCIA SEMINARIUM

Przemówienie inauguracyjne rektora Wyższego Seminarium Duchownego w Łodzi, ks. dra Janusza Lewandowicza na rozpoczęcie roku akademickiego 2008/09	497

* * *

Diariusz wydarzeń seminaryjnych.....	501
Wykaz prac magisterskich napisanych w Wyższym Seminarium Duchownym w Łodzi. Rok 2008.....	504
Informacje dotyczące zasad publikacji w „Łódzkich Studiach Teologicznych”	505

TABLE OF CONTENTS

I BP DR ADAM LEPA – HIS BIOGRAPHY AND SCHOLAR ACTIVITY

Fr Janusz L e w a n d o w i c z, Rector of the Higher Seminary in Łódź, Introduction.....	7
Abp Władysław Z i ó ł e k, The sermon during a Holy Mass commemorating 20 th anniversary of Adam Lepa's consecration as a bishop	9
Bp Adam L e p a, The acknowledgements given in the end of a Holy Mass commemorating 20 th anniversary of consecration as a bishop.....	13
Fr Jarosław P a t e r, Bishop Adam Lepa – the Priest and Teacher	17
Leon D y c z e w s k i OFMConv., Wisdom and goodness in modern times.....	27
Fr Antoni L e w e k, “Excellent” journalist according to John Paul II	37
Piotr D r z e w i e c k i, Defending the word. The theory of logosphere of Bishop Adam Lepa	53
Bishop Adam Lepa – Index of his publications – Fr Jarosław Pater.....	73

DISSERTATIONS AND ARTICLES DEDICATED TO THE JUBILATE

Fr Wojciech B ł a s z c z y k, An attempt for mutual relation between religion and politics in Europe (translation and title in English, key words in Polish)	103
Agata B e h o u n e k, The development of religion in Lodz until 1 st world war in aspect of sacral architecture	109
Władysław C h a i m CSsR, Sermons which cause pain to hearers.....	135
Paweł Jan C h m u r a, Actual pastoral forms dedicated to the young	151
Fr Grzegorz D z i e w u l s k i, Theological grounds for the cult of relics	167
Tomasz G a ł k o w s k i CP, Judicial institution of catholic university and church university.....	203
Fr Stanisław G r a d, The foundation of The Holiest Heart of Jesus' parish in Tomaszów Mazowiecki	185
Fr Bronisław G r u l k o w s k i, A case of a morally good atheist – reasonable religious interpretation in the context of empiric model of research in social sciences	213
Fr Waldemar K u l b a t, Secularism from theological standpoint	229
Evelina K r i s t a n o v a, „Tygodnik Warszawski” (1945–1948) and polish catholic press in first years after the 2 nd world war	247
Fr Grzegorz L e s z c z y Ń s k i, Hierarchical recourse to dicastery of the Roman Curia.....	257
Fr Andrzej P e r z y Ń s k i, Historical modifications of theological expository discourse on anthropology	271
Fr Roman P i w o w a r c z y k, Neoethics of Aristotle, the position of “nous” in a structure of a human being.....	281
Fr Mieczysław R ó ż a Ń s k i, The priesthood of the deanery of Uniejów in the light of the general pastoral visit in 1979. Prozotopographic study.....	293
Borys Jacek S o i Ń s k i OFM, The structure of religious conversion of current theology students	307
Fr Marian Z dzisław S t e p u l a k, The moral responsibility of a psychologist in mass media	327
Fr Sławomir S z c z y r b a, Towards experiencing the relation with God. A subjective interpretation of religious experience according to Martin Buber	343
Fr Eugeniusz S z e w c, The massacre (Mt 2, 16) of the innocents according to historians-exegetes and revealings to Maria Valtorta.....	365
Jacek Ś l i w a k, Defending one's rights or surpassing one's “ego” – a critical comment on assertiveness	373

Fr Robert Tyrała, The pastoral dimension of liturgical music in the light of "Sacramentum caritatis"	385
Marcin Wojtasiak, Caring for those who suffer from hearing malfunctions as handicapped, in the teaching of the Church after 2 nd Vatican Council and John Paul II's teaching.....	405
Fr Marian Wolicki, The development and education of a pre-school child.....	415
Beata Zarzycka, Psychological correlates of crisis during the monastic formation	429
Fr Piotr Zwołiński, Bishop Wincenty Tymieniecki – his social and charity initiatives – a contribution to biography	447

REVIEWS AND REPORTS

Fr Stanisław Dziekoński (reviewer): W. Woźniak (editor), <i>Bibliophilic character of John Paul II</i> , Wydawnictwo Bernard Cichosz & Salezjańska Wyższa Szkoła Ekonomii i Zarządzania w Łodzi, Konstantynów Łódzki–Łódź 2006, ss. 60.....	469
Fr Waldemar Gliński (reviewer): Józef Mandziuk, <i>The history of Catholic Church in Silesia</i> , vol. 3: Modern times, 1 st part: 1742–1845, Warszawa 2007, ss. 499	470
Fr Waldemar Kulbat (reviewer): bp A. Lepa, <i>Myths and images</i> , Łódź 1999, ss. 95	472
Fr Grzegorz Leszczyński (reviewer): Anna Gołębiewska, <i>Evidence from judicial expert's opinion in marriage annulment processes for reasons expressed in the Code of Canon Law – 1095, nn. 1–3 from 1983 carried out in the Metropolitan Court in Warsaw</i> , UKSW, Warszawa 2006, ss. 367	474
Fr Grzegorz Leszczyński (reviewer): M. Zaborowski, <i>The evolution in the discipline of the sacraments of healing – „communicatio in sacris” as of the Code of Canon Law from 1917</i> , UKSW, Warszawa 2007, ss. 224.....	477
Fr Andrzej Perzyński (reviewer): ks. H. Seweryniak, <i>The geography of salvation. The fundamental theologic presentation</i> , UKSW, Warszawa 2007, ss. 122	481
Fr Roman Piwowarczyk (reviewer): Peter Kref t, <i>The philosophy of Jesus, St. Augustine's Press</i> , South Indiana 2007, ss. 162. (own translation)	482
Fr Waldemar Woźniak (reviewer): Marek Kamiński, <i>Prison games. The tragicomic world of Polish prison</i> , Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, ss. 344.....	484

*

Fr Piotr Kulbaczki, Preventive aspects of parents' and children's formation for 1st Communion. Symposium of Group for Sobriety Apostolate at the Conference of Polish Episcopate and Human's Liberation Crusade	485
Włodzimierz Waszczak, „God and Science” seminar – the cultural phenomenon in archdiocese of Lodz	488

FROM THE SEMINARY LIFE

The speech of the Rector of Higher Seminary in Lodz, Fr dr Janusz Lewandowicz, on the occasion of the inauguration of academic year 2007/2008	497

* * *

The diary of seminary events.....	501
The list of master's theses in the Higher Seminary in Lodz 2008.....	504
Information on the rules of publication in „Łódzkie Studia Teologiczne”	505