

**TEOLOGICZNE
STUDIA
SIEDLECKIE**

Rok 1 (2004)

TEOLOGICZNE STUDIA SIEDLECKIE



Rok I (2004)
Siedlce

KOMITET REDAKCYJNY

Ks. Grzegorz Stolarski (redaktor naczelny), ks. Grzegorz Zaraziński (sekretarz),
ks. Andrzej Kiciński, ks. Adam Dybek, ks. Zbigniew Sobolewski

RADA NAUKOWA

Bp Zbigniew Kiernikowski, ks. Ryszard Kamiński, ks. Roman Krawczyk, ks.
Jan Miazek, ks. Kazimierz Misiaszek, ks. Kazimierz Matwiejuk

Za pozwoleniem Władzy Kościelnej

ISSN 1733-7496

Adres Redakcji:

Wyższe Seminarium Duchowne
Diecezji Siedleckiej im. Jana Pawła II
Nowe Opole 173 b
08-110 Siedlce 2 skr. pocz. 100
tel. + 48 25 631 57 61
www.wsd.siedlce.pl

Bp. Zbigniew Kiernikowski	
<i>Słowo wstępne</i>	9
<i>Wizja jedności w tekstach modlitw eucharystycznych</i>	11
Ks. R. Krawczyk – WSD Siedlce	
<i>Powstania żydowskie przeciw Rzymianom w I – II wieku n.e.</i>	41
Ks. G. Stolarski – WSD Siedlce	
<i>Filozofia Boga: filozofia religii czy metafizyka racji ostatecznej</i>	59
Ks. A. Kiciński – KUL Lublin	
<i>ITER CHRISTIANAE INITIATIONIS w świetle dokumentów katechetycznych Kościoła Katolickiego w Polsce</i>	71
Ks. M. Zając – KUL Lublin	
<i>Katechizmu Kościoła Katolickiego.</i>	
<i>Wzorcowy tekst katechezy odnowionej u źródeł wiary</i>	95
Ks. K. Baryga – WSD Siedlce	
<i>Katecheza a wychowanie humanistyczne w świetle teorii pedagogii integralnej S. Kunowskiego</i>	109
Ks. M. Skwierczyński – WSD Siedlce	
<i>Teoretyczne podstawy oceniania ma katechezie</i>	135
Ks. G. Zaraziński – WSD Siedlce	
<i>Kompetencja medialna dzieci i młodzieży</i>	153
Ks. Z. Sobolewski – WSD Siedlce	
<i>Zobowiązania moralne wynikające z przyjęcia sakramentu święceń</i>	167
Ks. A. Domański – Istituto Euromediterraneo	
<i>Obecność Kościoła w uniwersytecie w świetle dokumentów</i>	209
Ks. M. Konieczny – WSD Siedlce	
<i>Kitizjologia personalistyczna</i>	239
Ks. J. Brodziak	
<i>Posługa słowa w Adwencie</i>	271
Ks. A. Katolo – Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, Centro Internazionale di Bioetica	
<i>Klonowanie a ideologia jakości życia</i>	313
Ks. M. Bednarczyk – WSD Siedlce	
<i>Siostry Najświętszej Rodziny z Nazaretu w Łukowie</i>	325
Ks. B. Błoński – WSD Siedlce	
<i>Kronika Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Siedleckiej za lata 2002-2004</i>	357





Słowo Biskupa Siedleckiego

Cieszę się, że mogę przedstawić pierwszy tom Teologicznych Studiów Siedleckich – własny rocznik naukowy środowiska siedleckich teologów. Różne przestrzenie wiary i życia wymagają nieustannej pogłębionej refleksji teologicznej. Jest ona potrzebna Kościołowi, zarówno w jego wymiarze powszechnym jak i diecezjalnym.

Teologia „jako nauka posiadająca własny status i własną metodologię żyje wiarą Kościoła i jest na służbie jego misji. Rodzi się z wiary i jest powołana do tego, by ją interpretować, zachowując jej niezbywalną więź ze wspólnotą chrześcijańską we wszystkich jej wyrazach; służąc rozwojowi duchowemu wszystkich wiernych, wdraża ich do coraz głębszego rozumienia przesłania Chrystusa” (EE 52).

Refleksja teologiczna jest konieczną, krytyczną pomocą w kształtowaniu nowych pokoleń duszpasterzy, którzy będą potrafili przenieść ją i właściwie wykorzystać w działalności duszpasterskiej w parafiach. Mam też nadzieję, że pomoże ona w kształtowaniu swej wiary i chrześcijańskich postaw świeckim członkom naszej diecezjalnej wspólnoty, oraz umożliwi im właściwe podjęcie odpowiedzialności za Kościół lokalny.

Wierzę, że niniejsze studia teologiczne, owoc takiej refleksji naszego środowiska teologicznego, będą okazją z jednej strony do kontynuowania działalności naukowej tego środowiska, z drugiej zaś – do pogłębienia teologicznej mądrości u czytających.

Wyrażając radość z okazji ukazania się tej ważnej i cennej publikacji, życzę piszącym i czytającym głębokiego i rozważnego wnikania w treści Misterium Objawienia oraz zapału w zgłębianiu prawdy o Bogu i o człowieku.

Wszystkim z serca błogosławię

A handwritten signature in black ink, appearing to read "Andrzej Kłosek". The signature is written in a cursive, flowing style with some decorative flourishes.

*Siedlce, 28 stycznia 2005 r. w dniu liturgicznego wspomnienia św.
Tomasza z Akwinu*

Wizja jedności w tekstach modlitw eucharystycznych¹

Pan Jezus powierzył Kościołowi swoją Tajemnicę w sakramencie Eucharystii, pod postaciami chleba i wina. Uczynił to w czasie swojej Ostatniej Wieczery, żydowskiej uczy paschalnej, którą spożył razem ze swymi uczniami. Miało to miejsce bezpośrednio przed Jego Męką i było ukierunkowane na całe Wydarzenie Paschalne. Powierzenie Eucharystii Kościołowi jest jednocześnie darem i zadaniem dla Kościoła po wszystkie czasy. Dlatego też od samego zarania swego istnienia przez wszystkie wieki i na wszystkich miejscach swej obecności Kościół spełnia i celebruje tę Tajemnicę, i z niej żyje. Ona bowiem stanowi centrum jego życia. Tajemnica ta, sprawowana i przeżywana przez Kościół w różnych okolicznościach, jest także wymownym świadectwem jego życia. Można powiedzieć, że Kościół określa i wyraża siebie właśnie w celebrowaniu Eucharystii. Żywe zaś odniesienie Eucharystii do życia poszczególnych członków Kościoła i dokonująca się dzięki Eucharystii przemiana ich egzystencji jest również jednym z przejawów relacji Kościoła ze światem.

Kościół strzeże więc Eucharystii jako swego skarbu. Żyjąc jednak stale w zmiennych warunkach świata i będąc w swoistym dialogu ze światem, przeżywa ją na różny sposób. Można powiedzieć, że tę jedyną Tajemnicę przyodziewa w różne szaty i ubogaca ją (albo też upraszcza czy

¹ Artykuł stanowi wybór tekstów publikowanych w książce *Eucharystia i jedność*, Częstochowa 2000.



pozbawia pewnych naleciałości), aby - stosownie do okoliczności i sytuacji - była ona w każdym pokoleniu jak najbardziej żywotna i czytelna².

Ośrodkiem tajemnicy Eucharystii zawsze jest paschalne *wydawanie* się Jezusa w Jego Ciele i Krwi. Wierzący, którzy przyjmują moc tego wydawania się, jednoczą się z Chrystusem. Dzięki Niemu stanowią zbawczą i zbawiającą jedność - jest to sakramentalna obecność Kościoła, Ciała Chrystusa w świecie. Kult Eucharystii - niezależnie od przyjętej formy - będzie zawsze celebrowaniem i adorowaniem tej przedziwnej Obecności mającej swoje źródło w wydarzeniu Paschy Jezusa. Trzeba jednak zauważyć, że aspekt paschalny, mimo że stale obecny, nie zawsze w różnych epokach jest jednak dostatecznie uświadamiany, ukazywany i przeżywany.

Intencją tych rozważań nie jest szczegółowe badanie relacji elementów zmiennych i stałych w sprawowaniu liturgii Eucharystii. Pożyteczne jednak będzie krótkie zatrzymanie się nad procesem kształtowania się Modlitw Eucharystycznych³ w początkach Kościoła, z uwzględnieniem judaistycznych korzeni chrześcijańskiej liturgii. Korzystając z wielu opracowań, z *genetycznego* kontekstu Modlitw Eucharystycznych można wydobyć to, co wydaje się dziś potrzebne w rozumieniu liturgii, a może mało dostrzegane i dowartościowane. Ważna jest więc świadomość celu, do którego zawsze zmierza, czy winna zmierzać, dobrze ustawiona katecheza liturgiczna, w szczególności

² Pokazały to jasno przygotowania i obrady Soboru Watykańskiego II, a w szczególności następująca w ich wyniku reforma liturgiczna; zainicjowana co prawda w studiach związanych z ruchem liturgicznym już na kilkadziesiąt lat przez Soborem (jedną z reprezentatywnych postaci tego procesu jest R. Guardini, zob. np. w: *Encyklopedia Katolicka* t. 6, Lublin 1993, 369-372) ale w Soborze dopiero uzyskała pełny wyraz. Bliżej na temat ruchu liturgicznego zob. B. Neunheusser, *Movimento liturgico*, w: *Nuovo Dizionario di Liturgia*, a cura di D. Sartori e A. Triacca, Cisinello Balsamo 1988 [dalej cyt. NDL], 843-856.

³ Modlitwa Eucharystyczna w strukturze liturgii Eucharystii stanowi jej trzon. Rozpoczyna się prefacją, a kończy doksologią. Poprzedzona jest liturgią Słowa i uwieńczona *komunią*.

katecheza mistagogiczna. Chodzi mianowicie o to, jak pomagać wchodzić w arkana języka liturgii, w którym obok słów występują znaki i gesty. Liturgia¹ bowiem to swoiste działanie i swoisty *status* służby (publicznej) człowieka. Ale liturgia jest najpierw swoistą *mową* i działaniem Boga w stosunku do człowieka. Rozumienie i przyjmowanie tego mówienia i działania Boga uzdalnia człowieka do mówienia i działania przed Bogiem.

Sprawowane znaki liturgiczne uzyskują pełne znaczenie, gdy mają odniesienie do życia uczestników liturgii do tego stopnia, że całe ich życie staje się *liturgia*. Liturgia jest więc zależna także od świadomości i od sposobu wyrażania się życia jej uczestników. Ponieważ zaś życie podlega zmianom, dlatego nie zawsze to, co było zrozumiałe w danych okolicznościach, jest czytelne w nowych, chociaż sytuacja (*conditio*) człowieka i jego najgłębsze problemy były, są i będą takie same. Potrzebne jest więc także dzisiaj przybliżenie tego Misterium poprzez pogłębioną katechezę, która w nie wprowadza, mając na uwadze współczesnego człowieka.

Ponieważ jednym z owoców Vaticanum II i następującej po nim reformy liturgicznej, są nowe Modlitwy Eucharystyczne, będące znakiem szukania dróg przybliżenia współczesnemu człowiekowi Tajemnicy Chrystusa, a także świadectwem wiary dzisiejszego Kościoła, stosowne jest zatrzymanie się nad nimi; nad ich treścią i duchowym znaczeniem. Przyjrzymy się zatem niektórym ME, znajdującym się w *Mszale Rzymskim dla Diecezji Polskich*, mając na uwadze przede wszystkim aspekt jednoczenia i jedności.

¹ Gr. *leiturgia*. Etymologicznie: *leitōs /laitos* (od *laos* - lud) - *publiczny*; i *ergia* (od *ergon* - dzieło, czyn).

1. Bogactwo form i niezmiennosc istoty

W zyciu Kościoła istota Eucharystii pozostaje zawsze zachowana jako stała i niezmienna. Trzeba jednak zwrócić uwagę na to, że zależnie od czasu i miejsca, kultur i odczuć, jej sprawowanie i jej *odbieranie* ulega zawsze w jakiejś mierze wpływom tych okoliczności i podlega pewnym zmianom: wyraża się to w różnych wariantach tekstów modlitewnych, oprawie gestów, śpiewu, muzyki. W tych procesach zachodzących na przestrzeni wieków dostrzega się też nieustanną troskę Kościoła o to, aby jak najstosowniej wyrazić niezmienną istotę Eucharystii i zawartą w niej Tajemnicę. Zewnętrzna *oprawa* liturgii wskazuje bowiem na związanie tej Tajemnicy z czasem i miejscem, w których się dokonuje, a zarazem jest znakiem i przejawem zycia i żywotności Kościoła - liturgii w Kościele.

Celebracja Eucharystii w Kościele pierwszych wieków charakteryzowała się bogactwem form. W pierwszej fazie były to swobodnie komponowane modlitwy nawiązujące do tekstów biblijnych i tradycji żydowskich modlitw, w szczególności błogosławieństw. Wiele tekstów Nowego Testamentu ma charakter liturgiczny. Z ich formy i treści można wnioskować, że były stosowane (powtarzane) podczas celebracji. Należą do nich takie zestawienia jak np.: 1P 1,3-5 i Tt 3,5-7; 1P 2,21-25 i 2Kor 5,18-21; 1P 3,18-22 i 2Tm 2,11-13. Za jedno z pierwszych świadectw formowania się tekstów Modlitwy Eucharystycznej może być uważana *Didache*, czyli Nauka Dwunastu Apostołów². Nie jest to jednakże jeszcze tekst liturgiczny - w dzisiejszym rozumieniu.

² *Didache*, czyli Nauka Pana przekazana narodom przez dwunastu Apostołów. Tekst polski zob. np. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, Warszawa 1975, 16-20; zwięzłe informacje w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 3, Lublin 1979, 1302n.

Z czasem jednak zaczął się krystalizować podstawowy schemat Modlitwy Eucharystycznej, o czym świadczą pisma św. Justyna³. W przekazanym przez niego opisie liturgii można dostrzec następujące elementy wyznaczające w pewien sposób strukturę celebracji Eucharystii:

- wychwalanie Boga i dziękczynienie za dzieło stworzenia, za wyzwolenie człowieka z grzechu i za objawienie w Chrystusie mocy panowania nad wszystkim, łącznie z duchami;
- odniesienie tej mocy do Męki i Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa;
- łączenie Tajemnicy wydarzenia zbawczego ze sprawowaniem jej pod znakami chleba i wina;
- odniesienie jej do życia celebrującej wspólnoty.

Kolejne ważne świadectwo kształtowania się Modlitwy Eucharystycznej, zawarte w *Traditio Apostolica*, pochodzi z początku III wieku. Przypisuje się go Hipolitowi Rzymskiemu⁴. II Modlitwa Eucharystyczna obecnego Mszału Rzymskiego jest w dużej mierze zaczerpnięta właśnie z tej Tradycji. W IV wieku następuje wielki rozkwit form Modlitwy Eucharystycznej. Są one nazywane *anaforami*⁵. Jest ich

³ Św. Justyn, urodzony w Samarii z rodziców pogańskich, wykształcony filozof, w poszukiwaniu prawdy nawrócił się na chrześcijaństwo i stał się obrońcą (apologetą) chrześcijaństwa. Zginął śmiercią męczeńską w Rzymie ok. 165 roku. Broniąc wiary i zwyczajów chrześcijańskich, przekazał cenne świadectwa, które dotarły do nas w jego dwóch *Apologiach* i w *Dialogu z Tryfonem*. Właśnie w jego pismach znajdujemy m.in. opis liturgii Eucharystycznej, który odzwierciedla sposób jej celebrowania do połowy II wieku (*Apologia* 1,65-67 oraz *Dialog* 41).

⁴ Św. Hipolit Rzymski, był biskupem prawdopodobnie w Palestynie, czczony w Kościele jako męczennik (data męczeństwa jest określana na czas ok. 236 r.) i pisarz kościelny (zob. F. Drączkowski, *Hipolit*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 6, 916-918. *Tradycja Apostolska* jest w ogóle jednym z podstawowych źródeł pierwotnej liturgii chrześcijańskiej

⁵ Od greckiego *anapherein* - przynosić, podnosić, wznosić. Tym terminem jest zasadniczo określana Modlitwa Eucharystyczna (czasem jego znaczenie bywa zawężane do pewnej części, czasem zaś rozciągane na całość Liturgii Eucharystii).



bardzo wiele. Mówi się o różnych rodzinach anafor w różnych ośrodkach chrześcijańskich na Wschodzie⁶ i na Zachodzie⁷.

W procesie powstawania anafor i ich kształtowania się zasadniczy wpływ miało odniesienie do ustanowienia Eucharystii w kontekście żydowskiej wieczerzy paschalnej. Stąd też anafory nawiązują - mniej lub bardziej - do tradycji modlitw żydowskich. Jednocześnie zaś są poddane lokalnym wpływom związanym z życiem konkretnych wspólnot chrześcijańskich w określonych warunkach. Tak się dzieje przez wieki.

Na tym tle pewnej swobody, bogactwa i różnorodności zaczynają pojawiać się tendencje ujednocające⁸. Na terenie Kościoła Zachodniego dochodzi ostatecznie do używania zasadniczo tylko jednej Modlitwy Eucharystycznej, tzw. Kanonu Rzymskiego⁹. Ten stan trwa do czasów Soboru Watykańskiego II.

Sobór Watykański II poprzedzony był i przygotowany przez badawcze studium problematyki i rozpoznawanie zapotrzebowania w bardziej świadomych kręgach wiernych¹⁰. Pierwszym dokumentem soborowym była właśnie Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*. Ten fakt jest wymowny i wskazuje na świadomość konieczności utrzymania czy ukazania na nowo przez odnowę liturgiczną związku między liturgią i wiarą a życiem (*lex orandi - lex credendi - lex vivendi*). Właśnie liturgia czyni ludzi uczestnikami Tajemnicy Paschalnej.

⁶ Występują tu tzw. typy: aleksandryjski, antiocheński i wschodnio-syryjski - zob. F. Brovelli, *Prece eucaristica*, w: NDL 1011.

⁷ Można tu wyliczyć następujące tradycje: rzymska, ambrozjańska, gallikańska i hiszpańska - zob. jak wyżej.

⁸ Zob. E. Mazza, *Le odierne Preghiere Eucaristiche*, vol. 1. *Struttura. Teologia. Fonti*, Bologna 2¹⁹⁹¹, 136-138.

⁹ Kanon Rzymski znajduje się w dzisiejszym Mszale, po niewielkich zmianach jako I Modlitwa Eucharystyczna.

¹⁰ Zob. F. Brovelli, *Prece eucaristica*, w: NDL 1012-1016 oraz na temat przebiegu reformy liturgicznej G. Pasqualetti, *Riforma liturgica* w: NDL 1108-1126 z bogatą bibliografią.

Daje im możliwość przeżywania tej tajemnicy pod znakami sakramentalnymi, by potem mogli nią żyć w swojej codzienności. Znakom towarzyszą teksty liturgiczne. Precyzowanie tekstów liturgicznych jest zależne od praktyki i aktualnej wiary Kościoła. Z kolei teksty liturgiczne wpływają na kształtowanie życia członków Kościoła. Dzieje się to zawsze zgodnie z depozytem wiary formułowanym też w określonych warunkach.

Dlatego też od początku Vaticanum II troską Ojców soborowych było przybliżenie wiernym sposobu rozumienia i przeżywania Eucharystii. Soborowa Konstytucja o Liturgii świętej, która dała początek reformie liturgicznej w całym Kościele, kładzie nacisk na to, aby uwidocznić właściwe znaczenie poszczególnych części liturgii Mszy św. i ukazać ich wzajemny związek, czyli dynamikę sprawowanego Misterium. To wszystko w tym celu, aby umożliwić wiernym właściwy udział w liturgii i osiągnąć jak najpełniejszą skuteczność duszpasterską (por. KL 49 i 50): „... obrzędy należy uprościć, zachowując wiernie jej istotę; należy opuścić to, co z biegiem czasu stało się powtórzeniem lub dodatkiem bez większej korzyści. Natomiast pewne elementy, zatracone w ciągu wieków, należy przywrócić stosownie do pierwotnej tradycji Ojców Kościoła, o ile to będzie pożyteczne lub konieczne” (KL 50).

Reforma liturgii zmierzała więc do *uproszczenia*¹¹ oraz do określenia i uwypuklenia tego, co aktualnie jest *korzystne*¹². Jednym z owoców Soboru jest ubogacenie form Modlitw Eucharystycznych. Na

¹¹ Dla wyjaśnienia trzeba powiedzieć, że to zalecenie - podobnie jak i inne zawarte w KL - odnosi się do liturgii przedsoborowej. Jego aktualność pozostaje jednak niezmienna ze względu na potrzebę czytelności liturgii. Zauważyć trzeba, że uprościć to nie znaczy pozbawić bogactwa, lecz uczynić zrozumiałą. Chodzi o to, by elementy drugorzędne były podporządkowywane istocie i głównemu znaczeniu Eucharystii.

¹² To, co kiedyś miało pewne znaczenie i było korzystne ze względu na komunikację, w nowych warunkach może jawić się mało korzystne. Z drugiej strony może się okazywać korzystne sięganie do zapomnianych elementów tradycji, które dzisiaj mogą być wymowne i komunikatywne.



skutek reformy posoborowej, obok dotychczasowego jedyne Kanonu Mszy św. stopniowo powstały i zostały wprowadzone inne Modlitwy Eucharystyczne. W 1968 r. do tzw. Mszału Pawła VI oprócz Kanonu Rzymskiego, zwanego też odtąd I Modlitwą Eucharystyczną, weszły II, III i IV Modlitwa Eucharystyczna. Później powstały inne, przedstawione najpierw *ad experimentum* i pozostawiane do wprowadzania według uznania przez poszczególne Konferencje Episkopatów. Zostały sformułowane też specjalne ME do celebracji z udziałem dzieci oraz o Tajemnicy Pojednania, a także takie, które powstały ze specjalnych okazji (np. Synod szwajcarski, holenderski, Kongresy Eucharystyczne). Jedną spośród nich (z Synodu szwajcarskiego) została włączona jako V ME do obecnego Mszału dla Diecezji Polskich.

2. Pojednanie człowieka z Bogiem w świetle IV Modlitwy Eucharystycznej

aspekt ANAMNEZY

Czwarta Modlitwa Eucharystyczna¹³, po prefacji i po aklamacji *Święty*, przywołuje obraz stworzenia i przedstawia szczególne miejsca oraz rolę człowieka w stworzeniu. Przytaczamy tu niektóre jej fragmenty. Punktem wyjścia jest odwołanie się do dzieła stwórczego:

¹³ IV ME ma szeroko rozbudowaną anamnezę całej historii zbawienia, na podobieństwo hebrajskich błogosławieństw (*berakah*). Nawiązuje ona do tradycyjnych anafor wschodnich: do tzw. anafory św. Marka (tradycja grecko-aleksandryjska) oraz przede wszystkim do anafory św. Bazylego (tradycja antiocheńsko-bizantyjska) w powiązaniu z tzw. anaforą Jakuba brata Pańskiego (tradycja antiocheńska). Ma dwie anamnezę: pierwszą ogólną, odnoszącą się do całej historii zbawienia (po aklamacji *Święty* a przed pierwszą epiklezą) i drugą, będącą anamnezą w sensie ścisłym (bezpośrednio po narracji Ustanowienia); oraz dwie epiklezy: pierwszą nad darami (przed narracją Ustanowienia) i drugą nad ludem (przed modlitwami wstawienniczymi). Bliżej na ten temat zob. E. Mazza, dz.cyt., 262-270.

...Ojciec Święty (...) Ty stworzyłeś człowieka na obraz i podobieństwo swoje i powierzyłeś mu cały świat, aby służąc Tobie samemu jako Stwórcy rządził wszelkim stworzeniem.

Dalej tekst mówi o grzechu nieposłuszeństwa i o jego skutkach, których wspólnym mianownikiem było popadnięcie pod władzę śmierci. Następnie przedstawia czyny Boga zmierzające do przywrócenia pierwotnego stanu jedności i przyjaźni:

A gdy człowiek przez nieposłuszeństwo utracił Twoją przyjaźń, nie pozostawiłeś go pod władzą śmierci. W miłosierdziu swoim pospieszyłeś wszystkim ludziom z pomocą, aby Ciebie szukali i znaleźli. Wielokrotnie zawierałeś przymierze z ludźmi i pouczałeś ich przez Proroków, aby oczekiwali zbawienia.

Tekst Modlitwy zmierza do tego, by uczestników liturgii doprowadzić do uświadomienia sobie, z jednej strony tragedii, w jaką popadł człowiek, a z drugiej, wierności Boga mającej na celu przywrócenie człowieka Bogu. Skutek nieposłuszeństwa człowieka tekst Modlitwy wyraża w sformułowaniu: *człowiek utracił przyjaźń Boga*.

Warto zwrócić tutaj uwagę na odczucie, jakie może się rodzić w bezpośrednim odbiorze tego tekstu, kiedy staje się on przedmiotem pierwszej refleksji. Bowiem to wyrażenie: *człowiek przez nieposłuszeństwo utracił Twoją (Boga) przyjaźń*, w pierwszym momencie łatwo można rozumieć, jakoby ta utrata przyjaźni dokonała się obiektywnie, to znaczy jakby Bóg rzeczywiście odwrócił się od człowieka, czy nawet więcej, przestał go kochać i zajmować się nim.

Przyjaźń domaga się przynajmniej dwóch podmiotów. W ludzkim pojmowaniu jest związana z wzajemnością. Zerwanie przyjaźni przez jedną ze stron prowadzi do świadomości jej utraty również z drugiej strony. W przypadku Pana Boga jednak tak nie jest. Jego relacja przyjaźni do



człowieka nie jest uwarunkowana postawą człowieka; to tylko człowiek wskutek odwrócenia się od Boga nie jest w stanie dostrzegać i przyjmować dobra Jego przyjaźni; przyjaźń Boga wobec człowieka jednakże pozostaje i trwa.

Przez grzech człowieka zmiana nie nastąpiła w Bogu, ale w człowieku. To właśnie w człowieku powstało poczucie straconej przyjaźni. Ze strony Boga przyjaźń nigdy nie przestała istnieć. Była i pozostaje zawsze aktualna. To człowiek przestał *wierzyć*, że w Bogu ma nie tylko przyjaciela na ludzką miarę, ale źródło życia, dającą życie Miłość. Nie w Bogu więc, lecz w świadomości i w egzystencji człowieka i to z punktu widzenia człowieka powstała przepaść nie do przebycia między nim a Bogiem - naturalnie przepaść nie do przebycia dla człowieka, ale nie dla Boga. W człowieku bowiem zaistniała potrzeba naprawy. Tego wypełnienia przepaści jednakże mógł dokonać tylko Bóg. W konsekwencji też dzieło odkupienia nie polegało na *uregulowaniu* stosunku między Bogiem a człowiekiem, lecz na przemianie świadomości i wnętrza człowieka - dzięki inicjatywie Boga. Skutkiem tragedii powstałej w samym człowieku jest bowiem zaprzeczenie jedności z Bogiem i w konsekwencji konieczność obrony samego siebie, która powoduje oddalenie od drugiego i niszczenie prawdziwej jedności i komunii niejako *pod dyktando* władzy śmierci. Dla naprawienia tego właśnie *w człowieku* sam Bóg stał się człowiekiem, a Jego ludzkie ciało stało się miejscem *naprawy*, czyli pojednania.

Tekst IV Modlitwy Eucharystycznej mówi więc dalej wprost, że Bóg *nie pozostawił człowieka pod władzą śmierci*, czyli w sytuacji odejścia od Niego i rozbicia jedności, lecz pośpieszył z pomocą, *aby ludzie Go szukali i znaleźli*. Nie jest to jednak sprawa prostego impulsu dla poszukiwania Boga przez człowieka. Tym bardziej nie jest to realizacja

jakiejsz inicjatywy szukania Boga bez przemiany człowieka. Bóg w swojej pedagogii poprzez wielokrotnie zawierane przymierza i za pośrednictwem proroków przygotowywał ludzi (w szczególności Naród Wybrany), *aby oczekiwali zbawienia*. Prowadził ich, aby dojrzewali na tej drodze akceptując zarówno ich pozytywne jak i negatywne odpowiedzi i postawy wobec danej przez Niego obietnicy. Konieczne bowiem było, aby ludzie odkryli, że pojednanie i zbawienie przychodzi wyłącznie jako dar i to dar zmierzający do zmiany wnętrza człowieka. To wszystko było przygotowaniem do nadejścia *pełni czasów*.

W dalszym ciągu Modlitwa ukazuje samo dzieło Boga dokonane w Jezusie Chrystusie:

Ojcze Święty, tak umiłowałeś świat, że gdy nadeszła pełnia czasów, zesłałeś nam swojego Jednorodzonego Syna, aby nas zbawił. On to za sprawą Ducha Świętego stał się człowiekiem, narodził się z Maryi Dziewicy i był do nas podobny we wszystkim oprócz grzechu.

Oczekiwane zbawienie dokonało się nie *na zewnątrz* historii ludzkości, lecz przez wejście Boga w tę historię. Tekst uwydatnia całkowite *upodobnienie się* Jezusa do człowieka we wszystkim, oprócz grzechu. Jest to więc zupełne, a zarazem wyjątkowe zjednoczenie się Chrystusa z człowiekiem - grzesznikiem. Cudowne jest to, że Jezus, wchodząc całkowicie w sytuację człowieka-grzesznika, zachowuje stale jedność z Ojcem. W Jezusie, Człowieku z Nazaretu, zamieszkała *cała pełnia Bóstwa* (Kol 2,9). Jednak nie tylko w tym tkwi sedno Wcielenia Syna Bożego. Będąc najpełniejszym objawieniem Boga, stał się także miejscem objawienia się człowieka. W Jezusie zostało objawione, *kim jest* człowiek. To objawienie się człowieka nie było jednak teoretyczne, oderwane od historii ludzkości i poszczególnych konkretnych ludzi. Objawił On prawdę o człowieku przyjmując na siebie wszystkie



konsekwencje grzechu i biorąc na siebie należne człowiekowi odrzucenie, aż do śmierci *grzesznika, przekłętego* na krzyżu¹⁴.

W zjednoczeniu z grzesznikiem Jezus niejako dotknął owego stanu odwrócenia się od Boga i *zakosztował* smaku utraconej przyjaźni. Gdy z krzyża wołał: *Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił* (Mk 15,34), doświadczając całkowitego opuszczenia, mimo bolesnego poczucia utraty przyjaźni Boga, wiedział, że Jego głos nie zostanie bez odpowiedzi. On sam jednak pozostał w tym stanie, nie próbując ratować siebie na własną rękę i dotykając - ze swej strony - do końca sytuacji opuszczenia.

To, czego Jezus w szczególny sposób doświadczył na krzyżu, było już przygotowane od samego początku Jego ziemskiej historii¹⁵, a wyrażone jasno na progu Jego publicznej działalności, mianowicie podczas Chrztu w Jordanie. Usłyszał wówczas słowa Boga: *Tys jest mój Syn umiłowany, w Tobie mam upodobanie* (Mk 1,11). Słowa te skierowane do Jezusa, który nosi w sobie zarówno pełnię Bóstwa, jak i *pełnię braku* (por. Kol 1,19)¹⁶, są wyrazem miłości Boga do grzesznika, Jego niezmiennego

¹⁴ Ta prawda o upodobnieniu się Jezusa do człowieka, o Jego zjednoczeniu się z człowiekiem jest wyrażona m.in. w obrazie zamieszkania w Nim *pełni*. Wyraża to np. tekst Listu do Kolosan: *Spodobało się [Bogu], aby w Nim zamieszkała cała Pełnia i aby przez Niego pojednać wszystko ze sobą* (Kol 1,19n). Warto wskazać na fakt, że w cytowanym tekście nie zostaje sprecyzowane, o jaką *pełnię* chodzi. Biorąc pod uwagę kontekst, w którym jest mowa o pojednaniu przez krew krzyża, mającym dokonać się w Nim, przez Niego i dla Niego, nie można wykluczyć, że autorowi Listu chodzi o wskazanie właśnie paradoksu zamieszkania w ciele i w historii Jezusa obok pełni Bóstwa także pełni człowieczeństwa, ale tego człowieczeństwa, które *odeszło* od Boga, które dotknęło braku pełni, czy *pełni braku*, czego wyrazem było wołanie do Boga *Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił* (Mk 15,34). Naturalnie nie chodzi w tym o aspekt moralny, o grzeszność, lecz o skutki, konsekwencje, których nikt poza Synem Boga nie mógł wziąć na siebie.

¹⁵ W tzw. Ewangelii dzieciństwa mamy wiele elementów ukierunkowujących Narodzenie Jezusa na wydarzenie Paschalne (zob. Mt 2,13-18; Łk 2,34n).

¹⁶ Należy zwrócić uwagę na to, że Teofania jest związana z postawieniem się Jezusa w *kolejce* grzeszników oczekujących przebaczenia czy miłosierdzia przez przyjęcie chrztu pokuty z rąk Jana Chrzciciela. Można powiedzieć, że właśnie to pełne i niesłuszne, ale dokonane dla wypełnienia sprawiedliwości, postawienie się Jezusa wśród grzeszników, było tym koniecznym *praeambulum*, aby Jezus (bez grzechu) mógł na miejscu grzesznika usłyszeć, że jest Synem

upodobania w człowieku. Jezus, Syn Boży, choć nie popełnił grzechu i nie odwrócił się od Ojca, przeżył jednak dogłębnie sytuację grzesznika, który ma poczucie opuszczenia przez Boga. Jezus stanął pośród grzeszników. Nie było to stawienie siebie dla odróżnienia siebie, lecz przeciwnie: dla *zidentyfikowania* siebie z grzesznikami¹⁷. Choć grzechu nie popełnił, dał się potraktować jako grzesznik. To wszystko stało się według planu i zamierzenia Boga Ojca. *On to dla nas grzechem uczynił Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą* (2 Kor 5,21). Tajemnica to wielka!

W Jezusie Chrystusie, mimo iż pozwolił On na to, aby potraktowano Go jako grzesznika ze wszystkimi tego konsekwencjami, zawsze została zachowana owa fundamentalna, egzystencjalna jedność z Bogiem. Jezus dotknął owego stanu, ale nie popadł w ten stan, tzn. nie zwątpił. Nie przyjął sugestii szatana podpowiadającego inne, pozornie lepsze od Bożych, rozwiązania. Nie poszedł za (pozornie dobrym i rozumnym) podszeptem ratowania życia ani podczas kuszenia na pustyni, kiedy diabeł sugerował: *spraw, aby te kamienie stały się chlebem* (zob. Mt 4,3), ani wtedy, gdy usta Piotra, w jak najlepszej intencji i z jak największej życzliwości wobec Jezusa, wypowiedziały: *Panie, niech Cię Bóg broni! Nie przyjdzie to nigdy na Ciebie, abyś miał cierpieć* (zob. Mt 16,22), ani

Boga i że Bóg ma w Nim upodobanie. Po raz pierwszy ktoś z ludzi-grzeszników mógł usłyszeć i przyjąć takie słowa. Nikt z właściwych grzeszników nie był w mocy tak stanąć przed Bogiem. W tym się dokonała sprawiedliwość, Boża sprawiedliwość przekraczająca wszelkie kategorie sprawiedliwości (zob. dialog Jana Chrzciciela z Jezusem wprowadzający Chrztę w Jordanie - Mt 3,14-15).

¹⁷ *Uznany za człowieka* (Flp 2,7), chociaż bez grzechu i świadom swego absolutnego dystansu od grzechu (zob. J 8,46), został zaliczony w *poczet złoczyńców, grzeszników* (zob. Mk 15,28), był kojarzony z grzesznikami i władcą złych duchów (zob. np. Mk 3,22), wydany jako złoczyńca (J 18,30). To było jednym z powodów sporów, antagonizmów z faryzeuszami, którzy niejako ze swej *natury* czy swego powołania odcinali się od grzeszników. To jest również jedną z racji skazania Jezusa na śmierć.



też wtedy, gdy stojący pod krzyżem wołali: *zejdź z krzyża i wybaw samego siebie* (zob. Mk 15,30).

Jezus właśnie w tej krytycznej i kryzysowej, *aż do śmierci*, sytuacji, zawierzył całkowicie Ojcu: *Ojczy, w Twoje ręce oddaję ducha mego* (Łk 23,46). Tym samym nie tylko dał wyraz swojemu zjednoczeniu z Ojcem, ale też po raz pierwszy w historii ludzkości w Nim dokonał się niejako powrót *grzesznika* do Boga i jego pojednania z Bogiem. Człowiek - grzesznik znalazł drogę do Boga. *W Chrystusie Bóg pojednał świat ze sobą* (2Kor 5,19).

To stanowi istotę Dobrej Nowiny o zbawieniu. To jest Dobra Nowina. Tekst IV Modlitwy Eucharystycznej, ze względu na swoisty styl narracyjny, stwarza jednak okazję do niewłaściwej interpretacji. Pozostając bowiem przy chronologii wydarzeń może sprawiać wrażenie redukcji głosu Ewangelii o zbawieniu do ziemskiej działalności Jezusa.

Ubogim głosił dobrą nowinę o zbawieniu, jeńcom wyzwolenie, a smutnym radość. Aby wypełnić Twoje postanowienie, wydał się na śmierć krzyżową, a zmartwychwstając zwyciężył śmierć i odnowił życie.

Wspomnienie o głoszeniu Dobrej Nowiny o zbawieniu odniesione do działalności publicznej (co jest historyczną prawdą) może powodować zacieśnienie jej rozumienia albo przynajmniej położenie akcentu właśnie na ten aspekt misji Jezusa, który - gdyby został przerwany śmiercią Jezusa. Tymczasem właśnie o to chodziło. Chodziło o tę śmierć: o wejście w ciężką nad człowiekiem śmierć i dokonanie *wyjscia* (Łk 9,31). Dopiero to wyjście z grobu śmierci (zob. Mk 16,1-8) stanowi treść Dobrej Nowiny. Dobra Nowina o zbawieniu ma bowiem ostatecznie swoje oparcie czy moment spełnienia w Misterium Paschalnym: w wydaniu się Jezusa na śmierć dla wypełnienia Bożego postanowienia i pojednania człowieka, aby przez zmartwychwstanie

obwieścić zwycięstwo nad śmiercią i możliwość nowego życia. To jest najbardziej istotną treścią Dobrej Nowiny¹⁸.

Tajemnica wydania się Jezusa dla pojednania jest celebrowana w Eucharystii. Dlatego tak ważne jest odnalezienie się każdego z uczestników Eucharystii w tej historii. To Chrystusowe przybliżenie się do grzeszników zostało *dane* tym, którzy przeżywają swoje oddalenie od Boga, jako szansa powrotu i możliwość doświadczenia bliskości Boga, a tym samym moc burzenia w sercach muru wrogości budowanego dla obrony samego siebie. To było treścią Bożego zamysłu względem człowieka i tego Bóg dokonał w Swoim Jednorodzonym Synu. I to właśnie jest istotą głoszonej ubogim Dobrej Nowiny o zbawieniu: człowiek, który *stracił* przyjaźń Boga i *szukał* Go na różnych drogach otrzymał Dobrą Nowinę ukazującą *miejsce* znalezienia Boga. Jest Nim sam Jezus Chrystus. Eucharystia jest szczególnym miejscem tego odnalezienia - spotkania i komunii.

3. Jedność wynikająca z Ofiary. III Modlitwa Eucharystyczna

W sformułowaniach i treści III Modlitwy Eucharystycznej¹⁹, która teraz będzie przedmiotem naszych rozważań, spotykamy się z językiem i

¹⁸ Warto na to zwrócić uwagę, gdyż niekiedy można spotkać się jakby z odczuciem, że tak dobra i pożyteczna publiczna działalność Jezusa (uzdrowienia, nauczanie itp.), została niestety przerwana; jakby Boże plany niesienia ludziom *dobrej nowiny* (według ludzkich oczekiwań i ludzkiej miary) zostały pokrzyżowane przez śmierć Jezusa. Rozumienie i percepcja tego aspektu życia Jezusa i potem chrześcijańskiej egzystencji i misji w świecie domaga się w każdym pokoleniu właściwej i pogłębionej refleksji (a właściwie kerygmatu), aby unikać niebezpieczeństwa redukcji istotnego aspektu treści Ewangelii do płaszczyzny rozwiązań tylko ludzkich (por. Mk 8,31-33; J 13,7 itp.).

¹⁹ Tekst III ME stanowi kompozycję biblijnych i patrystycznych tekstów, mających na uwadze język i problematykę współczesną (zob. F. Brovelli, *Prece eucaristica* w: NDL, 114 oraz E. Mazza, dz.cyt. 223-226).



obrazami liturgii ofiary²⁰. Już tekst otwierający tę Modlitwę Eucharystyczną tak nas ukierunkowuje i wskazuje na orientację akcji liturgicznej.

Zaprawdę święty jesteś Boże, i słusznie Cię sławi wszelkie stworzenie, bo przez Jezusa Chrystusa, Twego Syna, naszego Pana, mocą Ducha Świętego ożywasz i uświęcasz wszystko oraz nieustannie gromadzisz lud swój, aby na całej ziemi składał Tobie ofiarę czystą.

Wysławianie Boga przez wszelkie stworzenie jest związane z Jego życiodajną i uświęcającą mocą, jakiej to stworzenie doświadcza. Sławienie Boga jest odbiciem Jego działania w stworzeniu, działania ożywiającego i uświęcającego wszystko. Paralelnie jest też przedstawiony drugi moment działania tejże mocy, odniesiony już nie do całego stworzenia, lecz do ludzi. Chodzi o *gromadzenie* ludu należącego do Boga. To stałe gromadzenie jest ukierunkowane na składanie temuż Bogu *ofiary czystej na całej ziemi* (por. Mal 1,11). Można widzieć tutaj nawiązanie do dwóch porządków: jednego, który możemy nazwać naturalnym, mającym miejsce w płaszczyźnie stworzenia; oraz drugiego, który możemy określić jako świadome odpowiadanie człowieka na działanie Boga, których wspólnym efektem jest gromadzenie ludu. To gromadzenie ludu jest dziełem Boga i dokonuje się po to, by lud został uzdolniony do składania ofiary czystej. Z kolei składanie ofiary czystej jest właśnie realizacją jedności między ludźmi na chwałę Boga. Tekst łaciński wyraża to w formie biernej (*passivum divinum*), co jeszcze bardziej podkreśla, że za tym składaniem

²⁰ W trakcie rozważania będziemy odwoływać się do łacińskiej terminologii związanej z ofiarą. W przekładzie bowiem trudno dokładnie wyrazić właściwe znaczenie takich określeń jak: *oblatio, sacrificium, hostia, munus*, gdyż w języku polskim mamy zasadniczo jedno określenie: *ofiara* (czasem: *dar*), co może powodować niewłaściwe zrozumienie ducha tekstu i sugerować nieadekwatną interpretację, nie zawsze zgodną z duchem tekstu. Czasem także niełatwo jest oddać dynamikę łacińskich okresów zdaniowych. Także więc w rozważaniach dotyczących następnych Modlitw Eucharystycznych będziemy odnosili się do tekstu łacińskiego.

ofiary Bogu przez lud stoi ostatecznie działanie samego Boga: *ut (...) oblatio munda offeratur nomini tuo*²¹ (dosł.: *aby ...ofiara czysta była składana Twojemu imieniu*).

Warto postawić sobie pytanie: o jaką ofiarę chodzi? Naturalnie najpierw trzeba zaznaczyć, że nie chodzi o składanie darów w sensie przynoszenia czegoś na ofiarę w formie daru materialnego (np. różnego rodzaju składki) czy nawet swoście pojętych tzw. *ofiar duchowych*²². Z drugiej strony nie można nie doceniać tego rodzaju naturalnego odruchu człowieka, jakim jest chęć składania Bogu ofiar, potrzebnego także wspólnocie. Życie bowiem wymaga składania ofiar. Należy jednak na nie spojrzeć jako na coś przejściowego; coś, co prowadzi do dojrzałego stawania przed Bogiem i w konsekwencji także wobec wspólnoty.

Trzeba powiedzieć, że gdy jest mowa w Eucharystii o ofierze, chodzi zasadniczo i ostatecznie o Ofiarę Jezusa Chrystusa²³ dokonaną na krzyżu, zawartą w Eucharystii, a ukonkretniającą się w czasie pod postaciami chleba i wina. Ale czy można tylko na tym poprzestać? Czy kontekst *gromadzenia sobie ludu* przez Boga wskazuje tylko na

²¹ Termin *oblatio* ma charakter kultyczny, określa zarówno dar, jak i akt składania daru.

²² Niejednokrotnie możemy obserwować (i w sobie i w innych) pewną mentalność *ofiarniczą*, ale przenikniętą duchem *merkantylnym*, zarówno w wymiarze materialnym jak i duchowym, z której nie jest łatwo dać się oczyścić. Jest to zapewne jakaś naturalną tendencją człowieka, by zawęzić swoją relację z Bogiem właśnie do tego wymiaru. Człowiek świadom wartości składanych przez siebie darów czuje się *pewniej* przed Bogiem i oczekuje, nawet jakoś podświadomie, należytej mu gratyfikacji. W rzeczywistości jednak to nie składanie ofiar przez człowieka stanowi fundamentu relacji z Panem Bogiem; są to tylko pewne elementy tej relacji. Sprawa jest bardzo delikatna, ale bardzo ważna (por. Ps. 50,7-15; Oz 6,6 itp.).

²³ Daje się zauważyć pewną konsekwentną regularność stosowania terminów odnoszących się do *ofiary*. III ME na określenie Ofiary krzyżowej Chrystusa używa terminu *Hostia*. Jest to termin kultyczny wskazujący przede wszystkim na przedmiotowy aspekt ofiary, na ofiarę jako żertwę. Oryginalnie odnosił się głównie do krwawych ofiar ze zwierząt. Wskazuje na coś, co jest przeznaczone na wyniszczenie przez spożycie, a nie unicestwienie. Etymologicznie *hostia* znaczy *uderzać, przebić*. *Hostia* to coś, co zostało przebite i jest przeznaczone jako żertwa. W przypadku Eucharystii termin ten zostaje przeniesiony na chleb niekwaszony - *hostia*. Jezus stał się *Hostią*, żertwą ofiarną, *oblatio* zaś to ofiara Kościoła.



zgromadzenie go w tym celu, aby ludzie byli obecni jako bierni świadkowie – „widzowie” Ofiary Jezusa Chrystusa, aby było ich jak najwięcej? Czy chodzi o to, żeby jak najwięcej - w sensie liczby - zostało złożonych Bogu *czystych ofiar*? Istnieje taka naturalna pokusa, by rozumieć, że ofiara spełnia się niejako *poza ludźmi*: oni ją składają jako pewien tylko zewnętrzny dar, podczas gdy ich życie może pozostawać jakby nienaruszone.

Tymczasem w tym składaniu przez zgromadzenie ofiary (*oblatio*) trzeba widzieć Ofiarę Chrystusa (*Hostia*) wraz z jej skutkiem, czyli obejmującą zgromadzonych i to wszystko, co dokonuje się i staje się rzeczywistością w uczestnikach Eucharystii składających ofiarę, którzy zostają pojednani, zgromadzeni i zjednoczeni. Właśnie na tym polega nowe stworzenie (stałe stwarzanie), że ci, którzy byli rozproszeni, doświadczają pojednania i jednoczenia, i że właśnie to stanowi spełnienie się ofiary czystej pośród świata, na całej ziemi.

W modlitwie pokonsekracyjnej mamy najpierw anamnezę zbawczego dzieła w perspektywie eschatologicznej, która konkretyzuje się w składaniu ofiary wśród dziękczynnych modłów²⁴.

Wspominając, Boże, zbawczą mękę Twojego Syna, jak również cudowne Jego zmartwychwstanie i wniebowstąpienie, oraz czekając na powtórne Jego przyjście, składamy Ci wśród dziękczynnych modłów tę żywą i świętą Ofiarę²⁵.

²⁴ Por. Ps 50,14n; 51,17-21. Na temat relacji składania ofiary i *dziękczynnych modłów (gratias referentes)* zob. E. Mazza, 234n.

²⁵ *Memores igitur, Domine, eiusdem Filii tui salutiferae passionis necnon mirabilis resurrectionis et ascensionis in caelum, sed et praestolantes alterum eius adventum, offerimus tibi, gratias referentes, hoc sacrificium vivum et sanctum.*

Wraca się więc do koncepcji ofiary, ale już przy użyciu terminu *sacrificium*²⁶. Ta ofiara, nazwana żywą i świętą (łac. *sacrificium vivum*²⁷ et *sanctum*), jest przedstawiona w kontekście wspomnienia zbawczej męki Syna Bożego, Jego zmartwychwstania i wniebowstąpienia oraz powtórnego przyjścia. Intencją tekstu jest przywołanie i uobecnienie wydarzeń paschalnych i eschatologicznych związanych z Osobą Jezusa Chrystusa, Syna Bożego.

Następnie przechodzi się do epiklezy nad ludem związanej ze składaną ofiarą i ze spożywaniem Ciała i Krwi Pańskiej. Do Boga zostaje skierowana prośba:

Wejrzyj, prosimy, na dar Twojego Kościoła (oblatio Ecclesiae) i przyjmij Ofiarę, przez którą nas pojednałeś ze sobą (et agnoscens Hostiam, cuius voluisti immolatione placari...). Spraw, abyśmy (concede, ut) posileni Ciałem i Krwią Twojego Syna i napełnieni Duchem Świętym, stali się jednym ciałem i jedną duszą w Chrystusie.

Tłumaczenie polskie odbiega tutaj nieco od tekstu łacińskiego²⁸ i trochę inaczej kładzie akcenty logiczne całej Modlitwy. W wersji łacińskiej cały tekst stanowi jeden okres zdaniowy, w którym występują - oprócz innych członów - dwie równoległe prośby: *wejrzyj (respice)* i *spraw (concede - dosł.: pozwól)*. Inne czasowniki mają funkcje zależne. Po pierwszej prośbie: *wejrzyj*, gdzie tekst polski kontynuuje *i przyjmij ofiarę...*, tekst łaciński ma równoważnik zdaniowy: *agnoscens Hostiam...*

²⁶ Termin *sacrificium* wskazuje na poświęcanie (*sacrum facere*) bóstwu czy Bogu rzeczy i osób. W tym kontekście Eucharystia jako *pamiątka* (uobecnienie) oddania się Chrystusa w Jego ludzkim Ciele jest najwyższym wyrazem *sacrificium*.

²⁷ Zwrócić uwagę na to, że w przypadku ofiar starotestamentalnych potrzebne było zabicie ofiary, tu zaś jest mowa o żywej ofierze.

²⁸ *Respice, quaesumus, in oblationem Ecclesiae tuae et, agnoscens Hostiam, cuius voluisti immolatione placari, concede, ut qui Corpore et Sanguine Filii tui reficimur, Spiritu eius Sancto repleti, unum corpus et unus spiritus inveniamur in Christo.*



W tym sformułowaniu nie ma mowy o przyjęciu²⁹ Ofiary (*Hostia*), lecz jest odwołanie się do tej Ofiary (*Hostia*), przez którą dokonano się pojednanie. Człon imiesłowowy *agnoscens Hostiam* stanowi więc niejako punkt wyjścia dla całej prośby: najpierw w jakiejś mierze o to, aby Bóg wejrzał na ofiarę Kościoła (*oblatio Ecclesiae*), a potem szczególnie prośby o spełnienie się jedności w Chrystusie (*concede, ut*), ze względu na Ofiarę Jezusa Chrystusa. Można by więc powiedzieć, że ofiara Kościoła stanowi niejako przedmiot *wejrzenia* Boga (Jego zainteresowania)³⁰ dlatego, że jest złączona z Ofiarą Chrystusa.

Uznanie Ofiary Chrystusa i jej wartość w oczach Boga są więc pojmowane jako oparcie i motywacja do dalszej prośby wyrażonej przez drugi czasownik: *concede* (tłumaczony przez: *spraw*)³¹, co przechodzi w człon podrzędny prośby, *abyśmy posileni Ciałem i Krwią Chrystusa stali się jednym ciałem i jedną duszą w Chrystusie*.

Wydaje się, że w tej epiklezie nad ludem jest zawarte bardzo ważne orędzie, które nie jest łatwe do odczytania dla kogoś, kto nie jest przygotowany przez odpowiednie katechezy wprowadzające do tego Sakramentu. Chodzi o mistagogiczny *dostęp* do przesłania związanego z

²⁹ Naturalnie nie można wykluczyć aspektu przyjęcia, ale zasadniczym jest *uznanie* czy *rozpoznanie*. Ciężar gatunkowy samej prośby leży w tym, co zostanie wyrażone później: *concede, ut...*

³⁰ Oczywiście czasownik *respicere* w odniesieniu do ofiary może obejmować także jej *przyjmowanie* (por. Rdz 4,4n: Wulgata tłumaczy stosunek Boga do ofiary Abła i Kaina przy użyciu czasownika *non- / respexit*).

³¹ Na pierwszy plan treści, które zawiera w sobie czasownik *concedere* wysuwa się nie tyle samo działanie, ile życzliwe przyzwolenie. Chodzi o to, by na mocy uznanej Ofiary Chrystusa, której najwyższą manifestacją jest dar Jego Ducha, czyli Ducha Świętego, dokonano się zjednoczenie przyjmujących Ciało i Krew Chrystusa. Ściśle mówiąc, jako główny *sprawca* jedności nie jest tutaj widziany Bóg (Ojciec) - jak sugeruje tłumaczenie polskie, lecz Duch Jezusa Chrystusa i to na tyle, na ile Kościół karmi się Ciałem i Krwią Chrystusa stając w pozycji składania ofiary. Rzeczywistość jest bardziej zróżnicowana, ale bardziej prawdziwa i bardziej subtelna w swojej zależności od sprawowanych znaków, niż to sugeruje polskie tłumaczenie.

Sakramentem. Będzie także trudne, jeśli ktoś chciałby je odczytywać przede wszystkim w kategoriach wezwania moralnego (czy moralizującego). Z takimi komentarzami bowiem można się spotkać. Tymczasem jest to wspaniały przykład sakramentalnego uaktualniania Tajemnicy i jednocześnie okazja do pogłębiania *mistagogii* sakramentalnej. Zwrócić trzeba uwagę na to, że tekst wyraża założenie, iż w zgromadzeniu liturgicznym są ci, którzy są posiłani³² Ciałem i Krwią Syna Bożego; co więcej zgromadzenie jest ukonstytuowane z tych, którzy się karmią Jego Ciałem i Jego Krwią. To spożywanie jest niejako w mocy zgromadzenia i to jest jego *zadaniem*. Czynienie tego ze strony zgromadzenia jest warunkiem, by mogło się stać to, co nie jest już w mocy samego zgromadzenia, gdyż może być tylko owocem działania Boga - chodzi o jedność, o stanie się jednym ciałem i jednym duchem w Chrystusie.

Przewodniczący zgromadzenia modli się więc z nadzieją (zakorzenioną w dynamice spełniania się sakramentu), aby z łaskawości Boga (*concede*) Duch Jego Syna przeniknął karmiących się Jego Ciałem. Jeśli spożywających Ciało i Krew Syna Bożego przeniknie ten Duch Syna, który wydał siebie w Ofierze (*Hostia*), aby udzielić Ducha Świętego (J 16,7; 19,30; 20,22), to owocem tego będzie jedność zgromadzenia: jedno ciało i jeden duch.

Wydaje się, iż z tonu całego tekstu wynika, że w darze (*oblatio*), jaki składa Kościół, nie jest zawarta już tylko Ofiara (*Hostia*), przez którą Bóg pojednał nas ze sobą (Ofiara krzyżowa Jezusa Chrystusa). Naturalnie

³² (*nos*) *qui ... reficimur*. Czasownik *reficio* oznacza *naprawić, odnowić, ożywić*, a w stronie biernej *pokrzepić się*. Czasownik ten wskazuje więc najpierw na *materialny* (fizyczny, cielesny) aspekt czynności, a dopiero wtórnie można mówić o aspekcie metaforycznym, duchowym. Gdy przyjmujemy znaczenie *pokrzepienia*, trzeba najpierw myśleć o spożywaniu fizycznym czy materialnym a potem karmieniu się *duchowym*. Warto zaznaczyć, że od tego czasownika pochodzi nazwa *refektarz*.



przede wszystkim jest uobecniona ta Ofiara i to ona stanowi ośrodek daru Kościoła, *oblatio Ecclesiae*. Nie jest ona jednak wyizolowana i odosobniona, lecz przedstawiona wraz z rodzącym się z niej owocem. Tym owocem jest jedność w Chrystusie. Dalsza część modlitwy właśnie to konkretyzuje: *abyśmy posileni Ciałem i Krwią Bożego Syna i napelnieni Duchem Świętym, stali się jednym ciałem i jedną duszą (spiritus) w Chrystusie*. W ofierze, jaką Kościół składa, jest obecny już nie tylko Jezus Chrystus jako Ofiara (*Hostia*), lecz jest w niej zawarty także sam Kościół jako zjednoczone Ciało Chrystusa.

Jedność wspólnoty chrześcijańskiej (*koinonia*), w szczególności konkretnego zgromadzenia - jedno ciało i jeden duch - nie jest owocem ideologii, programu, konwencji itp., lecz owocem spożywania jednego pokarmu przez całe *ciało* (poszczególne osoby tworzące konkretne zgromadzenie); jest to pokarm, który żywi ducha (*mentalność*) członków zgromadzenia. Właściwie ta *koinonia* wyraża się w spożywaniu jednego Ciała i picia z jednego Kielicha. Ciało i duch wspólnoty, która żywi się Ciałem i Krwią Chrystusa, otrzymują jedno jedyne odniesienie, które staje się wewnętrzną zasadą jedności. Prowadzi ono do *naturalnego* (stosownie do *nowej natury*) budowania i wzrostu jednego ciała - konkretnej wspólnoty i całego Kościoła. Sprawowanie Eucharystii jest ukoronowaniem zbawczego dzieła Boga w człowieku. Owocem jej jest jedność ciała zdolnego do składania ofiary, dlatego że ożywianego jednym Duchem, Duchem Syna Boga. Jedność budowana w oparciu o obecność Ducha uzdalniającego do ofiary, jest jednością dawaną darmo, wolną, niezniszczalną; do jej *struktury* należy bowiem dobrowolne i dziękczynne składanie ofiary (za drugiego). Jest to jedność, której *bramy piekielne nie przemogą* (Mt 16,18). Dokonuje się przejście od spełniania kultu w

znaczeniu rytu do bycia w kulcie czy stanowienia świątyni Boga, gdzie spełnia się kult - życie chrześcijanina.

Na tym tle możemy uczynić następującą refleksję, która ilustruje wymowę sprawowania liturgii i uczestniczenia w wydarzeniu liturgicznym i pomaga przechodzić do aplikacji jej w życiu

Jeśli ktoś chcąc sprawować tę Tajemnicę, uczestniczyć w tej liturgii, równocześnie sam pozostaje jakby poza nią, nie pozwalając, by go dotknęła i przemieniła tak, by został wprowadzony w jedność na wzór samego Chrystusa, ten oczywiście odprawi ryt, a nawet kult, bo sama Ofiara Jezusa nie jest od niego (od człowieka) zależna, ale nie będzie to kult dopełniony. Nie będzie to spełnienie tego kultu, o którym mówiła modlitwa *Post-Sanctus*: mianowicie gromadzenie ludu, aby w nim i przez niego dopełniało się składanie ofiary czystej (*ut oblatio munda offeratur nomini tuo*). Nie osiągnie on w pełni tego, na co jest ukierunkowany i do czego został ustanowiony. Byłoby to bowiem stale próbowanie składania Bogu ofiar (łącznie ze składaniem Ciała i Krwi Chrystusa), a nie wchodzenie w nowe stworzenie - jedność, która świadczy o duchu i mocy Boga objawionych w Tajemnicy Jezusa Chrystusa, aby imieniu Bożemu była składana chwała (por. Ps 115). Ten kult spełnia się w pełnym wymiarze, gdy jest ukierunkowany na urzeczywistnianie tego, co oznacza i dla czego jest ustanowiony, mianowicie: by dokonało się gromadzenie ludu Boga, Kościoła, który jako *gromadzone* z rozproszenia Ciało, składa na całej ziemi ofiarę czystą na chwałę Boga. Właśnie poddając się przemieniającemu nas działaniu Ducha jedności i pozwalając, by nas dotknął i prowadził, możemy świadczyć o mocy gromadzenia i jednoczenia rozproszonych przez grzech, o przemianie niezdolnych do ofiary z siebie w uzdolnionych do daru z siebie.



Dalsza część modlitwy wstawienniczej konkretyzuje to w słowach: *Niech On nas uczyni wiecznym darem dla Ciebie (munus aeternum³³)*. I znowu tutaj można by patrzeć na ten dar indywidualnie, w sposób wyizolowany. Ale skoro jest to uczynienie darem właśnie nas i ma to być dar wieczysty oraz odniesiony do społeczności wybranych dla otrzymania dziedzictwa (można myśleć o obietnicy danej Abrahamowi), to rysuje się tu wizja społeczności świętych. Ta rzeczywistość daru i sens uczynienia z ludzi *daru dla Boga* to właśnie prawdziwa wspólnota...

Ofiara naszego pojednania, tzn. Ofiara, która nas pojednała i która czyni nas samych darem, narzędziem jedności, dla zbawienia świata. Kiedy o to prosimy w modlitwie, chodzi nam o to, byśmy sami przyjąwszy dar pojednania i celebrując go w Eucharystii, tak byli jej wierni, byśmy mogli stawać się narzędziami pojednania: *aby sprowadziła na cały świat pokój i zbawienie*.

4. Kanon Rzymski

Wśród Modlitw Eucharystycznych specjalne miejsce zajmuje Kanon Rzymski, obecnie nazywany także I Modlitwą Eucharystyczną³⁴. Ten czcigodny i przez wielowiekową tradycję uświęcony tekst sięga IV wieku, a formę, jaka zasadniczo niezmienną przetrwała do czasów nowożytnych, uzyskał na początku VII wieku (za papieża Grzegorza Wielkiego, † 604). Z czasem praktycznie stał się jedynym tekstem mszalnym w Kościele

³³ Termin *munus* posiada bardzo szeroki zakres znaczeniowy zawierający aspekt daniny (zarówno dobrowolna ofiara, jak i wynikająca z obowiązku (np. podatek), jak i aspekt zobowiązań natury funkcji - służba, zadanie, urząd oraz relacje między osobami jak np. względy, uległość, protekcja. W kontekście Eucharystii można go rozumieć jako dar, który zobowiązuje człowieka przyjmującego Eucharystię do wejścia w relację definitywną (na wieczność) z dającym się Dawcą. Przyjmujący Eucharystię sam staje się niejako Eucharystią i potrafi dalej dawać siebie innym jako świadectwo związku z dającym siebie Dawcą.

³⁴ Zob. F. Brovelli, *Prece Eucaristica*, w: NDL 1013; krótki zarys problematyki związanej z posoborową reformą w odniesieniu do Kanonu Rzymskiego zob. E. Mazza, dz.cyt. t.1, 131-138.

łacińskim. Ta ME ma swoją wewnętrzną logikę, w której na pierwszy plan wysuwa się aspekt sakralności oraz świadomość obecnego Misterium. To jest powodem, że nie jest to tekst łatwy, szczególnie dla dzisiejszych uczestników liturgii. W naszym krótkim spojrzeniu na ten tekst liturgiczny pragniemy zwrócić uwagę na kilka momentów tej modlitwy, które mogą stanowić pomoc w pogłębieniu świadomości interesującego nas zagadnienia: jedności dokonującej się przez liturgię.

Kanon Rzymski otwiera prośba o przyjęcie i pobłogosławienie³⁵ świętych darów ofiarnych³⁶, które są składane za święty Kościół powszechny. Ten Kościół jest rozumiany jako święty powszechny Kościół Boga (*Ecclesia sancta catholica*), w którym szczególne miejsce zajmują wymieniane imiennie konkretne osoby: papież i biskup miejsca (ewentualnie inni biskupi) oraz wspomniany ogólnie wszyscy ci, którzy strzegą wiary katolickiej i apostołskiej³⁷.

Warto zwrócić uwagę, że termin *katolicki* (określający najpierw Kościół), użyty tutaj w odniesieniu do wiary, nie oznacza katolickości w sensie rzymsko-katolickim (w odróżnieniu od innych wyznań chrześcijańskich), ani nie ma też tutaj oryginalnego znaczenia *uniwersalny* czy *powszechny*³⁸, lecz wyraża aspekt prawowierności (w odróżnieniu od - jak byśmy dziś powiedzieli - sekt czy sekciarstwa). Chodzi o prawdziwą

³⁵ *Abyś przyjął i pobłogosławił ...*; tekst łac.: *uti acceptam habeas et benedicas haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata*.

³⁶ Jawi się już tutaj problem określenia i rozumienia tych darów (jakie dary ma się na myśli i jakie ich znaczenie w sprawowanej liturgii). Tekst łaciński ma: *dona, munera, sancta sacrificia illibata*, co wskazuje na szersze znaczenie niż tylko to, które oddaje polskie tłumaczenie: *święte dary ofiarne*. Z samego tekstu nie wynika jasno czy określa się tym terminem złożone przez zgromadzenie dary, czy myśli się już w jakiś sposób o ofierze Chrystusa.

³⁷ *Pro Ecclesia tua sancta catholica... una cum famulo tuo Papa nostro N. et Antistite nostro N. et omnibus orthodoxis atque catholicae et apostolicae fidei cultoribus*.

³⁸ *Kat'holos* ; z połączenia: *kata* - przyimek wskazujący m.in. na miejsce czy relację i *holos* (*cały*) - przymiotnik użyty w znaczeniu rzeczownikowym.



wiarę mającą odniesienie do przekazu Apostołów i strzeżoną w Ludzie Bożym.

Przy tym trzeba więc zauważyć, że ta prawdziwość wiary to nie kwestia aspektu tylko wertykalnego, czy tylko hierarchicznego. Prawdziwość wiary gwarantowana jest we wspólnocie całego ludu: głowa i całe ciało, to znaczy wszystkie członki. Gdyż ci, którzy strzegą tej wiary nie strzegą jej (i nie mogą jej strzec) jako czegoś zamkniętego w skarbcu (w kasie pancernej), lecz jako wiary w powierzonym im ludzie. Łacińskie wyrażenie *fidei cultores* zwraca uwagę na tych, którzy *uprawiają* wiarę, troszczą się o wiarę jako pasterze. Należy w tym pojęciu widzieć nie tylko oficjalnych pasterzy (papież i biskup(i) zostali już imiennie wymienieni), ale także wszystkich innych. Sam termin zaś pozwala nawiązań do obrazu rolnika. Podobnie jak rolnik, od którego zależy wiele (bo on jest tym, który wrzuca ziarno w glebę), ale nie wszystko, a właściwie od niego nie zależy to co istotne - wzrost i rozwój ziarna, tak *fidei cultor*, który troszczy się o *uprawianie* wiary ze świadomością, że ostatecznie *wzrost daje Pan* (zob. Mk 4,26-29; 1Kor 3,6n). Wiary nie można przechować czy ustrzec nie *uprawiając* jej na właściwym (powierzonym) terenie. Jeśli wiara nie będzie *uprawiana* a jedynie zachowywana, strzeżona, to - podobnie jak ziarno zgromadzone w spichlerzu i przeznaczone tylko na *pastwę*, *paszę* nigdy nie pozna i nie objawi mocy wzrostu - nie będzie wiarą katolicką, lecz wiarą służącą zaspokojeniu bezpośrednich potrzeb kogoś czy czegoś.

Możemy wyrazić to także na zasadzie pewnego kontrastu: troszczenie się *nie-katolickie* (może to mieć miejsce na różnych płaszczyznach i poziomach) to troszczenie się dla własnej bezpośredniej korzyści; troszczenie partykularne, częściowe, mające na uwadze tylko jakieś dobro, jakieś względy, czasem jakieś swoje upodobania, preferencje - negatywne czy pozytywne, ale swoje. Może się bowiem zdarzyć, że jakiś

cultor (pasterz) z góry na coś nie chce się otworzyć, kierując się niejako swoimi założeniami i mając swoje uprzedzenia, upodobania itp. On wie - on sam (czasem powołując się na Ducha Świętego) wie, a nie słucha, nie patrzy na wzrost, który daje Bóg; nie bierze pod uwagę, nie ryzykuje, nie cierpi³⁹. Jeśli tego właśnie brak u tego, który jest *cultorem*, to z jego działania, z jego troski nie będzie rodzić się jedność, nie będzie rodził się Kościół jeden katolicki, lecz zawsze jakiś twór *partykularny*⁴⁰, coś, co ma cechy sekciarskie. Może to mieć i *de facto* ma bardzo wiele niuansów, odcieni...

Z darami składanymi w zgromadzeniu za cały święty Kościół powszechny jest związana modlitwa za tenże Kościół skierowana do Boga Ojca:

*Obdarz swój Kościół pokojem i jednością, otaczaj opieką i rządz nim na całej ziemi*⁴¹.

Z tych czterech aspektów prośby pierwotnym jest prawdopodobnie tylko pierwszy tzn. prośba o obdarzenie pokojem. To obdarzenie pokojem mogło być rozumiane w szerokim sensie biblijnym jako pokój mesjański czyli korzystanie z pełni dóbr pochodzących od Boga i mających swoje ukoronowanie w darze Ducha, jakim jest namaszczenie uzdalniające do podjęcia wszystkiego, aby w człowieku (we wspólnocie) stawało się to, co Boże⁴².

³⁹ Jest to sprawa zawsze aktualna, domagająca się wielkiej dojrzałości i głębokiej świadomości służenia temu, co Boże.

⁴⁰ Naturalnie tym terminem nie określa się partykularnego Kościoła lokalnego, który będąc partykularnym tkwi w całości Kościoła, tworzy całość, jest w posłudze całości. Tym, co odstaje, jest myślenie czy duch partykularny tzn. mający na uwadze interes cząstkowy.

⁴¹ *Pro Ecclesia tua sancta catholica: quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris toto orbe terrarum.*

⁴² Pokój - biblijne pojęcie *shalom* to wyraz i znak specjalnej relacji pochodzącej od Boga, która obejmuje wszelkie dobro dla człowieka nie z jego punktu widzenia, lecz z punktu widzenia Boga, z Jego *namaszczenia*. Zob. także E. Mazza, 143; tam też bibliografia.



We wspomnieniu żyjących (modlitwa wstawiennicza) zostaje najpierw dana okazja do wymienienia imiennego niektórych uczestników zgromadzenia. Warto zwrócić uwagę, że w odniesieniu do uczestników zgromadzenia zostaje użyty ten sam termin (*famulus*), który wcześniej był odniesiony do papieża. Łaciński termin *famulus* wyraża stan pośredni między członkiem rodziny a sługą czy niewolnikiem. Termin ten w starożytności określał przede wszystkim tego, kto jako sługa - przez swoje przywiązanie i wierność w stosunku do pana - zyskał sobie zaufanie pana i w nim znalazł też swoje życiowe oparcie. Stąd był oddany swemu panu, bardziej niż niewolnik. Miał udział w sprawach swego pana i to stanowiło dla niego zabezpieczenie, stanowiło dla niego życie (por. też Pwt 12,12). Warto zauważyć, że tym terminem nie określano dzieci, lecz tylko osoby dorosłe. Jest to znak, że wyrażona przy jego pomocy relacja jest relacją będącą skutkiem dojrzałej, wolnej decyzji, a nie jakiejś koniecznej zależności. Jest też możliwe takie przejście *terminologiczne*, że uczeń może stać się *famulus*. Silniejsze jest dobrowolne przywiązanie do pana niż niewolnicza tendencja do uniezależnienia się. Gdy tutaj ten termin jest odniesiony do członków zgromadzenia, wynika stąd konsekwencja dotycząca samej natury zgromadzenia, które jest dobrowolnym gromadzeniem się *śług i służebnic Boga (famulorum famularumque Dei)* dokonującym się z powodu poznanej dobroci i łaski Pana. Lepiej bowiem być sługą (*famulus*) u *takiego* Pana niż być niezależnym i pozostawać wolnym poza zasięgiem Jego władzy. Konkretnie nawet można to tak odnieść do uczestnictwa w liturgii: lepiej uczestniczyć w tym zgromadzeniu, niż być gdzie indziej czy robić coś innego⁴³. Wszyscy uczestnicy zgromadzenia są tutaj *famuli* i reprezentuje ich także *famulus*.

⁴³ Jeśli natura i dynamika tej przynależności jest właściwie przeżywana i rozumiana (w

Wspomnienie imienne prawdopodobnie pierwotnie nawiązywało do tych, którzy bezpośrednio składali dary i za których były zanoszone w szczególny sposób modlitwy. Naturalnie chodziło zasadniczo o obecnych czy uczestniczących w zgromadzeniu. Z czasem przeniesione zostało to zastępczo na wspomnianie osób nie biorących w nim bezpośredniego udziału, a w jakiś sposób łączących się czy składających dary jako dobroczyńcy. Są to przejawy i oznaki słabnącej świadomości dowartościowywania obecności w zgromadzeniu i pojmowania modlitwy w sposób zastępczy. Zgromadzenie jako takie traci wyrazistość swojej roli⁴⁴. Trzeba pewnej czy nawet dużej dojrzałości wspólnoty, aby we właściwy sposób mogły być wymienione osoby i by to było właściwie przyjmowane.

Pragniemy nawiązać jeszcze do następującej bezpośrednio po modlitwie wstawienniczej za zgromadzenie, modlitwy zwanej *communicantes*, w której następuje wyrażenie jedności Kościoła ze świętymi. Wspominanie ze czcią świętych to właśnie wyrażanie związku z nimi, oddawanie im czci to dowód docenienia wartości ich życia i przyznawanie się do nich, do wspólnoty z nimi. Jest to moment modlitwy wyrażający zakorzenienie aktualnej wspólnoty w rzeczywistości życia tych, którzy przez swoje oddanie się Tajemnicy Chrystusa i świadectwo stali się punktami odniesienia dla życia i wzrostu Kościoła. Modlitwa ta świadczy o tym, że składający ofiarę są częścią wspólnoty Kościoła, bowiem ofiara jest składana razem z całym Kościołem, a więc także z tymi, którzy się cieszą pełnią zbawienia. Zawiera to też perspektywę eschatologiczną otwartą na ostateczną wspólnotę świętych i

szczególności w zgromadzeniu niedzielnym) uczestnictwo w liturgii jest spontanicznym gromadzeniem się wynikającym z wewnętrznej potrzeby, a nie ze względu na obowiązek. Gdy tego brak, mamy do czynienia z niewolniczym wypełnianiem obowiązku. Pozostaje bardzo wiele do zrobienia w tej dziedzinie - poczynając od kształtowania świadomości.

⁴⁴ Zob. bliżej E. Mazza, 146-148.



błogosławionych. Odpowiednikiem tej modlitwy, która ma miejsce przed konsekracją jest, w pewnym sensie analogiczna modlitwa po konsekracji, prośba za uczestników zgromadzenia: *nobis quoque - również nam grzesznym sługom twoim*, która jeszcze bardziej wyraża ten związek w odniesieniu do wspólnoty celebrujących uznających się za grzeszników ufających w wielkie miłosierdzie Boga i mających nadzieję dojścia do wspólnoty nie na bazie własnych zasług, lecz dzięki Bożemu przebaczeniu.

W anamniezie Kościoła we wspólnocie celebrującej *mówi* do Boga o tym, co czyni, dlaczego to czyni i co jest przedmiotem tego czynienia *na pamiątkę*. Czyniąc to Kościół uświadamia sobie znaczenie tego wspomnienia dzieł Boga i wzrasta w świadomości siebie przed Bogiem oraz ożywia swoje wewnętrzne relacje. Zwrócić należy uwagę, że sformułowanie: *my, Twój słudzy oraz lud Twój święty (nos servi tui, sed et plebs tua sancta)* wyraża jedność całego zgromadzenia przy jednoczesnym uświadomieniu jego zróżnicowania. Rozróżnienie funkcji i stanów jest potrzebne, aby mogła jeszcze bardziej zostać uwypuklona jedność podmiotu Kościoła, który nie jest monolitem, lecz Ciałem. Podmiot *my* nie zacieśnia się do kapłana celebrującego czy kapłanów koncelebrujących, lecz obejmuje wszystkich uczestników. Wyliczone czynności czy ich równoważniki: wspomnianie, składanie ofiary, błaganie, prośba mają jako wspólny podmiot *my* i wyrażają działanie całego Kościoła, a nie tylko kogoś ze zgromadzenia, nie tylko kapłana celebrującego. Liturgia jest dziełem całego Kościoła dokonującym się za pośrednictwem kapłana. Chociaż kapłan ją składa, jest to ofiara Kościoła. Tylko kapłan dokonuje konsekracji postaci. Jednakże nie to zostaje wspomniane. Wspomniane jest natomiast to, co czyni cały Kościół - wspólnota celebrująca, zgromadzenie ukonstytuowane hierarchicznie. Naturalnie, gdy mowa jest o zgromadzeniu, to nie myśli się o zgromadzonych świeckich w odróżnieniu

od kapłana, podobnie wówczas, gdy chodzi o kapłana konsekrującego, nie myśli się wyłącznie o kapłanie w oderwaniu od wspólnoty⁴⁵.

⁴⁵ Zwracamy uwagę na delikatną sprawę koniecznych rozróżnień między funkcją kapłana w ludzie i spełniania funkcji kapłańskiej ludu (przez lud). Interesujące jest zestawienie wypowiedzi Soboru Trydenckiego i papieża Piusa XII, zob. E. Mazza, 162-163.



Powstania żydowskie przeciw Rzymianom w I – II wieku n. e.

1. Tło historyczne

Po śmierci w roku 44 n. e. Króla Agryppy I, wnuka Heroda Wielkiego¹, cesarz Klaudiusz zamierzał jego następcą uczynić syna zmarłego króla, wówczas 17 – letniego Marcusa Juliusa Agryppę². Ze względu na jego młodociany wiek, cesarz postanowił – czekając na pełnoletność Agryppy, oddać całą Palestynę w zarząd rzymskich prokuratorów. Gdy jednak zaistniała nowa sytuacja, w roku 48 umarł bowiem stryj młodego Agryppy, Herod król Chalkis, cesarz zmienił zdanie i mianował Agryppę następcą zmarłego Heroda z tytułem króla (pozostał nim do roku 100 n. e.). O otrzymaniu władzy nad całą Palestyną, nie było już więcej mowy – stała się terenem podległym wyłącznie Rzymowi. Rządy prokuratorów rzymskich (44 – 66 n. e.) od początku generowały napięcia i konflikty między nimi a ludnością żydowską, która uważała ich rządy za przykre ograniczenie swojej wolności. Konflikty zaczęły się już od pierwszego prokuratora Kuspisza Fadusa (44 – 46) i trwały do końca ich rządów. Niebezpiecznych rozmiarów nabrały za rządów ostatniego prokuratora Gessiusa Florusa (64 – 66). W metodach swoich rządów przewyższył wszystkich swoich poprzedników okrucieństwem i

¹ Agrypa, wnuk Heroda Wielkiego, godność królewską piastował od roku 37, natomiast od roku 41, z łaski cesarza Kaliguli, stał się królem całej Palestyny. W ten sposób po latach z góra czterdziestu, odziedziczył państwo Heroda Wielkiego i mógł się uważać za jego prawowitego następcę; Zob. M. Grant, Herod Wielki, Warszawa 2000, s. 247.

² Zob. E. Schürer, The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ, Edinburgh 1973, t. 1, s. 471 – 483.

grabieżami³. Takie rządy mogły prowadzić tylko do wojny i Florus jak gdyby do tego celu właśnie zmierzał. Nic nie pomogły skargi, z jakimi mieszkańcy Jerozolimy zwrócili się do legata Syrii Cestiusza Gallusa (63 – 66), który przybył do tego miasta w okresie Paschy. Legat swoją interwencją ograniczył się do obietnicy, że prokurator Florus będzie odtąd postępował łagodniej. Że była to tylko czcza obietnica, okazało się już wkrótce. Gdy Florus zabrał ze skarbca świątyni siedemnaście talentów pod pozorem przesłania ich cesarzowi – mieszkańcy Jerozolimy obnosili po mieście skarbonki prosząc o wsparcie „dla nieszczęśliwego biedaka Florusa”. W odpowiedzi na tę akcję, Florus przybył na czele wojska do Jerozolimy i wydał rozkaz grabieży miasta i zabijania mieszkańców. Ale nie była to wcale ostatnia akcja militarna Florusa – wkrótce nastąpiła druga. Stronnictwo umiarkowane chcąc uniknąć wojny, zdołało namówić mieszkańców Jerozolimy, by wyszli na ulice i powitali rzymskie legiony zdążające od Cezarei. Nie zapobiegło to jednak kolejnej grabieży: wojsko, stosując się do wydanego uprzednio zarządzenia, nie odpowiedziało na powitanie tłumów, a słysząc pomruki, rozpoczęło atak. Walki uliczne objęły całe miasto. Florus zdał sobie jednak sprawę, że wojska, jakie ma do dyspozycji, nie wystarczą do zgniecenia oporu i dlatego wycofał się do Cezarei. W Jerozolimie odtąd tylko czekano na hasło rozpoczęcia wojny przeciw Rzymianom. Nie pomogła interwencja wysłannika legata Syrii Cestiusza Gallusa, który przyrzekł Żydom poparcie i nawoływał do spokoju. Próbę zażegnania wojny podjął również król Agryppa II, który pospiesznie przybył do Jerozolimy. Jego przyjazd dodatkowo uzasadniony

³ Józef Flawiusz w „Wojnie Żydowskiej” napisał o nim: „Nikt tak nie umiał splugawić wszelkiej prawdy i słuszności, nikt też nigdy tak prosto do swych zbrodniczych celów nie podążał. Nie chodziło mu już o obdzieranie poszczególnych obywateli; on całe miasta grabił, całe dzielnice...Wyludniał całe okolice, a obywatele całymi tłumami uciekali z pieleszy ojczystych”; cyt. za: G. Ricciotti, Dzieje Izraela, Warszawa 1956, s. 240.

był tym, że jako król Chalkis odziedziczył po stryju również prawo nadzoru nad świątynią jerozolimską i mianowania arcykapłanów. Król Agryppa II wprawdzie wiernie strzegł reguł rzymskiej polityki na Wschodzie, ale równocześnie, podobnie jak inni członkowie dynastii Heroda Wielkiego, pozostał wierny polityce otaczania opieką judaizmu.¹

Agryppa wezwał mieszkańców Jerozolimy do spokoju i zaprzestania wszelkich przygotowań wojennych. Zdawał on sobie doskonale sprawę, że wojna z Rzymem jest z góry skazana na klęskę. Gdy jednak Żydzi zaczęli się domagać wysłania delegacji do Rzymu z oskarżeniem przeciwko Florusowi, król to żądanie odrzucił. Wówczas obrzucony przez ludność kamieniami i obelgami, musiał opuścić miasto.

Okazało się, że pogodzenie dwóch postaw: służby Rzymowi i wierności ideałom judaizmu jest niemożliwe. Gdy już wojna wybuchła, między nim a Żydami została wykopana przepaść nie do przebycia.

Fiasko misji legata Syrii i króla Agryppy oznaczało jedno: zwyciężyła partia wojenna. Nie czekając na dalszy rozwój wydarzeń przystąpiła ona do akcji – na razie poza Jerozolimą. Oblężono i zdobyto twierdzę Masadę na zachodnim wybrzeżu Morza Martwego. Wymordowawszy garnizon rzymski, zastąpiono go wojskiem żydowskim. Jakkolwiek był to fakt poważny, to znacznie poważniejsza była powzięta za sprawą Eleazara, brata najwyższego kapłana Ananiasza decyzja, by zaniechać codziennej ofiary składanej w świątyni za cesarza. Oznaczało to jawne wypowiedzenie wojny. Mieszkańców Jerozolimy – wyjąwszy stronnictwo Sykariuszy – ogarnęło przerażenie. Ich protesty nie przyniosły

¹ Związany mocno z Jerozolimą, często w niej przebywał mieszkając w pałacu Hasmoneuszów. Z racji swego nadzoru nad świątynią, zabiegał o jej ostateczne wykończenie. Gdy prace zakończono zajął się losem 18 tysięcy zwolnionych robotników powierzając im wykładanie kamieniem ulic Jerozolimy. W czasie przesłuchania św. Pawła (Dz 25 – 26) w Cezarei palestyńskiej przed prokuratorem Festusem, stał wyraźnie po stronie uwiecznionego Apostoła.

żadnego skutku – ofiara za cesarza nie została wznowiona. Od tej chwili historycy z Józefem Flawiuszem na czele datują rozpoczęcie wojny z Rzymianami. Przyczyny jej wybuchu miały, jak widzieliśmy, przede wszystkim charakter polityczny, nie można jednak wykluczyć, że pewien wpływ wywarły również oczekiwania mesjanistyczne. Józef Flawiusz pisze, że: „tym, co ich najbardziej do wojny pobudziło, była niewyraźna przepowiednia, również znaleziona w pismach świętych, że w owym czasie pewien mąż z ich kraju stanie się władcą ziemi zamieszkałej². Zeloci głosili: „Koniec czasów jest już bliski”³.

Należy uwzględnić również fakt, że napięcia polityczne i eschatologiczne oczekiwania, które doprowadziły Judeę do wojny z Rzymem, nie miały wyłącznie charakteru żydowskiego. W rzeczywistości wojna 66 – 70 naśladowała wzór innych narodowych wystąpień przeciw imperium rzymskiemu.

2. Wojna z Rzymianami (66 – 70 n. e)

Żydowscy mieszkańcy Palestyny przeciwni wojnie zaczęli zbierać wojsko, by siłą przeciwstawić się stronnictwu wojny. Zwrócili się również do prokuratora Florusa z prośbą o interwencję, ale ten nie podjął żadnej decyzji – stało się teraz pewne, że prowadzi politykę zorientowaną na wojnę. Król Agryppa II podjął jeszcze jedną próbę uratowania sytuacji – wysłał trzy tysiące żołnierzy celem przeciwdziałania rewolcie. Było już jednak za późno – Jerozolima stała się terenem walk, do których zostały włączone również legiony rzymskie. Rzymianie, atakowani, schronili się w trzech wieżach pałacu Heroda. Jak napisał G. Ricciotti – „Rzymianie przez jakiś czas opierali się, w końcu zażądali przejścia za cenę złożenia broni.

² Józef Flawiusz, *Wojna żydowska* VI, V, 4, 312.

³ J Méléze – Modrzejewski, *Żydzi nad Nilem*, Kraków 2000, s. 246 – 257.

Sykariusze zgodzili się przepuścić Rzymian i obietnicę swa poparli przysięgą. Rzymianie rzeczywiście wyszli bez przeszkód ze strony Żydów, zaledwie jednak żołnierze oddali miecze i tarcze, sykariusze rzucili się na nich i pozabijali wszystkich z wyjątkiem Metiliusza⁴, ich dowódcy, który przyrzekł poddać się obrzezaniu i zostać Żydem.

Na wieść o rebelii wielkorządca Syrii Cestiusz Gallus zmobilizował XIII Legion rzymski wzmocniony następnie wojskami królów podległych Rzymowi oraz oddziałami króla Agryppy II, który przybył z nimi osobiście. Gallus wyruszył z Antiochii z wojskiem liczącym łącznie około 30 tysięcy ludzi kierując się ku Jerozolimie. Po drodze spalił miasto Zabulon w Galilei, a następnie położone na wysokości Jerozolimy miasto portowe, Joppe (Jaffa) i Lidde. W tym czasie przypadało święto Namiotów, w związku z tym do Jerozolimy przybyło wielu pielgrzymów. Wszyscy oni, razem z mieszkańcami Jerozolimy uzbroiwszy się, uderzyli na oddziały Gallusa i zadali im ciężkie starty. Mimo to Rzymianie przypuścili atak na Jerozolimę od strony północnej, a zdobywszy dzielnicę Bezetę podpalili ją. Gdy jednak Gallus przystąpił z kolei do szturm na świątynię, został odparty. Wówczas niespodziewanie nakazał odwrót. Nie jest pewne, jaka była przyczyna tej decyzji; prawdopodobnie uznał, że nie posiada dostatecznej ilości wojska, a szczególnie machin oblężniczych, by zdobyć miasto. Śladem cofających się Rzymian podążali powstańcy nękając ich walką podjazdową. Zanim Rzymianie dotarli do Antiochii, porzucili cały sprzęt wojenny, który dostał się w ręce powstańców. Euforia zwycięstwa sprawiła, że wielu Żydów, dotąd sprzyjających Rzymianom, dołączyło do powstania. Wszyscy zdawali sobie jednak sprawę, że Rzymianie, z siłami tym razem potężniejszymi, wrócą i podejmą nową próbę zdobycia miasta i

⁴ G. Ricciotti, *Dzieje Izraela*, dz. cyt., s. 316.



zdużenia powstania. W przygotowania do obrony włączyli się również członkowie stronnictwa kapłańskiego. Zaczęto od Judei, która została podzielona na jedenaście okręgów i otrzymała nowych administratorów. Władzę w Jerozolimie objął Józef syn Goriona i były najwyższy kapłan Ananus (Annasz). Zarząd dolnej i górnej Galilei oraz twierdzy Gamala otrzymał Józef syn Mattiji, znany nam historyk, który później przybrał sobie imię „Flawiusz”. Były to tereny najbardziej zagrożone – tu właśnie spodziewano się pierwszego uderzenia idących z północy Rzymian. Posłanie tam Józefa Flawiusza najprawdopodobniej nie wynikało z jego talentów wojskowych, chociaż w swoim dziele „De Bello Judaico” przedstawia sam siebie głównie jako organizatora zbrojnego oporu. W rzeczywistości chodziło raczej o to, by powstrzymał on od działań nieodpowiedzialnych elementy skrajne, których głównym środowiskiem od czasów Heroda Wielkiego była Galilea. Tak właśnie swoją misję przedstawia w swojej autobiografii (Vita) napisaną w dwadzieścia lat po „De Bello Judaico”. Flawiusz znając Rzym realistycznie oceniał szanse wojny Izraela z imperium rzymskim i dlatego rozwój wypadków chciał dostosować do ewentualnego porozumienia z Rzymem.

Przywódca skrajnej opozycji Eleazar syn Ananiasza – ten sam, który wpłynął na zaprzestanie składania ofiary za cesarza – został posłany do południowej Idumei, to jest w okolicę mniej narażoną na atak Rzymian. Taki przydział zadań – i Józefowi i Eleazarowi – miał w razie klęski ułatwić porozumienie z Rzymem.

Tymczasem trwało przygotowanie do wojny. W Galilei Józef Flawiusz ufortyfikował wiele punktów strategicznych, przeprowadził pobór wojskowy, dzięki czemu zgromadził armię liczącą sześćdziesiąt

tysięcy ludzi.⁵ W ciągu niespełna roku Galilea została przygotowana do wojny z Rzymianami. W samej zaś Jerozolimie umacniano mury, gromadzono broń i maszyny wojenne, przeprowadzono ćwiczenia wojskowe. Ale i w Galilei i w Jerozolimie przygotowania do wojny były zakłócanie wystąpieniami fanatyków. W Galilei przewodził im Jan, syn Lewiego, bardziej znany pod imieniem Jana z Giskala. Ze swoimi uzbrojonymi bandami szerzył postrach wśród ludności, usiłował nawet zamordować Flawiusza, którego oskarżał o zbytnią uległość wobec Rzymian. Z kolei w Jerozolimie przywódcą skrajnego stronnictwa był Szymon Bar-Giora; podobnie jak Jan z Giskala, dopuszczał się napadów, grabieży i podpaleń. Niezależnie od tego jeden i drugi byli zaciekłymi wrogami Rzymu⁶. Wszystko to nie wróżyło dobrze rozpoczętej wojnie.

Cesarz Neron uznał, że sytuacja w Palestynie wymaga niezwłocznej interwencji armii rzymskiej, aby zarzewie buntu nie przeniosło się na inne prowincje. Na dowódcę wojsk interwencyjnych Neron wyznaczył Wespazjana. Nie cieszył się on sympatią cesarza, ale Neron tolerował go dlatego, że mógł się nim posłużyć w czasie wojny. Wespazjan wykazywał się bowiem talentami znakomitego wodza. Legiony Wespazjana, do których dołączyły wojska sprzymierzonych królów, w tym także Agryppy II, bez trudu zdobywały kolejne punkty oporu w Galilei, od której, zgodnie z przewidywaniami Żydów, rozpoczął się rzymski atak. Przez czterdzieści dni broniła się twierdza w Jotapa, do której przybył Józef Flawiusz, aby kierować jej obroną. Po jej zdobyciu Flawiusz oddał się w ręce Rzymian. Został jeńcem wojennym, ale był traktowany życzliwie przez Wespazjana.

⁵ Taką liczbę wymienia G. Ricciotti (dz. cyt., s. 819). J. Dąbrowski (Nowy Testament na tle epoki, Poznań 1965, s. 245) pisze, że Flawiusz zgromadził stu tysięczną armię.

⁶ Po upadku powstania obaj dostali się w ręce Rzymian. W triumfalnym pochodzie Tytusa i Wespazjana w Rzymie w roku 71 otwierali pochód żydowskich jeńców. Bar-Giorę ścięto, Jana zamordowano w więzieniu.



Wydaje się że odtąd skończyły się wahania polityczne Flawiusza i przystał on jawnie do Rzymian.

W kampanii Wespazjana uczestniczył również jego syn Tytus. Jemu właśnie Wespazjan polecił zdobycie miasta Giskala, ojczyzny owego Jana, który był przeciwnikiem Flawiusza. Tytus chciał, aby miasto poddało się bez boju i w tym celu porozumiał się z Janem. Ten obiecał poddać miasto, ale prosił o dzień zwłoki. W tym czasie z oddanymi mu oddziałami żołnierzy uciekł z miasta i schronił się w Jerozolimie. Wtedy miasto poddało się, a jego mieszkańcy wjeżdżającego Tytusa i jego legiony powitali okrzykami radości. Zdobyciem Giskala zakończono kampanię galilejską. Wobec zbliżania się okresu zimowego, Wespazjan przerwał działania wojenne.

Z początkiem wiosny 68 roku Wespazjan wznowił kampanię zdobywając po kolei ostatnie już punkty oporu. Do zdobycia pozostały jeszcze trzy twierdze: Macheront, Herodium, Masada i Jerozolima osłabiona toczącymi się w niej walkami między dwoma głównymi, skłóconymi stronnictwami. Było to z jednej strony bierne stronnictwo kapłańsko – saducejskie, z drugiej skrajne i bardzo aktywne stronnictwo zelotów – sykariuszy. Rozdwojenie między nimi potęgowało się coraz bardziej. Klęski zadane przez Rzymian i utratę północnej, części kraju zeloci przypisali nieudolności arystokratycznych przywódców. Nasuwał się wniosek, że należy ich wyeliminować i kierownictwo oddać w ręce zelotów. Gdy do Jerozolimy dotarł Jan z Giskala ze swoimi zwolennikami stało się jasne, że główną siłą w Jerozolimie stali się teraz zeloci z Janem na czele. Ze swojej władzy nie omieszkali oni natychmiast skorzystać: najwybitniejsze osobistości w mieście Jerozolimie wtrącono do więzienia, a potem zamordowano. Zeloci, wzmocnieni dodatkowo przez wezwanych do pomocy Idumejczyków w liczbie dwudziestu tysięcy zaprowadzili w

Jerozolimie niesłychany terror. Wespazjan, widząc tak korzystny dla siebie obrót wypadków, nie spieszył się z oblężeniem Jerozolimy czekając, aż Żydzi sami się wykrwawią, a sam powoli obsadzał kraj swoimi oddziałami. Gdy zaś dotarła do niego wieść o śmierci cesarza Nerona (9. 06. 68 r.), a potem jego następcy Galby, zawiesił wszelkie działania wojenne czekając na dalszy rozwój wypadków. Śmierć panującego cesarza oznaczał bowiem, że wygasa nominacja Wespazjana na wodza. Walki o tron między rywalami do tronu Ottonem i Aulusem Witeliuszem (synem Witeliusza, wielkorządcy Syrii), zakończyły się zwycięstwem tego ostatniego. Gdy jednak wkrótce został zamordowany, jedynym pretendentem do tronu cesarskiego był Wespazjan. Dalsze prowadzenie wojny w Palestynie zlecił swojemu synowi Tytusowi, sam koncentrując się na sprawach rzymskich. Dnia 1 lipca 69 roku legiony Egiptu obwołały go cesarzem, a po nich uczyniły to inne. Dopiero jednak zamordowanie Witeliusza 20 grudnia 69 roku ostatecznie rozstrzygnęło sprawę następstwa tronu: jedynym kandydatem do cesarskiego tronu pozostał Wespazjan.

Głównym zadaniem Tytusa było zdobycie Jerozolimy. Próby podejmowane przez Tytusa, by skłonić oblężonych do dobrowolnego poddania się, nie odniosły skutku. Pozostało oblężenie. Tytus zdawał sobie sprawę z trudności zadania, dlatego postanowił zdobyć miasto głodem. Straszliwa skuteczność tego środka uwidacznia się w świetle faktu, że oblężenie rozpoczęło kilka dnia przez Paschę, gdy na święta do Jerozolimy ściągnęło wiele tysięcy pielgrzymów. Tytus jeszcze kilkakrotnie posyłał Flawiusza, by skłonił oblężonych do poddania się, ponieważ przede wszystkim chciał ocalić świątynię, zagrożoną teraz bezpośrednio. Jednak wbrew woli świątynia została podpalona i spłonęła. Tytus, jak napisał



Józef Flawiusz⁷, sprzeciwiał się „zamienieniu w popioły tak niezwykle pięknej budowli, gdyż byłoby to ze szkodą dla Rzymian, gdyby bowiem ocalała, stanowiłaby ozdobę cesarstwa”.

W połowie września 70 roku zakończono działania wojenne. Opuszczając Jerozolimę, Rzymianie z rozkazu Tytusa zburzyli miasto niemal doszczętnie. Pozostawiono tylko trzy wieże, dzieło Heroda Wielkiego: Mariamme, Fazelis i Hippikus. Miały one świadczyć przyszłości o potędze miasta, które padło pod ciosami rzymskich legionów.

Żydzi do dziś co roku dziewiątego dnia miesiąca Ab (lipiec – sierpień) obchodzą dzień żałoby, w którym oplakują dwa tragiczne wydarzenia: zburzenie pierwszej świątyni w 587 r. p. n. e., i drugiej świątyni w 70 r. n. e. Tej drugiej nigdy nie odbudowano⁸.

Dla upamiętnienia zwycięstwa wzniesiono w Rzymie dwa łuki triumfalne; jeden zburzony w XIV lub XV wieku, drugi stoi po dziś dzień – jest to słynny łuk Tytusa z płaskorzeźbą przedstawiającą przedmioty sakralne ze świątyni jerozolimskiej niesione w triumfalnym pochodzie w 71 roku, który celebrował Tytus wraz ze swoim ojcem Wespazjanem.

Palestynę Wespazjan uznał za własność dynastii i posłał tam swojego legata, którego czekało zadanie zdobycia trzech twierdz: Herodeionu, Macherontu i Masady. Herodium i Macheront wkrótce skapitulowały. Masada była twierdzą niezwykle trudną do zdobycia⁹. Sykaryjczycy przez cały czas wojny utrzymywali ją w swym ręku. Dopiero

⁷ Józef Flawiusz, *Wojna Żydowska* VI, 241.

⁸ M. Grant, *Dzieje dawnego Izraela*, Warszawa 1991. XX: Droga do rebelii, 8. Pierwsza wojna żydowska z Rzymianami

⁹ Masada służyła niejednokrotnie za schronienie dla zbiegów. Tu między innymi ukrywał się Dawid (1 Krl 24, 1). Herod Wielki uciekając przed Partami w roku 40 pozostawił w niej całą swoją rodziną i wielu przyjaciół, którzy bezpiecznie doczekali się jego powrotu z Rzymu; Szerzej na temat Masady zob: J. Murphy – O'Connor, *Przewodnik po ziemi świętej*, Warszawa 1999, s. 332 – 335.

Lucillus Bassus po długim oblężeniu zdobył twierdzę 16 kwietnia 73 roku, a więc dopiero w trzy lata po zburzeniu Jerozolimy. Ale gdy Rzymianie weszli do twierdzy, zastali tam jedynie trupy jej obrońców, którzy sami sobie zadali śmierć, byleby nie wpaść w ręce wroga. Z ruin wyszły im naprzeciw dwie ukrywające się tam kobiety i opowiedziały o tragedii obrońców Masady¹⁰. Do dzisiaj Masada, wpisana jest na listę światowego dziedzictwa kultury UNESCO, funkcjonuje we współczesnym Izraelu jako pomnik heroizmu ludzi, którzy gotowi są dla ojczyzny poświęcić własne życie¹¹

Zniszczenie państwa, zburzenie Jerozolimy, spalenie świątyni nie zabiły w Żydach nadziei na odzyskanie wolności w niepodległej ojczyźnie. Owa nadzieja stała się motorem dwóch kolejnych powstań. Pierwsze z nich wybuchło w diasporze, drugie na terenie Palestyny.

3. Powstanie w diasporze żydowskiej (115 – 117 n. e.)

W roku 115 wybuchło powstanie Żydów przeciwko Rzymianom na kilku obszarach żydowskiej diaspory: w Egipcie, Cyrenie, na Cyprze i na terytorium Partów¹². Wojna ta nie miała niestety swojego Józefa

¹⁰ Zob. Shaye J. D. Cohen, *Panowanie rzymskie*, w: *Starożytny Izrael. Od czasów Abrahama do zburzenia Jerozolimy przez Rzymian*, praca zbiorowa pod redakcją H. Shanks, Warszawa 1994, s. 320 – 322. - Oto jak Józef Flawiusz przedstawił wejście Rzymian do zdobytej fortecy: „Nie postrzegajcie nigdzie nieprzyjaciela, jeno pustkę, pożar, milczenie, zrozumieć nie mogli, co się stało; na koniec sądząc że wywabią przeciwnika, zagrzmieli okrzykiem wojennym, jak gdyby zaraz po nim spaść miała chmura pocisków. Na okrzyk ten wyszły z podziemia one (dwie) kobiety i opowiedziały Rzymianom, co zaszło; zwłaszcza jedna z tych kobiet umiała wszystko dokładnie powtórzyć, co mówiono, i przedstawić, co robiono. Rzymianie wcale nie wierząc w tak potworne zdarzenie, gasząc ogień, utorowali sobie drogę przez płomień i wtargnęli do wnętrza pałacu. Gdy spostrzegli to mnóstwo pomordowanych, nie radość ich ogarnęła nad upadkiem nieprzyjaciela, ale poczuli podziw dla tak męskiego postanowienia i nieustraszonej pogardy śmierci tyłu w tym jednym okropnym dziele złączonych ludzi”. Cyt. za: J Dąbrowski, *Nowy Testament na tle epoki*, dz. cyt., s. 255.

¹¹ Zob.: *Ostatnie gniazdo oporu*, „Forum” 2002 nr 50.

¹² M. Pucci, *La rivolta ebraica al tempo di Traiano*, Piza 1981.



Flawiusza, żeby zostać nam opowiedziana tak, jak wojna z lat 66 – 70. Pewne wiadomości o powstaniu w diasporze przekazali nam Euzebiusz z Cezarei w swojej „Historii Kościelnej” oraz Dion Kasjusz, historyk rzymski piszący po grecku w początkach III wieku n. e. Powstanie w Egipcie i na Cyrenie zaczęło się od walk między ludnością żydowską i tubylczą, ale jego ostrze było skierowane przeciwko Rzymianom. W owym czasie Trajan przeprowadził swoje sławne wyprawy przeciwko odwiecznym wrogom Rzymu – Partom. Żydzi w Egipcie spróbowali więc wykorzystać sytuację w tym tak sprzyjającym momencie i urzeczywistnić swoje plany zemsty na Rzymianach. Nie wiadomo dokładnie, kto był przywódcą powstania; według Euzebiusza był niejaki Lukuas, zaś według Diona Kasjusza człowiek o imieniu Andreas¹³ Do stłumienia powstania cesarz Trajan wysłał na czele silnej armii jednego ze swoich dowódców Marcjusza Turbona. Swoją misję wykonał on niezwykle gorliwie – tysiąc Żydów z Cyreny i z Egiptu poniosło wtedy śmierć. Tymczasem powstanie żydowskie mimo strat trwało dalej, rozszerzając się ku północy i obejmując także wyspę Cypr. Ale i ono zakończyło się klęską. Według Diona Kasjusza zginęło ok. 240 tysięcy mieszkańców tej wyspy, a stolica Salamina została zburzona. Prawdopodobnie w powstaniu przeciwko Rzymowi brali udział również rdzenni mieszkańcy wyspy, jednak powstańcy rekrutowali się głównie z warstw żydowskich. Przemawia za tym fakt, że od tego czasu odmówiono Żydom prawa pobytu na Cyprze, a także wydano zakaz udzielania pomocy żydowskim rozbitkom okrętowym.

Bunt przeciwko Rzymowi podnieśli Żydzi także na świeżo zdobytym przez Trajana terytorium Partów. Jednym z powodów wybuchu powstania była obawa przed ciężkim jarzmem okupacji rzymskiej; pod

¹³ P. Schäfer, „Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander der Grossen bis zur arabischen Eroberung, Stuttgart 1983.

panowaniem Partów narody Bliskiego Wschodu cieszyły się bowiem daleko idącą swobodą¹⁴. Do wybuchu powstania Żydzi wykorzystali stosowną, jak sądzili, sytuację, ponieważ cesarz Trajan był wówczas zajęty zdobywaniem stolicy Partów, Ktezyfonu. Stłumienie powstania cesarz zlecił mauretańskiemu księciu Luzjuszowi Kwietusowi. W czasie walk dokonano masowych rzezi i kraje Mezopotamii zostały prawie zupełnie oczyszczone z Żydów. W opiniach starożytnych pisarzy pojawiały się wyrazy zdziwienia, że Żydzi podnieśli bunt, który praktycznie nie miał żadnych szans. Dla zewnętrznego obserwatora zuchwałość Żydów była szaleństwem. Autor grecki, którego świadectwo przekazał nam Euzebiusz, nie rozumie, jak prowincjonalna, odizolowana mniejszość odważyła się zaatakować Rzymian, „panów zamieszkałej ziemi”. Autor ten sądzi, że Żydów „porwał gwałtowny duch buntu”. Na początku V wieku chrześcijański historyk Orozjusz powiedział w ślad za Euzebiuszem, że Żydzi „stali się dzicy, jakby ich ogarnęła wścieklizna”. Walczyli sami z Rzymianami, Egipcjanami i Grekami. I sami musieli potem zapłacić cenę swego szaleństwa¹⁵. Luzjusz Kwietus w nagrodę za rozprawienie się z Żydami został mianowany wielkorsządcą Palestyny. Po roku 70 kraina ta nie zamieniła się w pustynię. Najbardziej dotknięte pożogą wojenną zostały niektóre ośrodki w Galilei i wiele miast Judei, a zwłaszcza Jerozolima i jej okolice. Gdzie indziej wojna nie dokonała takiego zniszczenia. W samej Jerozolimie z biegiem czasu dokonywało się odnowienie życia społecznego, a stosunki z zamożnymi Żydami z diaspory wpłynęły na złagodzenie braków życia codziennego. Bardziej niż

¹⁴ N. Mendecki, Powstanie w diasporze żydowskiej (115 – 117) i Bar Kochby (132 – 135), w: *Studium Scripturae anima Theologiae. Prace ofiarowane S. Grzybkowi*, Kraków 1990, s. 193 nota 11.

¹⁵ J. Méléze-Modrzejewski, *Żydzi nad Nilem*, dz. cyt., s. 257.



niedostatki materialne Żydzi odczuwali upokarzające dla ich uczuć religijnych zarządzenie, by dwie drachmy płacone przedtem na świątynię jerozolimską oddawali odtąd na świątynię Jowisza Kapitolijnskiego w Rzymie. Jeszcze boleśniej mieszkańcy Jerozolimy odczuli decyzję cesarza Hadriana, by na gruzach Jerozolimy powstało nowe miasto, typowo hellenistyczne, Colonia Aelia Capitolina¹⁶, a na miejscu zburzonej świątyni Jahwe świątynia Jowisza. Ale nie był to cios jedyny: w tym samym czasie Hadrian wydał dekret zabraniający obrzezania. Łatwo sobie wyobrazić wrażenie, jakie na umysłach Żydów wywarły dekrety Hadriana. Jerozolima przestała być oazą spokoju – rodziła się groźba nowego powstania.

4. Powstanie Bar Kochby (132 – 135)

Obydwa zarządzenia Hadriana dotyczące świątyni Jowisza i obrzezania przytaczane są oddzielnie jako motywy nowego powstania żydowskiego. Dion Kasjusz podaje pierwsze twierdząc, iż Żydzi wywołali powstanie, by nie dopuścić do profanacji świętego miasta Jerozolimy. Inni pisarze starożytni przytaczają jako przyczynę drugie zarządzenie Hadriana. Obie przyczyny trzeba połączyć w całość i w rezultacie uznać oba zarządzenia za powód powstania. Dopóki cesarz Hadrian bawił się w Syrii, w Palestynie panował spokój. Biograf Hadriana wspomina wprawdzie o niepokojach w Palestynie po objęciu tronu przez tegoż cesarza, były to jednak tylko sporadyczne akty buntu wrogo do Rzymu nastawionych Żydów palestyńskich. O większym powstaniu na tym terenie źródła nic nie wspominają. Gdy jednak cesarz w roku 132 wyjechał do Grecji, rozpoczął się masowy bunt – tak rozpoczęło się powstanie Bar Kochby¹⁷.

¹⁶ „Aelia Capitolina” wzięła swoją nazwę od cesarza Aeliusa Hadriana i rzymskiego boga Jowisza Capitalinusa.

¹⁷ E. Schürer, dz. cyt., s. 534 – 557.

Kim był ów Bar Kochba, przywódca powstania – dokładnie nie wiadomo; nie jest nawet ustalone dokładnie jego imię. W pismach rabinów nazywa się go Bar-Kozeba, co interpretować można dwojako: od imienia ojca: „syn Kozeby” lub od nazwy miejsca urodzenia: „syn (czyli pochodzący) z Kozeby”. Natomiast w źródłach chrześcijańskich nazywa się go Bar Kocha, czyli „Syn gwiazdy”. Ten tytuł, stosownie do tekstu z księgi Liczb 24, 17, miałby znaczenie mesjańskie. Tekst ten, wyrocznia Balaama, brzmiał: „Widzę go, lecz jeszcze nie teraz, dostrzegam go, ale nie z bliska: Wschodzi Gwiazda z Jakuba, a z Izraela podnosi się berło. Ono to zmiążdży skronie Moabu, a także czaszki wszystkich synów Seta”. Na tym tekście opierając się rabbi Akiba uznał Bar Kochbę za Mesjasza¹⁸.

Podczas gdy o wojnie żydowskiej (66 – 70) mamy szczegółowe relacje jej uczestnika, Józefa Flawiusza, to o przebiegu powstania Bar Kochby zachowały się wiadomości bardzo ogólnikowe. Wiadomo na pewno, że powstańcy przyjęli taktykę wojny podjazdowej, która wnet rozgorzała w całym kraju. Judea stała się, jak napisał G. Ricciotti – „zrytym okopami polem bitwy”¹⁹. Przyjęty sposób prowadzenia wojny – dla Rzymian niewątpliwie niekorzystny – oraz poparcie, jakiego powstańcom udzieliła międzynarodowa diaspora żydowska sprawiły, że legat Judei Tineius Rufus musiał wycofać się z całego objętego powstaniem kraju. Jerozolima dostała się w ręce powstańców prawdopodobnie wkrótce po rozpoczęciu działań wojennych. Losy powstania zaczęły się odmieniać z chwilą, gdy z pomocą Tineiusowi pospieszył legat Syrii, Publicjusz Marcellus. Gdy natomiast cesarz

¹⁸ Zob. L. Stachowiak, Bar Kochba, Encyklopedia Katolicka, tom 2, Lublin 1976, s. 33.

¹⁹ G. Ricciotti, Dzieje Izraela, dz. cyt., s. 856.



Hadrian²⁰ wysłał do Judei dodatkowe legiony pod wodzą Juliusza Sewera, stało się jasne, że losy powstania są przesądzone. Juliusz Sewer opanował przede wszystkim główne szlaki komunikacyjne i w ten sposób oddzielił od siebie różne skupiska powstańców i utrudnił ich zaopatrywanie się w żywność. Wkrótce Bar Kocha znalazł się wobec trudności aprowizacyjnych. Jerozolima, już dawniej zburzona, nie stanowiła z wojskowego punktu widzenia, wielkiego problemu dla wojsk rzymskich. W końcu Bar Kochba zamknął się w twierdzy Betar, dotąd niezdobytej, położonej 12 km na południowy zachód od Jerozolimy. W pierwszej połowie 135 roku twierdza została zdobyta, a dowodzący obroną Bar Kochba zabity. Wraz z nim zginęło też wielu rabinów, w tym słynny Akiba. Temu zwycięstwu przypisano w Rzymie tak wielkie znaczenia, że Hadrian przybrał ponownie tytuł imperatora (imperator iterum). Cesarz przystąpił – tym razem już bez żadnych przeszkód ze strony Żydów – do zaplanowanej wcześniej budowy Colonia Aelia Capitolina, miasta o charakterze typowo hellenistycznym, z łaźniami, teatrami i zwykłymi budowlami publicznymi. Na miejscu świątyni Jahwe stanęła istotnie świątynia Jowisza Kapitońskiego, a w niej posąg Jowisza. W zachodniej stronie miasta, na miejscu ukrzyżowania i pogrzebania Jezusa zbudowano świątynię Afrodyty. Według innej tradycji nad grobem Jezusa stanęła świątynia Jowisza, a w miejscu ukrzyżowania świątynia bogini Venus. Na południowej bramie miasta wychodzącej w stronę Betlejem, umieszczono rzeźbę dzika – godło X legionu. Dla Rzymian był to symbol panowania potęgi rzymskiej nad Jerozolimą, dla Żydów – znak najwyższego upokorzenia. Powstanie Bar Kochby zakończyło się nie klęską, lecz –

²⁰ W maju 134 roku widzimy Hadriana w Rzymie. Można z tego wnioskować, że wierząc w sukces swoich legatów i upadek powstania, wrócił z Grecji do stolicy.

zagładą²¹. Kto ostał się przy życiu, był sprzedawany jako niewolnik. Pozostałym przy życiu Żydom zakazano pod groźbą kary śmierci wchodzić na ten teren dawnej Jerozolimy; wolno im było tylko patrzeć na nią z daleka („de longinquo eam oculis tantum videre permissum est”)²². Jednak raz w roku, w rocznicę zburzenia Jerozolimy, wolno im było pojawić się w mieście, w celu opłakiwania nieszczęścia. Na terenie podległym Rzymowi Żydów obowiązywał zakaz obrzezania, święcenia szabatu, nauczania Tory. Sytuacja ta spowodowała, że wielu z nich opuszczało Jerozolimę przenosząc się do Syrii, przeciwko czemu – nie wiadomo, z jakim skutkiem – występowali rabini²³

Tak oto „Judea” zniknęła z mapy Bliskiego Wschodu ustępując miejsca innej nazwie: „Syria Palestina”, a nazwę „Jerozolima” zastąpiła „Aelia Capitolina”. Odtąd – „stolicą stał się dla Żydów świat cały, a świątynią – ich własne serca”²⁴

²¹ Rzymianie, jak twierdzi M. Grant (Herod Wielki, dz. cyt., s. 252): „zdobyli i zniszczyli 50 górskich twierdz, 985 dużych osiedli i zabili 580 tysięcy ludzi”.

²² Tertulian, Adv. Judaeos 13; za G. Ricciotti, Dzieje Izraela, dz. cyt., s. 858.

²³ Rabini głosili, że żyć w Jerozolimie „znaczy tyle samo, co przestrzeganie wszystkich nakazów Tory razem wziętych”; G. Alon, The Jesus in their Land Talmudic Age, Jerusalem 1980, s. 91.

²⁴ G. Ricciotti, Dzieje Izraela, dz. cyt., s. 858.



Filozofia Boga: filozofia religii czy metafizyka racji ostatecznej

„Taż sama święta Matka – Kościół utrzymuje i uczy, że Bóg, początek i cel wszystkich rzeczy, może być z rzeczy stworzonych poznany z pewnością za pomocą naturalnego światła rozumu, bo ‘niewidzialne jego rzeczy od stworzenia świata przez dzieła jego umysłowo rozpatrywane stały się widzialne’ (Rz 1,20)”¹.

Takim orzeczeniem dogmatycznym, potwierdzonym dodatkowymi kanonami, Sobór Watykański I daje wyraz przeświadczeniu chrześcijańskiemu o możliwości stwierdzenia istnienia Boga w oparciu o doświadczenie i namysł nad dostrzegalnym światem. Z orzeczenia tego wynika problem sposobu i charakteru poznania, które prowadziłyby człowieka do uznania istnienia Boga. Nie chodzi przy tym o poznanie typu teologicznego, ale poznanie w oparciu o właściwe człowiekowi władze poznawcze: zmysły i rozum.

Właściwym miejscem naturalnego poznania Boga zdaje się być filozofia. I rzeczywiście, w tradycji filozoficznej istnieje dziedzina filozofii, którą można określić ogólnie jako ‘filozofia Boga’². W literaturze filozoficznej mówi się też o ‘teodycei’, albo ‘teologii naturalnej’.

¹ Denz. 3004

² Jesteśmy świadomi niedoskonałości takiego określenia, na które zwrócił już uwagę Kamiński: filozofia czego, czy filozofia czyja (zob. Kamiński S., *Epistemologiczno-metodologiczne problemy filozoficznego poznania Boga*, w: Tenże, *Jak filozofować*, Lublin 1989, s. 196).

Dokładniejsze określenie metodologiczne i przedmiotowe filozofii Boga budzi jednak wiele kontrowersji i jest przedmiotem dyskusji³. W drugiej połowie XX wieku dyskutowano szczególnie problem stosunku filozofii Boga do innych dyscyplin filozoficznych, zwłaszcza do metafizyki.

Po 1989 roku w filozoficznej literaturze polskiej pojawiło się kilka przekładów dzieł zagranicznych, które swym zakresem obejmują problematykę filozofii Boga. W tych opracowaniach problematyka filozoficznych rozważań na temat Boga pojawia się najczęściej w ramach szeroko rozumianej filozofii religii⁴. Nie ma wątpliwości, że problematyki filozofii Boga i filozofii religii zająbiają się i można dopatrzeć się wielu zależności⁵. Czy jednak filozofia Boga stanowi fragment filozofii religii i czy z takiej pozycji można dokonać adekwatnego (filozoficznie) poznania istnienia Boga i określenia Jego Natury?

Uprawianie filozofii Boga w tradycji scholastycznej XIX i XX wieku naznaczone jest zależnością od nowożytnej koncepcji filozofii, ukształtowanej zwłaszcza pod wpływem Kartezjusza⁶.

Jednakowoż przyjmujemy je, będąc zdania, że inne określenia powodują jeszcze większe nieporozumienia.

³ Z dyskusji tej zdają sprawę na przykład akta VI Kongresu Tomistycznego (zob. *De Deo In philosophia S. Thomae et In hodierna philosophia (Acta VI Congressus Thomistici Internationalis)*, Romae 1965-1966, t. 1-2), a w Polsce cztery tomy studiów, wydane na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku przez ATK, w opracowaniu bpa Bejze (zob. *Studia z filozofii Boga*, t.1, Warszawa 1968; *Studia z filozofii Boga*, t.2, Warszawa 1973; *Studia z filozofii Boga*, t.3, Warszawa 1977; *Studia z filozofii Boga*, t.4, Warszawa 1977), zwłaszcza tom drugi tych studiów.

⁴ Jako przykłady niech posłużą niektóre pozycje, które ukazały się na polskim rynku: L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma.....*, Kraków 1988 (dzieło to ukazało się w oryginale angielskim pod tytułem *Religion. If there is no God....*, Oxford&NY 1982); Tilghman B.R., *Wprowadzenie w filozofię religii*, Warszawa 1998 oraz Chwedeńczuk B. (red.) *Fragmenty filozofii analitycznej. Filozofia religii*, Warszawa 1997 - opracowanie seryjne dotyczące filozofii analitycznej.

⁵ Na temat wzajemnych relacji między filozofią Boga i filozofią religii zob. Kamiński S., *Filozofia religii i filozofia Boga*, w: tenże, *Jak filozofować*, Lublin 1989, s. 241-247.

⁶ Zwraca na to uwagę Genuyt. Zob. Genuyt F.M., *Afirmacja Boga a problematyka filozoficzna*, w: Bejze B. (red.), *Studia z filozofii Boga*, t.2, Warszawa 1973, s. 107-110

W filozofii starożytnej i średniowiecznej problem istnienia Boga nie pojawia się jako punkt wyjścia filozofowania. Między stwierdzeniem istnienia bytów doświadczanych zmysłowo a stwierdzeniem istnienia Boga rozciąga się cała metafizyka. Bóg – Absolut pojawia się jako zwieńczenie a zarazem granica poznania metafizycznego. Tymczasem u Kartezjusza uprawianie metafizyki jest możliwe jedynie wtedy, gdy najpierw udowodnimy istnienie Boga. Bóg, który jest gwarantem istnienia świata, gwarantem naszego adekwatnego poznania świata, musi z konieczności pojawić się na początku wszelkiego filozofowania. Zakładając własną świadomość jako jedyny niepowątpiewalny punkt wyjścia, Kartezjusz musi najpierw odnaleźć w niej pojęcie Boga – Istoty Najdoskonalszej, dalej musi wykazać, że temu pojęciu odpowiada rzeczywistość: faktycznie istniejąca Istota Najdoskonalsza. Dopiero teraz może udowodnić istnienie świata i to w oparciu o doskonałość etyczną Boga, który nie może nas zwodzić. Taka kolejność w filozofowaniu czyni Boga zwornikiem całego systemu metafizycznego w tym znaczeniu, że bez udowodnienia istnienia Boga cały system musi runąć. Zrozumiałą jest zatem rzeczą, że dowodzenie istnienia Boga staje się czymś niezbędnym. W tym znaczeniu metafizyka Kartezjusza nie jest faktycznie filozofią pierwszą, ale zakłada jakoś teologię⁷.

Kartezjański sposób uprawiania filozofii wpłynął na to, że Bóg stał się jednym z głównych, obok świata i człowieka, tematów metafizycznych nowożytnej filozofii. Ten sposób myślenia da się odnaleźć w wielu nurtach filozofii nowożytnej. Przeniknął on także do odradzającej się w XIX wieku

⁷ Tamże, s.108-109. Gilson zauważa, że Kartezjusz, usunąwszy najpierw problematykę teologiczną z dziedziny wiedzy, a jednocześnie zmuszony przez opracowany przezeń system do dowodzenia Boga, siłą rzeczy uzyskuje bardzo zubożone pojęcie Boga: „był on Bogiem chrześcijańskim zredukowanym do poziomu zasady filozoficznej; jednym słowem był nieszczęśliwym mieszańcem wiary religijnej i racjonalnej myśli” (Gilson E., *Bóg i filozofia*, w: Tenże, *Bóg i ateizm*, Kraków 1996, s. 75).



scholastyki, która przyjęła podział dyscyplin filozoficznych ułożony przez Wolffa⁸. Filozofia Boga pojęta jest tam jako odrębna gałąź metafizyki szczegółowej, której celem jest udowodnienie istnienia Boga i analiza jego Natury.

Jedną z przyczyn takiego uprawiania filozofii Boga był także teoretyczny ateizm, rozwijający się silnie od XVIII wieku pod wpływem oświeceniowego racjonalizmu (deizmu) oraz rozmaitych odmian pozytywizmu i scjentyzmu. Z drugiej strony w XIX wieku zaczęły rozwijać się kierunki modernistyczne, akcentujące intuicyjne, czasem wręcz irracjonalne możliwości poznania Boga.

W tej perspektywie filozofia Boga, uprawiana przez neoscholastyków, miała nastawienie silnie apologetyczne. Pomijając samą przyjętą dla tej filozofii nazwę – teodycea, czyli usprawiedliwienie Boga – główny nacisk położono na argumentację za istnieniem Boga. Argumentacja ta opierała się przede wszystkim na „dowodach” wypracowanych w średniowieczu, zwłaszcza na drogach św. Tomasza⁹.

Problematyczność takiego rozumienia filozofii Boga leżała przede wszystkim w tym, że przenoszono do niej „żywcem” materiał zawarty w pierwszej części *Summy Teologicznej* św. Tomasza (gdzie najpierw następował wykład dotyczący uzasadnienia istnienia Boga, później analiza Bożej Natury), wyrwywając go z kontekstu, w jakim powstał.

Wraz z rozwojem badań nad średniowieczem i tomizmem, zwłaszcza od lat dwudziestych XX wieku, podnoszono kwestię trudności, jakie stwarza

⁸ Wolff przyjął podział filozofii teoretycznej na ontologię (jako naukę ogólną o bycie) i trzech dyscyplin szczegółowych: psychologii, kosmologii i teologii racjonalnej.

⁹ Przykładem tak uprawianej filozofii Boga są XIX- i XX-wieczne filozoficzne podręczniki scholastyczne. W Polsce najbardziej popularny był podręcznik ks. Granata (zob. Granat W. *Teodycea. Istnienie Boga i Jego Natura*, Poznań 1960).

filozofia Boga pojmowana jako teodycea, czy też jako szczegółowa metafizyka Bytu Bożego.

Jako główną trudność metodologiczną podkreśla się status filozofii Boga względem metafizyki i względem teologii. Dyskutuje się problem, czy filozofia Boga jest samodzielną dyscypliną filozoficzną, czy też jest fragmentem innej. Problematyczna jest również zależność filozofii Boga: czy zależy ona jedynie od metafizyki, czy też od innych dyscyplin (jak antropologia, filozofia religii).

Głównym zarzutem przedmiotowym wobec tradycyjnej teodycei jest jej sam punkt wyjścia: udowodnienie istnienia Boga, czyli swego przedmiotu. Biorąc pod uwagę postulat neutralności metafizyki w jej punkcie wyjścia, podnoszono kwestię źródeł, z których teodycea czerpie pojęcie Boga, którego istnienie chce udowodnić. Bóg nie jest przedmiotem naszego doświadczenia, zatem skoro chcemy udowodnić, że On istnieje, musimy już uprzednio coś o Nim wiedzieć. Znaczyłyby to, że teodycea, jako metafizyka szczegółowa, zakłada już, że pojęcie Boga jest znane i zrozumiałe (na przykład na podstawie Objawienia). Zatem tak uprawiana metafizyka zakłada jakąś uprzednią naukę, co jest w niezgodzie z neutralnym punktem wyjścia metafizyki.

Metafizyka, jako filozofia pierwsza, powinna być w swym punkcie wyjścia neutralna wobec wszelkiego światopoglądu i wszelkiej religii. W tym znaczeniu metafizyka, ani cała filozofia, nie jest nigdy „chrześcijańska” (podobnie, jak matematyka, fizyka, czy inne nauki). Jest tak dlatego, że metafizyka nie bierze za przedmiot swych dociekań wydarzeń chrześcijańskich, ani też, uzasadniając swe tezy, nie odwołuje się do Objawienia¹⁰.

Można oczywiście próbować ominąć trudności metodologiczne, uznając, że filozofia Boga swoim punktem wyjścia czyni to, co jest przedmiotem religii. Argumentacja taka mogłaby wyglądać następująco: religia, ze swoją wiarą w

¹⁰ Kamiński S., *Epistemologiczno-metodologiczne...*, s. 204



Boga, jest pewnym antropologicznym zjawiskiem. Wobec faktu, że głosi ona istnienie Boga – Siły Nadprzyrodzonej, nic nie stoi na przeszkodzie zadać filozoficznego pytania o realność tej właśnie Siły, podobnie jak możemy pytać naukę przyrodniczą o istnienie smoków, które znamy z baśni i legend. Przy takim podejściu pojęcie Boga byłoby zaczerpnięte z religii, ale odpowiedź na kwestię, dotyczącą jego istnienia, znajdowałaby filozofia Boga.

Jest to właśnie, mniej więcej jednolity, sposób myślenia wszystkich, którzy problem uzasadniania istnienia Boga traktują jako fragment filozofii religii.

Mackie rozpoczyna swoją pracę *Cud teizmu* następująco:

„Tematem tej książki jest teizm, doktryna głosząca, że istnieje bóg, a w szczególności bóg pojmowany tak, jak to czynią ośrodkowe tradycje głównych religii monoteistycznych, włącznie z judaizmem, chrześcijaństwem i islamem”¹¹.

Tilghman w swoim *Wprowadzeniu w filozofię religii* poświęca jeden z jej rozdziałów argumentom na rzecz istnienia Boga. Również tutaj punktem wyjścia jest pojęcie Boga zaczerpnięte z religii:

„Istotą zarówno judaizmu, jak i chrześcijaństwa jest wiara w Boga oraz w to, że Bóg stworzył świat i aktywnie uczestniczy w jego sprawach. Dla osoby wierzącej szczególnie istotne wydaje się posiadanie przekonania, iż jej wiara w Boga jest prawdą, a nie fałszem”¹².

Hick również wyraźnie zaznacza zależność swoich rozważań od uprzednio przyjętej religijnej koncepcji Boga:

„Oznacza to, że argumenty przez nas rozważane mają teistyczne nastawienie: Bóg, którego istnienia usiłują dowieść lub wykazać jego prawdopodobieństwo jest Bogiem etycznego monoteizmu (tzn. judaizmu, chrześcijaństwa i islamu). Taką koncepcję bóstwa możemy scharakteryzować

¹¹ Mackie J.L., *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, Warszawa 1997, s. 5

¹² Tilghman B.R., *Wprowadzenie...*, s. 41

następująco. Bóg jest jedynym, nieskończonym duchem osobowym, który stworzył z niczego wszystko poza samym sobą. Jest wieczny, niestworzony, wszechmocny i wszechwiedzący. Odnosi się do ludzi z miłością i udziela im łaski. Istnienie tego właśnie bytu próbują wykazać argumenty, które zamierzamy poddać analizie¹³.

Przytoczone fragmenty są jedynie przykładem uprawiania filozofii Boga w ramach szeroko pojętej filozofii religii. Przykładem o tyle znamionym, że pochodzą z dzieł, które ostatnio pojawiły się w polskim tłumaczeniu.

Hick, w przytoczonym fragmencie swego dzieła, kusi się nawet o „zdefiniowanie” pojęcia Boga. Jego zdaniem takiego właśnie Boga usiłują dowieść tradycyjne argumenty. Jednakowoż nawet gdybyśmy zgodzili się z całą zawartością tych argumentów, nawet gdyby udało nam się dowieść ich całkowitej poprawności, to nigdy nie uzyskamy w ten sposób pewności, co do istnienia Boga tak zdefiniowanego. Po prostu, istnienie Boga, który kocha ludzi, który obdarza ich łaską nie wynika z tego, że istnieje Pierwsza Przyczyna, Pierwszy Motor, Byt Konieczny, itd.. Zauważali to już filozofowie od Kierkegaarda po Heideggera.

Problem Boga jest w metafizyce graniczny w tym znaczeniu, że ostateczne wyjaśnienie bytu, wobec faktu jego ontycznej niewystarczalności, prowadzi do uznania istnienia jego Racji Ostatecznej. Jest to ostateczny wniosek, przy którym zatrzymuje się metafizyka. Bóg, nawet utożsamiony z odkrytą Racją Ostateczną, nie staje się przez to kolejnym „zagadnieniem” filozoficznym, kolejnym „problemem”. Tymczasem między filozoficznym a religijnym pojęciem Boga istnieje jedynie zbieżność denotacji, ale pojęcia te różnią się ze względu na znaczenie (filozoficzne i religijne pojęcia Boga do tego samego się odnoszą, choć nie to samo znaczą)¹⁴.

¹³ Hick J., *Argumenty za istnieniem Boga*, Kraków 1994, s. 33.

¹⁴ Zob. Kamiński S., *Epistemologiczno-metodologiczne.....*, s.204.



Uznanie istnienia Racji Ostatecznej, jako warunku uniesprzeczniającego byt dany w doświadczeniu, jest jednocześnie dostrzeżeniem inności ontycznej tej Racji względem wszystkich innych bytów. Pierwszy Motor jest ontycznie innym bytem niż motory drugie, gdyż nie potrzebuje motoru, aby poruszać inne motory; Pierwsza Przyczyna różni się od przyczyn drugich, gdyż sama jest nieuprzączynowana, itd.. Na końcu metafizyki pojawia się Byt, który pozostaje Tajemnicą, której przeniknięcie wykracza poza ramy filozofii pierwszej.

Metafizyka nie zajmuje się więc udowadnianiem istnienia Boga. Trudno jest postulować, by Bóg był przedmiotem jakiejś jej szczegółowej dziedziny (jakiejś metafizyki szczegółowej).

Nie wydaje się też, by próba zachowania tradycyjnej teodycei w niezmienionej postaci podyktowana była wiernością myśli św. Tomasza. Tomasz pisał tworzył dzieło w określonym kontekście historycznym i naukowym. Jego celem nie było udowadnianie istnienia Boga, ale wykazanie, że uznanie istnienia Boga może być dokonane za pomocą naturalnych dyspozycji intelektualnych człowieka. „Chodziło mu nie o zaprezentowanie filozofii Boga jako dyscypliny, ale o dostarczenie teologom szeregu argumentów, które wydawały się najbardziej racjonalne”¹⁵. Dla tych celów Tomasz używa metafizyki, ale w ściśle teologicznym kontekście. Przeniesienie tych rozważań bez zmian w kontekst czysto metafizyczny powoduje deformację samej metafizyki¹⁶.

Argumentacja Tomasza, zawarta w pięciu drogach, nie jest samodzielną operacją, ale może być rozumiała w ramach całego systemu metafizycznego. W ramach tego systemu pojawia się cała problematyka Racji Ostatecznej,

¹⁵ Zdybicka Z., *Analiza metodologiczna Tomaszowych form argumentacji za istnieniem Boga, a zwłaszcza argumentacji z ruchu*, w: Bejze B. (red.), *Studia z filozofii Boga*, t.2, Warszawa 1973, s.225.

¹⁶ Kamiński S., *Epistemologiczno-metodologiczne.....*, s. 220-221.

wyjaśniająca ostatecznie byt. Drogi Tomaszowe wykorzystują tę część metafizyki. Nie znaczy to jednak, by metafizyka, analizując problematykę racji dostatecznej, miała po prostu zastosować te drogi w takiej postaci, jaką dał im Tomasz w *Summie Teologicznej*. Czym innym jest bowiem wskazywanie, że byt, dany w doświadczeniu codziennym, posiada niedoświadczalną Rację tego, że ten byt jest i jest właśnie taki (co jest zadaniem metafizyki), a czym innym – wykazywaniem tego, że istnienie Boga, w którego się wierzy, może być stwierdzone mocą naturalnie działającego rozumu (co jest zadaniem teologii). Nic, przy tym, nie stoi na przeszkodzie, by wykorzystać analizy, poczynione przez św. Tomasza (w ramach jego teologii), do metafizycznej analizy problematyki Racji Ostatecznej. Wymaga to jednak gruntownej rekonstrukcji argumentacji pięciu dróg tak, by była adekwatna do celów stawianych sobie przez metafizykę. Rekonstrukcja taka powinna pozwolić wydobyć to, co stanowi metafizyczny „rdzeń” argumentacji pięciu dróg, ale w żadnym razie nie powinna być przeniesieniem „żywcem” pięciu dróg do metafizyki¹⁷.

Podobnie rzecz ma się z drugą częścią tradycyjnej teodycei, która dotyczy rozważań nad naturą Boga. Ujęte są tam analizy dotyczące wszechmocy, wszechwiedzy, jedności Boga. Analizy te opierają się na ustaleniach filozoficznych dokonanych w ramach różnych dyscyplin filozoficznych (metafizyce, teorii poznania, antropologii), które wykorzystywane są do analogicznego opisu natury Boga. Tego rodzaju rozważania mają jednak fundamentalnie teologiczny charakter. Podobnie jak pierwsza część teodycei, są one efektem przeniesienia do filozofii teologicznych dociekań św. Tomasza wedle porządku wyznaczonego przez *Summę Teologiczną*. Działał tu zatem ten sam mechanizm, który spowodował

¹⁷ Na konieczność takiej rekonstrukcji zwracają uwagę tomiści lubelscy. Zob. Krapiec M.A., *Filozofia i Bóg*, w: *O Bogu i o człowieku*, t.1, s. 11-54; Kamiński S., *Epistemologiczno-metodologiczne.....*, s. 220-224; Zdybicka Z., *Analiza metodologiczna.....*, s.224-228.



przeniesieniem wprost argumentacji za istnieniem Boga z *Summy Teologicznej* do teodycei. I tu również pojawia się niebezpieczeństwo nieautonomicznego uprawiania filozofii: jako filozofię Boga traktuje się to, co jest ściśle teologią¹⁸. Problematyka, zawarta w części tradycyjnej teodycei, dotyczącej natury Boga, jest fragmentem teologii. W rozważaniu takich zagadnień, jak wszechmoc Boża, czy poznanie Boże, używa się, co prawda, analiz, dokonanych w ramach dociekań filozoficznych, ale jest to jedynie wykorzystanie filozofii do rozstrzygania problemów teologicznych, nie zaś filozofowanie w ścisłym znaczeniu.

Podsumowując te rozważania, należy stwierdzić, że problematyka Boga pojawia się w filozofii w pewien specyficzny sposób, różny od tego, jaki proponuje tradycyjna teodycea. Z powodów metodologicznych i przedmiotowych filozofia Boga nie jest samodzielną dyscypliną filozoficzną, ani nie jest fragmentem filozofii religii. Jest tak dlatego, że Bóg nie jest bezpośrednio przedmiotem żadnej gałęzi filozofii.

Problematyka Boga pojawia się przede wszystkim w rozważaniach metafizycznych, ale tam też w specyficzny sposób. Byt Boży nie jest bowiem nigdy punktem wyjścia metafizyki, której celem jest ostateczne wyjaśnienie bytu danego w codziennym doświadczeniu. I właśnie w ramach tych wyjaśnień zostaje ukazana Racja Ostateczna, uzasadniająca wystarczająco i ostatecznie fakt istnienia i naturę bytu danego w doświadczeniu. Jest jednak znamienne, że metafizyka tak rozumiana, w imię swej światopoglądowej neutralności, powinna powstrzymać się od sądu, czy tak stwierdzona Racja Ostateczna jest Bogiem, uznawanym przez chrześcijaństwo, czy też inną religię. W tym znaczeniu Bóg nie jest także celem, ani punktem, do którego zmierza

¹⁸ Zob. Genuyt F.M., *Afirmacja Boga.....*, s. 107.

metafizyka. Mówiąc obrazowo, dla rzetelnej metafizyki charakterystyczne być musi swoiste „milczenie” o Bogu. Ale jest to milczenie wymowne.

Bibliografia

- Genuyt F.M., *Afirmacja Boga a problematyka filozoficzna*, w: Bejze B. (red.), *Studia z filozofii Boga*, t.2, Warszawa 1973, s. 101-119.
- Gilson E., *Bóg i filozofia*, w: Tenże, *Bóg i ateizm*, Kraków 1996, s. 15-107.
- Granat W. *Teodycea. Istnienie Boga i Jego Natura*, Poznań 1960
- Hick J., *Argumenty za istnieniem Boga*, Kraków 1994, s. 33
- Kamiński S., *Epistemologiczno-metodologiczne problemy filozoficznego poznania Boga*, w: Tenże, *Jak filozofować*, Lublin 1989, s. 195-227.
- Kamiński S., *Filozofia religii i filozofia Boga*, w: tenże, *Jak filozofować*, Lublin 1989, s. 241-247
- Mackie J.L., *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, Warszawa 1997
- Tilghman B.R., *Wprowadzenie w filozofię religii*, Warszawa 1998
- Zdybicka Z., *Analiza metodologiczna Tomaszowych form argumentacji za istnieniem Boga, a zwłaszcza argumentacji z ruchu*, w: Bejze B. (red.), *Studia z filozofii Boga*, t.2, Warszawa 1973, s. 223-243.



Ks. Andrzej Kiciński

KUL Lublin

Teologiczne Studia Siedleckie I (2004)

ITER CHRISTIANAE INITIATIONIS

w świetle dokumentów katechetycznych Kościoła Katolickiego w Polsce

Trzy sakramenty święte: chrzest, bierzmowanie i Eucharystia nazywamy „sakramentami chrześcijańskiego wtajemniczenia” (*sacramenta initiationis christianae*). Są one jakby „drogą”, prowadzącą człowieka w głąb misterium Kościoła, w samo jego serce i aż na szczyt całego życia chrześcijańskiego. Jest to droga chrześcijańskiego wtajemniczenia (*iter christianae initiationis*).¹ Bardzo ważną funkcją katechezy jest katechetyczna służba wtajemniczeniu chrześcijańskiemu, która jest organiczną i systematyczną formacją wiary, która jest czymś więcej niż nauczaniem; jest ona pogłębieniem całego życia chrześcijańskiego, które pomaga w autentycznym pójściu za Chrystusem oraz włącza we wspólnotę, która żyje wiarą, celebrowa ją i o niej świadczy². Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego: chrzest, bierzmowanie i Eucharystia są fundamentami całego życia chrześcijańskiego. KKK stwierdza, że „uczestnictwo w Boskiej naturze, które ludzie otrzymują w darze przez łaskę Chrystusa, objawia pewną analogię do powstania, rozwoju i wzrostu życia naturalnego. Wierni odrodzeni przez chrzest, zostają umocnieni przez sakrament bierzmowania, a w Eucharystii otrzymują pokarm życia wiecznego. W ten sposób przez sakramenty wtajemniczenia

¹ Zob. MOKRZYCKI BRONISŁAW: *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983, s. 7-12.

² Zob. KICIŃSKI ANDRZEJ: *Przygotowanie do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej*, w: „Ateneum Kapłańskie” 573 (2004) 2, s. 227-237

chrześcijańskiego w coraz większym stopniu osiągają skarby życia Bożego i postępują w doskonałej miłości” (KKK 1212).

W roku 2001 ukazały się trzy bardzo ważne dokumenty Kościoła Katolickiego w Polsce odnoszące się do katechezy. Dwa pierwsze dokumenty: *Dyrektorium Katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce*³ i *Podstawa Programowa Katechezy Kościoła Katolickiego w Polsce*⁴ zostały przyjęte podczas 313 zebrania plenarnego Konferencji Episkopatu Polski w Łowiczu w dniu 20 czerwca 2001 r. Trzeci ważny dokument to *Program nauczania religii*⁵ zatwierdzony przez Komisję Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski w Radomiu w dniu 20 września 2001 r. Dokumenty te, zawierają bardzo bogaty materiał, który inspirowa i dynamizuje działania katechetyczne w naszym kraju. Jak podkreśla K. Nycz, „dokumenty te, a nawet powstające programy szczegółowe i podręczniki niczego nie rozstrzygają raz na zawsze. Katecheza jest bowiem rzeczywistością dynamiczną i wymagającą nieustannej refleksji”⁶, niemniej tchnęły nowego Ducha, także w przygotowanie do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Artykuł ten jest próbą odpowiedzi na pytanie: jakie działania katechetyczne proponują najnowsze dokumenty katechetyczne w Polsce, aby owocnie przygotować dzieci i młodzież do wkroczenia na drogę inicjacji chrześcijańskiej.⁷

³ KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI: *Dyrektorium Katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce*, WAM, Kraków 2001. [skrót: PDK].

⁴ KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI: *Podstawa Programowa Katechezy Kościoła Katolickiego w Polsce*, WAM, Kraków 2001. [skrót: PPK].

⁵ KOMISJA WYCHOWANIA KATOLICKIEGO KONFERENCJI EPISKOPATU POLSKI: *Program nauczania religii*, WAM, Kraków 2001. [skrót: PNR].

⁶ NY CZ KAZIMIERZ: *Szkoła miejscem katechezy*, w: DZIEKOŃSKI Stanisław (red.): *Przesłanie dokumentów katechetycznych Kościoła w Polsce*, Warszawa 2003, s. 14.

⁷ Szczegółową historyczną analizę katechezy inicjacyjnej w Polsce zob. WALULIK Anna: *Katecheza inicjacyjna w polskich katechizmach (1945-1990)*, WAM, Kraków 2002.

1. Sakrament chrztu

Chrzest święty jest fundamentem całego życia chrześcijańskiego, bramą życia w Duchu (*vitae spiritualis ianua*) i bramą otwierającą dostęp do innych sakramentów. Przez chrzest zostajemy wyzwoleni od grzechu i odrodzeni jako synowie Boży, stajemy się członkami Chrystusa oraz zostajemy wszczępieni w Kościół i stajemy się uczestnikami jego posłania: „Chrzest jest sakramentem odrodzenia przez wodę i w słowie” (KKK 1213).

Od czasów apostoelskich, gdy ktoś chciał stać się chrześcijaninem, musiał przejść pewną drogę i wtajemniczenie złożone z wielu etapów.⁸ Można tę drogę przebyć szybciej lub wolniej, lecz magisterium Kościoła podkreśla, że zawsze powinna ona zawierać kilka istotnych elementów: głoszenie słowa, przyjęcie Ewangelii, które pociąga za sobą nawrócenie, wyznanie wiary, chrzest, wylanie Ducha Świętego i dostęp do Komunii eucharystycznej. W naszym kraju chrzest dzieci stał się w szerokim zakresie zwyczajną formą celebracji tego sakramentu, wszystko to stało się jednym obrzędem, który zawiera w sposób bardzo skrócony przygotowujące etapy wtajemniczenia chrześcijańskiego. Chrzest dzieci ze swej natury wymaga katechumenatu pochrzcielnego. Nie chodzi tylko o późniejsze nauczanie, lecz także o konieczny rozwój łaski chrztu w miarę dorastania osoby (zob. KKK 1229, 1231).

Jednak, jak można zauważyć, nadal wielu wiernych w praktyce codziennej uważa sakramenty święte za indywidualny środek zbawczy, a ich udzielanie za proces zachodzący między szafarzem i przyjmującym sakrament. Nadal nie wszyscy katolicy zdają sobie sprawę ze wspólnego wymiaru sakramentów i czynnego udziału katolików przy ich udzielaniu. Katecheza

⁸ Szerzej zob. MURAWSKI Roman: *Wczesnochrześcijańska katecheza*, Płock 1999.



chrzcielna ma w tym zakresie jeszcze wiele do zrobienia. Trzeba przemyśleć i zastosować w praktyce nowe formy działania, aby w codziennym życiu katolików i parafii wydobyć religijny i wspólnotowy wymiar sakramentów. W tym celu należy w katechezie podkreślać wspólnotowy i eklezjalny charakter wszystkich sakramentów.

Sakrament chrztu włącza do społeczności Ludu Bożego i tym samym do konkretnej parafii. Według nowego obrzędu chrztu, w praktyce chrzcielnej powinien być bardziej dostrzegalny wspólnotowy, eklezjalny i parafialny wymiar tego sakramentu. Chrzest jest czymś więcej niż tylko świętem rodzinnym. Jeśli chrzest oznacza włączenie do parafii, to wspólnota parafialna musi czuć się odpowiedzialna za przyjmującego chrzest. Odnosi się to nie tylko do dzieci ochrzczonych, ale także do nowo ochrzczonych osób dorosłych. Parafia nie może pozostawiać ich samych sobie i ich rodzinom. Jako nowi parafianie potrzebują oni wsparcia we wspólnocie parafialnej. Potrzebne jest im środowisko chrześcijańskie, w którym znalazłby oparcie w realizacji chrześcijańskich ideałów i zasad. Nie bez znaczenia jest wprowadzenie niemalże we wszystkich parafiach w Polsce stałych terminów udzielania chrztu podczas Mszy świętej. Fakt ten podkreśla nie tylko więź chrztu z Eucharystią, ale także całej parafii umożliwia udział w liturgii chrzcielnej. W tym samym kierunku zmierzają inicjatywy dowartościowania rodziców chrzestnych oraz katecheza rodziców i chrzestnych.

R. Kamiński podkreśla, że troska duszpasterska o lepsze zrozumienie sakramentu chrztu powinna koncentrować się na pogłębieniu katechumenatu dorosłych, rodziców i chrzestnych odpowiedzialnych za wychowanie religijne dzieci. Katechumenat ten powinien być starannie przeprowadzony w ramach duszpasterstwa parafialnego. Można zauważyć także coraz większą grupę ludzi przynoszących swoje dzieci do chrztu, którym nie wystarczają formy katechezy zorganizowanej w parafiach. Nie wystarcza im kilka katechez

przeprowadzonych przez duszpasterza czy katechetę. Potrzebują oni żywego kontaktu ze środowiskiem wiary i to przez dłuższy czas. Z nowszych prób można tutaj wspomnieć o możliwościach skontaktowania dwóch rodzin ze sobą: rodzinę zaniedbaną religijnie z rodziną żywej wiary. W takim katechumenacie międzyrodzinnym chodzi o doprowadzenie rodziny zaniedbanej religijnie do dojrzałości w wierze.⁹

Trzeba podkreślić, że temat chrztu św. powraca często w klasach 1-3 szkoły podstawowej, gdzie cały pierwszy cykl katechezy poświęconej katechezie inicjacji w sakramenty pokuty i pojednania oraz Eucharystii stawia sobie za cel kształtowanie świadomości dziecięctwa Bożego rozpoczętego na chrzcie świętym.¹⁰

2. Sakrament Eucharystii

Najświętsza Eucharystia dopełnia wtajemniczenie chrześcijańskie.¹¹ Ci, którzy przez chrzest zostali wyniesieni do godności królewskiego kapłaństwa, a przez bierzmowanie zostali głębiej upodobnieni do Chrystusa, za pośrednictwem Eucharystii uczestniczą razem z całą wspólnotą w ofierze Pana (zob. KKK 1322).

Wielość nazw, jakimi jest określany ten sakrament, wyraża jego niewyczerpane bogactwo. Eucharystia jest centrum i szczytem życia Kościoła, ponieważ Chrystus włącza Kościół i wszystkie jego członki do swej ofiary uwielbienia i dziękczynienia, złożonej raz na zawsze Ojcu na krzyżu. Przez tę ofiarę Chrystus rozlewa łaski zbawienia na swoje Ciało, którym jest Kościół. Wielość nazw, jakimi jest określany ten sakrament, wyraża jego niewyczerpane

⁹ KAMIŃSKI Ryszard: *Duszpasterstwo w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1997, s. 172-174.

¹⁰ PPK s. 27.

¹¹ Zob. SZAFRĄŃSKI Adam: *Eucharystia w duszpasterstwie*, w: *Encyklopedia Katolicka TN KUL*, Lublin 1989, t. 4, s. 1265-1270.



bogactwo i wymaga odpowiedniej katechezy. Każda z nazw ukazuje pewien jego aspekt. Nazywa się go: *Eucharystią*, ponieważ jest dziękczynieniem składanym Bogu; *Wieczszą Pańską*, ponieważ chodzi o *Ostatnią Wieczersę*, którą Chrystus spożył ze swymi uczniami w przeddzień męki, i zapowiedź *uczty godów Baranka* w niebieskim Jeruzalem; *Łamaniem chleba*, ponieważ ten obrzęd, charakterystyczny dla posiłku żydowskiego, został wykorzystany przez Jezusa, gdy błogosławił i dawał uczniom chleb jako gospodarz stołu, zwłaszcza podczas Ostatniej Wieczery. Po tym goście uczniowie rozpoznają Jezusa po Zmartwychwstaniu. Pierwsi chrześcijanie będą w ten sposób nazywać swoje zgromadzenia eucharystyczne. Oznacza to, że wszyscy, którzy spożywają jeden łamany Chleb – Chrystusa, wchodzi w wspólnotę z Nim i tworzą w Nim jedno ciało; *Zgromadzeniem eucharystycznym*, ponieważ Eucharystia jest celebrowana w zgromadzeniu wiernych, które jest widzialnym znakiem Kościoła; *Pamiętką Męki i Zmartwychwstania Pana*; *Najświętszą Ofiarą*, ponieważ uobecnia jedyną ofiarę Chrystusa Zbawiciela i włącza w nią ofiarę Kościoła; używa się także nazwy *ofiara Mszy Świętej*, „*ofiara pochwalna*”, *ofiara duchowa*, *ofiara czysta i święta*, ponieważ dopełnia i przewyższa wszystkie ofiary Starego Przymierza; *Świątą i Boską liturgią*, ponieważ celebrowanie tego sakramentu zajmuje centralne miejsce w całej liturgii Kościoła i jest jej najgłębszym wyrazem. W tym samym znaczeniu nazywa się również ten sakrament celebrowaniem świętych *Misteriów*. Mówi się także o *Najświętszym Sakramencie*, ponieważ jest to sakrament sakramentów. Nazywa ta odnosi się szczególnie do postaci eucharystycznych przechowywanych w tabernakulum. Nazywa się również *Komunią*, ponieważ przez ten sakrament jednoczymy się z Chrystusem, który czyni nas uczestnikami swojego Ciała i swojej Krwi, abyśmy tworzyli z Nim jedno ciało. Nazywa się jeszcze Eucharystię *rzeczami świętymi* i jest to pierwotne znaczenie „komunii świętych” (świętych obcowania), o której mówi Symbol Apostolski. Nazywa

się ją również chlebem aniołów, chlebem z nieba, lekarstwem nieśmiertelności, wiatykiem, jaki i Mszą świętą, ponieważ liturgia, w której dokonuje się misterium zbawienia, kończy się posłaniem wiernych (*missio*), aby pełnili wolę Bożą w codziennym życiu (zob. KKK 1328-1332).

Obecny rok poświęcony eucharystii to pragnienie Ojca Świętego, by «stół Słowa» szeroko otworzył wiernym skarbiec Pisma Świętego. Dlatego przypomina pozwolenie Ojców Soboru Watykańskiego, by podczas sprawowania liturgii szczególnie fragmenty biblijne były odczytywane w języku dla wszystkich zrozumiałym. Kiedy bowiem w Kościele czyta się Pismo Święte, przemawia sam Chrystus. Równocześnie przypomina zalecenie skierowane do celebransów, aby wygłaszali homilię jako części samej liturgii, mającej wyjaśnić Słowo Boże i ukazać jego aktualność dla życia chrześcijańskiego. W czterdzieści lat po Soborze Rok Eucharystii może być dla wspólnot chrześcijańskich dobrą okazją do zweryfikowania tego aspektu. Nie wystarcza bowiem odczytywanie fragmentów biblijnych w języku zrozumiałym, jeśli nie jest ono poprzedzone odpowiednią katechezą, pobożnym wysłuchaniem, medytacyjnym milczeniem, jakie są konieczne, by Słowo Boże dotknęło życia i je oświeciło.¹²

Wielość nazw, jakimi jest określany ten sakrament, wyraża jego niewyczerpane bogactwo, stąd nowy program, a zwłaszcza nowe podręczniki, rozpisują poszczególne nazwy na wiele konspektów. Im więcej będzie dobrych scenariuszy katechez, tym bardziej dzieci, a przy okazji rodzice, pojmą Eucharystię jako dziękczynienie i uwielbienie Ojca; jako pamiątkę ofiary Chrystusa i Jego Ciała oraz jako obecność Chrystusa dzięki mocy Jego słowa i Jego Ducha. Trzeba zauważyć pozytywny fakt, że wiele nowych serii

¹² Por. Jan Paweł II, *List Apostolski Mane Nobiscum Domine Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, duchowieństwa i wiernych na Rok Eucharystii październik 2004 r. - październik 2005 r.*, nr 13.



podręczników przygotowuje nie tylko propozycje do katechezy szkolnej, lecz również do katechezy parafialnej, gdzie odnajdujemy propozycje katechetyczne, homiletyczne oraz wiele praktycznych wskazań, aby dzieci i ich rodziców przybliżyć do Jezusa Chrystusa.

2.1. Charakterystyka dzieci objętych katechezą inicjacyjną

Katecheza inicjacji w sakramenty pokuty i pojednania oraz Eucharystii ma miejsce w klasach 1-3 szkoły podstawowej, kiedy dzieci mają 7-9 lat. Nowe dokumenty katechetyczne podkreślają zmiany w religijności dziecka. W siódmym roku życia religijność łączy się bardzo ściśle z autorytetem. Dziecko przyjmuje normy i wzorce od osób dla niego znaczących. Obok rodziców zaczynają być nimi także ksiądz, siostra zakonna, katechetka. Konkretny charakter myślenia powoduje przenoszenie cech własnych rodziców, zwłaszcza ojca, na obraz Boga. Powinność religijna jest ujmowana jako obowiązek i posłuszeństwo ze względu na starszych, a Bóg jest stróżem tej powinności. Religijność na tym etapie rozwoju cechuje rytualizm wyrażający się w mechanicznym ujmowaniu relacji między znakami materialnymi i religijnymi, a ich duchowymi skutkami. Około 9 roku życia zanika naiwny obraz Boga, a pojawia się rozumienie Go jako ducha, który jest wszechobecny, dobry i sprawiedliwy. Od II klasy dziecko przeżywa ambiwalentnie uczucia wobec Boga: raz postrzega Go jako radosnego i dobrego, a kiedy indziej groźnego i surowego. Dokument podkreśla, że wskutek konfrontacji z różnymi informacjami z zewnątrz mogą pojawić się u dziecka pierwsze, fragmentaryczne wątpliwości w wierze, ale głównie uwypukla fakt, że w religijnych zachowaniach dominuje aktywność zewnętrzna i prawdy wiary nie zostały jeszcze uwewnętrznione, rodzi się potrzeba rozbudzenia w dziecku tęsknoty za bezpieczeństwem, pokojem, zaspokojeniem pozytywnych pragnień, których źródłem jest sam Bóg. Właśnie ważne miejsce w kształtowaniu

postawy religijnej będzie miało budowanie zaufania i poczucia bezpieczeństwa w relacjach międzyludzkich, które dziecko przeniesie na swoje odniesienie do samego Boga. Stąd odpowiednie przygotowanie i przeżycie sakramentu pokuty i pojednania oraz Eucharystii odgrywa w tym względzie znaczącą rolę.¹³

2.2. Cele szkolnej katechezy inicjacyjnej

Jest w tym miejscu dużo nieporozumień. Katecheci często mówią o własnych celach, tzn. o tym co będą oni sami robić, bądź co im polecił proboszcz, zapominając, bądź niewyraźnie artykułując, że w szkole cele kształcenia to zamierzone właściwości uczniów. Powinny być one hierarchicznie klasyfikowane, co nazywamy taksonomią celów kształcenia. Warto zaznaczyć, że w każdej kategorii celów oczekiwania i wyniki mogą być „wysokie lub niskie”, „Dawid może być lepszy od Goliata”, uczeń z I klasy może być bystrzejszy od ucznia z III klasy.

Celem katechezy, według dokumentów katechetycznych, jest komunია z Jezusem. Ostatecznym celem katechezy jest doprowadzić ucznia nie tylko do spotkania z Jezusem, ale do zjednoczenia, a nawet głębszej z Nim zażyłości.¹⁴ Cele katechetyczne realizuje się poprzez zadania katechezy. Podstawowe zadania katechezy są następujące: rozwijanie poznania wiary; wychowanie liturgiczne; formacja moralna; nauczanie modlitwy; wychowanie do życia wspólnotowego i wprowadzenie do misji.

Dokumenty szkolne natomiast posługują się pojęciem celów edukacyjnych. Ze względu na to, że nauka religii jest procesem katechetycznym, realizującym wskazania Kościoła, a jednocześnie uwzględniającym kontekst szkolny – PPK – wprowadziła pojęcie celów katechetycznych. Określają one, czemu ma służyć nauczanie i wychowanie

¹³ PPK s. 22-23.

¹⁴ CT 5.



religijne na terenie szkoły. Natomiast nazwę zadań nauki religii noszą wszelkie działania nauczyciela i przedmiot (materiały, podręczniki i inne pomoce naukowe) zmierzające do realizacji celów katechetycznych.¹⁵

Podstawa programowa wyznacza następujące cele katechezy inicjacji w sakramenty pokuty i pojednania oraz Eucharystii: kształtowanie świadomości dziecięstwa Bożego rozpoczętego na chrzcie świętym; kształtowanie umiejętności odnajdywania śladów Boga w otaczającym świecie; budzenie zainteresowania życiem wiary i doświadczenia radości z wiary; poznanie podstawowych prawd wiary wpływających na kształtowanie postaw; wprowadzenie w historię zbawienia celem ukazania działania miłosiernego Boga w historii świata i ludzi; kształtowanie umiejętności włączenia się w świętowanie wiary ludu Bożego; formacja postawy zaufania jako podstawy nawrócenia i pokuty – fundamentów pełnego przeżycia sakramentu pojednania; uzdolnienie do pełnego i aktywnego uczestnictwa w Eucharystii; uczenie nawiązywania dialogu z Bogiem i udzielania odpowiedzi na Jego apel; wdrożenie do modlitwy dziękczynnej, chwalebnej, przebłagalnej, błagalnej, prywatnej i liturgicznej; poznanie wybranych wydarzeń z historii zbawienia urzeczywistniających się w życiu ucznia; zdolność kształtowania sumienia na podstawie przykazania miłości w Dekalogu i Ewangelii; zdolność szukania płaszczyzn szerzenia dobra i królestwa Bożego w swoim środowisku; kształtowanie osobowości na przykładzie wzoru świętych; kształtowania umiejętności nawiązywania kontaktów z rówieśnikami i dorosłymi; kształtowanie świadomości przynależenia do społeczności Kościoła; pogłębienie związku swojego życia z życiem Kościoła i

¹⁵ Zob. PPK s. 11.

odnajdywanie swojego miejsca w nim; świadczenie codziennym życiem o włączeniu się w misyjne dzieło Kościoła.¹⁶

Cel nowego programu został oparty na idei dziecięstwa Bożego, które staje się udziałem ochrzczonego dzięki tajemnicy Jezusa Chrystusa.¹⁷

2.3. Zadania szkolnej katechezy inicjacyjnej

Konkretne działania zmierzające do realizacji celów katechetycznych przez katechetę noszą nazwę zadań nauki religii. Podstawa programowa katechezy inicjacji w sakramenty wyznaczyła m.in. następujące zadania: uświadamiać uczniom istnienie rzeczywistości religijnej; zakorzeniać wiarę w sferze emocjonalnej i wolitywnej; rozwijać w uczniach zaciekawienie i postawę otwartości na poznanie Jezusa; zapoznać z wybranymi wydarzeniami z historii zbawienia; uświadomić owoce i zobowiązania wynikające z przyjęcia chrztu świętego; wprowadzać uczniów do pełnego uczestnictwa we Mszy św.; wychowywać do systematycznego korzystania z sakramentów: pokuty i Eucharystii; wprowadzać w religijny wymiar przeżywanych świąt celem świadomego spotkania z Jezusem w wydarzeniach zbawczych; zachęcać do uczestnictwa w nabożeństwach; budzić ducha skupienia i uczyć prostego wyrażania wewnętrznych przeżyć; uczyć podstawowych modlitw; formować wrażliwe sumienie i rozwijać postawę zaufania do Pana Boga i odpowiedzi na Jego wezwanie.¹⁸

¹⁶ PPK s. 27-28.

¹⁷ PNR s. 11.

¹⁸ PPK s. 28-29.



2.4. Treści szkolnej katechezy inicjacyjnej

Treść uczenia się jest treścią kształcenia opanowywaną przez określonego ucznia. Może być różna między uczniami, co wynika m.in. z różnic motywacji i zdolności, a także modeli uczenia się między nimi. Wszyscy uczniowie w klasie mogą uczestniczyć w tych samych zajęciach, ale nie wszyscy uczą się tego samego.

PPK stwierdza jasno, że treści określają niezbędne informacje, jakie winien zawierać program nauki religii, aby zrealizować cele katechetyczne oraz zadania nauki religii. Bóg i człowiek są wielkimi tematami katechezy. Treścią katechezy jest zawsze Boże objawienie, Orędzie, «tajemnica» Boga oraz oferta zbawienia dana wszystkim ludziom jako dar łaski i miłosierdzia Bożego, która zakłada wyzwolenie od zła, grzechu i śmierci. Jest oczywiste, że niewystarczające jest sprowadzenie nauczania religii do prostej informacji, uważanej za neutralną i „naukową”, na tematy religijne. Nie tylko nie można neutralnie przedstawiać religii, ale nie odpowiadałoby to znaczeniu wychowawczemu edukacji i celom właściwie rozumianego nauczania religii. Przy doborze treści chodzi o nauczanie, które nie wyklucza żadnego aspektu ważnego dla problematyki religijnej, zawsze jednak z uwzględnieniem wymagań dydaktycznych szkoły i realnych możliwości uczniów.¹⁹

2.5. Planowane osiągnięcia szkolnej katechezy inicjacyjnej

Planowane osiągnięcia szkolnej katechezy inicjacyjnej opisują wiadomości i umiejętności ucznia, które są wynikiem podjęcia przez nauczyciela i przedmiot wypełnienia konkretnych zadań oraz przekazania treści po to, by zrealizować cele katechetyczne nauki religii. Określenie

¹⁹ PPK s. 11.

osiągnąć wiąże się ze standaryzacją oceniania. Standardy edukacyjne, jakie znamy, mają wiele odmian. Są to normy dotyczące konstrukcji budynków szkolnych, zaopatrzenia szkół, organizacji klas, wykształcenia nauczycieli i wymagań programowych. W każdej z tych dziedzin wprowadzane są głównie po to, by zapewnić wszystkim uczniom należyte, nie gorsze niż stanowi norma, warunki kształcenia się. Służą więc zapewnianiu jakości kształcenia, czyli spełnieniu oczekiwań społecznych w zakresie edukacji szkolnej. Niektórzy widzą w standaryzacji zagrożenie dla edukacji, zwłaszcza przy braku ustalenia, czego mają dotyczyć standardy i jak będziemy się nimi posługiwać. „Standaryzacja wszystkiego” i „standaryzacja bezwzględna” muszą budzić uzasadnione obawy także w dziedzinie rozwoju religijnego.²⁰

2.6. Współpraca środowisk

Po powrocie katechezy do szkoły ważnym stwierdzeniem nowych dokumentów katechetycznych jest to, że parafia pozostaje podstawowym miejscem katechezy.²¹ Z drugiej jednak strony wiemy, że to rodzice są pierwszymi wychowawcami w wierze swoich dzieci. Praktyka pokazuje, że czasem szczególnie sprzyjającym współpracy trzech środowisk (szkoły, rodziny, parafii) jest okres przygotowania do pierwszego pełnego uczestnictwa we Mszy Świętej oraz cały następny rok. Nowy program zwraca uwagę, aby zwłaszcza spotkania z rodzicami wpisać w całokształt działań katechetycznych, a nie tylko pedagogizujących. W zakładanych comiesięcznych spotkaniach z rodzicami dzieci klas II zakłada się pogłębienie wiary przez odpowiednio dobraną tematykę (wiera i jej wyznanie, znaki wiary, grzech i nawrócenie, zgromadzenie Eucharystyczne

²⁰ PPK s. 11-12.

²¹ PDK nr 13.



i udział w nim, przeżywanie codzienne chrześcijaństwa) oraz przeżywanie Mszy świętych inicjacyjnych. Natomiast w spotkaniach rodziców dzieci pokomunijnych zakłada się cykl katechez mistagogicznych, prowadzących do aktywnego i pełnego zaangażowania w Eucharystię.

Dokumenty podkreślają, że uwzględniając tradycje diecezji i miejscowe warunki, należy organizować spotkania pastoralne o charakterze skrutyniów: Mszy świętych inicjacyjnych, nabożeństw związanych z przekazywaniem znaków religijnych.²²

3. Sakrament bierzmowania

Bierzmowanie udoskonala łaskę chrztu; jest ono sakramentem, który daje Ducha Świętego, aby głębiej zakorzenić nas w synostwie Bożym, ściślej wszczepić w Chrystusa, umocnić naszą więź z Kościołem, włączyć nas bardziej do jego posłania i pomóc w świadczeniu o wierze chrześcijańskiej słowem, któremu towarzyszą czyny. Sakrament bierzmowania wraz z chrztem i Eucharystią należą do „sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego”, którego jedność powinna być zachowywana.²³ Należy zatem wyjaśnić wiernym, że przyjęcie tego sakramentu jest konieczne jako dopełnienie łaski chrztu. Istotnie, „przez sakrament bierzmowania (ochrzczeni) jeszcze ściślej wiążą się z Kościołem, otrzymują szczególną moc Ducha Świętego i w ten sposób jeszcze mocniej zobowiązani są, jako prawdziwi świadkowie Chrystusa, do szerzenia wiary słowem i uczynkiem oraz do bronienia jej”.²⁴

Nowy program nauczania religii wyodrębnia w katechezie przygotowującej do przyjęcia sakramentu bierzmowania trzy etapy:

²² PPK s. 32-33.

²³ Zob. KRAKOWIAK Czesław: *Bierzmowanie*, w: Encyklopedia Katolicka TN KUL, Lublin 1989, t. 2, s. 547-552.

²⁴ SOBÓR WATYKAŃSKI II: *Lumen gentium* 11; por. *Obrzędy bierzmowania: Praenotanda* 2.

przygotowanie dalsze, bliższe i bezpośrednie. Przygotowanie dalsze obejmuje całość katechizacji w szkole podstawowej oraz całościową formację religijną zdobywaną w gimnazjum. Przygotowanie bliższe w programie nauczania obejmuje pełne trzy lata gimnazjum, natomiast trzeci rok katechizacji w gimnazjum rozpoczyna bezpośrednie przygotowanie do przyjęcia sakramentu bierzmowania.²⁵

Nowy program działań katechetycznych w parafii uwzględniający nowy system edukacji szkolnej określa, że miejscem formacji jest własna parafia (a nie parafia, na terenie której znajduje się szkoła). Formacja trwa przez 3 lata nauki w gimnazjum, gdzie spotkania odbywają się przynajmniej 1 raz w miesiącu w klasie I i II i przynajmniej 2 razy w miesiącu w klasie III. Osoby odpowiedzialne za formację to: księża, katecheci czy animatorzy wywodzący się z kościelnych ruchów młodzieżowych. Formy katechezy to: spotkania ogólne wszystkich kandydatów, celebracje w kościele parafialnym i praca w grupach. Natomiast treści działań katechetycznych parafii wynikające z celów katechetycznych mają być skorelowane z treściami nauki religii w szkole.²⁶

3.1. Charakterystyka młodzieży przygotowującej się do przyjęcia bierzmowania

Jest to wiek połączony z ważną przemianą biologiczną, intelektualną i psychiczną. Ma to wielki wpływ i znacznie dla rozwoju religijnego dorastającej młodzieży. Ze względu na dużą zmienność uczuć młodzież zaczyna przeżywać również wątpliwości religijne, co powoduje niepewność i niestałość religijną. Młodzi ludzie poszukujący własnej tożsamości z łatwością odrzucają dotychczasowe autorytety. Są krytyczni

²⁵ PNR s. 103-104.

²⁶ PPK s. 68-69.



wobec Kościoła i osób go reprezentujących. Niekiedy konflikty z rodzicami przenoszą na sferę religijną.

PPK zauważa, że dzięki wzmożonemu rozwojowi intelektualnemu rozpada się harmonijny obraz świata z dzieciństwa. Młodzież zaczyna widzieć krytycznie otaczającą ją rzeczywistość, co powoduje zachwianie w świecie wartości. Próba budowania obiektywnej, krytycznej wizji świata i otaczającej rzeczywistości zderza się z niebezpieczeństwem relatywizmu moralnego. Młodzież w tym wieku przenosi charakterystyczne dla religijności dziecięcej właściwości, takie jak antropomorfizm, animizm i rytualizm magiczny. Antropomorfizm wyraża się w wyobrażeniu sobie Boga na sposób ludzki. Animizm w ożywianiu przedmiotów martwych i przypisywaniu im określonych zamiarów, a rytualizm magiczny – w magicznym traktowaniu obrzędów liturgicznych i religijnych.

Wspomniany dokument wskazuje, że w wymiarze religijnym proces dojrzewania winien się dokonywać na drodze trzech podstawowych procesów psychicznych, tj. interioryzacji, absolutyzacji i socjalizacji. Nauczanie religii może pomóc w akceptacji wartości religijnych poprzez korygowanie nieprawidłowości w dotychczasowym przekazie treści wiary, wiązaniu treści religijnych z życiem. PPK wskazuje również, że należy zadbać o to, aby wartości religijne nie zostały zepchnięte na peryferie osobowości, ale były umieszczone w jej centrum. Włączenie się młodzieży do grup rówieśniczych pielęgnujących wartości religijne jest wielce pożyteczne dla procesów socjalizacji. Ważną rolę w ukształtowaniu dojrzałej osobowości religijnej młodego człowieka odegrać może katecheza sakramentu bierzmowania, nosząca cechy katechezy katechumenalnej, oraz uroczyste sprawowanie sakramentu bierzmowania przy współudziale młodzieży.²⁷

²⁷ PPK s. 49-50.

3.2. Katecheza szkolna

Podstawa programowa katechezy w gimnazjum jako główny cel katechezy realizowanej w szkole wyznacza – wychowanie katolika świadomego i odpowiedzialnego za swoją wiarę, kochającego Boga, Kościół i własną Ojczyznę, poprzez: ukazanie sensu życia proponowanego przez chrześcijaństwo; wprowadzenie w świat pojęć religijnych przez poznanie języka i orędzia zbawczego Biblii oraz teologii, prawd wiary i zasad moralnych; przedstawienie osoby i odkupieńczego charakteru dzieła Jezusa Chrystusa; internalizację prawd wiary i katolickich praw moralnych; wychowanie do udziału w liturgii roku kościelnego i sakramentów oraz modlitwy liturgicznej; przygotowanie do umiejętnego wyboru dobra w konkretnych sytuacjach życiowych; wdrożenie do przestrzegania przykazania miłości w zakresie indywidualnym i społecznym; odniesienie działań człowieka do woli Boga; pomoc w osiągnięciu socjalizacji kościelnej oraz przygotowanie do podjęcia misji świadczenia o prawdach wiary i wartościach chrześcijańskich.²⁸

Zadaniem nauki religii jest m.in. uświadomienie motywów wiary chrześcijańskiej i przygotowanie do samodzielnego podejmowania oraz rozwiązywania problemów religijnych. Kolejnym zadaniem jest ukazanie rzeczywistości Kościoła partykularnego oraz kręgów przynależności do Kościoła. Jednak jednym z ważniejszych zadań na tym etapie jest wdrożenie młodych do apostołstwa świeckich. Podstawową treścią katechezy jest szukanie w Piśmie św. i Tradycji odpowiedzi na pytania: co znaczy być człowiekiem uczciwym, wierzącym, chrześcijaninem,

²⁸ PPK s. 55-56.



członkiem Kościoła katolickiego oraz jakie są formy apostołstwa świeckich.²⁹

Do specyfiki rozwojowej uczniów gimnazjum trzeba dostosować metody kształcenia. Nowe dokumenty katechetyczne zwracają uwagę na nieadekwatność metod podających i konieczność stosowania metod aktywizujących, które pozwolą aktywnie poszukiwać odpowiedzi na nurtujące i stawiana przez uczniów pytania. Ważne są metody biblijne, które pozwolą poznać i zrozumieć Pismo św. Metody i zasady interpretacji tekstu pozwolą dotrzeć do materiałów źródłowych, którym jest Pismo św., dokumenty Magisterium Kościoła, teksty liturgiczne, dokumenty historyczne i świadectwo życia Kościoła. Również ważne jest zastosowanie metod poszukujących (drama, dyskusja, panel, trybunał, rewizja życia i inne), aby uczniowie w Piśmie św. odnajdywali własne problemy, niepewności i próby ich rozwiązania. Konieczne jest również stosowanie metod medytacyjnych i liturgicznych, aby wprowadzić uczniów w liturgię i modlitwę.³⁰ Jednak żadna metoda nie zastąpi wierzącego, a przez to wiarygodnego katechetę.

3.3. Katecheza parafialna

Nowy program w I klasie gimnazjum na początku września zaleca wspólną liturgię młodzieży wraz z rodzicami i rodzicami chrzestnymi, podczas której sprawowany będzie obrzęd, podczas którego kandydaci do przyjęcia sakramentu bierzmowania zostają wezwani i zaproszeni na drogę bezpośredniego przygotowania do sakramentu bierzmowania. Podczas takiego spotkania winno się zapoznać kandydatów z trzyletnim programem

²⁹ PPK s. 56-58.

³⁰ PPK s. 60.

przygotowania się na to ważne wydarzenie zostania uznanym przez Kościół za dojrzałego chrześcijanina. Spotkania kandydatów w pierwszym i drugim roku katechizacji w gimnazjum mogą mieć miejsce raz w miesiącu. Mają one przybierać postać spotkań formacyjnych. Celem tej formacji winno być pogłębienie zrozumienia sakramentu chrztu i doprowadzenie do decyzji przyjęcia wynikających z niego konsekwencji religijnych. Zakończeniem tego etapu jest odnowienie przyrzeczeń chrzcielnych.

W drugim roku takiego przygotowania nowe dokumenty katechetyczne polecają zwrócenie uwagi na związek ochrzczonego z Jezusem Chrystusem, który wyzwala człowieka z niewoli grzechu i daje mu udział w swoim życiu. W przygotowaniu tym należy skupić się na znaczeniu i przyjmowaniu sakramentów pokuty i pojednania oraz Eucharystii. Etap ten kończyłby się dopuszczeniem do bezpośredniego przygotowania.

Trzeci rok katechizacji w gimnazjum rozpoczyna bezpośrednie przygotowanie do przyjęcia sakramentu bierzmowania. Na początku roku szkolnego kandydaci do bierzmowania mogą złożyć swe prośby (podania) do Księdza Biskupa o udzielenie sakramentu bierzmowania. Całość przygotowania winna być ukierunkowana na tajemnicę Ducha Świętego obecnego w życiu Kościoła. W tym okresie oczekiwania na Zesłanie Ducha Świętego w miarę możliwości można zaproponować wspólne trwanie na modlitwie poprzez udział w rekolekcjach zamkniętych, pielgrzymce do sanktuarium oraz uczestnictwo w nowennie do Ducha Świętego.³¹

W katechezie parafialnej przygotowującej do przyjęcia bierzmowania wydaje się rzeczą pilną ukazanie potrzeby pełniejszego

³¹ PNR s. 103-104.



wprowadzania do życia parafialnego. Ważny jest tutaj osobisty kontakt bierzmowanych z dojrzałymi religijnie członkami parafii. W tym kontekście nowego znaczenia powinien nabrać urząd świadków bierzmowania. Udzielenie tego sakramentu podczas zgromadzenia eucharystycznego w parafii podkreśla nie tylko związek tego sakramentu z pozostałymi sakramentami inicjacji chrześcijańskiej, ale także wymowę zobowiązującą tak dla osób bierzmowanych, jak i całej wspólnoty parafialnej. To jest również dobry czas na włączenie wszystkich bierzmowanych do różnych posług w parafii. Bierzmowani mogą włączyć się na stałe, bądź czasowo, do posługi lektora, chórzysty, grup charytatywnych, nowych ruchów religijnych bądź innych grup istniejących w parafii, bowiem przyjęcie bierzmowania rozpoczyna czas misji, świadectwa wiary i apostołstwa, do którego młodzi są przygotowywani i umacniani poprzez kolejne lata katechizacji.³²

Zakończenie

Chrześcijańskie wychowanie dzieci i młodzieży, które obecnie realizuje się głównie w środowisku szkolnym, stanowi z pewnością ważny etap w rozwoju polskiej myśli i praktyki katechetycznej. Trudno się jednak nie zgodzić z polskim Dyrektoriem Katechetycznym, które stwierdza, że „szkolne nauczanie religii nie wydaje się jednak wypełniać w zadawalającym stopniu wszystkich założeń integralnie ujmowanej katechezy /.../ napotyka poważne problemy wychowawcze, wynikające na przykład ze zróżnicowania poziomu życia religijnego uczniów nawet w obrębie jednej klasy. Tymczasem katecheza, będąca ze swej strony aktem eklezjalnym, domaga się przede wszystkim uznania Kościoła jako jej prawdziwego podmiotu, gdyż to on jest rzeczywistym

³² Proponowaną tematykę spotkań dla katechezy parafialnej zob. PNR s. 105.

nauczycielem wiary, którego nie mogą zastąpić inne podmioty życia społecznego, np. szkoła, ani tym bardziej stanowić jedyne miejsca jej realizacji i rozwoju. Katecheza stanowi ponadto podstawowy element wtajemniczenia chrześcijańskiego, co urzeczywistnia się najbardziej i najskuteczniej w parafii.”³³

Mimo wielu głosów, że parafie opustoszały, trzeba stwierdzić, że po powrocie religii do szkoły poświęcono wiele wysiłków, aby nauczanie szkolne stało jak na najwyższym poziomie, a praktyka bezpośredniego przygotowania do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej pozostała w parafii. Wielu katechetów zauważyło, że „wtajemniczenie dokonuje się nie tylko przez informację, ale dzięki aktywności katechizowanych i katechety, zarówno podczas lekcji religii w szkole, jak i poza nią. Lekcje religii przesycane elementami wtajemniczenia uzyskują naturalne odniesienie do liturgii, życia Kościoła, a jednocześnie trwają jako katecheza eklezjalna. Wprowadzenie dziecka lub młodego człowieka do świadomego przeżywania własnego chrztu i wiary oraz ich konsekwencji w życiu jest wyzwaniem szczególnie aktualnym w obecnym czasie. Duszpasterstwo i katechizacja nie zawsze dostrzegały, że niektóre twierdzenia religijne były dla człowieka mało lub wcale niezrozumiałe, nie budziły w nim żadnego rezonansu, a autorytatywnie przedstawiane praktyki w czasach zagubienia hierarchii wartości, zamykania się na wartości nadprzyrodzone i niezrozumiałe stały się mało potrzebne. Obecnie widzi się coraz bardziej, także poprzez katechezę w szkole, że człowiek będzie wierzył, jeśli pojmie istotę wiary, w pełni zaangażuje się w życie Kościoła i w ten sposób przeżyje smak spotkania z Bogiem.”³⁴

Istotny jest również fakt, że dokumenty katechetyczne przeniknięte są zasadą wierności Bogu i człowiekowi, która stanowi znaczące osiągnięcie

³³ PDK nr 13.

³⁴ SZPET Jan: *Inicjacyjna funkcja katechezy*, w: „*Horyzonty wiary*” 1996 nr 3, s. 71-72.



katechetyki posoborowej.³⁵ Wzywa ona do wierności prawdziwemu depozytowi wiary, a jednocześnie nakłada na katechezę obowiązek wspierania człowieka w urzeczywistnianiu jego powołania chrześcijańskiego i odpowiada na jego życiowe pytania i problemy. Jednym z głównych założeń jest troska katechezy szukająca człowieka.³⁶ Współczesne dokumenty bardzo starannie i rzetelnie przed wyznaczeniem celów katechetycznych, zadań nauki religii, treści, procedur osiągania celów i propozycji współpracy z rodziną i parafią - charakteryzują odbiorców katechezy tak, aby katecheta miał przed sobą konkretnego człowieka, z konkretnej rodziny, konkretnej szkoły i parafii, ze swoimi możliwościami i widzianego w swoim potencjalnym rozwoju religijnym. Wejście na drogę dojrzewania w wierze zakłada bowiem zachodzący rozwój, dojrzewanie i pogłębianie wewnętrzne oraz widoczniejsze z każdym dniem scalenie ze wspólnotą wierzących.

Podsumowując nasze rozważania konieczne jest podkreślenie, że katecheza jest szczególnym i właściwym miejscem wtajemniczenia chrześcijańskiego. Katecheza inicjacyjna wiąże się przede wszystkim z sakramentami wtajemniczenia, zwłaszcza z chrztem, sakramentem wiary, domagającym się wyznania tej wiary. W tym celu konieczna jest katechetyczna pomoc Kościoła w żywym, bezpośrednim i czynnym wyznaniu wiary. Współczesna katechetyczna służba wtajemniczeniu chrześcijańskiemu jest organiczną i systematyczną formacją wiary, która jest czymś więcej niż nauczaniem; jest ona pogłębieniem całego życia chrześcijańskiego, które pomaga w autentycznym pójściu za Chrystusem oraz włącza we wspólnotę, która żyje wiarą, celebryje ją i o niej świadczy.³⁷

³⁵ PDK nr 31.

³⁶ Por. SZPET Jan: *Podstawa Programowa Katechezy*, w: *Wokół Podstawy Programowej i Dyrektorium Katechetycznego*, Poznań 2001, s. 23-24.

³⁷ PDK nr 51.

Pozostaje mieć nadzieję, że impulsy, które płyną z nowych dokumentów katechetycznych w kierunku korelacji katechezy szkolnej z katechezą parafialną i katechezą rodzinną, pomogą dzieciom i młodzieży w autentycznym pójściu za Chrystusem oraz włączeniu się we wspólnotę wierzących.

Literatura

E. Alberich, *Katecheza dzisiaj*, Warszawa 2003; G. Baudler, *Korrelationsdidaktik: Leben durch Glauben erschließen, Theorie und Praxis der Korrelation von Glaubensüberlieferung und Lebenserfahrung auf der Grundlage von Symbolen und Sakramenten*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1984; S. Dziekoński (red.): *Przesłanie dokumentów katechetycznych Kościoła w Polsce*, Warszawa 2003; J. Gevaert, *La dimensione esperienziale della catechesi*, Leumann (Torino) 1984; Jan Paweł II, *List Apostolski Mane Nobiscum Domine Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, duchowieństwa i wiernych na Rok Eucharystii październik 2004 r. - październik 2005 r.*; A. Kiciński, *Linguaggio ed esperienza nell'Insegnamento della religione secondo Hubertus Halbfas*, UPS Roma 1998; A. Kiciński, *L'intimo rapporto tra la perdita della cultura narrativa e la distruzione dell'esperienza propria della nostra società secondo Hubertus Halbfas*, w: „Salesianum“ 65 (2003) 49-89; A. Kiciński, *Duszpasterstwo katechetyczne w parafii w świetle Dyrektorium Katechetycznego dla Kościoła Katolickiego w Polsce*. „Roczniki Teologiczne” 2004 nr 6 s. 141-156; A. Kiciński, *Przygotowanie do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej*, w: „Ateneum Kapłańskie” 573 (2004) 2, s. 227-237; Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii*, WAM, Kraków 2001; Konferencja Episkopatu Polski. *Dyrektorium Katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce*. Kraków WAM 2001; Konferencja Episkopatu Polski. *Podstawa Programowa Katechezy Kościoła Katolickiego w Polsce*.



Kraków: WAM 2001; Cz. Krakowiak, *Bierzmowanie*, w: Encyklopedia Katolicka TN KUL, Lublin 1989, t. 2, s. 547-552; B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983; R. Murawski, *Katecheza korelacji*, w: „Communio“ 13 (1983) 1, s. 99-106; A. Szafrąński: *Eucharystia w duszpasterstwie*, w: Encyklopedia Katolicka TN KUL, Lublin 1989, t. 4, s. 1265-1270P. Tomasik (red.), *Rodzina-Szkoła-Kościół, Korelacja i dialog*, Warszawa 2003; P. Tomasik, *Religia w dialogu z edukacją*, Warszawa 2004; J. Werbick, *Correlazione (Principio della)*, w: Dizionario di Catechetica, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1987, s. 178-181; A. Walulik, *Katecheza inicjacyjna w polskich katechizmach (1945-1990)*, WAM, Kraków 2002; *Wokół Podstawy Programowej i Dyrektorium Katechetycznego*, Poznań 2001.

Ks. Marian Zając

KUL Lublin – Tamów
Teologiczne Studia Siedleckie I (2004)

Katechizmu Kościoła Katolickiego.

Wzorcowy tekst katechezy odnowionej u źródeł wiary

Katecheza rozumiana jako wychowywanie w wierze dzieci, młodzieży i dorosłych, polegająca na systematycznym i całościowym przekazie nauki chrześcijańskiej w celu osiągnięcia pełni życia chrześcijańskiego¹ otrzymała pod koniec dwudziestego wieku długo oczekiwaną pomoc w postaci *Katechizmu Kościoła Katolickiego*². Nowy dokument zawierał w sobie ogromne bogactwo teologiczne zakorzenione w Ewangelii Chrystusa. Dlatego papież nie zawahał się określić go jako dzieło będące „[...] tekstem wzorcowym dla katechezy odnowionej u żywych źródeł wiary”³. Jego promulgacja wynikała z głębokiego przeświadczenia, że Dobra Nowina o zbawczych dziełach Chrystusa wciąż pozostaje ważna dla człowieka na każdym etapie jego ziemskiego życia.

Prace nad wydaniem dokumentu wzmagało przekonanie redaktorów, że potrzebne są nowe wskazania, aby współcześni odbiorcy mogli na nowo uchwycić Jezusowe nauczanie i uczynić je źródłem optymizmu w swoim życiu. W kontekście Chrystusowych słów, że tylko prawda może wyzwalać człowieka (por. J. 32), przejawem głębokiej odpowiedzialności Kościoła było ukazanie w

¹ Por. Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae* papieża Jana Pawła II do biskupów, kapłanów i wiernych Kościoła katolickiego o katechizacji w naszych czasach. W: Jan Paweł II. Adhortacje apostolskie. Kraków 1996 nr 13.

² Katechizm Kościoła Katolickiego. Poznań 1994.

³ Jan Paweł II. Konstytucja Apostolska *Fidei depositum* ogłoszona z okazji publikacji Katechizmu Kościoła Katolickiego opracowanego po Soborze Powszechnym Watykańskim II. Tekst polski. Tamże s. 6.

Katechizm Kościoła Katolickiego całościowej wizji chrześcijańskiego życia, w którym harmonijnie łączy się wiara Kościoła, sakramenty święte, Boże przykazania oraz modlitwa.

Słynny, chociaż w XX wieku już zapomniany *Katechizm Rzymski* z 1566 r. służył ponad 400 lat Kościołowi katolickiemu⁴. Nowy pretenduje do tego, aby stać się tekstem urzędowym Kościoła⁵, ponieważ precyzyjnie prognozuje „[...] rozbudzenie świadomości Kościoła i jego posłannictwa. Są to własne, dziejowe zadania nowego *Katechizmu*”⁶, które penetrują teren praktyki i refleksji katechetycznej. Jego dziejowe znaczenie dla katechezy prowokuje podstawowe pytanie: Czy *Katechizm Kościoła Katolickiego* jako tekst wzorcowy został w środowisku katechetycznym - zgodnie z intencją twórców - spopularyzowany, czy jedynie przyjęty do aprobowanej wiadomości?

1. Trudności w korzystaniu z *Katechizmu Kościoła Katolickiego*

Charakterystycznym rysem omawianego dokumentu jest jego służebna funkcja w religijnym rozumieniu współczesnego świata. Nowy *Katechizmu Kościoła Katolickiego* jest tak opracowany, aby wierzącemu człowiekowi pomagać „[...] widzieć świat oczami Chrystusa”⁷. Nie ogranicza się do informacji o zewnętrznym przebiegu obrzędów liturgicznych ewentualnie podawania jedynie słusznych zasad życia moralnego, ale uczy myślenia kategoriami wartości ewangelicznych oraz kieruje w stronę modlitwy i kontemplacji⁸. Wiadomo jednak, że wbrew oczekiwaniom nie rozbudził wśród

⁴ Wprowadzenie do *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Red. A. Sujka. Warszawa 1994 s. 7.

⁵ C. M. Martini. *Katechizm w Kościele i świecie współczesnym*. Tłum. J. Dembska. Tamże s. 63-64.

⁶ Tamże.

⁷ Zob. T. Scharf-Wrede. *Die Welt mit Christi Augen sehen*. Hannover 1995 s. 3.

⁸ Por. S. Jasionek. *Katechizm Kościoła Katolickiego darem dla współczesnej katechezy*. „*Katecheta*” 41:1997 s. 133.

wierzących w Polsce zdecydowanego zainteresowania swoją warstwą treściową.

Jedną z wewnętrznych przyczyn małego zainteresowania *Katechizmem Kościoła Katolickiego* związana była z językiem jakim się posługuje. Jest to język bez skomplikowanych sformułowań, ale jednocześnie bardzo precyzyjny i zawarty, biblijny i patrystyczny, wymagający dużej koncentracji oraz znacznej wiedzy o jego strukturze. Ma on swoją specyfikę, która jest skutkiem jednoczesnej obecności tworzących ją czynników, które wywołują reakcję wychowawczą, ukierunkowaną na rozwój wiary. Zawiera również leksykę, która otwiera na perspektywę Absolutu i dopuszcza korzystanie z symbolu⁹. Dlatego może być spostrzegany przez odbiorców jako niepodobny do języka, którym posługują się w codziennych kontaktach, jaki słyszą okazjonalnie w ciągu dnia lub poszukują świadomie w środkach masowego przekazu.

Następną barierę stanowi brak tradycji korzystania z takiej pomocy. W obliczu zagrożeń wiary reakcją polskiej katechezy było podawanie gotowych sformułowań i nauk, utrzymanych w tonie polemicznym. Ta metoda spełniła pośrednio swoją rolę. Uchroniła od wielu niebezpieczeństw, ale nie przygotowała do podejmowania samodzielnych wyborów religijnych i poszukiwania indywidualnych rozwiązań w nauczaniu utrwalonym na piśmie. Współczesny parafianin czeka wciąż na gotowe propozycje, aby je wcielić w życie, lub zgodnie z istniejącą obecnie modą poddać krytyce. Sam rzadko sięga po *Katechizm Kościoła Katolickiego*, aby w trakcie osobistej lektury szukać dla swojego życia duchowych wskazań.

Obserwujemy także obecnie narzędziowe podejście wielu do słowa drukowanego, a szczególnie do książki. Jej pozycja jako centrum

⁹ S. Lanza. *Katechizm*. W: *Encyklopedia chrześcijaństwa*. Red. H. Witczyk. Kielce 2000 s. 334.



opiniotwórczego zdecydowanie zmalała. Ludzie na początku dwudziestego pierwszego wieku sięgają po nią jedynie przymuszeni zewnętrznymi okolicznościami (egzamin, zaliczenie, lektura obowiązkowa w szkole itp.). Żadna książka nie ma już dziś takiego znaczenia jak dawniej. Istnieje tendencja do traktowania jej czysto użytkowo. Odnosić się to również do pozycji teologicznych, szczególnie tak zwartych treściowo jak *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Przekaz drukowany przegrywa w skali masowej z ofertą tzw. hypermediów, gdzie istnieje oddziaływanie na wiele zmysłów, nie wymaga się od odbiorcy wielkiej koncentracji intelektualnej oraz istnieje łatwiejszy do nich dostęp. Bez wątpienia prasa, radio i telewizja, komputer, internet stwarzają możliwości dotarcia z nowymi treściami do osób, które z różnych racji nie mogą bezpośrednio przeczytać *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Ale wszechobecność elektronicznych środków przekazu informacji odciąga od osobistej lektury¹⁰.

Można jeszcze odkryć jedną przeszkodę, która nie sprzyja właściwej promocji *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Jest nią zbyt mała aktywność w promowaniu i wykorzystaniu tego dokumentu przez osoby odpowiedzialne za katechizację. Byłoby rzeczą niezwykle ciekawą uzyskać precyzyjną odpowiedź na pytanie, czy wszyscy katecheci duchowni i świeccy mają już poza sobą lekturę całego *Katechizmu Kościoła Katolickiego*? Czy w repertuarze czynności podnoszących kwalifikacje zawodowe nauczycieli religii istnieje praktyka jego regularnego czytania? Nie można bowiem „zapalić” innych do tego, czego się wcześniej z pasją odkrywcy nie poznało.

2. Adresaci Katechizmu Kościoła Katolickiego

Ze swej istoty przesłanie *Katechizmu Kościoła Katolickiego* kierowane jest do przedstawicieli wszystkich środowisk i kultur jako uniwersalna nauka

¹⁰ J. Bagrowicz. Ewangelizacja przez media: szanse i pułapki. „Nurt” 3:1994 s. 10.

głoszona przez Kościół od dwudziestu stuleci¹¹. Nowy dokument przeznaczony jest dla wszystkich - dla ludzi w każdym wieku, każdej narodowości i kultury, którzy współtworzą Lud Boży¹². Przekazanie takiej syntezy, która ukazała się jako organiczna całość, przełamało niepokojącą tendencję ukazywania orędzia chrześcijańskiego w rozproszonych fragmentach¹³.

Katechizm Kościoła Katolickiego apeluje do szerokiego kręgu odbiorców również dlatego, że nie jest dziełem naukowo-teologicznym, lecz autentyczną formą katechetyczną, czyli zbiorem najprostszej świadomości wiary¹⁴. Mając charakter uproszczony i codzienny jest nastawiony na odbiór jak najszerszy - zarówno człowieka uczonego, jak i bez żadnego wykształcenia teologicznego. Posiada taką strukturę, którą określa się mianem *popularnej teologii katechetycznej*¹⁵.

Ogromne różnice religijne i światopoglądowe panujące pomiędzy istniejącymi kulturami uniemożliwiały opracowanie wspólnego podręcznika katechetycznego dla całego świata. Zmienił się także krąg odbiorców. Wspomniany *Katechizm Rzymski*, adresowany był „*ad parochos*”, którzy byli jedynymi, a w każdym razie głównymi katechetami. Nowy katechizm musiał być zaadresowany do biskupów i ich współpracowników, odpowiedzialnych za kształt katechezy w poszczególnych kościołach lokalnych. Nie mogło to być jednak dzieło zastrzeżone dla „niewielu wybranych”¹⁶. Stałoby to w

¹¹ J. Życiński. Wstęp. W: *W duchu i prawdzie. Katechizm Kościoła Katolickiego w refleksji i w życiu*. Red. C. Noworolnik, M. Zajac. Tarnów 1997 s. 10.

¹² M. Napieralski. *O nowym katechizmie*. Poznań 1994 s. 5.

¹³ C. Schönborn. *Katechizm Kościoła Katolickiego. Myśli przewodnie i główne tematy*. Tłum. B. Widła. W: *Wprowadzenie do Katechizmu Kościoła Katolickiego* s. 34.

¹⁴ P. Goliszek. *Katechizm w katechezie*. W: *Wokół katechezy posoborowej*. Red. R. Chałupniak [i in.]. Opole 2004 s. 247.

¹⁵ Por. Cz. Bartnik. *Wartości chrześcijaństwa*. W: *Katechizm Kościoła Katolickiego. Wprowadzenie*. Red. M. Rusecki, E. Pudełko. Lublin 1995 s. 278.

¹⁶ Tamże, s. 13.



sprzeczności z nauką soborową, wskazującą na wspólną odpowiedzialność wszystkich ludzi wierzących w Chrystusa za Kościół i sprawę katechizacji.

Brak właściwej recepcji *Katechizmu Kościoła Katolickiego* w polskich realiach był uwarunkowany jeszcze jedną przyczyną. W Polsce wytworzyła się sytuacja, w której kilkanaście tysięcy osób posiadało ten dokument w wydaniu obcojęzycznym. Większość pracowników naukowych uczelni katolickich, studenci, bibliotekarze, nie mając dostępu do dzieła typicznego w języku ojczystym sięgnęło po wydania w innych językach¹⁷.

Nie należy jednak zapominać, że intencją twórców katechizmu było to, aby stał się pożyteczną lekturą dla wszystkich chrześcijan, którzy pragną poznać nauczanie Kościoła. Omawiany dokument nie przekreśla i nie zastępuje dotychczasowych katechizmów, ale je udoskonala i koryguje. Według sugestii *Dyrektorium Ogólnego o Katechizacji* nowemu *Katechizmowi* przysługuje pierwszoplanowa rola w katechezie dorosłych¹⁸. Dlatego dla zwykłego odbiorcy potrzebne są opracowania lokalne. To myśl stała się impulsem do popularyzacji bogactwa jego przesłania.

3. Najważniejsze próby popularyzacji *Katechizmu*

Katechizm Kościoła Katolickiego został przekazany wszystkim wierzącym wraz ze zdecydowanym poleceniem „wykorzystania tego narzędzia

¹⁷ *Katechizm Kościoła Katolickiego* ukazał się w Polsce dwa lata później tj. 27 X 1994 r. w związku z trudnościami z polskim przekładem. Por. Napieralski. O nowym katechizmie. Poznań 1994 s. 42-43.

¹⁸ „Aby odpowiedzieć na najpilniejsze potrzeby naszych czasów, katecheza dorosłych powinna zaproponować wiarę chrześcijańską w jej integralności, autentyczności i systematyczności, zgodnie z takim jej rozumieniem, jakie ma Kościół, stawiając na pierwszym planie głoszenie zbawienia, oświecając rozmaite dzisiejsze trudności, ciemności, nieporozumienia, przesady i zastrzeżenia, pokazując wpływ duchowy i moralny orędzia, wprowadzając do chrześcijańskiego czytania Pisma Świętego i do praktyki modlitwy. Podstawową rolę w katechezie dorosłych odgrywa *Katechizm Kościoła Katolickiego* i - z odniesieniem do niego - katechizmy dla dorosłych w poszczególnych Kościołach”. Kongregacja ds. Duchowieństwa. *Dyrektorium Ogólne o Katechizacji*. Poznań 1998 nr 175.

w różnorodnych kontekstach kościelnych i kulturowych”¹⁹. Jan Paweł II wyraził także życzenie: „[...] powinien stanowić punkt odniesienia i stać się *magna chart* przepowiadania prorockiego, a zwłaszcza katechetycznego, czego przejawem winno być przede wszystkim opracowanie katechizmów lokalnych, krajowych i diecezjalnych”²⁰. W wyniku podjętych prac doszło do opublikowania w polskich realiach kilku pozycji, które starały się akomodować treści w nim zawarte do możliwości percepcyjnych zwyczajnego odbiorcy.

Pierwszą chronologicznie była publikacja przygotowana w tarnowskim środowisku naukowym pt.: „W duchu i prawdzie”²¹. Zaadresowana została do wszystkich osób, które pragną uczynić przedmiotem swojej refleksji główne prawdy nowego dokumentu. We wstępie do pierwszej adaptacji do warunków Kościoła w Polsce została wyrażona nadzieja, że jego lektura ułatwi znalezienie odpowiedzi tym wszystkim, którzy stawiają pytanie: „Co znaczy być chrześcijaninem w epoce przełomu tysiącleci?”²². Wszystkie punkty *Katechizmu Kościoła Katolickiego* zostały zaprezentowane w 50 częściach. Każda z nich została opracowana według następującego klucza: wskazanie na tekst *dokumentu źródłowego*, wyjście egzystencjalne, obiegowe opinie w omawianej kwestii, nauka, jaką przekazuje katechizm, modlitwa, która wieńczyła całość oraz proponowana literatura, która mogła poszerzyć wiedzę w omawianym temacie. Natomiast na marginesach pojawiły się fragmenty katechizmu, nad którymi toczyła się naukowa debata.

Powstające późniejsze akomodacje przejęły ten sam sposób prezentacji i popularyzacji *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Do tej grupy opracowań

¹⁹Jan Paweł II. Nowy Katechizm darem dla wszystkich (7.12.1992). „L’Osservatore Romano” (wydanie polskie) 2:1993 s. 9.

²⁰Tamże.

²¹W duchu i prawdzie. Katechizm Kościoła Katolickiego w refleksji i w życiu. Red. C. Noworolnik, M. Zając. Tarnów 1997.

²²J. Życiński. Wstęp. Tamże s. 10.



należy inicjatywa radomska pt.: „Wyznawać wiarę dzisiaj. Katecheza dorosłych na podstawie Katechizmu Kościoła Katolickiego”²³. Jej podstawowym celem było ożywienie katechezy adresowanej do osób dorosłych, którą uważa się za najdoskonalszą i docelową formą katechezy w Kościele.

Wyjątkowe znaczenie posiada trzecia propozycja pt.: „Katechizm dla dorosłych”²⁴ przygotowana na zlecenie Komisji Episkopatu Polski ds. Wychowania Katolickiego. Komisja zatwierdziła 20 VI 1998 r. pracę wykonaną przez 23 katechetów i katechetów polskich. We wstępie znalazła się zachęta dla wszystkich wierzących do „[...] modlitewnego rozważania zawartych w *Katechizmie* prawd wiary”²⁵. Publikacja została podzielona na cztery części odzwierciedlające dokładnie strukturę nowego dokumentu: wyznanie wiary, celebrowanie misterium chrześcijańskiego, życie w Chrystusie oraz modlitwa chrześcijańska.

Wszystkie wspomniane adaptacje zmierzały do zaprezentowania nowego spojrzenia na życie chrześcijańskie, umocnienie osób w wierze, rozbudzenie woli naśladowania Chrystusa, który w świetle nowego *Katechizmu Kościoła Katolickiego* wciąż jest Prawdą, Drogą i Życiem oraz źródłem radości i chrześcijańskiej nadziei. Pozostaje obecnie postulat większej dbałości o przybliżenie go wszystkim wierzącym i zadanie krytycznej oceny efektów podjętych działań.

Z perspektywy dekady od polskiego wydania *Katechizmu Kościoła Katolickiego* należy postawić nieretoryczne pytanie: W jaki sposób został on wprowadzony do katechezy? W tym kontekście uzasadnione jest twierdzenie,

²³ S. Łabendowicz. Wyznawać wiarę dzisiaj. Katecheza dorosłych na podstawie Katechizmu Kościoła Katolickiego. Sandomierz 1999.

²⁴ Katechizm dla dorosłych. Polska adaptacja Katechizmu Kościoła Katolickiego opracowana na zlecenie Komisji Episkopatu polski ds. Wychowania katolickiego. Red. J. Charytański, A. Spławski. Kraków 1999.

²⁵ Tamże s. 5.

że katecheza polska pierwszej dekady po opublikowaniu nowego katechizmu była w swoich założeniach teoretycznych zgodna z jego duchem. Zgodność katechezy z duchem nowego *Katechizmu Kościoła Katolickiego* potwierdza jej chrystocentryzm, czyli przydzielenie w katechezie centralnego miejsca Osobie Jezusa Chrystusa. Powyższe związki pogłębia ponadto postulowana przez dokument biblijność przekazu katechetycznego, wierność wielowiekowej Tradycji Kościoła, poprzez odwoływanie się do Ojców Kościoła i późniejszych wybitnych teologów katolickich. Nade wszystko postulowana w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*, a realizowana w polskiej katechezie i organizująca dobór treści zasada „wierności Bogu i człowiekowi”²⁶.

Katecheza zgodna z jego duchem ukazuje się w przygotowaniu i promulgowaniu kluczowych dla polskiej katechezy dokumentów. Uwzględniając wskazania *Katechizmu Kościoła Katolickiego*, sprecyzowane później w *Dyrektorium Ogólnym o Katechizacji* Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu doprowadziła do opublikowania trzech ważnych dokumentów katechetycznych. Są to: *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*²⁷, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*²⁸ oraz *Program nauczania religii*²⁹. Był to krok zmierzający do realnego wcorzenia *Katechizmu Kościoła Katolickiego* w praktykę katechetyczną.

Nietrudno wykazać obecność *Katechizmu Kościoła Katolickiego* w szkolnej katechezie młodzieżowej na poziomie gimnazjalnym i

²⁶ T. Panuś. Główne kierunki katechetyczne XX wieku. Kraków 2001 s. 166.

²⁷ Konferencja Episkopatu Polski. *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*. Kraków 2001.

²⁸ Konferencja Episkopatu Polski. *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*. Kraków 2001.

²⁹ Komisja Wychowania katolickiego Konferencji Episkopatu Polski. *Program nauczania religii*. Kraków 2001.



ponadgimnazjalnym w dostępnych podręcznikach do nauki religii³⁰. Duże trudności rodzą się na etapie przetwarzania skondensowanych informacji omawianego dokumentu w katechezie skierowanej do dzieci. Skuteczne przekazywanie małym dzieciom jakichkolwiek zaawansowanych teologicznie treści wymaga niemal mistrzostwa pedagogicznego. W tym kontekście należy z zadowoleniem przyjąć informację, że w omawianym okresie nie nastąpiły próby zaadoptowania nowego katechizmu jako propozycji dla małych dzieci.

Katechizmu Kościoła Katolickiego nie można traktować jako podręcznika katechetycznego do bezpośredniego wykorzystania w katechizacji. Jest to tym bardziej ważne, że „Recepcja *Katechizmu* w katechezie adresowanej do poszczególnych grup wierzących nie musi wcale oznaczać dosłownego cytowania poszczególnych fragmentów dokumentu. Wierność *Katechizmowi* polega na wierności duchowi i głównym jego ideom”³¹. Ważne jest jednak i to, aby sami katecheci pośród katechizowanych budowali przeświadczenie, że Bóg, który mówi do nich w *Katechizmie* jest inny od spraw tego świata. Krytyczna refleksja nad treściami *Katechizmu Kościoła Katolickiego* oznacza postawę, w której traktuje się otrzymane poznanie nie jako rzecz przypadkowo znalezioną, nie jako tylko ludzką mądrość, ale wezwanie Boga, który poprzez naukę zawartą na kartach nowego katechizmu domaga się od każdego człowieka zbawczego działania.

³⁰ Por. W propozycjach do gimnazjum w najbardziej rozpowszechnionych pakietach edukacyjnych: seria poznańska pod redakcją ks. J. Szpeta; seria jezuicka pod redakcją ks. Z. Marka; seria ks. P. Tomasika - *Katechizmu Kościoła Katolickiego* jest źródłem podstawowym i wykorzystywanym w katechezie.

³¹ Tomasik. *Katechetyka fundamentalna*. W: *Historia katechezy i katechetyka fundamentalna*. Red. Stala. Tarów 2003 s. 224.

4. Propozycje wykorzystania Katechizm Kościoła Katolickiego

Postulowana w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* wizja katechezy rodzi się zawsze poprzez odnowę dotyczącą całej jej struktury. Poszukując śladów odnowy katechetycznej po opublikowaniu nowego dokumentu można powiedzieć, że poszczególne elementy katechezy zostały przekształcone przez dzieło jego adaptacji do warunków lokalnych. Ale to dzieło nie jest jeszcze zakończone. Aby osiągnięty postęp był znaczniejszy, niezbędny będzie w przyszłości wysiłek wszystkich środowisk związanych z katechezą, które powinny wnieść poważny wkład do trwającego wciąż dzieła adaptacji. Oprócz nabycia na własność i systematycznego czytania dokumentu według zasady „jak leci” godne polecenia są też inne okazje do wykorzystania *Katechizmu Kościoła Katolickiego* i nasycenia nim środowiska katechetycznego.

N a p o z i o m i e s z k o ł y: W ramach spotkania rozpoczynającego naukę religii w szkole można zaproponować wszystkim katechizowanym podjęcie próby zapoznania się z treścią całego katechizmu w ciągu kilku lat trwania nauki w szkole na poziomie gimnazjum czy szkoły ponadgimnazjalnej. Warto zastosować prosty podział, taki, jaki podpowiada struktura dokumentu: w I klasie część pt. *Wyznanie wiary*, w II klasie *Celebracja chrześcijańskiego misterium*, w III klasie *Życie w Chrystusie* a w każdej niedzielę propozycja sięgnięcia po kilka zdań z IV części *Modlitwa chrześcijańska*. Całość można także zintegrować z realizacją całego pakietu edukacyjnego dotyczącego katechezy.

W każdym etapie edukacyjnym można skutecznie wprowadzać elementy *Katechizmu Kościoła Katolickiego* ubogacając treść przekazu. Szczególnie katechezy w szkołach zawodowych i technicznych można z powodzeniem poszerzyć o zagadnienia etyki zawodu, do którego młodzież się przygotowuje. Również istniejące aktualnie prawo oświatowe nie zabrania katechetom organizowania w klasach i w szkołach konkursów wiedzy o *Katechizmie*. Może



to być również znakomita okazja do wyposażenia biblioteki szkolnej w nowe egzemplarze tej potrzebnej w edukacji pomocy naukowej.

N a p o z i o m i e p a r a f i i: Powodzenie pracy katechetycznej zależy w dużej mierze od parafii, która była zawsze uprzywilejowanym miejscem w rozwoju wiary. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, w którym znajdujemy zawsze pewną normę dla posługi katechetycznej musi znaleźć się na wyjątkowym miejscu. Jan Paweł konstatuje: „Dla duszpasterstwa katechetycznego *Katechizm Kościoła Katolickiego* stanowi narzędzie najlepiej służące celom nowej ewangelizacji”³². Prezentacja, ocena i wdrażanie w życie prawd katechizmowych może z powodzeniem odbywać się poprzez kazania okolicznościowe np. cykl nowenny, comiesięczne spotkania w ramach przygotowania do sakramentu pokuty i Eucharystii oraz bierzmowania. Należy również apelować do spowiedników, aby jako znak pokuty wskazywali do przeczytania fragmenty nowego katechizmu, oraz dyscyplinowali do czytania go w rodzinach.

Duszpasterze często uczestniczą w pozaliturgicznym wydarzeniach w życiu swoich parafian. Przy okazji zaślubin, chrztów, jubileuszów obdarowują ich upominkami. Byłoby dobrze, aby życzliwa ręka kapłana podarowała przy takich okazjach egzemplarz *Katechizmu Kościoła Katolickiego*. Niech znajdzie swoje miejsce w nagrodach ministranckich i lektorskich. Niech będzie pokazywany w gablocie parafialnej i dostępny w sprzedaży w księgarniach przykościelnych. Warto pomyśleć o masowej i darmowej dystrybucji tekstu *Katechizmu Kościoła Katolickiego* w wersji elektronicznej, która jest powszechnie dostępna wśród internautów i zamieszczana na darmowych stronach w internecie.

³² Jan Paweł II. Rola *Katechizmu Kościoła Katolickiego* w duszpasterstwie. Przemówienie do przewodniczących komisji katechetycznych Konferencji Episkopatu z całego świata (29.04.1993). „L'Osservatore Romano” (wydanie polskie) 7:1993 s. 34.

Ale przede wszystkim powinien być regularnie przybliżany ludziom dorosłym poprzez katechezę dorosłych. *Katechizm Kościoła Katolickiego* wskazuje jak rzeczywiste wartości można porządkować hierarchicznie i w zależności od przyznanego miejsca poświęcać im swoje umiejętności i siły. Aby ułatwić korzystanie z nowego dokumentu wprowadzono dodatkowe podziały: poszczególne części dzielą się na działy, działy na rozdziały, rozdziały na artykuły, artykuły na punkty oznaczone rzymskimi cyframi. Jest zastosowana numeracja ciągła poszczególnych zagadnień. Całość polskiej edycji obejmuje 738 stron i 2865 numerów. W końcowej części zamieszczono indeks cytatów oraz indeks tematyczny. Jest to znaczna pomoc w prowadzeniu tej katechezy.

I n d y w i d u a l n i e: Każdy wierzący powinien w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* szukać wskazań „[...] dla uzasadnienia nadziei, która w nas jest”³³. Jan Paweł II ponawia apel: „Wobec tego tekstu nikt nie powinien czuć się wyobcowany, wyłączony, daleki. Jest on skierowany do wszystkich, ponieważ mówi o Panu wszystkich ludzi, o Jezusie Chrystusie”³⁴. Wszyscy ludzie potrzebują Chrystusa, a mogą Go spotkać, „[...] dzięki pomocy, jaką jest *Katechizm*”³⁵. W wymiarze indywidualnym jego walor podnosi fakt, że jest darem zwróconym ku przyszłości. W kontekście rozważania tajemnicy Chrystusa pojawia się w życiu każdego wierzącego nadzieja na przyszłość, która zawsze mobilizuje do autentycznej odnowy duchowej³⁶. Wskazuje także, nic nie może dokonać się w życiu duchowym bez tożsamości wiary, współdziałania w życiu sakramentalnym i wynikającej z niego spójnej postawy

³³ Jan Paweł II. Konstytucja Apostolska *Fidei depositum* s. 8.

³⁴ Jan Paweł II. Nowy *Katechizm* darem dla wszystkich s. 9.

³⁵ Tamże

³⁶ Por. Tamże.



moralnej oraz nieustannej osobistej i wspólnotowej modlitwy. Dlatego powinien stać się częstą lekturą każdego człowieka.

Zakończenie

Katechizm Kościoła Katolickiego oddany w ręce polskiego odbiorcy 27 X 1994 r. w związku z trudnościami z polskim przekładem od dziesięciu lat wpływa na kształt polskiej katechezy. Dla nauczania katechetycznego wartość tego dokumentu ma charakter normatywny. Głębsze powiązanie katechezy z treściami przekazanymi przez *Katechizm Kościoła Katolickiego* w praktyce oznaczało, że katecheza była przeniknięta myślą i duchem nowego dokumentu, eksponowała zasadę chrystocentryzmu oraz wierności Bogu i człowiekowi. Dziedzictwo *Katechizmu Kościoła Katolickiego* jest wprawdzie w katechezie polskiej głoszone, słuchane, celebrowane i przeżywane, ale wciąż niewystarczająco. Ponieważ dzieło adaptacji *Katechizmu Kościoła Katolickiego* do realiów Kościoła lokalnego w Polsce nie zostało ukończone, potrzebne jest większe zaangażowanie wszystkich środowisk związanych z katechezą.

Ks. Krzysztof Baryga

WSD Siedlce

Teologiczne Studia Siedleckie I (2004)

Katecheza a wychowanie humanistyczne w świetle teorii pedagogii integralnej S. Kunowskiego

Zaproszenie katechezy do polskiej szkoły świadczy o tym, że edukacja szkolna z pomocą katechezy pragnie służyć człowiekowi i jego integralnemu rozwojowi czyli z wyobcowanej stać się ludzką, z kształcącej funkcjonariuszy stać się wychowującą ludzi, z zamykającej człowieka w ramach oficjalnej doktryny stać się wyzwajającą człowieka ku wartościom najwyższym. Naiwnością jednak byłoby sądzić, że powracająca do szkoły katecheza stanie się cudownym lekarstwem na wszystkie szkolne choroby. Z drugiej strony uzasadnione wydają się być obawy o samą katechezę czyli o to, czy wirus chorej szkoły nie osłabi katechezy, nie zredukuje jej do religijnego nauczania. I tak powraca pytanie podstawowe o tożsamość katechezy w zmieniających się uwarunkowaniach społeczno-kulturowych: gdzie ma się usytuować, jaka ma być, jaką ma pełnić rolę? Pytania te dotyczą nie tylko katechezy szkolnej, ale katechezy w ogóle, a odpowiedź na pytanie fundamentalne warunkuje odpowiedzi na pytania szczegółowe.

Zamiarem autora tej analizy jest uchwycenie zasadniczych związków zachodzących między procesem katechetycznym a procesem wychowawczym czyli określenie miejsca i funkcji katechezy w wychowaniu, pedagogii wiary w pedagogii człowieka. Skoro w wychowaniu chrześcijańskim ostatecznie chodzi o wprowadzanie wychowanka w całą obiektywną hierarchię podstawowych wartości humanistycznych, religijnych i eklesjalnych, wobec powyższego ukazanie

związków między katechezą a tymże wychowaniem będzie miało przebieg trójetapowy:

- a) relacja między katechezą a wychowaniem humanistycznym,
- b) relacja między katechezą a wychowaniem religijnym,
- c) relacja między katechezą a wychowaniem eklezjalnym.¹

Stopniowe rozwiązywanie zarysowanego problemu poprzedzone zostanie wyjaśnieniem podstawowych pojęć oraz przybliżeniem głównych tez teorii wychowania S. Kunowskiego, w świetle której zostanie udzielona odpowiedź na pytanie centralne.

1. Model wychowania etapowego i integralnego.

Stefan Kunowski (1909-1977) rozwijał warstwicową teorię wychowania i ta właśnie teoria stanowi motyw przewodni i charakterystyczny jego twórczości. Rozwój człowieka przebiega etapowo przez pięć „warstw”, pięć „struktur” i pięć „form życiowych”. Każda warstwa (biologiczna, psychologiczna, socjologiczna, kulturologiczna i światopoglądowa) dojrzewając na odpowiadającym jej podłożu wytwarza własną rozwojową strukturę postępowania (temperament, indywidualność, charakter, osobowość i strukturę światopoglądową). W każdym z pięciu okresów rozwoju biorą udział potrójne czynniki: wewnętrzne (czyli potrzeby rozwijającego się podłoża), zewnętrzne (czyli wpływy wychowawcze) i osobowościowe (czyli cechy duchowe). Czynniki

¹ Celem niniejszego artykułu jest analiza związków zachodzących między katechezą a wychowaniem humanistycznym. Dwie kolejne relacje będą stanowiły zasadniczy przedmiot dwóch kolejnych artykułów. W konsekwencji więc całość związków zachodzących między katechezą a wychowaniem zostanie przybliżona przez cykl trzech artykułów. W artykule pierwszym zostaną użyte następujące skróty: DWCH, CT, DCG, DM. Oznaczają one odpowiednio: *Deklarację o wychowaniu chrześcijańskim*, *Adhortację Apostolską Catechesi tradendae*, *Directorium Catechisticum Generale z 1977r.*, *Dekret o działalności misyjnej Kościoła*.

osobowościowe w poszczególnych warstwach uzewnętrzniają się w następujących kolejno po sobie samorzutnych – chętnych i dobrowolnych - **formach aktywności** wychowanka: zabawie, dociekaniu, pracy, twórczości i wreszcie głębszym przeżyciu światopoglądowym. Ostatecznie o rozwoju człowieka decydują **czynniki osobowościowe** (rozumność, wartościowanie, wolność, twórczość i religijna otwartość). Właściwym zadaniem wychowawców jest prawidłowe kształtowanie tych właśnie czynników czyli budzenie ludzkiej duchowości - pomoc człowiekowi w integralnym rozwoju jego człowieczeństwa.²

Zaproponowany przez S. Kunowskiego współczesnemu człowiekowi i światu model wychowania uwzględniający złożoną rzeczywistość współczesną oraz dążący do skutecznego przezwyciężenia zaistniałych błędów i braków pedagogii jest **chrześcijańskim modelem wychowania integralnego**. Zasadą fundamentalną tego wychowania jest chrystocentryzm, a jej pochodnymi Chrystusowy personalizm, Chrystusowy moralizm i Chrystusowy humanizm.³

2. Rozumienie wychowania i katechezy.

Związek wychowania z katechezą zakłada zawsze określoną koncepcję pedagogii. Z kolei koncepcja wychowania wynika z określonej koncepcji człowieka.

Wszelki model wychowawczy, jak zauważa W. Cichoń, zawsze powinien wyrastać ze zrozumienia aksjologicznej specyfiki natury ludzkiej, **wiedza o wychowaniu i wartościach musi się opierać na**

² Por. KUNOWSKI S. *Podstawy współczesnej pedagogiki*. Wydanie II. Warszawa 1993 s.187-228.

³ Tamże s.98-104.



wiedzy o człowieku.⁴ We wszystkich debatach o wartościach w życiu i pedagogii rozumienie człowieka i jego godność wyłaniają się jako główny punkt odniesienia – jako wartość podstawowa. Nie sposób aksjologii odłączyć od antropologii.⁵

Dla S.Kunowskiego całościowo ujmowana działalność wychowawcza jest służebna w odniesieniu do człowieka. Wszelka pedagogia, stwierdza nasz Autor, powinna pomagać człowiekowi w jego naturalnym dążeniu do „wszechstronnego rozwoju”⁶, w jego doskonaleniu się aż do „pełni człowieczeństwa”.⁷ Jak rozumieć ową pełnię i wszechstronność człowieczeństwa, jak rozumieć człowieka, kim człowiek jest – od odpowiedzi na te pytania uzależniona jest zawsze odpowiedź na pytanie o wychowanie czyli o jego celowość i jego funkcje.

S.Kunowski przyjmuje antropologię chrześcijańską, której podstawowa teza głosi, że człowiek stworzony przez Boga na Jego obraz jest jednością ciała i duszy. W tej jedności dusza nadaje ciału doniosłość i godność, „przekazuje” ciału swoje istnienie, tworzy z ciała swój „wyraz”. Z owego, „przekazywania istnienia” wynika dynamizm ludzkiej osoby – jej

⁴ CICHONŃ W. *Aksjologiczne podstawy teorii wychowania*. Kraków 1980 s. 6. Wychowanie zawsze sięga do określonej koncepcji człowieka, gdyż dopiero w oparciu o nią dyskurs pedagogiczny staje się sensowny. To człowiek jest podmiotem wychowania, jego adresatem i współtwórcą. Od „wizji” człowieka zależy więc „wizja” wychowania: MISIASZEK K. *Wychowanie chrześcijańskie w świetle Katechizmu Kościoła Katolickiego*. „Chrześcijanin w świecie” 1993 nr 4 s. 89; GOGACZ M. *Podstawy wychowania*. Niepokalanów 1993 s. 24; BAGROWICZ J. *Katecheza jako wychowanie*. „Horyzonty Wiary” 7:1996 z.3 s. 46.

⁵ SCHLOGEL H. *Przekazywanie wiary a przekazywanie wartości*. „Communio” 12:1992 nr 3 s. 84, 93; NOWAK M. *O wartościach chrześcijańskich w wychowaniu*. „Kultura i Edukacja” 1993 nr 2 s. 42. Por. DUMINUCO V.J. *Wychowanie chrześcijańskie u progu nowego tysiąclecia*. „Przegląd Powszechny” 1995 nr 9 s. 208-209.

⁶ KUNOWSKI S. *Podstawy współczesnej pedagogiki* s. 170; Tenże. *Podstawy metodologiczne pedagogiki życia wewnętrznego*. Lublin 1973 (mpis) s. 4-5.

⁷ KUNOWSKI. *Podstawy współczesnej pedagogiki* s. 182. Pedagog nasz stwierdza, że w wychowaniu chodzi o „iloraz rozwoju życia”, o stałe intensyfikowanie i uszlachetnianie życia, o „dodawanie” życia przez rozszerzenie horyzontów, zmianę wrażeń i zainteresowań, kształcenie i rozwijanie na coraz wyższym poziomie: Tenże. *Założenia i aktualne potrzeby wychowania katolickiego*. „Ateneum Kapłańskie” 54:1962 nr 323 s. 230.

aktywność duchowa i wyrażalność cielesna. Skoro dusza ludzka jest rozumna i wolna, dąży więc w swej duchowej aktywności do poznawania i miłowania Boga – Ostatecznego Źródła Istnienia i Dobra, które jest Najwyższe. Przyjmowanie Boga i powierzanie siebie Bogu utrudnione jest przez fakt grzechu pierworodnego. Dopiero człowiek odkupiony przez Jezusa Chrystusa może – współpracując z Jego łaską – odzyskać pełnię Bożego Pokoju i Bożego Zjednoczenia.

Pedagog nasz zauważa, że rozwój człowieka dokonuje się przy pomocy Bożej łaski oraz przy pomocy wychowania. Naturalna religijność (otwartość na Transcendencję) oraz naturalna moralność (powinność czynienia dobra i unikania zła) dla swojej progresji wymagają Bożej i ludzkiej pedagogii. Wychowawcza praca Chrystusowej Eklezji rozwija naturalną religijność i moralność człowieka, a tym samym chroni człowieka przed zagłuszeniem religijności (ateizm) i zagłuszaniem moralności (egoizm).⁸ Ostatecznym celem tego rozwoju jest spotkanie i zjednoczenie z Bogiem przez Jezusa Chrystusa.

W ujęciu S.Kunowskiego „wychowanie humanistyczne” oznacza wspomaganie wszechstronnego rozwoju ludzkiej osoby aż do „pełni Chrystusa”. Wychowanie humanistyczne jest więc pedagogią integralną,

⁸ S.Kunowski zauważa, że powszechne doświadczenie dwoistości w naturze człowieka współczesna psychologia osobowości wyraża w postaci walki między ośrodkiem popędowym a ośrodkiem duchowym. Pierwszym celem tej walki staje się osiągnięcie dynamicznej równowagi między nurtem dolnym a górnym. Dokonuje się to na drodze częściowego przenikania tak, że dojrzała osobowość staje się ucieleśnieniem duchowości i uduchowieniem cielesności (J.A. Caruso). W wyniku przenikania się *sfery cielesnej* (prywatnej sfery osobowości) i *sfery duchowej* (symbolicznej sfery osobowości) powstaje sfera osobowości przemienionej – *sfera właściwie ludzka* o charakterze duchowo-cielesnym, która tworzy dojrzałość duchową i przyczynia się do pewnej stabilizacji górującego ducha nad opanowaną czy sublimowaną cielesnością; KUNOWSKI S. *Podstawy dojrzałej osobowości wychowawcy chrześcijańskiego*. „*Colloquium Salutis*” 4: 1972 s. 158-159; Tenże. *Podstawy współczesnej pedagogiki* s. 178-180; Tenże. *Podstawy pedagogiczne rozwijania życia wewnętrznego*. W: BIELSKI T.(red.). *Ku odnowie życia wewnętrznego. Powołanie człowieka*. Poznań-Warszawa 1972 s. 70-71,78.



która wspiera rozwój całego człowieka nie pomijając ani żadnego wymiaru jego egzystencji, ani żadnego służebnego wpływu wychowawczego czy to naturalnego, czy to nadprzyrodzonego. W integralnym wychowaniu humanistycznym jest miejsce na wspomaganie rozwoju osobowości i religijności, na spotkanie i współpracę wychowania ludzkiego i Bożego.

Z kolei „**wychowanie religijne**” oznacza wychowywanie człowieka do nawiązania, trwania i rozwoju osobowej relacji z Bogiem. Pedagogia ta obejmuje nie tylko rozwój jednej z pięciu cech ludzkiej duchowości czyli metafizycznej otwartości, ale wszechstronny rozwój człowieka w Bogu i dla Boga. Wychowywanie religijne w rozumieniu S.Kunowskiego jest wychowywaniem człowieka w ciągłym odniesieniu do Boga. To wychowanie nie pojawia się dopiero na końcu ludzkiego rozwoju jako jego dopełnienie, lecz towarzyszy człowiekowi w czasie jego całego życia. Bóg jako źródło bytu wchodzi w bliską (egzystencjalną) relację z człowiekiem już od pierwszej chwili jego istnienia. Tak więc wychowanie religijne nie jest pedagogią jednego wymiaru ludzkiej osoby, lecz pedagogią całego człowieka służącą rozwojowi ciągłej, a nie tylko chwilowej, relacji człowieka z Bogiem – Pierwszym Źródłem i Ostatecznym Celem ludzkiej egzystencji.⁹

Jeśli „wychowywanie humanistyczne” wraz z „wychowaniem religijnym” (co oznacza wspomaganie wszechstronnego i pełnego rozwoju człowieka w odniesieniu do Boga i z Jego pomocą) dokonuje się w duchu

⁹ KUNOWSKI S. *Przedmiot materialny i formalny pedagogiki pastoralnej*. Lublin 1975 (mps) s. 3; Tenże. *Podstawy współczesnej pedagogiki* s. 190; Tenże. *Podstawy wychowania duszpastersko-katechetycznego*. „*Katecheta*” 6: 1962 nr 4 s. 213. Odnosząc się do klasycznego wyrażenia „*anima humana naturaliter christiana*” S.Kunowski zauważa, że człowiek zawsze szuka czegoś, co przekracza ramy jego naturalnej egzystencji, co tworzy pełnię istnienia dobra i szczęścia. Takie całościowe metafizyczne ciążenie w życiu człowieka obejmuje dążeniowość tego życia w stronę coraz wyższych stopni, aż do życia wiecznego i szczęśliwego w bezwarunkowej miłości siebie i drugich: Tenże. *Boży dar życia a wychowanie człowieka*. „*Ateneum Kapłańskie*” 52:1960 nr 309 s. 64.

Jezusa Chrystusa czyli w ramach prorockiej, kapłańskiej i pasterskiej funkcji Chrystusowego Kościoła, wówczas mówimy o „**wychowaniu chrześcijańskim**”.¹⁰ W takim ujęciu „wychowanie chrześcijańskie” nie zmienia prawdziwego „wychowania humanistycznego” i prawdziwego „wychowania religijnego”, tylko wypełnia je „przez”, „z” i „w” Jezusie Chrystusie łaską Boga.

Kościół jako powołany przez Boga wychowawca człowieka i całej ludzkiej rodziny popiera każdą działalność służącą całościowemu i coraz pełniejszemu rozwojowi osoby ludzkiej i pragnie nieustannie i wytrwale współpracować z każdym, kto szczerze miłuje człowieka i jego dążenie do doskonałości. Wychowanie chrześcijańskie wszystko to, co prawdziwe, dobre i piękne w wychowaniu humanistycznym i religijnym z wdzięcznością przyjmuje, ochrania i wypełnia łaską Chrystusa.¹¹ Kościół „światłem i mocą swojego Pana” (darami, które otrzymał dla rozwoju „całego człowieka aż do pełni Chrystusa”) pragnie więc wzmacniać wszystkie sfery ludzkiego życia (cielesną i duchową, intelektualną i moralną, indywidualną i społeczną itd.).¹²

¹⁰ Tenże. *Podstawy współczesnej pedagogiki* s. 251.

¹¹ KUNOWSKI S. *O potrzebie naukowego wyodrębnienia współczesnej pedagogiki katolickiej. „Katecheta”* 2: 1958 s. 285; Tenże. *Podstawy wychowania duszpastersko-katechetycznego* s. 214; Tenże. *Uwarunkowania edukacji wspólnotowej w duchu sprawiedliwości i pokoju*. W: KRUCINA J.(red.). *Dei Virtus. Kardynałowi Bolesławowi Kominkowi w hołdzie*. Wrocław 1974 s. 128. J.Tarnowski zauważa, że w wychowaniu humanistycznym centralną wartością jest człowiek; w wychowaniu religijnym tą wartością jest Bóg, z którym człowiek pragnie się zjednoczyć; w wychowaniu chrześcijańskim osobą centralną jest Jezus Chrystus, przez którego człowiek osiąga pełnię swojego rozwoju i pełnię zjednoczenia z Bogiem. Skoro Jezus Chrystus żyje i działa we wspólnocie Kościoła, który jest Jego Mistycznym Ciałem, wobec tego wychowanie chrześcijańskie z natury swej jest wychowaniem eklezjalnym: «*Wołanie o mistrza*». W 30-lecie soborowej Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim z księdzem J.Tarnowskim rozmawiają Elżbieta Osewska i Tomasz Ochowski. „*Więź*” 38:1995 nr 12 s. 82.

¹² PIUS XI. *Encyklika o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży*. Lwów 1930 s. 32; KUNOWSKI. *O potrzebie naukowego wyodrębnienia współczesnej pedagogiki katolickiej* s. 294.



Oddziaływanie wychowawcze Kościoła, podkreśla S.Kunowski, dokonuje się głównie przez katechezę („nauczanie religii i kierownictwo duchowe dzieci i młodzieży”).¹³ Chrystusowa Eklezja przez ten „odpowiedni i pierwszy środek” swej działalności wychowawczej pragnie wspierać proces doskonalenia całej natury i kultury człowieka.¹⁴ Celem katechezy jest rozwijanie życia wewnętrznego katechizowanych w Duchu Chrystusowym przez:

- 1' oświecanie i wzmacnianie wiary,
- 2 doprowadzanie do świadomego i aktywnego uczestnictwa w misterium liturgicznym,
- 3' pobudzanie do działalności apostołskiej (DWCH 4).¹⁵

Katecheza przez realizację powyższych istotnych swoich zadań wpływa bezpośrednio na rozwój „człowieka wewnętrznego”, zaś pośrednio na doskonalenie całej ludzkiej egzystencji. Tak więc katecheza wraz z całym wychowaniem jest humanistyczną służbą – wspomaganie wszechstronnego i pełnego rozwoju człowieka.

Po przybliżeniu rozumienia czterech podstawowych kategorii („wychowanie humanistyczne”, „wychowanie religijne”, „wychowanie chrześcijańskie” i „katecheza”) uwaga badawcza będzie zwracana na relacje zachodzące między katechezą a wychowaniem, pomiędzy procesem

¹³ Tamże.

¹⁴ KUNOWSKI. *Podstawy metodologiczne pedagogiki życia wewnętrznego* s. 2. Pedagog nasz formułując program pedagogiki życia w oparciu o warstwicową teorię wychowania zwraca uwagę na szczegółowe wartości w obszarze poszczególnych warstw, do których powinno prowadzić wychowanie humanistyczne (w jego ramach także i katecheza, jeśli nie wprost, to pośrednio): Tenże. *Boży dar życia a wychowanie człowieka* s. 75-76.

¹⁵ S.Kunowski wielokrotnie spogląda na katechezę jako „najważniejszy składnik”, „nadprzyrodzony środek” w procesie wychowania chrześcijańskiego: Tenże. *O potrzebie naukowego wyodrębnienia współczesnej pedagogiki katolickiej* s. 293; Tenże. *Ogólne wskazania katechetyczne „Katecheta”* 12: 1968 nr 4 s. 145, 149. Kontekst wypowiedzi sugeruje, że chodzi tutaj o katechezę jako formę wychowawczej posługi Kościoła. Por. MAJEWSKI M. *Tożsamość katechezy integralnej*. Kraków 1995 s. 77.

integralnej introcepcji wartości a procesem katechetycznej introcepcji wartości. Przedmiotem prowadzonej analizy będzie więc – tak oczekiwana i niezbędna w czasach „kryzysu wartości” – „introcepcyjna” i „inicjacyjna” funkcja katechezy w wychowaniu integralnym (odnajdywanie, hierarchizowanie, integrowanie oraz przyjmowanie, doświadczanie, realizowanie wartości humanistycznych, religijnych i chrześcijańskich). Katecheza zostanie ujęta jako głoszenie, przeżywanie i aktualizowanie trzech podstawowych rodzajów wartości (ludzkich, bożych, eklezjalnych) obecnych w Jezusie Chrystusie – Centralnej Osobowej Wartości wychowania katechetycznego.

3. Wychowanie katechetyczne w świetle humanistycznym.

Dyrektorium ogólne o katechizacji podkreśla, że „katecheza, która jest pedagogią w akcji wiary w realizacji swych zadań nie może inspirować się rozważaniami ideologicznymi lub interesami czysto ludzkimi, nie może mieszać zbawczego działania Boga, które jest czystą łaską z działaniem pedagogicznym człowieka, ale również nie może ich przeciwstawiać i rozdzielać” [DCG (1997)144]. W świetle takiego rozumienia katechezy przedmiotem prowadzonych analiz jest „działanie pedagogiczne” człowieka w ramach procesu katechetycznego. Działanie to jest niezbędne przy realizacji ostatecznego celu katechezy czyli doprowadzenie katechizowanych do spotkania, zjednoczenia i głębokiej zażyłości z Jezusem Chrystusem (CT 5) przez wypełnianie podstawowych zadań katechetycznych, którymi są: poznawanie, celebrowanie, praktykowanie, głoszenie wiary [DCG (1997) 84-87,144]. Ponadto należy zauważyć, że „działanie pedagogiczne”, jeśli pragnie skutecznie wspomagać osiąganie celu i wypełnianie zadań specyficznie katechetycznych, powinno służyć nie tylko ostatecznemu powołaniu



człowieka do uczestnictwa w życiu Boga, ale także podstawowemu powołaniu człowieka do aktualizacji godności osoby kierującej się rozumem, sumieniem i wolnością.¹⁶ Realizacja „powołania podstawowego” warunkuje realizację „powołania ostatecznego”. Oprócz tego, aby działanie specyficznie katechetyczne, mogło być działaniem skutecznym, musi także uwzględniać społeczno-religijne i społeczno-kulturowe warunki życia katechizowanych oraz wykorzystać osiągnięcia ujmowanych po chrześcijańsku nauk o wychowaniu [Por. DCG (1997) 147,193-214].

Pedagog nasz świadomy owych wielorakich zależności formułuje **trzy zasadnicze tezy:**

- a) podstawowym zadaniem także katechezy jest formowanie ludzkiej duchowości¹⁷;
- b) katecheza powinna być otwarta na problemy egzystencjalne katechizowanych w warunkach środowiskowych, kulturowych i duchowych swojej epoki¹⁸;
- c) katecheza powinna pouczać o wartościach humanistycznych, bronić ich i dawać o nich czytelne świadectwo, lecz zawsze w sposób odpowiadający etapom rozwojowym wychowanków¹⁹.

¹⁶ KUNOWSKI S. *Kształtowanie powołania w rodzinie*. „*Colloquium Salutis*” 3:1971 s. 172.

¹⁷ KUNOWSKI. *Podstawy pedagogiczne rozwijania życia wewnętrznego* s.77.

¹⁸ KUNOWSKI. *Uwarunkowania edukacji wspólnotowej w duchu sprawiedliwości i pokoju* s. 138; Tenże. *Założenia i aktualne potrzeby wychowania katolickiego* s. 222; Tenże. *Ogólne wskazania katechetyczne* s. 150. Pedagog nasz stwierdza, że rozwiązywanie problemów cywilizacyjnych, ustrojowych i społecznych powinno się dokonywać w atmosferze współpracy teologów z ekspertami innych dyscyplin naukowych i poszanowania czterech podstawowych zasad wychowania katolickiego (chrystocentryzmu, moralizmu, personalizmu, humanizmu): Tenże. *Tezy przedsoborowe o chrześcijańskim wychowaniu*. Lublin 1953 (rkps) s. 37. M. Majewski dodaje, że katecheza podziela losy współczesności i podejmuje rodzącą się problematykę humanistyczną. Katecheza interesuje się człowiekiem w tym celu, aby poznawszy prawa psychologiczne i socjologiczne poprzez wychowanie doprowadzić go do pełnego rozwoju i integracji osobowościowej oraz dialogu z Bogiem: MAJEWSKI M. *Antropologiczna koncepcja katechezy*. Kraków 1995 s. 78-79. Por. Tamże s. 43-113; Tenże. *Tożsamość katechezy integralnej* s. 63-69.

3.1. Katecheza miejscem formowania zasadniczych cech ludzkiej duchowości.

Doprowadzenie wychowanka do współpracy z łaską wymaga wcześniejszego działania wychowawczego w kierunku obudzenia i uformowania prawidłowo duchowości wychowanka. Trzeba więc rozwijać w wychowanku pięć, wspomnianych już wcześniej, cech: rozumność, wartościowanie, wolność, twórczość i metafizyczną otwartość.²⁰ *Rozumność* jako zdolność do obiektywnie prawdziwego poznania powinna osiągnąć poziom mądrości teocentrycznej czyli doprowadzić do poznania Stwórcy ze świadectwa świata i natury. *Wartościowanie*, jako zdolność do oceny rzeczy zgodnie z ich istotą oraz do duchowego miłowania dobra wszelkiego rodzaju i łączenia się z nim, powinno osiągnąć poziom miłości najwyższego ideału Dobra, Prawdy, Piękna i Świętości, i tymi ideałami żyć. *Wolność* jako możliwość wyboru lepszego dobra powinna osiągnąć poziom odpowiedzialności teonomicznej za życie swoje i innych. *Twórczość* jako zdolność do uszlachetniania materii dla potrzeb ludzi powinna osiągnąć poziom współpracy z Bogiem w dziele stwórczym. *Otwartość metafizyczna* jako zdolność do poznania i przyjęcia źródła bytu przez przeżycie misterium tremendum, fascinans i augustum powinna osiągnąć poziom spotkania i zjednoczenia z Bogiem Osobowym.²¹

¹⁹ KUNOWSKI *Ogólne wskazania katechetyczne* s. 145; Tenże. *Formy rozwojowe w pracy katechetyczno-wychowawczej*. „Katecheta” 10:1966 nr 3 s. 102.

²⁰ KUNOWSKI. *Założenia i aktualne potrzeby wychowania katolickiego* s. 226.

²¹ KUNOWSKI. *Podstawy pedagogiczne rozwijania życia wewnętrznego* s.76-77; Tenże. *Założenia i aktualne potrzeby wychowania katolickiego* s. 226; Tenże. *Podstawy współczesnej pedagogiki* s. 200; Tenże. *Katolicka koncepcja wychowania* . s. 9; Autor nasz zauważa, że do istoty człowieka należy zdolność brania odpowiedzialności, zobowiązanie się do czegoś. Odpowiedzialność jako ukształtowany przez wychowanie stan osoby ludzkiej tworzy ostateczny i najskuteczniejszy motyw niezawodnego, właściwego, dobrego działania we wszystkich dziedzinach życia, dlatego jest ceniona przez wszystkie systemy wychowania. S.Kunowski rozróżnia trzy typy odpowiedzialności: odpowiedzialność społeczną, osobistą (moralną) i religijną, w zależności od tego, czy odpowiada się przed jakąś społecznością, czy



S.Kunowski podkreśla, że duchowość ludzka nie jest łatwa do formowania. Z powodu zranienia natury ludzkiej przez grzech pierworodny istnieje antagonizm pomiędzy duchowością i cielesnością. Duchowość nie wychowywana wyrodnienie i jej cechy idąc za ciekawością stają się nieludzkie i antyhumanistyczne. Tak więc podstawowym zadaniem całego agosu (także katechetycznego) jest budzenie człowieczeństwa wychowanków, a celem ostatecznym osiągnięcie pełni tego człowieczeństwa w zjednoczeniu z Bogiem. Wydobywanie duchowości spod nawarstwień cielesności ludzkiej natury, aby zmysłowość była poddana rozumowi, a rozum Bogu, przyczynia się do wyzwolenia człowieka, ukształtowania osobowej tożsamości i otwarcia dalekosiężnych perspektyw rozwojowych.²²

Formowanie cech ludzkiej duchowości Autor nasz utożsamia z wychowaniem do uniwersalizmu, który wśród wszystkich zadań i celów wychowawczych jest pierwszym w działaniu, a ostatnim w osiągnięciu.²³ Ów uniwersalizm określany jako światopoglądowy i rozumiany jako podstawowy cel wychowania powinien scalać w sobie uniwersalizm naukowy, filozoficzny, etyczny, kulturowy i religijny, powinien łączyć w całość wszelką prawdę, miłość, dobro, piękno i świętość.²⁴ Wobec

przed sobą i własnym sumieniem (na wymagania poznanego prawa naturalnego), czy przed Bogiem jako najwyższą instancją odpowiedzialności społecznej i moralnej. Trzeci rodzaj odpowiedzialności jest efektem długotrwałego procesu wychowywania do odpowiedzialności, procesu przebiegającego od heteronomii przez autonomię do teonomii: Tenże. *Wychowanie do odpowiedzialności społecznej*. „*Colloquium Salutis*”1: 1969 s.64-67.

²² KUNOWSKI. *Podstawy pedagogiczne rozwijania życia wewnętrznego* s. 77-78; MAJEWSKI M. *Aktualne wyzwania katechetyczne*. Kraków 1997 s. 117.

²³ KUNOWSKI S. *Wychowanie do chrześcijańskiego uniwersalizmu*. „*Zeszyty naukowe KUL*” 12:1969 nr 1 s.11; Tenże. *Wychowanie moralne jako istotny element wychowania chrześcijańskiego*. „*Chrześcijanin w świecie*” 1976 nr 4-5 s. 68.

²⁴ Pedagog nasz zauważa, że wychowywanie do poszanowania wszelkich autentycznych wartości jest działalnością odpowiedzialną i trudną: „*Łączenie wszelkich prawd, ale bez błędu; każdej miłości, ale z wykluczeniem nienawiści; wszelkiego dobra, ale z wyeliminowaniem nawet pozorów zła; wszelkiego piękna, lecz bez domieszki brzydoty; wszelkiej świętości, ale bez cienia*

powyższego, zdaniem naszego Pedagoga, człowieka ukształtowanego w duchu uniwersalizmu charakteryzuje przede wszystkim:

1. otwartość na wszelką prawdę w postaci wrażliwości, zrozumienia i przyjęcia tak prawdy naukowej, jak filozoficznej, technicznej, etycznej, artystycznej czy religijnej;
2. otwartość na wartości idealne tak różnorodne jak wartości życiowe, społeczne, duchowe;
3. otwartość na wszelkie dobro: ekonomiczne, społeczne, moralne, jednostkowe i wspólne, narodowe i ogólnoludzkie;
4. otwartość na wszelkie piękno przyrody, piękno dzieł artystycznych, piękno moralne i symboliczne, piękno nadprzyrodzone;
5. otwartość na wszystkie religijne elementy świętości dążącej do Bożej chwały i oddającej Bogu cześć.²⁵

W wychowaniu do uniwersalizmu chodzi więc o kształtowanie „osobowości otwartej”. Jednak otwarty stosunek do elementów bytu musi być połączony z krytycyzmem, ostrożnością i wrażliwością na błąd, bezideowość, zło, brzydotę i grzech. Wobec tego zintegrowana (dojrzała)

grzechu jest syntezą bardzo trudną. Słaby człowiek potrzebuje koniecznie Bożej pomocy, by synteza ta nie stała się ani eklektyzmem, ani monizmem, ani uniformizmem, ani też totalizmem”: Tenże. *Wychowanie do chrześcijańskiego uniwersalizmu* s.7. Autor nasz zauważa, że uniwersalizm chrześcijański jest „zaborczy” w stosunku do wszelkiej zdobyczy nauki i wobec każdej prawdy, bez względu na to, gdziekolwiek się ona pojawi. Uniwersalizm ów dąży do integracji natury, kultury i religii: Tenże. *Katolicka koncepcja wychowania*. Lublin 1962 (mps) s. 13; Tenże. *Wstęp do pedagogiki katolickiej*. Lublin 1961 (mps) s. 15-16. Por. Tenże. *Przedmiot materialny i formalny pedagogiki pastoralnej* s. 8. S.Kunowski stwierdza, że uniwersalizm (katolickość) nic nie odrzuca z prawdy i bogactw rozsianych w świecie przez Stwórcę, lecz łączy je wszystkie w uporządkowaną i harmonijną całość. Katolicyzm integruje ze sobą tak „niedobre pary” jak: Bóg i człowiek, łaska i natura, dusza i ciało, religia i życie, jednostka i społeczeństwo. Owo łączenie dokonuje się przez „skrzyżowanie” tego, co poziome (doczesne), z tym, co pionowe (nadprzyrodzone). Krzyż ów staje się bramą do pełni: Tenże. *Katolicka koncepcja wychowania społecznego*. Lublin 1964 (mps) s. 2.

²⁵ KUNOWSKI. *Wychowanie do chrześcijańskiego uniwersalizmu* s. 9.



duchowość człowieka powinna wyrażać się w postawach pozytywnych i negatywnych.

Wśród pierwszych spotykamy:

- 1° zainteresowanie poznawcze;
- 2° zamiłowanie do różnych wartości;
- 3° zaangażowanie społeczne;
- 4° twórcze wyrażanie piękna;
- 5° apostołstwo świętości.

Do postaw obronnych zaś należą:

- 1° dialog prowadzony w sobie i środowisku z różnego rodzaju poglądami na świat;
- 2° awersja uczuciowa wobec nieludzkiego szowinizmu, rasizmu, gwałtów totalizmu, wobec wszelkiej dyskryminacji ludzi;
- 3° zwalczanie zła moralnego i fizycznego w sobie, jak też w świecie przez walkę z głodem, chorobami, nędzą, wojną;
- 4° profilaktyka i odrzucenie szpetoty doktrynerstwa naukowego oraz spotykanego brudu moralnego i nieładu etycznego;
- 5° tolerancja nie tylko innych poglądów, ale również tolerancja współcierpiąca z losem i niedolą ludzką w pozbawianiu się przez ludzi łaski Bożej oraz współczująca nieszczęściu ludzi wypaczonego umysłu i fałszywego sumienia, z którymi trzeba współżyć i współpracować w pokoju.²⁶

W epoce „pomieszania języków” i częstych prób rozbijania jedności oraz niszczenia wspólnoty ogólnoludzkiego dziedzictwa w nauce, filozofii, etyce, estetyce i religii, kształtowanie ludzi w duchu uniwersalizmu jawi

²⁶ Tamże s. 10.

się – zdaniem naszego Pedagoga – jako znak czasu.²⁷ Wydaje się, że katecheza jest „miejszem” odpowiednim i sprzyjającym, aby wychowywać w duchu uniwersalizmu czyli w duchu ewangelicznej miłości do człowieka i całej ludzkiej rodziny. Wychowywanie do czynienia wszystkiego (prawdy, dobra, piękna, świętości) w miłości, wychowywanie do szacunku dla wartości religijnych obecnych poza chrześcijaństwem, wychowywanie w duchu ekumenizmu, wychowywanie do wejścia na drogę budowania jedności w wielości kultur i cywilizacji należy przecież do podstawowych zadań katechezy.²⁸

3.2. Katecheza odpowiedzią na doniosłe problemy współczesności.

Katecheza kształtując w wychowankach *osobowość otwartą* na powszechne i podstawowe wartości oraz *osobowość uodpornioną* na różnorodne czynniki rozkładowe przygotowuje ich do życia w świecie i w Kościele.²⁹ Przygotowywanie ludzi do podjęcia wielorakich działań dla dobra całej ludzkiej rodziny wymaga uwzględnienia w katechezie „współczesności” czyli doniosłych i podstawowych problemów egzystencjalnych człowieka w uwarunkowaniach społeczno-kulturowo-religijnych współczesnego świata i Kościoła w świecie.³⁰ Nowe czasy – zauważa S.Kunowski – domagają się i od pedagogii w ogóle, i od

²⁷ Tamże s. 15. W uniwersalizmie nie chodzi o to, by wykształcić wszystkich na jednym wysokim poziomie w dziedzinach poznawania prawdy, tworzenia dobra, odczuwania piękna, wszechstronnej znajomości religii świata. Przede wszystkim chodzi tutaj o otwartość na powszechne i podstawowe elementy dynamiczne kultury i na uodpornienie osobowości na czynniki rozkładowe: Tamże s. 11.

²⁸ Tamże s. 8.

²⁹ Por. MAJEWSKI. *Aktualne wyzwania katechetyczne* s. 116-118. M.Majewski kształtowanie otwartości, głębi i medytacyjności osobowościowej zalicza do dominujących zadań katechezy: Tamże s. 118.

³⁰ KUNOWSKI S. *Problemy wychowania chrześcijańskiego w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II*. „*Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*” 18: 1971 z.3 s. 160. Por. MAJEWSKI. *Antropologiczna koncepcja katechezy* s. 57-62.



pedagogii katechetycznej „unowocześnienia” czyli odpowiedniej pomocy udzielonej człowiekowi przy rozwiązywaniu naczelných problemów terażniejszości. Skoro fundamentalne problemy współczesności można sprowadzić do pięciu, wobec tego program „unowocześnienia” wychowania powinien objąć pięć zadań naczelných.

Wychowywanie pełnej ludzkiej osobowości (otwartej i odpowiedzialnej, świadomej swoich praw i obowiązków; osobowości, która idąc za Chrystusem – człowiekiem doskonałym osiąga szczyt doskonałości) stanowi właściwą i konieczną odpowiedź na pierwszy doniosły problem współczesności czyli *problem godności osoby ludzkiej*. Człowiek, który nie zawsze do końca uświadamia sobie swoją wyjątkową wartość, który niejednokrotnie traci swoją godność lub jest mu ona odbierana, dzisiaj - chyba bardziej niż kiedykolwiek – potrzebuje wspomnianej wyżej pomocy wychowawczej w uświadomieniu, przeżyciu i realizacji pełni swojego człowieczeństwa.³¹

Drugim zagadnieniem współczesności stał się *problem wspólnoty ludzkiej* czyli problem sprawiedliwości i miłości społecznej, problem braterstwa i solidarności, problem współpracy w życiu społecznym, gospodarczym, politycznym. Z pomocą w rozwiązywaniu powyższych problemów powinna również spieszyć katecheza przez wychowywanie człowieka do sprawiedliwości i pokoju między ludźmi.³² Wychowanie do sprawiedliwości i pokoju, zauważa nasz Pedagog, może przebiegać tylko w

³¹KUNOWSKI. *Problemy wychowania chrześcijańskiego w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II* s. 163-164.

³² Tamże s. 164; Tenże. *Uwarunkowania edukacji wspólnotowej w duchu sprawiedliwości i pokoju* s. 134. S.Kunowski za papieżem Janem XXIII stwierdza, że pokój między wszystkimi narodami opiera się na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności. Prawda ma kształtować treść życia społecznego, sprawiedliwość wytyczać kierunek działania społecznego, wzajemna miłość ludzi do siebie obdarzać mocą, a wolność tworzyć atmosferę do rozwoju więzi społecznych. Por. JAN XXIII. *Pacem in terris* 80-129.

prawdzie i w miłości. Katecheza wychowująca do sprawiedliwości i pokoju powinna więc z jednej strony pomagać człowiekowi w coraz głębszym „odczytywaniu” prawdy i miłości, z drugiej zaś aktywizować go do czynienia prawdy w miłości.³³

Trzeci problemem współczesności związany jest z *nieuporządkowaną aktywnością człowieka* zagrażającą istnieniu ludzkości. Wobec powyższego kolejnym zadaniem katechezy jest prawidłowe formowanie aktywności człowieka w każdej twórczej (kulturotwórczej) dziedzinie. W tym wychowaniu do kultury specjalne znaczenie posiada przygotowanie do właściwego korzystania ze środków społecznego przekazywania myśli.³⁴

Czwartym problemem współczesności jest *wynaturzona miłość ludzka*. Katecheza, otwarta na problemy egzystencjalne człowieka współczesnego i zatroskana o jego integralny rozwój, powinna uznać wychowanie do pięknej ludzkiej miłości za jedno z najważniejszych swoich zadań. Wychowanie do miłości jest wychowaniem do czystości i małżeństwa, do odpowiedzialnej płodności i troski o każde poczęte życie.³⁵

Problemem piątym współczesności stało się *zjawisko ateizmu* jako odchodzenie od religii, odrzucanie Boga lub odciąganie ludzi od wiary. Katecheza jako pedagogia wiary powinna dążyć do przewyciężenia współczesnego niedowiarstwa poprzez przybliżenie ludziom obrazu Boga

³³ KUNOWSKI. *Uwarunkowania edukacji wspólnotowej w duchu sprawiedliwości i pokoju* s. 136. Pedagog nasz stwierdza, że pewność i gwarancję właściwego wychowania wspólnotowego daje połączenie wspomnianych już wcześniej zasad chrystocentryzmu i moralizmu z personalizmem i humanizmem. Jezus Chrystus jest Pełnią Prawdy i Największą Miłością, Człowiekiem Doskonałym i Najmocniejszą Władzą Społeczną; Tenże. Wychowanie do odpowiedzialności społecznej s. 73-74.

³⁴ KUNOWSKI . *Problemy wychowania chrześcijańskiego w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II* s. 164-165.

³⁵ Tamże s. 165. Sugestia naszego Pedagoga, aby wychowanie do miłości dokonywało się w ramach katechezy wydaje się być cenną uwagą w dyskusji nad miejscem wychowania seksualnego w polskiej szkole.



prawdziwego, przez czynienie Boga widzialnym w Jezusie Chrystusie. Wychowanie do wiary dokonuje się w ramach realizacji zadania najrozleglejszego, jakim jest pogłębianie wychowania duchowego (w duchu Chrystusa).³⁶

Uwzględnienie przez katechezę zasygnalizowanych palących problemów współczesności (godności człowieka, wspólnoty ludzkiej, aktywności w świecie, miłości, ateizmu) oraz katechetyczne wychowywanie do pełni człowieczeństwa, do sprawiedliwości i pokoju między ludźmi, do kultury, do pięknej i czystej miłości, i wreszcie do wiary w Boga świadczy o właściwym odczytywaniu przez katechezę znaków czasu i o istotnym „unowocześnieniu” (odnowie) wychowania postulowanym przez dokumenty Soboru Watykańskiego II.

3.3. Katecheza inicjacją religijną dostosowaną do potrzeb rozwojowych wychowanka i jego możliwości percepcyjnych.

S.Kunowski zauważa, że współczesna katecheza humanistyczna (wprowadzająca człowieka w świat integralnych wartości ludzkich), służąc pełnemu rozwojowi zasadniczych cech ludzkiej duchowości oraz wspierając człowieka w rozwiązywaniu nabrzmiałych problemów współczesności, powinna oddziaływanie swoje uzgodnić z rzeczywistym postępowaniem nauk psychologicznych, pedagogicznych, dydaktycznych i katechetycznych.³⁷

³⁶ Tamże. S.Kunowski podkreśla, że skuteczność realizacji pięciu nowoczesnych zadań wychowawczych w Kościele zależy od pogłębienia wychowania duchowego czyli od pogłębienia formacji chrześcijańskiej wiernych przez wychowanie świadomości wiary, wychowanie do świętości i wychowanie wiernych do więzi z Kościołem: Tamże s. 166.

³⁷ KUNOWSKI S. *Problemy rozwojowe odnowy katechetycznej*. „*Studia Theologica Varsaviensia*” 5:1967 z.2 s. 28; Tenże. *Propozycje pastoralno-pedagogiczne w sprawie odnowy życia zakonnego*. W: BIELSKI T.(red.) *Ku odnowie życia wewnętrznego. Powołanie człowieka*. Poznań-Warszawa 1972 s. 235. Katecheza powinna być otwarta na wszystkie – podejmowane

S.Kunowski analizując rozwój katechezy (tzw. ruch katechetyczny) w wieku XX zauważa trzy fazy rozwojowe:

- a) fazę poszukiwania najlepszej metody do przekazywania katechizowanym religijnej wiedzy (katecheza jako nauczanie),
- b) fazę koncentracji na wychowywaniu chrześcijańskiej osobowości (katecheza jako wychowanie religijno-moralne),
- c) fazę wprowadzania katechizowanych w Misterium Boga w Jezusie Chrystusie i Jego Kościele (katecheza jako inicjacja religijna).³⁸

S.Kunowski postuluje, aby w odnowionej katechezie połączone ze sobą nauczanie i wychowanie religijne przygotowywało do religijnej inicjacji.³⁹ W ujęciu naszego Autora **inicjacja religijna** jest „najwyższym celem” („istotą”) nauczania i wychowania religijnego. To ona, stwierdza nasz Pedagog, w procesie katechetycznym podporządkowuje sobie zarówno nauczanie, jak i wychowanie „integrując je w wyższej całości”.⁴⁰

przez różne nauki – próby zrozumienia człowieka: zrozumienia jego potrzeb, zachowań i zależności. Owo otwarcie świadczy o katechetycznym szacunku dla ludzkich osiągnięć czyli o humanistycznym duchu katechezy.

³⁸KUNOWSKI S. *Formy rozwojowe w pracy katechetyczno-wychowawczej*. „*Katecheta*” 10:1966 nr 2 s. 49-50; Tenże. *Pedagogika i katechetyka w procesie przemian*. Lublin 1972 (mps) s. 22-23, 2-11; Tenże. *Problemy rozwojowe odnowy katechetycznej* s. 12-15. Por. MAJEWSKI M. *Współczesne kierunki katechetyczne*. „*Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*” 18: 1971 z. 3 s. 181-196; Tenże. *Tożsamość katechezy integralnej* s. 95-102; Tenże. *Antropologiczna koncepcja katechezy* s. 15-42.

³⁹KUNOWSKI. *Formy rozwojowe w pracy katechetyczno-wychowawczej* s. 50. W tym miejscu „nauczanie religijne” utożsamia się z „nauczaniem prawd wiary”, „wychowanie religijne” z „wychowaniem w duchu chrześcijańskim”, a „inicjacja religijna” z „inicjacją w tajemnicę chrześcijańskie”.

⁴⁰Tamże s. 54. S.Kunowski stwierdza, że w katechezie chodzi nie tylko o przyswojenie przez katechizowanych religijnych wiadomości (nauczanie), nie tylko o ich powiązanie z życiem codziennym przez wyrobienie postawy chrześcijańskiej w osobowości wychowanka (wychowanie), ale także i przede wszystkim o wprowadzenie katechizowanych do nadprzyrodzonej rzeczywistości, w której życie, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa stało się wydarzeniem zapewniającym nam zbawienie (inicjacja): Tamże s. 49. Podobnie problem ujmuje Dyrektorium ogólne o katechizacji, gdy stwierdza, że katecheza powinna nabrać charakteru formacji integralnej, a nie redukować się do prostego nauczania, powinna nastawić się na prowadzenie do prawdziwego nawrócenia [DCG(1997)29]. Katecheza, czytamy we wspomnianym dokumencie, będąc formacją do życia chrześcijańskiego przekracza – chociaż je



Proponowaną przez S.Kunowskiego katechezę jako inicjację religijną należy ujmować całościowo. Chodzi więc o wprowadzanie (wtajemniczanie) katechizowanych w całe Misterium Chrystusa i Kościoła,⁴¹ w całe życie wiary, liturgii i miłości Ludu Bożego (DM 14). Całościowe wprowadzanie w chrześcijaństwo czyli we wszystkie elementy życia chrześcijańskiego (CT 21) jest procesem zmierzającym do prawdziwego nawrócenia [DCG(1997)56]. Dyrektorium ogólne o katechizacji podkreśla ścisły związek katechezy z sakramentami (tak w przypadku, gdy mają być przyjęte, jak i wówczas, gdy są przyjmowane oraz gdy już zostały przyjęte) i stwierdza, że stanowi ona „podstawowy element” integralnego wprowadzania w chrześcijaństwo [DCG(1997)51,66]. W funkcji inicjacyjnej, integrującej nauczanie i wychowanie, katecheza odnajduje siebie – swoją tożsamość.⁴²

W ujęciu S.Kunowskiego katecheza jako całościowe wtajemniczanie chrześcijańskie jest formacją nie tylko skoncentrowaną na najbardziej fundamentalnych pewnikach wiary i na najbardziej podstawowych wartościach ewangelicznych, ale na całej wierze i na wszystkich wartościach, a wprowadzanie katechizowanych w świat tych organicznie ze sobą powiązanych i usystematyzowanych prawd i wartości nie jest jednorazowym i prostym aktem, lecz procesem permanentnym i fazowym [Por. DCG(1997) 67-68]: „*Początkowo w formach zabawowych staje się*

obejmuje – czyste nauczanie. Katecheza włącza we wspólnotę, która żyje wiarą, tę wiarę celebrowa i o niej świadczy. Tak więc katecheza realizuje równocześnie zadanie wtajemniczania, wychowywania i pouczania [DCG(1997)68].

⁴¹ Inicjacja katechetyczna u naszego Autora ma właśnie taki integralny charakter- dotyczy całej wiary, całej liturgii i całej miłości Kościoła: KUNOWSKI. *Formy rozwojowe w pracy katechetycznej -wychowawczej* s. 53-54, 100-101.

⁴² W ujęciu naszego Pedagoga ostatecznym celem inicjacji chrześcijańskiej (katechezy jako inicjacji, której zawsze towarzyszy nauczanie i wychowanie) jest doprowadzenie katechizowanych do spotkania z Bogiem przez Chrystusa w Kościele, do udzielenia przez człowieka pełnej odpowiedzi na ofiarną miłość Boga: Tamże s. 50.

inicjacją zabawową, zdolną wprowadzić nawet najmłodsze dziecko w kult liturgiczny (Liturgia); potem wraz z dociekaniem dziecka starszego zamienia się w inicjację uświadamiającą prawdy dogmatyczne wiary (Credo); dalej w związku z formami pracy u dorastających przekształca się w inicjację działaniową, która czynnie wprowadza w etykę, w życie moralne i społeczne Kościoła (Dekalog); z kolei z rozwojem form twórczości sięga do inicjacji wartościującej wedle ducha kultury chrześcijańskiej (Kultura). Dopiero najwyższym szczeblem i pełnią inicjacji religijnej jest inicjacja światopoglądowa kontemplacji modlitwnej Tego, który pozostaje na wieki Alfa i Omega, Początkiem i Końcem wieków (Modlitwa)".⁴³ **Katechetyczna inicjacja** w ujęciu S.Kunowskiego jest więc formacją fundamentalną, integralną, systematyczną i stopniową. Jej etapowość wskazuje na to, że osiągnięcie pełnej integracji inicjacyjnej czyli wprowadzanie katechizowanych w całość Misterium (Życia) Boga, Chrystusa i Kościoła jest procesem wieloelementowym (Liturgia, Credo, Dekalog, Kultura, Modlitwa) i wielowarstwowym (zależnym od rozwojowych warstw, struktur i form aktywności). Przyporządkowanie poszczególnym etapom rozwojowym jednego z podstawowych wymiarów życia chrześcijańskiego (elementów chrześcijańskiego Misterium) jest cenną próbą wykorzystania tego, co naturalne (dominującej formy aktywności własnej wychowanka) dla rozwoju tego, co nadprzyrodzone (dla stopniowego przekazywania całego depozytu wiary). Pedagog nasz podkreśla, że dana forma aktywności jest sprzyjająca dla wprowadzania wychowanka w dany wymiar (element) chrześcijańskiego Misterium.

⁴³ KUNOWSKI. *Formy rozwojowe w pracy katechetyczno-wychowawczej* s. 101. Por. Tenże. *Pedagogika i katechetyka w procesie przemian* s. 22-23; Tenże. *Problemy rozwojowe odnowy katechetycznej* s.18.



Z zastosowania warstwicowej teorii wychowania do katechetycznego procesu inicjacyjnego wypływają jeszcze inne wnioski. Wprowadzanie w Misterium Chrześcijaństwa musi być rozłożone w czasie i uwzględniać nie tylko formę aktywności własnej wychowanka, ale także ściśle z nią związaną rozwojową strukturę postępowania (kolejno: temperament, indywidualność, charakter moralny osobowość twórczą, światopogląd) zależną z kolei od procesu introcepcji wartości (stopniowego wprowadzania wychowanka w zintegrowany świat coraz wyższych wartości). Skuteczność inicjacji zależna jest więc od uwzględnienia między innymi rozwojowych potrzeb wychowanka oraz jego możliwości percepcyjnych. Przedwczesna indoktrynacja (przekazywanie od lat najmłodszych religijnej wiedzy, religijnych pojęć) z pominięciem lub zepchnięciem na plan drugi dziecięcych dążeń do przeżywania, odczuwania, wyrażania tego, co religijne, może spowodować nie tylko „zewnątrzne” przyjęcie wiary (bez jej wewnętrznej akceptacji), ale także zubożenie na wiarę lub jej odrzucenie w wieku późniejszym. Zbytne przyspieszenie procesów inicjacji w życie religijne zazwyczaj wywołuje skutki negatywne. To przyspieszenie gasi też w znacznym stopniu samodzielność wychowanka, redukuje do minimum jego własny (wraz z rozwojem coraz większy) udział w odkrywaniu i pełniejszym wchodzeniu w Misterium Boga.

Występujące kolejno na poszczególnych etapach takie kategorie jak: „kult liturgiczny”, „prawdy dogmatyczne”, „życie moralne i społeczne Kościoła”, „kultura chrześcijańska”, „kontemplacja modlitewna” należy interpretować w kontekście danej fazy inicjacyjnej czyli w odniesieniu do

poziomu rozwojowego katechizowanych.⁴⁴ Wyakcentowanie w danej fazie inicjacyjnej charakterystycznego (przylegającego do formy aktywności własnej) wymiaru Misterium (Liturgia, Credo, Dekalog, Kultura Modlitwa) nie oznacza wcale pomijania wymiarów pozostałych.⁴⁵ Ponadto wprowadzanie wychowanka w jakiś wymiar Tajemnicy chrześcijańskiej na danym etapie nigdy nie oznacza zakończenia inicjacji w ten wymiar wraz z rozpoczęciem się etapu następnego.⁴⁶ Postulowana więc katechetyczna integracja podstawowych wymiarów wtajemniczenia chrześcijańskiego dokonuje się na każdym etapie inicjacyjnym, a swoją pełnię osiąga w fazie inicjacji światopoglądowej.⁴⁷

⁴⁴ Dla przykładu wprowadzanie w „kult liturgiczny” kilkuletniego dziecka dokonuje się przez krótkie „dziecięce” celebacje; dramatyzowanie dziecięcych modlitewnych tekstów; wyzwalanie liturgicznych uczuć (podziwu, zdumienia, radości, wdzięczności); pierwsze kontakty z liturgicznym miejscem, wspólnotą, przedmiotami; nauką prostych gestów liturgicznych itp.

⁴⁵ Zatrzymując się na etapie pierwszym zauważamy, że niemożliwą jest rzeczą wprowadzać dziecko w kult liturgiczny z pominięciem dziecięcej modlitwy, dziecięcego wyznania wiary, dziecięcych odniesień do życia moralnego.

⁴⁶ Inicjacja w dany wymiar, wykorzystująca sprzyjający jej wyjątkowo (w sensie wypracowania pewnych podstaw, fundamentów tego wymiaru) czas danej fazy, nie kończy się wraz z tą fazą, lecz dokonuje się dalej na wyższym poziomie. Tak więc można mówić o ciągłej progresji inicjacyjnej danego wymiaru (przez całe życie chrześcijańskie).

⁴⁷ Oczywiście postulowany model inicjacyjny procesu katechetycznego jest modelem idealnym czyli zakłada dobry początek i szczęśliwy koniec, sprzyjające uwarunkowanie, nieustanny rozwój wszystkich czterech wymiarów itp. W rzeczywistości progresja inicjacyjna nie przebiega typowo, lecz indywidualne w zależności od wielu zróżnicowanych czynników. Niemalże wpływ na jej kształt posiada, występująca obecnie w świecie i przenikająca do Kościoła, atmosfera sekularyzmu i etycznego relatywizmu [Por. DCG(1997)25]. Dość znaczny krąg chrześcijan z osłabioną wiarą (zaniedbaniem inicjacji w jeden, a nieraz i więcej wymiarów Misterium) staje się wyraźnym i czytelnym znakiem dla Kościoła, by rozwijać koncepcję katechety inicjacyjnej (wprowadzającej coraz głębiej i szerzej w to, co podstawowe i niezmiennie w chrześcijaństwie), by w ramach takiej katechezy służyć wierze współczesnych chrześcijan. Wydaje się także, iż w sytuacji osłabionej wiary występujące w ramach nieustannego procesu ewangelizacji trzy istotne działania (misyjne, katechetyczno-wtajemniczające, duszpasterskie) nie tylko nie są etapami zakończonymi i mogą zostać powtórzone, ale powinny być obecnie powtarzane, oczywiście zawsze z uwzględnieniem konkretnych potrzeb i uwarunkowań danych osób i wspólnot chrześcijańskich [Por. DCG (1997) 49].



Dyrektorium ogólne o katechizacji, podobnie jak nasz *Pedagog*, także postuluje katechezę jako wprowadzanie w Misterium Boga na „zasadzie spirali”: „*Katecheza wychodzi od integralnej struktury orędzia chrześcijańskiego i wyklada je w sposób dostosowany do zdolności adresatów. Nie ograniczając się do tego wykładu początkowego, będzie stopniowo proponować orędzie za każdym razem coraz szersze i bardziej bezpośrednio, zgodnie z właściwościami katechizowanego i własnym charakterem katechezy. Te dwa poziomy integralnego wykładu są określone jako integralność intensywna i integralność ekstensywna*” [DCG(1997) 112].⁴⁸

Ciągłe i stopniowe wprowadzanie katechizowanych w Misterium Boga jest więc wyrazem poszanowania przez katechezę praw naturalnej progresji wychowawczej. Uwzględnianie kolejnych poziomów rozwojowych człowieka czyli dostosowywanie się do recepcyjnych możliwości katechizowanych, wyzwalanie charakterystycznej dla danego okresu aktywności własnej wychowanków (zabawa, dociekanie, praca, twórczość, głęboka synteza światopoglądowa), a tym samym odwoływanie się do całego bogactwa osobowości człowieka (sfery uczuciowej, rozumowej, wolitywnej) w celu ułatwienia wszystkim biorącym udział w procesie katechetycznym osiągnięcia ostatecznych perspektyw rozwojowych świadczy o głęboko humanistycznym wymiarze katechezy inicjacyjnej i pozwala na to, by określać katechezę wychowaniem humanistycznym. Tak

⁴⁸ Na każdym etapie rozwoju można wprowadzać katechizowanych w każdy z podstawowych wymiarów Misterium, byle to, co elementarne (podstawowe) dla danego wymiaru podawać w odpowiedniej formie. S.Kunowski stwierdza, że chodzi o to, aby z bogactw Chrystusowych dobrać taki wieniec istotnych prawd, które odpowiadają możliwościom recepcyjnym danego wieku rozwojowego. Cały proces należy rozpocząć już w okresie przedszkolnym, by potem na coraz wyższych poziomach nawracać do tych samych rzeczy, rozszerzać je i pogłębiać: KUNOWSKI. *Problemy rozwojowe odnowy katechetycznej* s. 17-18; Tenże. *Pedagogika i katechetyka w procesie przemian* s. 22.

więc katecheza wprowadzając stopniowo człowieka w bogaty świat wartości humanistycznych pełni rolę wspomagającą wychowanka w procesie jego wszechstronnego i pełnego rozwoju, właściwie służy wartości podstawowej, jaką jest człowiek dążący do spotkania z Bogiem i o tej wyjątkowej naturalnej i nadprzyrodzonej godności (wartości) człowieka daje prawdziwe, dobre i piękne świadectwo.

Zakończenie

Integralne wychowanie humanistyczne polega na kształtowaniu w wychowanku coraz wyższych form postępowania przez wprowadzenie go w świat coraz wyższych wartości. S.Kunowski przez „wartość humanistyczną” rozumie każdą, która służy wszechstronnemu i pełnemu rozwojowi człowieka. Tak więc Pedagog nasz tego, co ludzkie nie odziera z tego, co Boże, a tego co ziemskie, nie przeciwstawia temu, co niebieskie. S.Kunowski rozwoju człowieka nie ogranicza do perspektyw tego świata, a działalności wychowawczej nie sprowadza do działalności tylko ludzkiej. W takim odniesieniu cała działalność katechetyczna wspomaga integralne wychowanie humanistyczne. Chociaż wychowanie to dokonuje się nie tylko w ramach procesu katechetycznego, to jednak katecheza w wychowaniu tym pełni rolę wyjątkową i niezastąpioną – to przez nią przecież dokonuje się stopniowa inicjacja w Życie samego Boga, to przez nią dokonuje się właściwe odczytanie znaków czasu i udzielenie skutecznej pomocy do rozwiązania nabrzmiałych problemów egzystencjalnych współczesnego człowieka, to przez nią wreszcie cechy ludzkiej duchowości mają szansę osiągnąć poziom najwyższy.



Ks. Marek Skwierczyński

WSD Siedlce

Teologiczne Studia Siedleckie I (2004)

Teoretyczne podstawy oceniania na katechezie

Problem kontroli i oceny jest ważnym elementem całego procesu kształcenia i wychowania. Kontrolowanie i ocenianie zawsze dotyczy zarówno: ucznia jak i nauczyciela. Dlatego jest sprawą oczywistą, że osobom zajmującym się nauczaniem, potrzebna jest wiedza na ten temat. Aby można było oceniać sprawiedliwie i obiektywnie, trzeba znać teoretyczne podstawy kontroli i oceny. W tym pierwszym, teoretycznym rozdziale zostanie omówiony problem kontroli i oceny od strony teoretycznej ponieważ jest to jedno z ważniejszych ogniw całego procesu dydaktycznego, zmierzającego do sprawdzania i diagnozowania osiągnięć uczniów.

1. Czym jest ocena

Obecnie w Polsce katecheza odbywa się na terenie szkoły. Stwarza to możliwość i potrzebę wejścia religii w cały proces dydaktyczny. Proces kształcenia w szkole, któremu podporządkowana jest dzisiaj katecheza polega na realizacji kilku podstawowych zadań, do których należą: przekazywanie uczniom rzetelnej wiedzy, kształcenie ich umiejętności w celu właściwego wykorzystania zdobytej wiedzy, a pod względem wychowawczym – wspomaganie rozwoju osobowego uczniów.

Jednym z ważnych elementów w całym procesie dydaktycznym jest ocenianie. Dlatego najpierw należy podjąć refleksję ogólną, dydaktyczną nad ocenianiem a następnie odnieść ją do katechezy. Na początku katecheta

powinien poznać teoretyczne podstawy oceniania, aby zaproponowane rozwiązania dydaktyczne wykorzystać podczas swojej pracy.

Należy podkreślić, że uczniom w szkole brakuje umiejętności dokonywania samooceny. W rzeczywistości ocenianiem zajmują się nauczyciele. W każdej szkole występuje zjawisko wartościowania i oceniania. W czasie każdego zajęcia szkolnych dochodzi do międzyosobowego spotkania nauczyciel – uczeń. Nauczyciel jest w tym spotkaniu arbitrem, który kontroluje i ocenia osiągnięcia uczniów¹.

W definicji oceny podanej przez W. Okonia czytamy: „ocena szkolna to ustosunkowanie się nauczyciela do osiągnięć ucznia”², oraz: „ocena to wypowiedź o charakterze wartościującym, informacyjnym i motywującym dotycząca stanu wiedzy, kompetencji, sprawności, a także postaw i zachowania”³. J. Jeziorska określa ocenianie w następujący sposób: „ocenianie to złożony proces wypowiadania się o rzeczach, osobach, zdarzeniach, obejmujący informowanie, wartościowanie i motywowanie”⁴. Ocenianie jest swego rodzaju wartościowaniem, a ocena to opinia o uczniu wyrażona gestem, słowem, mimiką, stopniem⁵.

Dla wielu nauczycieli i uczniów stopień w szkole jest tylko wyznacznikiem posiadanej wiedzy ucznia. Natomiast dydaktycy i pedagodzy zwracają uwagę na fakt, że „ocenianie nie powinno zawężać się tylko do sprawdzenia stopnia opanowania treści programowych”⁶. W publikacjach dotyczących dydaktyki czytamy, iż przedmiotem oceny powinny być

¹ E. Kosińska. Ocenianie w szkole. Kraków 2000, s. 5.

² W. Okoń. Wprowadzenie do dydaktyki ogólnej. Warszawa 1987.

³ W. Okoń. Nowy słownik pedagogiczny. Warszawa 1998 s. 269.

⁴ J. Jeziorska. Ocenianie w szkole. W: Ocena w katechezie. Red. S. Kulpaczyński. Lublin 2001 s. 21.

⁵ M. Śnieżyński. Zarys dydaktyki dialogu. Kraków 1997 s. 111.

⁶ S. Kulpaczyński. Oceniać, ale jak? W: Katecheci uczą się oceniać katechizowanych. Red. Tenże i in. Lublin 1998 s. 10.

następujące sprawy: ilość i jakość prezentowanych wiadomości, zainteresowanie przedmiotem, stosunek do przedmiotu, pilność i systematyczność⁷.

Ministerstwo Edukacji Narodowej zwraca uwagę na fakt, że zmiany w szkolnym ocenianiu uczniów powinny doprowadzić do tego, że będzie oceniana praca i postępy, a nie stan; ocenianie ma promować rozwój, wyraźniej wskazując uczniowi, co osiągnął, co zrobił, ile potrafi, a nie czego nie umie; powinno dostarczać informacji o aktywności, postępach, trudnościach, specjalnych uzdolnieniach⁸.

J. Półturzycki podkreśla, że przedmiotem oceny powinny być nie tylko wiadomości, umiejętności i nawyki, ale także poprawność logicznego myślenia ucznia⁹.

Ocenianie to przede wszystkim jeden z głównych składników całego procesu nauczania i uczenia się, które ma na celu określenie, w jakim stopniu osiągnięcia danego ucznia i zarazem nauczyciela odpowiadają założonym celom dydaktycznym.

Stopień jaki uczeń otrzymuje jest notą związaną ściśle z czynnością oceniania. Nauczyciel w ten określa, jaką wartość posiada informacja uzyskana od ucznia. „Ocena szkolna daje nauczycielowi szerokie możliwości wyrażenia własnego stosunku do osiągnięć lub niepowodzeń ucznia. Sprowadzanie oceny szkolnej do samego tylko wystawiania stopni szkolnych jest dużym uproszczeniem. Ocenianie osiągnięć szkolnych jest to ustalanie wartości osiągnięć stosownie do wymagań programu szkolnego. Od oceny nauczyciela w bardzo poważnym stopniu zależą edukacyjne losy ucznia”¹⁰.

⁷ Tamże.

⁸ Ministerstwo Edukacji Narodowej. Reforma systemu edukacji. Projekt. Warszawa 1998 s. 49.

⁹ J. Półturzycki. Dydaktyka dla nauczycieli. Toruń 1999 s. 292.

¹⁰ J. Szpet. Dydaktyka katechezy. Poznań 1999 s. 222.



2. Jaki cel ma ocenianie

W tym miejscu należy zwrócić uwagę, że ocenianie nie jest celem samym w sobie. Ale jest procesem, który ma za zadanie wspomagać pracę nauczycieli i rodziców nad sprawnym i właściwym wprowadzaniem w życie młodego człowieka. Ocenianie nie ma na celu utrudniania życia uczniom i nauczycielom, ale ma pomóc przede wszystkim uczniom w następujących aspektach:

1. Nabywaniu wiedzy – stan wiedzy powinien być co jakiś czas sprawdzany i oceniany, aby uczeń mógł podnosić poziom kwalifikacji w danym zakresie,
2. Poznawaniu własnych możliwości – uczeń gdy jest oceniany dowiaduje się, jaki posiada zakres wiedzy i co jeszcze powinien zrobić, aby podnieść swój poziom wiedzy,
3. Kształtowaniu zainteresowań – ocena może podbudować zapał ucznia do dalszej nauki, do doskonalenia umiejętności oraz kształtowania zainteresowań w konkretnym kierunku,
4. Budowaniu właściwej motywacji – wystawienie oceny jest informacją dla ucznia o jego poziomie wiedzy w skali 1 – 6 i przyczynia się do wzbudzenia nadziei, że może być jeszcze lepiej, gdy zostaną spełnione określone przez nauczyciela warunki,
5. W rozwoju psychospołecznym – ocena ma zdecydowany wpływ na określenie siebie w stosunku do innych osób w tej samej grupie. Uczeń, który otrzymuje ocenę cyfrową i słowną, może kontrolować swój poziom nauki i zmieniać go, sterując swoim procesem uczenia w celu podniesienia swoich kwalifikacji i bycia w grupie społecznej o wyższym statusie dobrego ucznia¹¹.

¹¹ E. Kosińska, jw. s. 11 – 13.

Aby ocena szkolna rzeczywiście pomogła uczniowi we właściwym jego rozwoju oraz spełniała swoją rolę i realizowała założenia i funkcje, konieczny jest dzisiaj komentarz słowny lub pisemny do oceny wystawionej cyfrą lub określonej punktami. Nauczyciel powinien napisać lub powiedzieć uczniowi, co kryje się pod określoną oceną wyrażoną cyfrą i jakie uczeń powinien wykonać zadania, żeby podnieść poziom swojej wiedzy i umiejętności – i tym samym osiągnąć zamierzone cele, którym ma służyć ocenianie.

Warto w tym miejscu przypomnieć podstawowe cele oceniania, które są następujące:

1. Poinformowanie ucznia o poziomie jego osiągnięć edukacyjnych i postępach w tym zakresie.
2. Pomoc uczniowi w samodzielnym planowaniu swojego rozwoju.
3. Motywowanie ucznia do dalszej pracy.
4. Dostarczenie rodzicom (prawnym opiekunom) i nauczycielom informacji o postępach, trudnościach i specjalnych uzdolnieniach ucznia,
5. Umożliwienie nauczycielom doskonalenia organizacji i metod pracy dydaktyczno – wychowawczej¹².

Jak widzimy problem oceniania jest jednym z istotnych momentów całej pracy pedagogicznej. Nieliczne grono nauczycieli oraz uczniów chciałoby wyeliminować ocenę ze szkoły, natomiast są i tacy, którzy w sposób nadmierny przeceniają jej znaczenie. Jednak większość teoretyków dydaktyki, nauczycieli i uczniów stwierdza, że ocena musi istnieć. To przecież ocena do tej pory decydowała i nadal decyduje o promocji i dalszych losach życiowych ucznia, jest też podstawą oceny pracy dydaktyczno – wychowawczej nauczyciela.

¹² Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 19 kwietnia 1999 w sprawie zasad oceniania, klasyfikowania i promowania uczniów i słuchaczy. Dz. U. Nr. 41, poz. 413 z. 1999.



3. Ocenianie na katechezie

Z teoretycznych wyjaśnień wynika, że proces kontrolowania i oceniania jest zwykłą codziennością w pracy nauczycieli, więc także i katechetów. Dlatego podlegając wszelkim przepisom prawnym związanym z właściwym funkcjonowaniem szkoły katecheci muszą także oceniać katechizowanych. Sposób oceniania na katechezie regulują określone przepisy¹³. Katecheci w sprawach związanych z ocenianiem podlegają przepisom wydawanym przez władze oświatowe, ale także i kościelne¹⁴. Na katechezie nie można zrezygnować z oceniania, gdyż katecheta sprawdzając wiedzę ucznia uzyskuje informacje co dany uczeń zapamiętał i na ile potrafi powtórzyć to, czego się uczył, czy umie samodzielnie przetworzyć informacje, które otrzymał na katechezie, czy poznane zasady potrafi zastosować w nowych podobnych

¹³ Ocena z katechezy została usankcjonowana przez Ministerstwo Edukacji Narodowej, które to w rozporządzeniu z dnia 19 kwietnia 1999 roku a później w rozporządzeniu z dnia 21 marca 2001 roku – określając nowe zasady oceniania w zreformowanej szkole w odniesieniu do ocen z religii wprowadza następujące zastrzeżenie „zasady oceniania z religii/etyki regulują odrębne przepisy”. Wspomniane przepisy zawarte zostały w: Rozporządzeniu Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 w sprawie warunków i sposobów organizowania nauki religii w szkołach podstawowych . Dz. U. nr 36, poz. 155, §9.3. W dokumencie tym czytamy: „...ocena z religii (etyki) umieszczona jest na świadectwie szkolnym bezpośrednio po ocenie ze sprawowania. W celu wyeliminowania ewentualnych przejawów nietolerancji nie należy zamieszczać danych, z których wynikałoby na zajęcia z jakiej religii uczeń uczęszcza. Dokument ten zaznacza też, że ocena z religii nie ma wpływu na promocję do następnej klasy, a uczniowie korzystający z nauki religii prowadzonej przez kościoły i związki wyznaniowe w grupach międzyszkolnych i w punktach katechetycznych, otrzymają ocenę z religii na świadectwie wydanym przez szkołę do której uczęszczają, na podstawie zaświadczenia katechety.

Zgodnie z informacją w sprawie ocen z religii w roku szkolnym 1999/2000, wydaną przez Departament Kształcenia i Wychowania przy Ministrze Edukacji Narodowej w dniu 21 listopada 1999 roku, przyjęto zasadę, że nie wprowadza się oceny opisowej z religii w klasach 1-3 szkoły podstawowej, a wystawiana jest ocena zgodna ze skalą ocen przyjętą dla pozostałych etapów kształcenia. Katecheci uczący na wyższych poziomach zobligowani są do kierowania się zasadami wewnątrz szkolnego systemu oceniania, przyjętymi przez rady pedagogiczne poszczególnych placówek oświatowych”.

¹⁴ Konferencja Episkopatu Polski, Komisja Wychowania Katolickiego, Podstawa Programowa, Program nauki religii dla szkół podstawowych, gimnazjów i szkół ponadpodstawowych. Poznań 1999.

kwestiach oraz czy wykazuje umiejętność rozwiązywania problemów i odkrywania tego co nowe¹⁵.

„Directorium Catechisticum Generale” określa katechezę jako „tę formę działalności kościelnej, która prowadzi zarówno wspólnotę jak i poszczególnych wiernych do osiągnięcia dojrzałości w wierze” (nr 21), a Jan Paweł II w „Catechesi Tradendae” zwraca uwagę na cel katechez: „Specyficznym celem katechez, do której winna ona zmierzać jest rozwinięcie z pomocą Bożą wiary dotąd początkowej, doprowadzenie do pełni i codzienne zasilanie życia chrześcijańskiego wiernych każdego wieku” (nr 20). Aby ta wiara była żywa, Papież w „Catechesi Tradendae” napisał: „Przyswojenie pamięciowe słów Jezusa, ważnych tekstów biblijnych, Dekalogu, formuł wyznania wiary, tekstów liturgicznych, ważniejszych modlitw, głównych prawd nauki chrześcijańskiej, nie tylko nie uwłacza godności młodych chrześcijan, ani nie stanowi przeszkody w osobistym dialogu z Bogiem, ale jest nawet prawdziwą koniecznością” (nr 55).

Z powyższych wypowiedzi wynika, że katecheza ma prowadzić do osiągnięcia dojrzałości w wierze a także ma przekazać pewien określony zasób wiedzy religijnej. Te wiadomości można a nawet trzeba poddać sprawdzaniu i ocenianiu. Katecheci oceniając wiedzę religijną katechizowanych powinni jednak pamiętać, że ostatecznym celem ich działań katechetycznych jest ciągły rozwój żywej wiary wychowanków. Oczywiście wiara, aby była rozumna, musi być podbudowana solidną wiedzą. Wiedzę można mierzyć i oceniać, natomiast wiara jest tajemnicą, osobistą relacją pomiędzy Bogiem a człowiekiem¹⁶.

Zdaniem S. Kulpaczyńskiego, kontrola i ocena na katechezie powinny dotyczyć nie tylko wiadomości, ale także trzeba brać pod uwagę umiejętności, zdolności twórcze, rozwój zainteresowań, kształtowanie cech charakteru i woli,

¹⁵ S. Renner. Thum. M. Węclowski. Ocena z katechez. „Katecheta” 36: 1992 nr 1 s. 21.

¹⁶ S. Kulpaczyński. Oceniać, ale jak?, jw. s. 12.



odpowiedzialność za czyny, postawę religijną, dokładność, wytrwałość, pracowitość, kulturę osobistą, otwarcie na potrzeby innych. Niektóre z wyżej wymienionych sfer są bardzo osobiste, dlatego trudno jest ocenić i przeliczyć na stopień, ale katecheci powinni w sposób bardzo delikatny zwracać na to uwagę podczas formułowania oceny¹⁷.

W teoretycznym ujęciu problematyki oceniania mamy do czynienia z ukazywaniem potrzeby, ale i dużych trudności dotyczących tej części procesu dydaktycznego. W celu przybliżenia rzeczywistości dotyczącej oceniania na katechezie, warto zwrócić uwagę, na dane otrzymane w wyniku przeprowadzonych dotychczas niektórych badań.

Ankietowani mieli możliwość wyrażenia własnych opinii na pytanie: „Czemu służą oceny z religii”. Odpowiedzi katechizowanych zawierają się w kategoriach, które dotyczą każdego przedmiotu: oceny są sprawdzeniem wiedzy ucznia, służą klasyfikacji, są mobilizacją do nauki. A także pojawia się kategoria specyficzna dla katechezy: oceny są sprawdzeniem wiary.

Podobne wyniki badań, dotyczące tego samego problemu, uzyskano od katechizujących. W pytaniu o funkcje, jakie może pełnić stawianie ocen na katechezie, odpowiedzi były następujące: ocena pełni funkcję mobilizującą, jest sprawdzeniem głównie wiedzy, udziela informacji uczniom i rodzicom oraz dopinguje w wierze¹⁸. Powyższe określenia umożliwiają wyciągnięcie wniosku, że wielu uczniów i katechetów charakteryzuje czysto formalne podejście do oceny z religii.

4. Funkcje oceniania

Oprócz zagadnień związanych ściśle z oceną i ocenianiem należy zwrócić uwagę na funkcje, które spełnia ocena i ocenianie. W programie

¹⁷ Tamże s. 19.

¹⁸ S. Kulpaczyński. Ocena w katechezie, jw. s. 88 i 95 – 96.

„Nowej szkoły” który wynika z założeń reformy systemu edukacji w Polsce wyróżniono następujące cele oceniania:

- diagnoza czyli określenie indywidualnych cech, potrzeb i możliwości, ze szczególnym uwzględnieniem trudności,
- informacja o efektywności procesu nauczania czyli opisanie stanu i postępu uczniów z punktu widzenia ewaluacji i modyfikacji procesu nauczania,
- wystawienie stopnia służącego różnicowaniu i klasyfikowaniu uczniów,
- upowszechnienie osiągnięć uczniów poprzez porównanie osiągnięć uczniów z różnych szkół w odniesieniu do ustalonych stopni opanowania standardów,
- ewaluacja programów nauczania wynikająca z oceny efektywności stosowania różnych modeli kształcenia¹⁹.

Wyżej wymienione cele oceniania pozwolą wyodrębnić dwie funkcje oceny szkolnej:

1. Klasyfikacyjną, która pozwala na: określenie poziomu opanowania wiedzy i umiejętności, porównanie osiągnięć uczniów ze standardami, różnicowanie i selekcję uczniów ze względu na dalsze ścieżki kształcenia, informowanie nadzoru.
2. Diagnostyczną, która umożliwia: opis rozwoju kompetencji ucznia, rozpoznawanie jego indywidualnych potrzeb, udzielanie informacji zwrotnej uczniowi i rodzicom, określanie efektywności programów nauczania i stosowanych metod pracy, planowanie procesu nauczania, branie przez ucznia odpowiedzialności za własny rozwój²⁰.

Z punktu widzenia psychologii nauczyciel oddziałuje na ucznia w trzech sferach, w dziedzinie: poznawczej, emocjonalnej i psychomotorycznej – co pozwala na sformułowanie następujących celów oceniania:

¹⁹ J. Chodnicki. *Ocenianie*. Program Nowa Szkoła. Warszawa 1999.

²⁰ M. Kajzer. *Punktowy system oceniania w katechezie*. Poznań 2000 s. 4.



- cele poznawcze, które dotyczą treści, zakresu, charakteru przedmiotowego oceniania, pozwalając odpowiedzieć na pytanie co i w jakim stopniu podlega ocenianiu u każdego z podmiotów ocenianych,
- cele wychowawcze, które uwzględniają funkcjonalność, znaczenie, rolę oceniania ucznia, nauczyciela, systemu szkolnego, pozwalając odpowiedzieć na pytanie, czym kierować się w ocenianiu,
- cele psychomotoryczne, które wskazują na wykorzystywanie metody wielokierunkowej i sprawiedliwej oceny, pozwalając odpowiedzieć na pytanie jak oceniać, aby zrealizować dwa powyższe cele.

Zdaniem J. Jeziorskiej do powyższych celów można teraz określić funkcje oceniania jako: poznawcze i dydaktyczne, motywacyjne i wychowawcze psychomotoryczne i kształcące²¹.

Jednak J. Jeziorska stwierdza, że przyjęły się i upowszechniły nieco inne klasyfikacje funkcji oceniania, choć w pewnym sensie zbliżone do powyższych:

- funkcja indywidualna a społeczna, z punktu widzenia znaczenia dla podmiotu ocenianego,
- funkcja dydaktyczna, wychowawcza, psychologiczna, z punktu widzenia dyscypliny odniesienia,
- funkcja diagnostyczno-prognostyczna, motywująco-wychowawcza, selekcyjno-aktywizująca, wobec ucznia oraz dodatkowo funkcja sterująco-metodyczna, wobec nauczyciela a z punktu widzenia podmiotów nauczania i uczenia się²².

Przeciwnicy oceniania na katechezie powinni uświadomić sobie ważność funkcji, jaką spełnia ocena. Katecheci poprzez ocenianie mają więc jeszcze jeden czynnik do wykorzystania w procesie prowadzenia katechizowanych, do dojrzałości w wierze.

²¹ J. Jeziorska. Ocenianie w szkole, jw. s. 24.

²² Tamże s. 24 – 25.

Ocena z religii spełnia też następujące funkcje:

- dydaktyczną, katecheta umiejętnie oceniając sprawdza czego nauczył, jaki jest stopień zapamiętania i zrozumienia przez ucznia przekazywanych treści ewangelicznych oraz dostarcza informacji o tym co uczeń opanował a czego jeszcze powinien się nauczyć,
- wychowawczą, poprzez ocenianie katecheta może wychowywać w zakresie kształtowania właściwych postaw, rozwijania zainteresowań; wychowywać do rozwoju wiary oraz wpływać na wolę ułatwiając przyłgnięcie do Chrystusa i akceptację Jego nauki,
- psychologiczną, dobrze funkcjonujące ocenianie jest pożyteczne dla rozwoju osobowości ucznia, przyczynia się do zaspokojenia różnych potrzeb oraz lepszego poznania siebie przez informacje o wartościach i słabościach, spostrzeganych i ocenianych przez katechetę,
- eklezjalną, ocena w pewien sposób świadczy o poziomie zaangażowania w życie Kościoła, uwzględnia wniesiony przez katechizowanego wkład pracy a także określa pozycję jednostki oraz całej klasy na tle innych uczniów i klas, ocena jest także opinią o dojrzałości eklezjalnej jednostki i całej klasy²³.

5. Cechy oceniania

Ocena, aby spełniała swoje zasadnicze funkcje, musi być sformułowana zgodnie z jej podstawowymi cechami, do których należą:

- obiektywność, należy dążyć do maksymalnego zobiektywowania oceniania zarówno w pracy poszczególnych nauczycieli, jak i w całości procesu oceniania w szkole, (normy i kryteria związane z całym systemem kształcenia i

²³ S. Kulpaczyński. Ocena w opinii katechetów i katechizowanych. W: Ocena w katechezie. Red. Tenże.

Lublin 2001 s. 86.

S. Kulpaczyński Oceniać, ale jak? s. 12.



oceniań oraz uwzględnianie wymagań programowych, zapewniają obiektywność oceniania),

- jawność, każdy oceniany uczeń powinien znać wynik swojej pracy, dlatego ocena musi być jawna i na bieżąco podawana uczniom do wiadomości (możliwe, że brak jawności ocen łączy się często z brakiem obiektywności, a jest to wtedy podstawowy błąd dydaktyczny),

- instruktywność i element mobilizacji do pracy, jest to szersze umotywowanie oceny ze zwróceniem uwagi na popełnione błędy i usterki, z wyjaśnieniem spraw niejasnych dla ucznia (w czasie omówienia odpowiedzi i uzasadniania oceny przez nauczyciela wszyscy uczniowie mogą skorygować własne przygotowanie)²⁴.

Jedną z najtrudniejszych rzeczy w ocenianiu jest obiektywizm. Aby być obiektywnym podczas oceniania, zdaniem E. Kosińskiej, należy wyzbyć się uprzedzeń w stosunku do ucznia, nie kierować się tym, co było, lecz rzeczowo podejść do obecnego stanu, nie poddawać się własnym emocjom i uczuciom związanym z uczniem i jego reakcjami. Trzeba, aby nauczyciele podczas oceniania wyczerpali wszystkie możliwe czynniki do zobiektywizowania oceny. Uwzględniając jednak dobro ucznia, trudno jest dążyć do obiektywizmu i uparcie trzymać się kryteriów i regulaminu, gdyż mamy do czynienia z człowiekiem, na którego działają różne życiowe sytuacje. Konieczne jest uwzględnianie w całym procesie nauczania a więc i w ocenianiu sytuacji, w jakiej znajduje się uczeń²⁵.

Na katechezie, która ma prowadzić katechizowanego do głębokiej zażyłości z Chrystusem, katecheta powinien troszczyć się o uwzględnienie powyższych cech oceny. Katecheta powinien posługiwać się oceną rozsądnie,

²⁴ J. Pótturzycki, jw. s. 292 – 293.

²⁵ E. Kosińska, jw. s. 38 – 39.

świadomie i z dużą dozą wyobraźni, co do jej skutków²⁶. Ocena niesprawiedliwa, zbyt subiektywna, przypadkowa, wystawiona w emocjach, może zniechęcić, stresować a nawet oddalać katechizowanego od katechety i od Pana Boga. Warto zwrócić uwagę na to, aby ocena ubogacona była poczuciem sprawiedliwości, wysoką kulturą i szlachetnością, gdyż często stawianie ocen wiąże się z dużymi emocjami. Jednak przy znajomości kryteriów oceniania i troski o obiektywizm ze strony katechety i katechizowanych emocje te mogą być minimalizowane. Ocena wtedy ma wartość, gdy jest słuszna w oczach nauczyciela i ucznia²⁷.

Obiektywność jest ważną rzeczą w kształceniu. Dlatego należy dążyć do maksymalnego zobiektywowania oceny. Podstawowym elementem zobiektywowania ocen jest opracowanie przez nauczyciela i osoby do tego kompetentne, jednolitych norm i kryteriów oceniania. Dotyczy to zarówno poszczególnych nauczycieli przedmiotów, jak i całości procesu oceniania w szkole. Wspólne, ogólnoszkolne normy oceniania i kryteria zapewniają obiektywność ocen i są wskaźnikiem do otrzymania wymagań zgodnych z założeniami programu i ogólnymi celami kształcenia²⁸.

Reforma polskiej oświaty zmierza do wprowadzenia większej obiektywizacji ocen przez konstruowanie oceny za pomocą punktów. Wymaga to dostosowania do tej formy oceniania odpowiednich kryteriów. Jak zrealizować to zagadnienie praktyczne na lekcjach religii? Oto jedna z propozycji podana przez J. Szpeta: „Katecheta ustala na początku roku szkolnego roczną pulę punktów możliwych do zdobycia przez ucznia, a na jej podstawie pulę semestralną. W niej przyporządkowuje określonym działaniom ucznia ilość możliwych do zdobycia punktów. Założmy, że na stopień bardzo

²⁶ J. Szpet, jw. s. 224.

²⁷ S. Kulpaczyński. *Oceniać, ale jak?* s. 13.

²⁸ J. Pólturzycki, jw. s. 268.



dobry przypada rocznie 100 punktów, na semestr więc 50. Dalszy podział może być następujący: test lub inna forma sprawdzania – 20, referat – 10, aktywność – 10, praca w zeszycie – 5, praca domowa – 5”²⁹.

W nauce dąży się do osiągnięcia określonego poziomu wiedzy. Jeśli ten poziom jest niedokładnie określony, kryteria nie są jasno określone wtedy człowiek zdobywający wiedzę i umiejętności nie wie, czy podąża we właściwym kierunku i czy robi postępy. Ogólne kryteria ocen wskazują na to, co powinno być przedmiotem ocen w szkole. Nauczyciel może dobrać kryterium oceny w pełni świadomie i zgodnie z celami kształcenia przyjętymi w danym systemie edukacji. Jest to najlepsze rozwiązanie, prowadzące do pełnej zgodności realizowanych celów edukacyjnych i wyprowadzonych z nich kryteriów oceny³⁰. (Dobór kryterium oceny pozwala na precyzyjne określenie przedmiotu kontroli i oceny. Kryteria oceny szkolnej mają też ścisłe powiązania z innymi elementami procesu oceniania, do których należą metody i formy kontroli oraz sposób wyrażania oceny .³¹.

6. Kryteria oceny

J. Półturzycki podaje ogólne kryteria oceny szkolnej, które wskazują na to, co powinno być przedmiotem ocen w szkole:

1. Kryterium dotyczące strony poznawczej odpowiedzi uczniów (dotyczy jakości i zakresu wiedzy uczniów) – obejmuje następujące szczegółowe wymagania:

- a) znajomość faktów – konkretnych przedmiotów i zjawisk, danych liczbowych, dat, nazwisk,
- b) znajomość uogólnień – pojęć przyrodniczych i społecznych, praw, twierdzeń, reguł,

²⁹ J. Szpet, jw. s. 225.

³⁰ K. Liszka. Nauczycielskie kryteria oceniania uczniów. Katowice 2001 s. 52.

³¹ Tamże s. 10.

- c) posiadanie odpowiednio wyćwiczonych umiejętności, nawyków i przyzwyczajeń – czytanie, pisanie, technika pracy umysłowej, posługiwanie się narzędziami pracy,
2. Kryterium dotyczące strony kształcącej uczniów (dotyczy rozwoju osobowości ucznia, szczególnie rozwoju myślenia i mowy) – obejmuje następujące szczegółowe wymagania:
- a) poprawność logicznego myślenia,
 - b) samodzielność i krytycyzm myślenia,
 - c) poprawność językowa odpowiedzi,
 - d) planowość i obszerność odpowiedzi,
 - e) dokładność obserwacji,
 - f) odpowiedni stosunek do przedmiotu,
3. Kryterium dotyczące strony wychowawczej uczniów (to kryterium wiąże się ze stroną wychowawczą nauczania) – obejmuje ono następujące szczegółowe elementy:
- a) konsekwentnie naukowy charakter poglądów ucznia,
 - b) jednolitość poglądów ucznia co do podstawowych kwestii w szkole i poza szkołą,
 - c) zgodność postępowania ucznia z jego poglądami.

Opracowując szczegółowe kryteria oceniania uwzględnić należy wszystkie te elementy, które mają podlegać kontroli i ocenie – zgodnie z przedstawionymi wyżej zakresami. Przygotowanie szczegółowych kryteriów oceny dla poszczególnych klas z każdego przedmiotu, zapewnia rzeczywiście dotarcie kontroli do każdego z zawartych w kryteriach elementu. Kryteria oceniania określają zakres kontroli, a ocena staje się wynikiem kontroli i jednocześnie określa kontrolę w jej zakresie³².

³² J. Półturzycki, jw. s. 296.



To, co dotychczas zostało powiedziane na temat kryteriów oceniania można też odnieść do religii. Z tym, że katechizujący w swoim działaniu powinni przechodzić z dydaktyki w zakres duszpasterstwa, w życie Kościoła. Katecheta w ustalaniu kryteriów przedmiotowych na poszczególne lata katechizacji, musi wziąć pod uwagę nie tylko określony zakres wiedzy, ale szereg aspektów wychowawczych wynikających z założeń katechetycznych. Zdaniem J. Szpeta elementami, które należy uwzględnić w kryteriach oceniania na katechezie są: zasób wiadomości: ich ilość i jakość (poziom konieczny, podstawowy, rozszerzony, dopełniający), zainteresowanie przedmiotem, stosunek do lekcji religii: zeszyt, aktywność itp., pilność i systematyczność, umiejętność zastosowania poznanych wiadomości w życiu, postawa³³.

Kontrola i ocena na katechezie nie może dotyczyć tylko sprawdzenia wiadomości. Należy uwzględniać także: postawę, umiejętności, zdolności twórcze, rozwój zainteresowań, motywację do uczenia się i kształtowania cech charakteru, woli, odpowiedzialność za swoje czyny, dokładność, wytrwałość, pracowitość, kulturę osobistą, zgodność postępowania z przyjętą wiarą. Natomiast życie sakramentalne, choć podlega trosce na katechezie, należy wyłączyć z bezpośredniego oceniania, aby nie prowadzić do rytualizmu. Ustalając kryteria oceniania na katechezie należy uwzględnić, że minimum, które powinien zdobyć uczeń to zapamiętanie wiadomości oraz ich wykorzystanie w sytuacjach typowych, wyżej zrozumienie wiadomości, a najwyżej ich stosowanie w sytuacjach problemowych oraz postawa³⁴. Kryteria, jakimi należy się kierować przy ustalaniu każdego stopnia, zostały szczegółowo nakreślone w przepisach prawa szkolnego i kościelnego³⁵.

³³ J. Szpet, jw. s. 223.

³⁴ Tamże s. 224.

³⁵ Ogólne kryteria ocen z katechezy. Wymagania dotyczące poszczególnych ocen z uwzględnieniem: wiedzy, umiejętności, przejawów zastosowania ich w życiu. I tak na ocenę celującą: uczeń nie tylko spełnia wymagania na ocenę bardzo dobrą, ale posiada wiedzę

Koncepcja przyjętych celów kształcenia oraz doprecyzowanie kryteriów oceniania umożliwiają odpowiednie określenie przedmiotu kontroli i oceny, a

wykraczającą poza program katechezy; wyróżnia się aktywnością w grupie katechetycznej; aktywnie uczestniczy w życiu małych grup formacyjnych (służba ołtarza, oaza, wyróżnia się w parafii); twórczo rozwija własne uzdolnienia oraz dba o własną formację religijną; biegłe posługuje się zdobytymi wiadomościami w rozwiązywaniu problemów teoretycznych i praktycznych, potrafi zastosować je we własnym życiu, służy radą innym, jest świadkiem wiary; wypowiada się logicznie i wyczerpująco na dany temat; bierze czynny udział w przygotowaniu liturgii Mszy św., w przygotowaniu nabożeństw; osiąga sukcesy w konkursach religijnych lub posiada inne porównywalne osiągnięcia. Na ocenę bardzo dobrą: uczeń jest zdyscyplinowany, posiada uzupełniony zeszyt, potrafi samodzielnie objaśnić i powiązać w całość wiadomości z programu nauczania, posiada biegłą znajomość „Małego Katechizmu”, bierze czynny udział w katechezie; uczeń opanował pełny zakres wiedzy i umiejętności określonych programem katechezy; sprawnie posługuje się zdobytymi wiadomościami; chętnie i regularnie uczestniczy w katechezie; zachowuje szacunek dla „świętych” przedmiotów, miejsc i znaków religijnych; chętnie uczestniczy w życiu parafii (liturgia, rekolekcje itp.); przejawia postawę apostołską, wyrażając na zewnątrz swoją wiarę. Na ocenę dobrą: uczeń posiada uzupełniony zeszyt, potrafi odpowiedzieć samodzielnie na wszystkie pytania związane z tematem katechezy, posiada znajomość „Małego katechizmu”, przejawia aktywność na zajęciach; uczeń opanował wiadomości i umiejętności, które pozwalają na rozumienie większości relacji między elementami wiedzy religijnej; zna podstawowe modlitwy i prawdy wiary, rozumie je oraz umie wyjaśnić, czym jest chrześcijaństwo w życiu codziennym; dysponuje dobrą umiejętnością zastosowania zdobytych wiadomości, potrafi samodzielnie odpowiedzieć na wszystkie pytania związane z tematem katechezy; zachowuje szacunek dla „świętych” przedmiotów, miejsc i znaków religijnych; uzyskuje stałe, dobre postępy podczas prowadzonych zajęć; nie zaniedbuje uczestnictwa w katechezie, do której stara się być przygotowany; uczestniczy w rekolekcjach szkolnych. Na ocenę dostateczną: uczeń prowadzi notatki, wykonuje zadania, potrafi odtworzyć z pamięci wnioski z lekcji; uczeń opanował wiadomości i umiejętności umożliwiające zdobywanie dalszej wiedzy; dysponuje przeciętną wiedzą w zakresie materiału przewidzianego programem, w jego wiadomościach są luki; nie wykazuje większego zainteresowania przedmiotem; nieregularnie uczęszcza na katechezę; wykonanie zadań przez ucznia budzi zastrzeżenia, np. „byle jakie” prowadzenie zeszytu; nie bierze udziału w życiu parafii, w różnych formach duszpasterstwa. Na ocenę dopuszczającą: uczeń jest obecny na lekcji, słucha, nie przeszkadza w prowadzeniu lekcji; zdobyte wiadomości są niewystarczające na uzyskanie przez ucznia ogólnej wiedzy religijnej; zna najbardziej istotne z podstawowych modlitw i prawd wiary; dysponuje minimalną wiedzą w zakresie materiału przewidzianego programem, w jego wiadomościach są luki; proste zadania o niewielkim stopniu trudności rozwiązuje przy pomocy katechety; niechętnie bierze udział w katechezie; często opuszcza katechezę; ma lekceważący stosunek do przedmiotu. Na ocenę niedostateczną: uczeń nie spełnia wymagań na ocenę dopuszczającą; odmawia wszelkiej współpracy; ma lekceważący stosunek do przedmiotu i wiary. Opracowano na podstawie: Ocenianie uczniów na katechezie. „Katecheta” nr. 11. 2001. Materiał opracowany na podstawie strony internetowej Komisji Episkopatu do Spraw Wychowania.; Zarządzenie nr. 29 Ministra Edukacji Narodowej z dnia 24 września 1992 r. w sprawie zasad oceniania, klasyfikowania i promowania uczniów w szkołach publicznych dla dzieci i młodzieży oraz przeprowadzania egzaminów sprawdzających i klasyfikacyjnych



to z kolei ma wpływ na właściwe dobranie metod i form kontroli oraz sposobów wyrażania oceny

Zakończenie

Kontrola i ocena umożliwia nauczycielom i katechetom, dokonywanie oceny pracy ucznia, a także oceny efektów własnej pracy. Ocenianie jest przede wszystkim ważne ze względów dydaktyczno – pedagogicznych, jest jednym z istotnych elementów całego procesu dydaktycznego i katechetycznego. Przyjmuje się, że oceniane powinny być wiadomości, umiejętności, nawyki ucznia, a także poprawność logicznego myślenia. W katechezie istotne są jeszcze następujące elementy: postawa religijna, zaangażowanie na katechezie i poza katechezą. Katechizowani powinni mieć tę świadomość, że ich praca na katechezie będzie dostrzeżona i oceniona. Ocena na katechezie powinna mieć charakter całościowy, to znaczy obejmować: ilość i jakość posiadanej wiedzy, zrozumienie zdobytej wiedzy i umiejętność wykorzystania jej w życiu, aktywność na katechezie i poza nią, a także postawę wobec Boga, religii i życia chrześcijańskiego.

Zasadniczo, przed oceną stawia się dwa główne cele: powinna ona informować i motywować. Ocena dostarcza informacji uczniowi, nauczycielowi oraz rodzicom o postępach i realizacji założeń całego procesu dydaktycznego, a także umożliwia bardziej efektywne sterowanie własnym procesem uczenia się. Ocenianie ma wiele funkcji: informującą, sprawdzającą, korygującą, psychologiczną, pedagogiczną, motywacyjną. Wielość tak ważnych funkcji oceniania ma uświadomić wszystkim uczącym i katechizującym potrzebę stosowania ocen.

Ks. Grzegorz Zaraziński

WSD Siedlce

Teologiczne Studia Siedleckie I (2004)

Kompetencja medialna dzieci i młodzieży jako cel wychowawczy szkoły.

*Wiedzę o naszym społeczeństwie,
o świecie, w którym żyjemy,
posiedliśmy poprzez massmedia*

Niklas Luhmann

Gdy w roku 1440 Gutenberg wynalazł technikę druku dało to początek rewolucji komunikacyjnej, która nie tylko poszerzyła obszar komunikacji, ale tak zmieniła społeczeństwo, że samo nazwisko wynalazcy stało się określeniem całych stuleci jako „epoka Gutenberga”. Blisko pięć stuleci później pojawienie się mediów elektronicznych spowodowało gwałtowne przyspieszenie obiegu informacji, szereg zmian w życiu codziennym i konieczność refleksji nad przemianami, które współkształtują ludzkie postawy i wartości. Ilość publikacji naukowych projektów i konferencji, których tematem są media i wpływ szczególnie na młodych ludzi pozwala przypuszczać, że nie jest to tylko modny trend, ale życiowa konieczność. Wyniki badań socjologicznych ostatniego dziesięciolecia pokazały, że media stały się (obok rodziny, szkoły i grupy rówieśniczej) strukturą współdecydującą w procesie socjalizacji młodego pokolenia, które od symbolu komputerowej komunikacji zostało nazwane już „pokoleniem @”.¹ Dzieje się to dlatego, że dzieci i młodzież początku XXI wieku są pierwszą grupą, która wzrasta od pierwszych lat życia w ramach

¹ Meister Dorotee, Sander Uwe: Kindheit und Jugend in der Mediengesellschaft, W: Sozialwissenschaftliche Literaturreisenschau, 1/1998, s. 5-16; Opaschowski, Horst Werner: Generation @. Die Medienrevolution entläßt ihre Kinder: Leben im Informationszeitalter, Hamburg-Ostfildern 1999.

społeczeństwa informacyjnego, epokowej rewolucji, gdzie media stały się nowym Areopagiem - platformą wymiany nie tylko informacji, doświadczeń ale i wartości.²

1. Nowe media na tle społecznych przemian

Rozwój mediów to nie tylko upowszechnienie radia i telewizji, które można już bez przesady nazwać mediami klasycznymi. Kierując się analizą struktury procesu komunikacji można określić je jako kompleksowe organizacje, które są (zwykle) pod społeczną kontrolą, ich produkty czasopisma, druki, programy radiowe i telewizyjne są skierowane do potencjalnie nieograniczonej liczby anonimowych odbiorców a komunikacja przebiega jednokierunkowo od nadawcy do odbiorcy. Początek lat 90-tych XX wieku to szybki rozwój nowych technologii opartych na technice cyfrowej: komputer, Internet, telefonia cyfrowa. Ich charakterystyczne cechy to łączenie w sobie języka przekazu mediów klasycznych i charakter przekazu, który z pasywnego odbiorcy uczynił aktywnego współtwórcę przekazu medialnego.

Zmiany w wychowaniu młodego pokolenia wpisują się w szerszą płaszczyznę zmian społecznych. *Zmiany społeczeństwa rolniczo-przemysłowego w społeczeństwo medialno-informacyjne*. Jak w XIX i w XX wieku o znaczeniu państwa i bogactwie obywateli decydowała produkcja dóbr przemysłowych (wiek węgla i stali) tak koniec wieku XX to już nie produkcja ale pozyskiwanie, gromadzenie, obróbka i przekazywanie informacji. Informacja stała się towarem i dobrem o znaczeniu strategicznym. „Content – Kommunikation – Commerce” co można rozumieć jako „informacja – interakcja – transakcja” zostały połączone w jedno. Dzięki Internetowi

² Jan Paweł II: *Redemptoris misio*, 37; Jan Paweł II: *Głosić Chrystusa na progu nowego tysiąclecia*. Orędzie na 34 Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24.01.2000.

informacja i interakcja uzyskały ulepszone kanały przekazu. Przy transakcji powstało tyle nowości poprzez przełamywanie barier czasu, przestrzeni, nośników i dróg dystrybucji, że można mówić nie tylko o nowych zawodach, ale także o nowym systemie pracy.

Zmiana w strukturze i podziale pracy. Zamiast utrwalonej hierarchii pracy powstają struktury pracownicze powiązane ze sobą już nie miejscem produkcji ale celem zadania. Dynamika tworzenia zespołów: tworzone są na określony czas dla wykonania określonego zadania (mobilność) ulegają rozwiązaniu.

Zanikają granice czasu i przestrzeni gdy nowe media oplatają komunikacyjną siatką cały świat. Wydarzenie lub wiedza, które powstały na jednym miejscu docierają do dalekiego odbiorcy już w chwilę później. Jest jednak i strona ujemna: media zasypują nas obrazami, które wciskają się do naszych domów. Coraz więcej wiemy o świecie z „drugiej ręki”; nie z własnego doświadczenia, lecz z mediów.

Na ten ambiwalentny rozwój zwróciła uwagę Stolica Apostolska wydając na początku 2002 roku trzy dokumenty, które po raz pierwszy dokonały pogłębionej analizy szans i zagrożeń powstałych w wyniku kulturowych przemian w kierunku społeczeństwa informacyjnego.³ Nowe technologie mając swoje „mocne i słabe strony”⁴ stwarzają „wyzwania i możliwości”⁵. Nie wszystko jest „bezpieczne, dobre i prawdziwe”⁶, skoro wychodzą w nich na jaw „najlepsze i najgorsze cechy człowieka”⁷. W

³ Jan Paweł II: Internet jako nowe forum głoszenia Ewangelii. Przesłanie na 36 Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu, 24.01.2002

Papieska Rada Środków Społecznego Przekazu: Etyka w Internecie, 22.02.2002

Papieska Rada Środków Społecznego Przekazu: Kościół w Internecie, 22.02.2002

⁴ Internet jako nowe forum, 3.

⁵ Kościół w Internecie, 12.

⁶ Tamże, 11.

⁷ Internet jako nowe forum, 2.



zależności od nastawienia odbiorcy mogą one służyć aktywnemu uczestnictwu lub też zdominują jego odbiór poprzez narzucenie mu pasywnej roli w procesie komunikacji.⁸

2. Kompetencja medialna

Reakcja na szanse i zagrożenia jakie niesie za sobą rozwój technologiczny i przemiany ma jeden wspólny mianownik: medialna kompetencję. Kompetencja medialna obejmuje wiedzę i sprawności medialne w szczególności umiejętności techniczne, samodzielność, motyw i oceny działania, które umożliwiają, autonomiczne, kreatywne i odpowiedzialne korzystanie i aktywne działanie w świecie kształtowanym przez media. Takie ogólne pojęcie domaga się bliższego opisu.⁹ W ramach kompetencji medialnej wyróżnić można kilka czynników:

- kompetencja techniczna; orientacja w świecie techniki medialnej, podstawowe umiejętności odbiorcy i twórcy. Rola odbiorcy ma charakter pasywnego wykorzystania techniczno-instrumentalnej wiedzy (obsługa komputera, video czy innego urządzenia). Taki model dominuje szczególnie w mediach klasycznych. Nowe media w dużym stopniu gwarantują interaktywność czyli odbiorca może być w ramach określonych sytuacji medialnej także nadawcą jak (usługi internetowe)
- kompetencja kulturowa; zawiera elementy wiedzy o organizacji dzisiejszych systemów i struktur medialnych, znajomość specyfiki języka poszczególnych mediów
- kompetencja socjalna; zdolność korzystania szczególnie z nowych form komunikacji daje szanse na znalezienie swego miejsca w

⁸ Etyka w Internecie, 7.

⁹ Moser Heinz: Einführung in die Medienpädagogik. Aufwachsen im Medienzeitalter, Opladen 1999, s. 217.

medialnym świecie i rozwój poprzez aktywny udział w całej paletce nowych możliwości jakie stwarzają Internet, Intranet, telepraca i inne.

- kompetencja refleksyjna; określa zdolność społeczno-odpowiedzialną działalność podmiotu, który dokonuje analizy i etycznej oceny mediów i ich produktów. Procesy medialne są poddawane refleksji, której konsekwencją będzie krytyka i korekta problematycznych zjawisk.

Ostatnie dokumenty Kościoła wskazują, że jednym z kluczowych zadań duszpasterstwa jest wspieranie kompetencji medialnej i to na bardzo szerokiej bazie. Odnosi się ona do:

- Osób w ramach studiów teologicznych a w szczególności do pełniących urząd w Kościele.¹⁰ Duszpasterze są wezwani do poznania „sposobów komunikacji, pobudzających wrażliwość i zainteresowanie ludzi żyjących w kulturze mediów.”¹¹

- Także katolikom świeckim pracującym już w mediach należy stworzyć forum refleksji nad pytaniami z dziedziny polityki, ekonomii, etyki medialnej, a także dać im okazję do poznania i pogłębienia chrześcijańskiej doktryny i duchowości.¹²

- Mając na uwadze wychowawczy obowiązek rodzice i nauczyciele nie powinni zbyt łatwo zwalniać się z obowiązku wprowadzania dzieci i młodzieży w odpowiedzialne korzystanie z mediów.¹³ Jest to zadanie tym trudniejsze, że jak pokazuje codzienność w zakresie nowych mediów „dzieci i młodzież są z nimi bardziej zaznajomione od rodziców”.¹⁴

- Dzieci i młodzieży jako przyszłości społeczeństwa i Kościoła poświęcona jest szczególna uwaga. Widząc szanse i zagrożenia dokumenty

¹⁰ Kościół w Internecie, 11.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

¹³ Por. Jan Paweł II, *Familiaris consortio*, 76.

¹⁴ Kościół w Internecie, 11.



podkreślają pozytywne przekonanie, że właściwe używanie Internetu i innych mediów może im pomóc w „podejmowaniu odpowiedzialności w obydwu obszarach” rozwoju społeczności ziemskiej i Ludu Bożego.¹⁵

3. Młode pokolenie medialnego świata

Dla młodego pokolenia świat stoi pod znakiem @ (czytaj: et) Dzisiejsze dzieci i młodzież wrażliwie i całkiem naturalnie w świecie telewizji, telefonu komórkowego i cyfrowego aparatu. Poprzez komputer nawiązują i utrzymują kontakty, szukają zabawy i rozrywki. Próba opisu relacji młodzież i media w ciągu ostatnich 15 lat pozwala określić dwie zasadnicze tendencje, które wystąpiły w relacji młodzież – media: powszechny dostęp do mediów i postępująca dywersyfikacja oferty programowej.

3.1 Powszechny dostęp do mediów

Już pod koniec lat 70-tych media stały się codziennością w życiu młodych ludzi. W porównaniu z poprzednimi pokoleniami dzieci i młodzież żyją w świecie mediów, który stał się dla nich codziennością. Jak pokazują badania nasycenie mediami w ostatnich latach osiągnęło wysoki poziom.

Tab.1. Wyposażenie gospodarstw domowych w sprzęt audiowizualny w I kwartale 2004 r.

Telewizor kolorowy	95%	TV kablowa	31%
Telefon stacjonarny	77%	TV satelitarna indywidualna	23%
Radio stereofoniczne	65%	Odtwarzacz DVD	17%
Telefon komórkowy	57%	Kamera wideo	8%
Magnetowid / odtwarzacz wideo	55%	Konsola do gier komputerowych	7%
Magnetofon stereofoniczny	54%	Cyfrowy aparat fotograficzny	5%
Odtwarzacz płyt kompaktowych	47%	Karta telewizyjna	4%*
Komputer PC	37%	Zestaw kina domowego	4%*

*dane TNS OBOB, maj 2004 r.

¹⁵ Tamże.

Młodzież coraz częściej posiada korzysta z własnego radia lub telewizora i używa tych mediów według własnych upodobań. *Upowszechnienie mediów skutkuje indywidualizacją* w wyborze oferty programowej.

Aktualne badania OBOPu pokazują, że dziecko w Polsce spędza przed TV przeciętnie trzy godziny. Jest to już z tego powodu niepokojące, że czas ten jest czasem straconym dla rozmów z rodzicami, zajęć i zabaw z rodzeństwem i rówieśnikami. Jest jeszcze kolejny powód niepokojący – badania wskazują, że dzieci w Europie na lekturę książek poświęcają średnio 10 min. w ciągu dnia. Ta jasna *dysproporcja w korzystaniu z mediów* wiąże się z korzystaniem z mediów tak łatwych co atrakcyjnych w odbiorze. Uruchamiane obrazy i dźwięki dają iluzję autentyczności, przez co ztraca się granica między rzeczywistością a fikcją, między tym, co wartościowe, a tym, co puste. Przeciętnego odbiorcę bombarduje się makabrycznymi i sensacyjnymi scenami, o których za chwilę zapomina, bo serwuje się mu kolejną dawkę. Tymczasem „zdobycie (...) pełnej sprawności czytania, tj. właściwego tempa i rozumienia dosłownego, interpretacyjnego i krytycznego, jest procesem bardzo długim, trwającym do końca nauki szkolnej i wymagającym wielu żmudnych ćwiczeń ucznia i starań nauczyciela”.¹⁶

3.2 Dywersyfikacja oferty medialnej

Cecha interaktywności jest nowością, która decyduje o atrakcyjności i szybkiego rozwoju nowych mediów. Jak wynika z badania Interbus, przeprowadzonego przez TNS OBOP w grudniu 2003 roku, 29% badanych powyżej 15 roku życia deklaruje możliwość dostępu do Internetu. Odsetek Internautów, czyli osób korzystających z Internetu przynajmniej raz w

¹⁶ Nagajowa Maria: Jak uczyć języka polskiego w klasach 4- 6? Poradnik metodyczny, Warszawa 1995, s. 128



miesiącu, wyniósł w grudniu 23%, co stanowi około 7,2 mln Polaków po 15 roku życia.

Nowe media nie tylko rozszerzają ofertę medialną dla dzieci i młodzieży lecz także konfrontują je z nowymi formami korzystania i stosowania mediów co wymaga specyficznej, nie tylko technicznej wiedzy. Szczególne znaczenie mają one nie pod kątem rozrywki lecz głównie w zakresie kształcenia i wykonywania zawodu będą one wkrótce niezastąpione. Należy zwrócić uwagę, że fałszywą jest teza o nowych mediach, które same z siebie automatycznie przekażą wiedzę. W rzeczywistości gromadzą one bity, ale same z siebie nie są w stanie je uporządkować, nadać sens wewnętrznym połączeniom, określić ich znaczenie i korzyść dla człowieka. Dopiero wtedy z nagromadzonej informacji powstaje wiedza. Gromadzenie informacji uległo dzięki nowym technologiom uproszczeniu i przyspieszeniu. Zamiana materialnego nośnika jakim do niedawna był papier, taśma magnetyczna na prawie „niematerialny” ciąg 0,1 doprowadziło do lawinowego wzrostu przepływu i kumulacji informacji. Obecnie problemem nie staje się dotarcie do informacji, lecz z powodu informacji trzeba uczyć się sztuki ascezy informacji, sztuki rezygnacji, wybierania czy wyłączenia. A to oznacza, że wymagania wobec zdolności oceny i wyboru w człowieku dramatycznie wzrastają. Dzieci i młodzież we wczesnym wieku mają swoje pierwsze kontakty z elektronicznymi mediami, zbierają przy tym doświadczenia tak pozytywne jak i negatywne; pod okiem rodziców czy wychowawców, ale i wtedy gdy idą w „odstawkę” przed telewizor – wtedy skutkuje to paradoksem: potrafią być technicznym specjalistą od programowania, obsługi i serwisu technicznego, ale jest niezdolne do komunikowania się z otoczeniem. Dzieci powinny czerpać doświadczenie i wiedzę z rzeczywistości a nie z komputera czy wideo; powinny doświadczać świata własnymi rękami, aby go zrozumieć. A dzieje się to poprzez współpracę i dialog z innymi ludźmi.

4. Kompetencja medialna zadaniem szkoły

Zadania wychowawcze rodziców i wychowawców nie ogranicza się do zapoznania dzieci z różnymi mediami, lecz do integracji mediów w proces kształtowania kompetencji życiowej czyli wychowania. Wobec ilości materiału, szczupłości środków, liczebności klas istnieje pokusa, żeby miarę postępu uczynić osiągnięcia naukowe a wychowanie do kompetencji oddelegować innym.

Można wskazać trzy płaszczyzny tej delegacji:

- rodzice delegują odpowiedzialność na szkołę. Płacą podatki na jej utrzymanie, sami nie mają czasu, środków czy naturalnego zrozumienia roli ojca i matki.
- Szkoła z wielu powodów nie chce brać całości wychowania na siebie i odpowiedzialność widzi po stronie rodziców
- Istnieje też wewnętrzna delegacja odpowiedzialności w szkole. Są przedmioty wychowawcze jak np. religia, polski które są bardziej skierowane na wychowanie niż przedmioty ścisłe.

W ten sposób wychowanie, za które wspólnie rodzice i wychowawcy ponoszą odpowiedzialność, zostawiane jest innym, którzy niezbyt chętnie są widziani: są to sekty, alkohol, narkotyki czy nawet grupy przestępcze. Dlatego rodziny i szkoły powinny postawić sobie pytanie: chcemy aby wartości młodego pokolenia były kształtowane poza tymi instytucjami?

4.1 Zadania szkoły

W ciągu życia każdy człowiek musi przyswoić sobie podstawową umiejętność komunikacji międzyosobowej, jeśli chce jako dojrzała jednostka, jako podmiot społeczny działać i przekształcać swoje otoczenie. Wraz z rozwojem mediów ta komunikacja znacznie rozszerzyła swoje granice dzięki



zastosowaniu środków społecznego przekazu. Media otworzyły przed jednostką nowe możliwości i formy komunikowania, stąd konieczność kształcenia kompetencji medialnej, aby bogata paleta zastosowania mediów dla komunikacji została odpowiednio użyta.

Jak szkoła może sprostać wychowawczym zadaniom a jednocześnie wykorzystać szansę jaką dają nowe media? Przy wielu próbach odpowiedzi chodzi zawsze jednak o jedno: medialną kompetencję. Celem jest aktywny i odpowiedzialne korzystanie z mediów, aktywne współtworzenie i umiejętność krytycznej oceny oferty programowej. Konkretnie realizacja celu wychowawczego może dokonać się poprzez poniżej przedstawiony projekt, który jest próbą opisaną na jakich podstawowych kompetencjach buduje się kompetencja medialna i jakie umiejętności obejmuje.

4.2 Ramy projektu dydaktycznego

Pierwsze i najtrudniejsze zadanie nauczycieli polega na rozeznaniu jak uczniowie korzystają z mediów. Ponieważ korzystanie z mediów w domach podlega znikomej kontroli rodziców i uczniowie często spotykają się z krytyką mediów ze strony nauczycieli nie łatwo jest uzyskać ogólny przegląd. Specyficzne różnice pomiędzy klasami pokazują, że chodzi tutaj o poznanie specyfiki danej klasy w korzystaniu z mediów. Rzetelne rozeznanie w sytuacji jest pierwszym krokiem w wychowawczych zadaniach szkoły na polu mediów, zgodnie z zasadą: zbadaj – oceń – działaj.

Drugi etap obejmuje próbę wspólnego korzystania z mediów. Nauczyciel daje uczniowi możliwość zwerbalizowania jego wrażeń i doświadczeń, które nabył korzystając z mediów. Ważne jest aby uczeń potrafił ująć tematycznie własne przyzwyczajenia, preferencje, medialnych bohaterów. Przy rysowaniu komiksów, fotografowaniu czy tworzeniu grafiki

komputerowej uczeń przy pomocy nauczyciela dokonuje refleksji nad swoją aktywnością.

Trzeci etap to dydaktyczna integracja. Codzienne korzystanie z mediów daje uczniom wiele informacji, która ma charakter zbioru mniej czy bardziej przypadkowych treści. Istotą trzeciego kroku jest stworzenie z jednostki lekcyjnej pola integracji zdolności technicznych, przypadkowych wiadomości spoza ram szkolnej edukacji i wymogu przedmiotu szkolnego.

Nie ma w programach szkolnych przedmiotu „wychowanie medialne” stąd też zagadnienia medialne są realizowane jako ścieżka medialna na trzech płaszczyznach:

- W ramach jednostki lekcyjnej z danego przedmiotu
- W ramach zajęć międzyprzedmiotowych, w ramach projektu
- Poza lekcjami ale w ramach życia szkoły

Integracja wychowania medialnego może odbywać się na dwóch płaszczyznach:

- Są określane tematy z problematyki medialnej i integrowane w zajęcia poszczególnych klas; jak zajęcia o charakterze teoretycznym jak historia mediów, czym jest komunikacja medialna, aż po praktyczne formy warsztatów: reportaż, wywiad, gazetka, radio...
- Druga płaszczyzna bada pojedyncze przedmioty i ich związki z mediami. Na bazie wniosków powstają i są realizowane medialno-wychowawcze tematy.

4.3 Pięć obszarów kompetencji medialnej

Bardziej celowym z punktu widzenia efektywności poznania jest opracowanie dla potrzeb dydaktycznych puli tematów i zajęć dla różnego poziomu wiekowego klas, których celem jest kompetentne korzystanie z oferty medialnej.



Kompetencja wyboru i korzystania z oferty medialnej – wykorzystywanie informacyjnego potencjału mediów.

Pierwszy etap wdrażania w wychowanie medialne to likwidacja wzajemnych uprzedzeń w stosowaniu nowych mediów. Uczniowie i nauczyciele odkrywają jak wiele potencjału informacyjnego niosą współczesne media. Na korzyść mediów przemawiają również najnowsze wyniki badań dotyczących stopnia przyswajalności nowego materiału i szybkości uczenia się. Przy zastosowaniu technik multimedialnych udaje się utrzymać pełną koncentrację uwagi ucznia przez ok. 50 minut, natomiast stosując konwencjonalne techniki uzyskuje się koncentrację na ok. 20 minut. Na podstawie praktycznych zastosowań technik audiowizualnych ustalono, że prowadzą one nie tylko do skrócenia niezbędnego czasu nauczania, ale pozwalają też lepiej zrozumieć materiał. Procentowo określa się, że skuteczność nauczania (w porównaniu do metod klasycznych) jest o ok. 50% wyższa, zrozumienie tematu o 50 - 60% większe, tempo uczenia się o 60% szybsze, zakres przyswojonej wiedzy o 25 - 30% większy, oszczędność czasu wynosi 40 - 70%.

Kompetencja rozróżniania i oceny różnych gatunków i form medialnych

Uczniowie na bazie rozpoznania możliwości i granic jakie posiada każde medium w sposobie i zawartości przesyłanej informacji zdobywają umiejętność specyfikacji różnych form jak obraz czy tekst, technik jak różne ujęcia kamery (co sugestywnie wpływa na odbiór u widza). Nauka systemu znaków poszczególnych mediów, a więc ich „języka” decyduje o sukcesie lub porażce w stosowaniu określonego medium lub technik w przekazie wiadomości. Ten nowy język i jego umiejętne stosowanie wchodzi w dotychczasowy kanon nauki podstawowych umiejętności czytania, pisanie i liczenia.

Kompetencja w aktywnym tworzeniu medialnych produktów

Uczniowie wykorzystując własne pomysły tworzą medialne produkty jak dokument (np. fotoreportaż z budowy mostu, otwarcia muzeum, własny blog) publicystyka, (słuchowisko) czy też formy fikcjonalne jak film na wideo lub komputerowa symulacja.

Warto przypomnieć taki produkt jak gazetka klasowa czy szkolna, która była dla wielu redaktorów warsztatem dziennikarskiego abecadła. Gazeta nie tylko daje możliwości nauki form dziennikarskich ale też współtworzy opinię społeczną. Internet daje tutaj nowe możliwości dystrybucji , nie tylko druk na ksero, ale globalny dostęp i możliwość odzewu u czytelników.

Kompetencja oceny pozytywnych i negatywnych skutków oddziaływania informacji i przekazów medialnych na społeczeństwo, rodzinę i jednostkę.

Celem jest rozeznanie, że media wpływają na człowieka. Ten wpływ dotyczy różnych poziomów jak uczucia (rozrywka, napięcie, strach) wyobrażenia (o rodzinie, pracy, czy polityce), wreszcie zachowania i normy. Na tej podstawie można podjąć próbę przepracowania zahamowań, fałszywych wyobrażeń czy nieakceptowanych zachowań i norm.

Kompetencja w ocenie warunków tworzenia produktu medialnego

Ten zakres pozwala na zapoznać się z organizacyjnymi, ekonomicznymi, prawnymi i politycznymi aspektami systemu medialnego w kraju. Na warsztatach uczniowie mogą wejść w rolę redaktora wiadomości, który z wielu informacji jest zmuszony dokonywać selekcji. Według jakich kryteriów się to dokonuje? „Redaktor” uczy się w zespole tworzenia takich kryteriów. Jakie kryteria powinny służyć tworzeniu wiadomości w TV publicznej a jakie w TV prywatnej? Dwie lub więcej takich redakcji tworzą swój własny program informacyjny. Jego prezentacja pokazuje bardzo szybko różnice. Dotyczą one samego wyboru, (poziom sensacji we wiadomościach czy też inne walory?), ich kolejność w prezentacji, formę (wybrane obrazy i



napisy). Refleksja nad końcowym produktem pozwala na głębsze zrozumienie organizacyjnych, ekonomicznych i technicznych ram systemu medialnego.

5. Zakończenie

Wychowanie pozostaje w każdej epoce celem pracy dla i nad młodym pokoleniem. W epoce mediów nie chodzi tu wyłącznie o ćwiczenia w sprawnym technicznym posługiwaniu się mediami lecz o wprowadzenie młodych w świat, który zmienia się na ich i naszych oczach. Jest to temat wielu dyskusji, także w naszych szkołach. Jednak często zdaje się, że dyskusje kończą się na pytaniu jak najszybciej i najefektywniej włączyć Internet do naszych lekcji. Niedługo emocje związane z wprowadzeniem komputera, Internetu do szkoły ostygną. Wkrótce komputer w szkole stanie się czymś tak codziennym jak tablica i kreda. Do podstawowych umiejętności jakie uczy szkoła: jak umiejętności czytania, pisania i liczenia dojdzie nowa umiejętność: rozumienie, ocena i obróbka medialnego systemu znaków.

Jak pokazują dyskusje celem wychowania jest kształtowanie osobowości człowieka, który będzie w stanie aktywnie tworzyć nowy etap społeczeństwa medialnego mając na uwadze szanse i ryzyka nowego czasu. Chodzi o tworzenie „kompetencji życia” w nowej rzeczywistości. Stąd budowanie szeroko rozumianych kompetencji komunikacji także medialnej jest obecnie jednym z głównych celów edukacji. Tylko świadomy odbiorca, a więc uczeń wyposażony w odpowiednie narzędzia deszyfracji, nie będzie bezbronny wobec różnorodności tekstów kultury i posiadał będzie rzecz najważniejszą - umiejętność oceny, co za tym idzie – trafnego wyboru. Jako kompetentny odbiorca nie będzie pasywnym konsumentem, lecz zdolny będzie do rozszyfrowywania złożonych mechanizmów znaczeniowych, a w tym ukrytych intencji instrumentalnych i manipulacyjnych, a także do aktywnego współtworzenia oferty medialnej.

Zobowiązania moralne wynikające z przyjęcia sakramentu święceń

Kandydaci do kapłaństwa publicznie zobowiązują się wobec Boga i całego Kościoła, że będą posłuszni prawowitej władzy kościelnej, wierni *Liturgii Godzin* oraz że zachowają celibat. W naszym artykule omówimy te trzy przyrzeczenia, które publicznie składają mający przyjąć święcenia. Zajmiemy się również trudnościami związanymi z życiem w celibacie kapłańskim. Omówimy również środki, które pomagają w wierności charyzmatowi życia bezżennego i dozgonnej czystości.

I. Posłuszeństwo kapłańskie

Na samym wstępie należy zaznaczyć, że w mentalności współczesnej posłuszeństwo nie cieszy się zbyt wielkim uznaniem. Ludzie współcześni cenią sobie niezależność, „wolność” od nakazów i zakazów. Silny i wybujały indywidualizm postrzega posłuszeństwo wyłącznie jako antywartość, jako coś zniewalającego człowieka i ograniczającego jego możliwości działania.

Posłuszeństwo nie cieszy się zbyt dobrą opinią ze względu na jego wynaturzenia, będące przejawem koniunkturalizmu lub niezaradności. Kojarzy się często z upokarzającym serwilizmem, chęcią zrobienia kariery za cenę poniżania się.

Tymczasem na posłuszeństwo kapłańskie warto spojrzeć nie z punktu widzenia ludzkiego, czy też prawnego, ale Bożego. Trzeba szukać dla postawy posłuszeństwa uzasadnień religijnych. Odniesieniem dla cnoty posłuszeństwa w Kościele jest posłuszeństwo samego Chrystusa, który „uniżył samego siebie,

stawszy się posłusznym aż do śmierci”¹. Chrystus posłuszny Ojcu niebieskiemu jest wzorem posłuszeństwa kapłana. Najwyższy kapłan przyszedł na ziemię, aby wypełnić wolę Tego, który Go posłał. Przyszedł zrealizować zbawczy plan Ojca nawet za cenę rezygnacji z własnej woli. „Ojcze, nie Moja, ale Twoja wola niech się stanie”. Poprzez posłuszeństwo Chrystusa, nowego Adama zostały przewyciężone oplakane skutki nieposłuszeństwa Adama, pierwszego człowieka.

Prezbiter będąc posłuszny władzy kościelnej wyraża poprzez swe posłuszeństwo przekonanie, że Bóg objawia swą wolę i działa w Kościele za pomocą ustanowionych w nim odpowiedzialnych, przełożonych.

Wyrazem wiary w obecność Boga i Jego działanie poprzez władze kościelne jest właśnie dyspozycyjność kapłana pojęta nie jako koniunkturalizm czy serwilizm, ale jako szansa włączenia się w realizację misji Kościoła, wyznaczonej mu przez samego Chrystusa.

Jeśli kapłan spojrzy na posłuszeństwo w duchu wiary dostrzeże, że nie jest ono zabranieniem mu wolności osobistej czy pozbawieniem go władzy decydowania o wielu sprawach w Kościele, ale jest ono sposobem włączenia się w dzieło zbawienia, które z woli Chrystusa kontynuuje Kościół².

Posłuszeństwo ma swój wymiar bardzo praktyczny: chroni przed wybujałym indywidualizmem. Pozwala na to, aby Kościół mógł realizować rozmaite zadania duszpasterskie i wypełniać swa misję ewangelizacyjną jako wspólnota.

Chroni duchownych przed subiektywistycznym spojrzeniem na ich powołanie. Pozwala działać jako wspólnota kościelna.

¹ Zob. Hbr 5,8.

² Zob. A. FAVALE, *Il ministero presbiterale. Aspetti dottrinali, pastorali, spirituali*, LAS Roma, 1989, 330-342.

Przełożonym posłuszeństwo podwładnych pozwala na podejmowanie decyzji i daje możliwość realizowania zadań o zasięgu diecezjalnym.

W czym wyraża się posłuszeństwo kapłańskie?

Przede wszystkim jest to postawa czci i uległości wobec papieża i własnego ordynariusza³. Kapłan ma obowiązek szacunku wobec Ojca świętego wyrażający się w przyłgnięciu do jego nauczania zwyczajnego i nadzwyczajnego. Nie może on zatem kontestować nauczania Ojca Świętego przedkładając ponad nie swe własne teorie teologiczne. Posłuszeństwo zakłada, że prezbiter będzie nauczał prawdy wiary, których stróżem w Kościele jest papież i kolegium biskupów.

Kontestowanie nauczania papieskiego, zwłaszcza w sposób publiczny, będzie zawsze sianiem zamętu w dziedzinie wiary oraz wprowadzało dezorientację wiernych odnośnie prawd wiary i moralności. Ze względu na poważne szkody duchowe należy uznać je za poważne wykroczenie moralne. Jest ono tym większe im poważniejszych rzeczy dotyczy.

Szacunek dla Ojca świętego zakłada również wierne zachowanie norm prawa kanonicznego oraz zasad liturgicznych, które zostają określone przez papież lub wyznaczone przez upoważnione przez niego urzędy⁴.

Struktura Kościoła sprawia, że nad kapłanem na władzę zwyczajną, bezpośrednią i własną jego ordynariusz⁵. Stąd też prezbiter, który na mocy święceń wchodzi w skład prezbiterium diecezjalnego winien jest cześć i posłuszeństwo swojemu ordynariuszowi. Nikogo nie powinno dziwić, że biskup, aby mógł realizować swą misję pasterza diecezji i dźwigać odpowiedzialność za Kościół mu powierzony ma prawo do tego, aby byli mu

³ Zob. KPK kan. 273: „Duchowni mają szczególnie obowiązek okazywania szacunku i posłuszeństwa papieżowi oraz każdemu własnemu ordynariuszowi”. Nieposłuszeństwo zaś władzy duchownej winno być ukarane słuszną karą – zob. kan. 1371.

⁴ Zob. *Presbyterorum ordinis* 62.

⁵ Zob. *Lumen gentium* 27; KPK kan. 381, par. 1.



posłuszni prezbiterzy, jego najbliżsi współpracownicy. Biskup ma prawo zlecać im zadania i powierzać urzędy, które uzna za pożyteczne dla dobra diecezji.

Fundamentem posłuszeństwa władzy kościelnej jest miłość do Kościoła oraz synowskie oddanie. Wszyscy wierni winni miłować Kościół – Matkę. Cnota pietyzmu winna wyrażać się u kapłana w stopniu daleko większym niż u wiernych świeckich.

Kościół, który według określenia bł. Jana XXIII jest *Mater et magistra*, ma prawo do szacunku i miłości ze strony wszystkich tworzących wspólnotę wiary oraz korzystających z dobrodziejstw, jakie im zapewnia.

Stąd też każdy kapłan winien być „mężem Kościoła”, „synem Kościoła” i odczuwać w swym sercu serdeczne przywiązanie do niego. Wyrazem synowskiej miłości do Kościoła powszechnego oraz lokalnego będzie pragnienie jego rozwoju i pomyślności oraz troska o jego oblicze⁶. Kapłan wdzięczny Kościołowi za to, że jest dla niego Matką i Nauczycielką wiary winien wszystkie swe siły poświęcić w służbie dla niego.

W czym konkretnie ma wyrażać się kapłańska miłość do Kościoła oraz troska o jego pomyślność?

Przede wszystkim w tym, że Kapłan będzie czuł się odpowiedzialny za Kościół lokalny, dla którego został wyświęcony i swa rzetelną pracą będzie starał się przyczyniać do jego duchowego wzrostu.

Kapłan nie może źle mówić o Kościele ani swoim niegodnym postępowaniem szargać jego dobrego imienia.

Nie może być antyklerykałem, który działa na szkodę wspólnoty lokalnej. Jeśli spotyka się ze złem w łonie Kościoła winien starać się je naprawić, modlić się o to, aby rozwiązać bolesne problemy, starać się wpływać na zmianę negatywnych sytuacji. Nigdy nie może zwracać się przeciwko innym

⁶ Zob. *Presbyterorum ordinis* 57.

kapłanom (poprzez plotki, obmowy, donosy, nieodpowiedzialne przekazywanie informacji, które kompromitują jego Kościół mass mediom, które żyją z sensacji). Miłość do Kościoła zakłada odpowiedzialność za niego. Jest wyrazem zwyczajnej ludzkiej przyzwoitości i wdzięczności.

Jeśli kapłan dostrzega zło winien reagować na nie, tak by wspólnota kościelna nie doznała szkody z powodu jego tolerowania. Przede wszystkim winien uczciwie starać się rozmawiać z samymi zainteresowanymi, w myśl zasady ewangelicznej dotyczącej upomnienia brata, a jeśli to nie skutkuje z przełożonymi. Tolerowanie zła prowadzi zawsze do tego, że będzie się ono rozrastało i niszczyło zaufanie do Kościoła i duchownych.

Wyrazem troski o dobro Kościoła oraz poczucia odpowiedzialności za niego jest odwaga zwracania uwagi tym, który w kościele lokalnym biorą szczególną za niego odpowiedzialność. Przejawem serwilizmu i nieodpowiedzialność jest lokajska postawa lizusostwa, schlebiana władzy kościelnej, zatajanie własnego zdania i opinii na tematy dotyczące dobra wspólnego. Szacunek dla biskupa wymaga, aby traktować go jako partnera w dialogu. Nie wolno, zatem milczeć wobec biskupa, a poza plecami formułować potem negatywne sądy o jego decyzjach. Kapłan winien być lojalny wobec własnego biskupa i umieć rzeczowo z nim rozmawiać.

Wyrazem posłuszeństwa prawowitej władzy kościelnej oraz troski o dobro wspólne jest umiejętność współpracy z biskupem i innymi prezbiterami. „Aby więc – uczy Sobór - prezbiterzy na próżno nie stawali do zawodów (por. Ga 2,2), miłość pasterska domaga się od nich, aby pracowali zawsze w ścisłym zjednoczeniu z biskupami i innymi braćmi w kapłaństwie. Tak postępując, znajdują prezbiterzy jedność własnego życia w samej jedności posłannictwa



Kościół z Ojcem w Duchu Świętym, aby mogli być napełnieni pociechą i opływać w radość”⁷.

Sobór zwraca uwagę na to, aby kapłani ceniąc sobie posłuszeństwo biskupowi umieli współpracować z innymi w dziele uświęcania.

Kapłańskie posłuszeństwo, będące owocem dojrzałego i świadomego wyboru, nie może być ślepe, spowodowane bojaźnią wobec władzy lub chęcią osiągnięcia osobistych zysków, ale rozumne i wolne. Nie zwalnia ono prezbitera od kierowania się własnym sumieniem, przeciwnie zakłada, że podejmie on odpowiedzialność za Kościół w tym stopniu, w jakim została mu powierzona. Posłuszeństwo dojrzałe, świadome i rozumne jest trudne, gdyż oznacza podjęcie szczerego dialogu z władzą kościelną, przedstawiania i argumentowania swych racji oraz kierowania się zaufaniem do władzy kościelnej.

Posłuszeństwo kapłańskie wymaga postawy wielkoduszności i poświęcenia. Kapłan winien wzorem Chrystusa umieć rezygnować z własnych planów, ambicji czy korzyści dla dobra wspólnego. Niekiedy posłuszeństwo biskupowi wymaga rezygnacji z wygodnego życia.

Posłuszeństwo kapłańskie zakłada ze strony władzy kościelnej, że będzie starała się szanować kapłanów, jako współpracowników w dziele zbawienia świata. Biskup, który ma prawo do posłuszeństwa swoich kapłanów sam winien żyć duchowością posłuszeństwa, ukształtowanego na wzór Chrystusa sługi. Nie może on traktować swoich współpracowników w sposób arbitralny, dowolny. Winien w swoich decyzjach personalnych kierować się rozsądkiem, dobrem diecezji oraz poszczególnych kapłanów. Decyzje swe, zwłaszcza w sprawach ważnych winien konsultować z innymi, doświadczonymi kapłanami lub ciałami

⁷ *Presbyterorum ordinis* 14.

kolegialnymi wyrażającymi opinie prezbiterium diecezjalnego, np. Radą ekonomiczną diecezji, Radą kapłańską czy radą duszpasterską.

Aby być dobrym zarządcą diecezji biskup ma wypracować umiejętność uważnego wsłuchiwania się w jej potrzeby. Musi modlić się o dar rozeznania „znaków czasu” i woli Bożej. Stąd też konieczność, aby biskup diecezjalny chętnie konsultował się z duchownymi cieszącymi się zaufaniem prezbiterów i świeckich oraz brał pod uwagę w podejmowaniu decyzji doświadczenie i rady swoich kapłanów i świeckich. Nie oznacza to podporządkowania biskupa, gdyż ten zawsze pozostaje suwerenny w swoich decyzjach i bierze za nie odpowiedzialność wobec Boga, ale jedynie umiejętność korzystania z mądrości i doświadczenia współpracowników.

II. Obowiązek odmawiania *Liturgii Godzin*

Kapłan jest mężem modlitwy. Ona stanowi motor napędowy wszystkich jego poczynań duszpasterskich oraz stanowi bardzo ważny element jego życia duchowego. Chcąc być żywą gałązką w winnym krzewie Chrystusa, kapłan musi pielęgnować w sobie ducha modlitwy osobistej i wspólnotowej. Bez modlitwy bardzo szybko stanie się duchowa pustynią, a jego wysiłki duszpasterskie będą jałowe i próżne.

Przykład Chrystusa – Dobrego Pasterza i Najwyższego Kapłana uczy, że kapłaństwo musi być zakorzenione trwale w modlitwie.

Stąd też Kościół zobowiązuje diakonów i kapłanów do codziennej modlitwy liturgicznej, jaką jest Liturgia Godzin. Jest ona podstawowym, codziennym i poważnym obowiązkiem diakonów, kapłanów i biskupów. Liturgia godzin, nawet, jeśli jest odmawiana indywidualnie przez kapłana⁸

⁸ Prywatne odmawianie modlitwy brewiarzowej sięga XIII wieku. Sama modlitwa kształtowała się poprzez wieki. Była modlitwą Kościoła, który gromadził się w miejscach i godzinach do



pozostaje zawsze publiczną modlitwą Kościoła. Obecnie obserwujemy to, że Breviarz przestaje być modlitwą wyłącznie kapłańską. Sięgają po niego również wierni świeccy, zachęceni przez Papieża. Poszczególne godziny brewiarzowe odmawiają wierni świeccy podczas spotkań rekolekcyjnych, w rodzinach lub jednocząc się z katolickim radiem. Godne pochwały propagowanie Breviarza wśród świeckich nie zwalnia kapłanów od osobistego zaangażowania się w tę modlitwę oraz pamiętania, że Kościół ma do niej prawo na mocy przyrzeczenia składanego przez kapłana w dniu święceń.

Troska o modlitwę brewiarzową sprzyja umacnianiu osobistej więzi z Chrystusem. Zasady obowiązujące w odniesieniu do *Liturgii Godzin* reguluje *Ogólne wprowadzenie do Liturgii Godzin*, wydane przez Kongregację Kultu Bożego w dniu 2 lutego 1971 r⁹. O obowiązku odmawiania *Liturgii Godzin* znajdujemy przypomnienie w Kodeksie Prawa Kanonicznego, w kan. 176, par. 2, nr 3.

Wskazówki *Ogólnego Wprowadzenia do Liturgii Godzin*, jak i zawarte w KPK podkreślają obowiązujący charakter odmawiania codziennej, integralnej, w stosownych porach dnia Liturgii Godzin. Zaniedbanie tego obowiązku należy uważać za grzech ciężki.

Modlitwa codzienna kapłana za Kościół i w jedności z Kościołem jest bardzo ważnym jego zadaniem. Czerpie z niej korzyści duchowe nie tylko on sam, gdyż staje się bliski Chrystusowi przez nią, ale beneficjentem modlitwy kapłańskiej jest cała wspólnota Kościoła. Kościół ma prawo do modlitwy sług ołtarza.

tęgo przeznaczonych, aby wspólna modlitwą, pod przewodnictwem biskupa lub kapłana uświęcać dar czasu. Stanowi ona dopełnienie Eucharystii przenikając wszystkie godziny.

⁹ „Kościół powołał biskupów, kapłanów i diakonów do sprawowania Liturgii Godzin (por. n. 17). Powinni więc oni codziennie wypełnić w całości ten obowiązek przestrzegając, o ile to możliwe, odmawiania poszczególnych godzin w odpowiedniej porze dnia” nr 29.

Jeśli więc ktoś świadomie i dobrowolnie zaniedbuje *Liturgię Godzin* -

- a) z powodu pogardy do modlitwy lub pogardy tej szczególnej formy modlitwy,
 - b) z powodu lenistwa
 - c) z powodu lekkomyślności prowadzącej do zaniedbania
- popełnia grzech ciężki.

Bywają jednak sytuacje, w których nieodmówienie modlitwy brewiarzowej nie stanowi ciężkiej winy moralnej. Dzieje się tak wtedy, gdy kapłan nie modli się „z ważnej przyczyny”¹⁰.

Wśród przyczyn zwalniających z całkowitego lub częściowego odmówienia *Liturgii Godzin* należy wymienić:

- a) niemożność fizyczną, spowodowaną np. utratą wzroku, ciężką chorobą, brakiem brewiarza.
- b) niemożność moralną, gdy kapłan np. jest osłabiony w okresie rekonwalescencji po chorobie, gdy przeżywa wielkie skrupuły na tle brewiarza, gdy przeszkody zewnętrzne powodują iż musi ukrywać, że jest kapłanem.
- c) pilną potrzebę duszpasterską – gdy kapłan np. sprawuje sakrament pokuty i pojednania podczas rekolekcji, misji lub innych ważnych wydarzeń kościelnych przed bardzo długi okres czasu; gdy musi pilnie wyjechać do chorego; gdy spieszy bliźnim z pomocą materialną lub duchową, opiekuje się chorymi.

W poszczególnych wypadkach biorąc pod uwagę poważne racje ordynariusz może zwolnić¹¹ kapłana całkowicie lub częściowo z obowiązku modlitwy brewiarzowej lub zamienić ten obowiązek na inny rodzaj modlitwy (np. różaniec, czytanie Pisma Świętego, adoracja Najświętszego Sakramentu).

¹⁰ Wprowadzenie do Liturgii Godzin, 29.

¹¹ Zob. KL 97.



Chodzi jednak o to, aby były słuszne przyczyny dla dyspensowania od Liturgii Godzin.

Kapłani zobowiązani są do odmawiania brewiarza w sposób pobożny i skupiony. Ma to być prawdziwa, gorliwa¹² modlitwa, która jednoczy kapłana z Chrystusem, a nie „zaliczanie obowiązku”. Stąd też nie na miejscu jest pośpiech i roztargnienie. Skupieniu wewnętrznemu sprzyjają warunki zewnętrzne. O nie winien zadbać kapłan. Gdy pojawiają się niedobrowolne roztargnienia nie należy powtarzać modlitwy, ale starać się wyjść z tych roztargnień i modlić się nadal.

Zasadniczo trzeba korzystać z oficjum przeznaczonego na dany dzień. Informację znajdziemy w Kalendarzu liturgicznym danej diecezji. Jeśli ktoś przez pomyłkę odmówi inne oficjum nie jest zobowiązany do odmówienia właściwego na dany dzień.

W indywidualnym odmawianiu brewiarza nie jest konieczne, aby kapłan wypowiadał słowa modlitw brewiarzowych. Starczy, jeśli będzie „czytał oczami”.

Liturgia godzin jest liturgia uświęcania czasu. Poszczególne jej godziny winny być odmawiane o określonych porach dnia. Zdarza się jednak, że kapłan z różnych powodów nie jest w stanie odmawiać niektóre godziny w oznaczonych porach. Uważa się więc, że zadośćczyni obowiązkowi modlitwy ten, kto odmówi brewiarz w ciągu doby.

Kapłani winni dołożyć starań, aby modlić się o właściwych porach dnia. Trzeba umieć zorganizować sobie własny dzień, aby znaleźć w nim czas na modlitwę brewiarzową. Przeszkodą w zachowaniu odpowiedniego czasu odmawiania Liturgii Godzin jest często niedbały styl życia, brak planowania

¹² Zachętę do gorliwego i pobożnego odmawiania brewiarza zob. KL 86, 90; DK 5; 13.

zająć. Bywa też, że powodem do nieodmówienia brewiarza w odpowiednim czasie jest natłok zajęć duszpasterskich.

Jeśli nie zachowanie odpowiedniego czasu odmawiania brewiarza spowodowane jest niedbalstwem, lekkomyślnością, brakiem dyscypliny – kapłan winien na koniec dnia odmówić cały brewiarz i starać się w przyszłości nie dopuszczać do takich sytuacji.

Jeśli nie odmówił brewiarza z powodu nadmiaru pracy duszpasterskiej, jest zmęczony, może odmówić wybrane przez siebie godziny (nieszpory, kompleta). Nie należy jednak zbyt łatwo dyspensować się od odmawiania całego brewiarza, gdyż kapłani zawsze mają wiele pracy duszpasterskiej i znajdują się w sytuacjach utrudniających modlitwę. Duchowe dobro własne nakazuje troszczyć się o ducha modlitwy.

III. Celibat kapłański

W Kościele łacińskim kapłaństwo służebne zostało związane z obowiązkiem życia w celibacie¹³. Kandydat do święceń podejmuje świadomy i dobrowolny wybór stanu bezżennego z motywów wiary. Celibat oznacza całkowite i niepodzielne oddanie się Bogu. Pozwala on, według słów Apostoła „łatwiej niepodzielnym sercem poświęcić się samemu tylko Bogu”¹⁴. Dysponuje on najlepiej do służby kapłańskiej, gdyż pozwala kapłanowi, wolnemu od trosk rodzinnych, bardziej zaangażować się na rzecz rodziny, jaką jest wspólnota Kościoła. Celibat nie oznacza rezygnacji z powołania do miłości, ale rozszerzenie jej na wszystkich, do których kapłan został posłany.

Dobrowolna bezżenność diakonów, kapłanów i biskupów jest czytelnym znakiem pragnienia naśladowania Chrystusa, który żył w stanie bezżennym.

¹³ Zob. DK 16; KKK 1599.

¹⁴ 1 Kor 7,32-34; KK 42. Zob. M. KOZUCH, *Brak kobiecy a celibat*, w: „Pastores” 14(2002), 41-42.



Pomaga w całkowitym oddaniu się na służbę Chrystusowi i Ludowi Bożemu, który jest Jego Mistycznym Ciałem. Celibat ma swój wymiar eschatologiczny: jest rezygnacją z dobra ziemskiego, jakim jest miłość erotyczna, małżeńska i rodzicielska na rzecz dóbr przyszłych, których wytrwale oczekujemy. Podjęty dla Królestwa niebieskiego ukazuje, że ma ono tak wielką wartość, iż warto dla niego poświęcić wszystko.

a) Antropologiczny wymiar celibatu

Każdy człowiek został stworzony do miłości. Ona jest podstawowym powołaniem każdego z ludzi. Można to powołanie realizować na drodze małżeństwa i rodzicielstwa. Można realizować ją poprzez świadomą rezygnację z miłości małżeńskiej i fizycznego ojcostwa (macierzyństwa). Rezygnacja ta wydaje się znacznie trudniejsza, gdyż idzie pod prąd naturalnym ludzkim odczuciom i pragnieniom.

Jest możliwa i będzie drogą wzrastania w człowieczeństwie i w wierze pod warunkiem, że ten, kto podejmie jej wybór będzie człowiekiem dojrzałym, zintegrowanym w dziedzinie seksualnej i uczuciowej. Winien być zdolny do panowania nad sobą w sferze uczuć i umieć podporządkować swej woli ślepy popęd seksualny. Zwraca na to uwagę o. Augustyn: „Seksualność ludzka oparta jest na harmonii, która nie wyklucza ani instynktu, ani też uczucia, ale instynkt i uczucie integruje i podporządkowuje woli oświeconej, świadomej celów i warunków, którymi charakteryzuje się akt ludzki”¹⁵. To, że ktoś wybiera drogę życia w celibacie nie sprawia, że staje się bytem aseksualnym, „angelicznym”, że wyzbywa się uczuć lub przestaje odczuwać pragnienia o charakterze seksualnym. Nie przestaje być istotą cielesną i seksualną.

¹⁵ J. AUGUSTYN, dz. cyt., 87.

Wybór celibatu jako własnego stylu życia oznacza, że będzie starał się kochać Boga i bliźnich, wyrzekając się miłości erotycznej i seksualnej. Celibatariusz czyni dar z siebie, ale nie przestaje kochać.

b) Chrystologiczny wymiar celibatu kapłańskiego

W Encyklice o kapłaństwie katolickim *Ad catholici sacerdotii*¹⁶ Pius XI zamieszcza duży passus poświęcony kapłańskiemu celibatowi. Fragment, w którym zamieścił Pius XI rozważania o znaczeniu celibatu rozpoczyna się pochwałą cnót kapłańskich i wiedzy. Ukazując wielkość kapłańskiej godności Pius XI podkreśla, że domaga się ona od tych, „którzy nią zaszczytzeni zostali, wzniosłości ducha, czystości serca i nieskazitelności życia, odpowiadającej majestatowi i świętości posłannictwa kapłańskiego”¹⁷. „Kapłan – pisze Pius XI – powinien więc w miarę sił swoich dążyć do doskonałości tego, którego sprawuje posłannictwo, powinien świętością życia i dobremi uczynkami przypodobać się Bogu, ponieważ Bóg ponad dym kadzielną, ponad przepych świątyń ceni i miłuje cnotę”¹⁸.

Ojciec Święty zachęca następnie do naśladowania Chrystusa. W naśladowaniu Chrystusa widzi ścisły obowiązek moralny¹⁹. Kapłan nie może troszcząc się o zbawienie ludu Bożego i służąc Chrystusowi jako narzędzie w dziele uświęcania Kościoła zaniedbać własnego zbawienia. Stąd też papież wymienia praktyki pobożne, które winien on rozwijać w swoim życiu. Wśród nich akcentuje synowską cześć dla Najświętszej Maryi Panny.

„Ozdobą kapłaństwa katolickiego” dla Piusa XI jest czystość obyczajów wyrażająca się w wiernym zachowaniu zobowiązania celibatu.

¹⁶ PIUS XI, *Encyklika o kapłaństwie katolickim „Ad catholici sacerdotii”*, Wydawnictwo Polskiej Katolickiej Agencji Prasowej Warszawa 1936.

¹⁷ Tamże, 10.

¹⁸ Tamże, 11.

¹⁹ Tamże, 13.



Szukając argumentów, które sprawiają, że „cnota ta przystoi sługom Bożym” Pius XI odwołuje się najpierw do rozumu. „Skoro bowiem „Bóg jest duchem” (Jan IV,24), wydaje się rzeczą bardzo odpowiednią, aby ten, co się Bogu oddaje na służbę, poniekąd „wyzbył się ciała”. Już starzy Rzymianie uważali to za bardzo stosowne. Kiedy to najślawniejszy ich mówca przytoczył starożytne ich prawo: „Do bogów przystępuj w czystości, to jest z czystą duszą, od której wszystko zależy; nie wyłącza to czystości ciała, bo należy to tak rozumieć, że skoro dusza przewyższa ciało, a uważa się, że należy je zachować w czystości, więc tem bardziej trzeba dbać o czystość duszy”²⁰.

Potem sięga po argument ze Starego Testamentu: kapłani sprawujący służbę Bożą w świątyni mieli przez wszystkie dni tej służby zachowywać wstrzemięźliwość seksualną²¹.

Wreszcie Pius XI odwołuje się do długiej tradycji Kościoła, w której prawo celibatu pojawia się stosunkowo wcześnie. W postanowieniu Synodu w Elwirze (kanon 33) z IV wieku Pius XI widzi odniesienie do tradycji ewangelicznej i apostoelskiej. Przytoczmy w całości fragment encykliki: „Ponieważ Mistrz Boży, którego wysławiamy jako „Kwiat Matki Dziewicy” (Zob. Brew. Rzym., Hymn, ad Laud in festo SS. Nom. Jezu), zawsze tak wysoko stawiał dar czystości, że wynosił go ponad zwykłą cnotę ludzką (Zob. Mat. XIX, 11); ponieważ od najmłodszych lat chciał się wychowywać w domu nazaretańskim, razem z Maryją i Józefem, żyjącymi w dziewictwie; ponieważ szczególną miłością pokochał czyste dusze jak Jana Chrzciciela i Jana Ewangelistę; ponieważ nakoniec wierny tłumacz prawa ewangelicznego i nauki Chrystusowej, Apostoł narodów, wysławia bezcenne dziewictwo – zwłaszcza, o ile się przyczynia do gorliwszej służby Bożej – pisząc „Kto bez żony jest, stara

²⁰ Tamże, 14.

²¹ Tamże.

się o to, co Pańskiego jest, jakoby się podobał Bogu” (I Kor. VII, 11), dlatego musiało to wszystko, Czcigodni Bracia, ten wywołać skutek, że kapłani Nowego Przymierza usłyszeli wezwanie niebiańskie do wyjątkowej tej i jedynej cnoty i zapragnęli przyłączyć się do liczby tych, „którym dano jest pojąć to słowo” (Zob. Mat. XIX,11) oraz dobrowolnie przyjęli ten obowiązek, który później stał się wiążącym przepisem w całym kościele Łacińskim²².

Ojciec Święty wspomina świadectwo Ojców Kościoła Wschodniego i Zachodniego, którzy wysoko cenili obowiązek celibatu. Odwołuje się do rozważań św. Epifaniusza i poezji św. Efrema. W konkluzji Pius XI pyta:

„Czyż temu, kto piastuje urząd przewyższający poniekąd urząd duchów niebieskich, „które stoją przed Panem” (Zob. Tob. XII, 15), nie przystoi wedle sił wieść życie niebiańskie? Czyż temu, kto cały ma być „w tych rzeczach, które Pana są” (Zob. Łuk. II, 49; I Kor. VII,32), nie godzi się, aby wyrzekł się spraw przyziemnych i żeby „obcowanie jego było w niebiesiech”? (Zob. Filip. III,20). Czyż temu, kto gorliwie i wytrwale pracować powinien nad zbawieniem dusz i dzieło Odkupienia wspomagać, nie wypada, aby był wolny od trosk rodzinnych, któreby niemałą część energii jego pochłonęły i rozproszyły?²³.”

W argumentacji za celibatem Piusa XI łatwo możemy dostrzec pragnienie, aby kapłan mógł wolnym i niepodzielnym sercem służyć Chrystusowi w Jego Kościele, by sprawy doczesne (troski rodzinne) nie przeszkadzały mu w dziele budowania Bożego królestwa. Ta argumentacja, nazwijmy ją eschatologiczno-eklezyjalna, zostanie podjęta i rozbudowana przez Pawła VI w jego encyklice poświęconej celibatowi oraz w adhortacji *Pastores dabo vobis* Jana Pawła II.

²² Tamże, 14.

²³ Tamże, 14-15.



Zarysowany przez Piusa XI chrystologiczny wymiar celibatu kapłańskiego znajdzie swe pełne rozwinięcie w późniejszych interwencjach magisterium kościelnego.

I tak Sobór Watykański II przypomina, że „doskonała i dozągonna powściągliwość” jest „zalecana przez Chrystusa Pana ze względu na Królestwo Niebieskie”²⁴ wszystkim kapłanom. „Jest ona bowiem znakiem, a zarazem bodźcem miłości pasterskiej i szczególnym źródłem duchowej płodności w świecie”²⁵. Po stwierdzeniu, że celibat nie jest wymagany przez kapłaństwo z jego natury, jak to się dzieje w Kościołach Wschodnich, autorzy *Dekretu* zwracają uwagę na jego szczególną przydatność. „Przez dziewictwo zaś lub celibat zachowywany ze względu na Królestwo Niebieskie prezbiterzy są poświęceni Chrystusowi z nowych i wyjątkowych powodów, łatwiej niepodzielnym sercem trwają przy Nim, z większą swobodą w Nim i przez Niego poświęcają się służbie Boga i ludzi, sprawniej służą Jego Królestwu i dziełu nadprzyrodzonego odrodzenia i stają się w ten sposób zdalniejszymi do podjęcia szerszego ojcostwa w Chrystusie”²⁶.

O tym, że celibat jest jedną z rad, „jakie Pan w Ewangelii zalecił wypełniać uczniom swoim” wspomina również *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*²⁷. Widzi w nim „osobliwie cenny dar łaski Bożej, udzielany przez Ojca niektórym ludziom (por. Mt 19,1; 1 Kor 7,7), aby mianowicie w dziewictwie czy celibacie łatwiej niepodzielnym sercem (por. 1 Kor 7,32-34) poświęcali się samemu tylko Bogu. Ta doskonała powściągliwość, zachowana ze względu na Królestwo Boże, zawsze cieszyła

²⁴ Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis* 16.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

²⁷ *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium* 42.

się szczególnym szacunkiem Kościoła jako znak i bodziec miłości i jako szczególne źródło duchowej płodności w świecie”²⁸.

Na chrystologiczny sens celibatu kapłańskiego zwraca uwagę Paweł VI w encyklice o celibacie kapłańskim *Sacerdotalis coelibatus*. Papież uczy, że „kapłaństwo chrześcijańskie jako rzecz nowa może być rozumiane jedynie w świetle tej nowości, jaką jest Chrystus, Najwyższy i Wiekuisty Kapłan, który ustanowił kapłaństwo posługi jako prawdziwe uczestniczenie w swoim jedynym kapłaństwie. Sługa Chrystusa i szafarz tajemnic Bożych (por. 1 Kor 4,1), ma przeto w Nim bezpośredni wzór i najwyższy ideał (por. 1 Kor 11,1)”²⁹.

Istnieje zatem mocny, wewnętrzny związek pomiędzy Chrystusem, Dobrym Pasterzem i Kapłanem Nowego Przymierza a kapłanem, który uczestniczy w jedynym i nowym kapłaństwie Chrystusa. Ten związek to więź miłości i jedności - to *communio*.

Chrystus zanim posłał Apostołów, aby pełnili Jego misję pasterską, prorocką i kapłańską w świecie, najpierw związał ich ze sobą. Podczas wspólnej wędrówki z Jezusem Apostołowie mieli nie tylko okazję do tego, aby dobrze poznać Nauczyciela, być świadkami Jego cudów i znaków; nie tylko odkrywali tajemnice królestwa, które On głosił, ale przede wszystkim czas towarzyszenia Jezusowi w Jego publicznej działalności był czasem rozwijania się wzajemnego zaufania i przyjaźni. Daje świadectwo o tym procesie sam Jezus, gdy mówi, że nie traktuje Apostołów jako sługi, ale widzi w nich swoich przyjaciół³⁰.

Nim powierzy Piotrowi odpowiedzialność za „umacnianie braci w wierze” trzykrotnie zapyta go o miłość³¹.

²⁸ Tamże.

²⁹ *Sacerdotalis coelibatus* 19.

³⁰ Zob.

³¹ Por. J 21, 15-19.



Sens celibatu kapłańskiego jawi się wyraźnie, gdy będzie on postrzegany jako naśladowanie i umiłowanie dziewiczego życia Chrystusa³².

Życie w celibacie jest możliwe, gdy alumn lub kapłan będzie gotów podjąć ofiarę zachowania czystości kapłańskiej widząc ją w kategoriach daru dla Chrystusa i Jego Kościoła; w kategoriach podzielenia tych samych pragnień, jakie nosił w swoim sercu Chrystus. Celibat jawi się jako ciężar nie do uniesienia i niszczący człowieka, gdy jest przeżywany bez odniesienia do Chrystusa, i gdy nie wyraża miłości do Niego.

Jak słusznie zauważa o. Józef Augustyn: „Podobnie jak samo pragnienie, tak również i podjęcie ofiary zachowania czystości kapłańskiej rodzi się w kontakcie z Osobą Jezusa. Poprzez budowanie zażyłej więzi z Chrystusem, ostatecznym źródłem i najwyższym wzorem kapłaństwa, kapłan odkrywa czystość Jezusa jako wzór własnego życia w celibacie. (...) Dziewictwo Jezusa nie jest ucieczką od ludzkiej miłości i rodzicielstwa. Wręcz odwrotnie – rodzi się z miłości do Ojca oraz z jego kapłańskiej, a jednocześnie ojcowskiej, braterskiej i przyjacielskiej posługi wobec ludzi. <<Ten niezwykle ścisły związek między dziewictwem i kapłaństwem, jaki istnieje w Chrystusie, odnosi się również do tych, którym dane jest uczestniczyć w godności i zadaniach Pośrednika i wiecznego Kapłana; uczestnictwo zaś owo jest tym doskonalsze, im bardziej kapłan jest wyzwolony od więzów ciała>> (*Sacerdotalis coelibatus* 21). Dzięki poznaniu i pokochaniu Osoby Jezusa w kapłanie rodzi się stopniowo pragnienie naśladowania Go i życia według Jego wzoru. Kapłan jako *alter Christus* posiada w sobie pragnienie nie tylko głoszenia Jezusa słowami, ale także całym swoim życiem. Kapłan idąc „po śladach Jezusa” prowadzi innych do Niego³³.

³² Zob. J. AUGUSTYN, *Celibat. Aspekty pedagogiczne i duchowe*, Wydawnictwo „M” Kraków 1999, 116.

³³ J. AUGUSTYN, op. cit., 117-118.

Jezus swoim dziewictwem uświęcił bezżeństwo. Pozwoliło Mu ono całkowicie zapomnieć o sobie, aby żyć dla innych i wiernie wypełnić zbawczy plan Ojca. O tym, że Jezus przywiązywał wielką wagę do wewnętrznej wolności od więzów małżeńskich i rodzinnych, które mogłyby Go zatrzymać w Jego misji niech świadczy fakt, że w stan bezżenny nie był uważany za szczególnie nobilitujący. Od rabinów społeczność Izraela oczekiwała, że będą żonaci i wzorowo prowadzili własny dom. Jezus wzywając Apostołów, aby zostawili wszystko i poszli za Nim sam dał im przykład wewnętrznej wolności wobec małżeństwa i rodziny.

Celibat kapłański podjęty ze względu na wołanie Chrystusa „Pójdź za mną” jest szczególnym i czytelnym znakiem miłości kapłana do Jezusa. On sam staje się dla niego drogocenną perłą³⁴ i skarbem ukrytym w roli³⁵.

c) Eklezjalny wymiar celibatu kapłańskiego

Ścisłe zjednoczenie kapłana z Chrystusem prowadzi kapłana do miłości ku Kościołowi, który jest Jego Mistycznym Ciałem. „Kościół jako Oblubienica Chrystusa pragnie, aby kapłan miłował go w sposób całkowity i wyłączny, tak jak umiłował go Jezus Chrystus Głowa i Oblubieniec. Celibat kapłański jest więc darem z siebie w Chrystusie i z Chrystusem dla Jego Kościoła i wyraża posługę kapłana dla Kościoła w Chrystusie i z Chrystusem”³⁶. Kapłan, który podejmuje się życia w celibacie czyni to ze względu na miłość do Kościoła. Dzięki temu jest bardziej dyspozycyjny, łatwiej mu oddać się „niepodzielnym sercom” swej posłudze.

³⁴ Zob. Mt 13,45 i nast.

³⁵ Zob. Mt 13,44

³⁶ *Pastores dabo vobis* 29.



Rezygnując z miłości małżeńskiej i rodzinnej ofiarowuje swoją miłość wielkiej rodzinie wierzących, jaką jest wspólnota kościelna. Ona staje się jego prawdziwą rodziną.

Korzyści z celibatu kapłańskiego odnosi przede wszystkim wspólnota wierzących, gdyż kapłan może być pełniej dyspozycyjny i więcej czasu i energii poświęcać jej. Dlatego Kościół począwszy już od czasów apostoelskich chciał zachować dozgonny dar wstrzemięźliwości kapłanów i wybierał kandydatów do święceń spośród mężczyzn niezonatych³⁷.

Wybór celibatu oznacza, że kapłan dobrowolnie rezygnuje z realizowania siebie jako mąż i ojciec. Staje się ojcem w szerszym znaczeniu – ojcem duchowym dla wiernych, którzy są powierzeni jego duchowej opiece. Za świętym Pawłem może chlubić się tytułem ojca³⁸.

Celibat pozwala kapłanowi z większą swobodą i zaangażowaniem apostołować. „Wolny przeto od wszelkich więzów, przykuwających go zbyt silnie z sprawami ziemskimi, to znaczy wolny od własnej rodziny i trosk o utrzymanie, kapłan zapłonie ogniem niebiańskiej miłości, miłości dusz, która jasnym płomieniem bije z Serca Jezusa Chrystusa, a nie pragnie niczego, jedno, aby przenikała dusze apostoelskie i rozpała świat cały (Zob. Łuk. XII,49). Tą gorliwością o chwałę Bożą i o zbawienie dusz – pozostawioną nam, jak uczy Pismo św. (Zob. Ps LXVIII, 10; Jan II,17), przez Zbawiciela – gorzeć ma kapłan w takim stopniu, żeby, zapomniawszy o własnych korzyściach, wszystkie swe siły poświęcał szczytnemu posłannictwu swemu i bogaty w doświadczenie coraz lepiej i coraz skuteczniej zadanie swe spełniał”³⁹.

Będąc celibatariuszem kapłan może ofiarować swą miłość ojcowską i braterską wszystkim, a nie tylko kilku osobom przynależącym do jego rodziny.

³⁷ Zob. 2 Tes 2,15; 1 Kor 7,5; 1 Tm 3,2.12; 5,9; Tt 1,6-8.

³⁸ Zob. 1 Kor 9,1-3; 2 Kor 6,13.

³⁹ *Ad catholici sacerdotii*, str. 17

To oznacza, że wspólnota zaciąga pewien dług wdzięczności wobec kapłana. Zobowiązuje się do troski o jego utrzymanie oraz zapewnienie mu warunków godziwego życia. Wspólnota nie może izolować się od kapłana, traktując go jako urzędnika kościelnego. Członkowie wspólnoty winni okazywać mu życzliwość, dobroć, nie pozostawiać go w „uczuciowej próżni” izolując od siebie.

d) Eschatologiczny wymiar celibatu kapłańskiego

Papież Paweł VI w encyklice *Sacerdotalis coelibatus* akcentuje bardzo wyraźnie eschatologiczny charakter celibatu.

Kapłan żyje w świecie, ale nie jest ze świata⁴⁰. Oznacza to, że pracuje, angażuje się w codzienne życie ludzi, starając się wnieść światło Ewangelii w rzeczywistość ziemską. Jednocześnie zachowuje pewien dystans do świata dając swym życiem świadectwo temu, co nieziemskie, wieczne. Kapłan wybiera celibat ze względu na Królestwo niebieskie. Stanowi on zapowiedź dóbr przyszłych, które w pełni człowiek posiada w rzeczywistości eschatologicznej. „Pan nasz i Mistrz powiedział, że <<przy zmartwychwstaniu (...) nie będą się żenić, ani za mąż wychodzić, lecz będą jako Aniołowie Boży w niebie!>> (Mt 22,30). W świecie człowieka, tak bardzo pochłoniętego troskami doczesnymi i tak często owładniętego cielesnymi pragnieniami (1 J 2,16), drogocenny dar Boży doskonałej wstrzemięźliwości dla Królestwa Bożego, stanowi właśnie <<szczególny znak dóbr niebieskich>>. Zwiastuje obecność ostatecznych czasów zbawienia na ziemi (por. 1 Kor 7,29-31) wraz z przyjściem nowego świata i uprzedza niejako wypełnienie królestwa, uwydatniając najwyższe jego wartości, które kiedyś zajaśnieją w każdym dziecku Bożym. Jest to więc świadectwo o koniecznym zdążaniu Ludu Bożego

⁴⁰ Zob. j 17,14-19.



do ostatecznego celu pielgrzymowania ziemskiego oraz podnieta dla wszystkich, by wnieśli swój wzrok w górę, tam gdzie Chrystus siedzi po prawicy Ojca i gdzie życie nasze ukryte jest z Chrystusem w Bogu, aż ukaże się w chwale (Kol 3,1-4)⁴¹.

Celibat jest znakiem, że istnieją takie dobra nieziemskie, dla których warto oddać i poświęcić dobra doczesne. Nawet tak ważne i piękne, jak miłość małżeńska i rodzicielstwo.

Przypomina on ludziom mającym tendencje do ograniczania swych życiowych horyzontów do doczesności, że istnieje wieczność. Stanowi on prowokację względem materializmu praktycznego. Może być zrozumiały jedynie w kontekście wiary i miłości do Chrystusa, którego celibatariusz uznaje za najważniejszą miłość swego życia i dla niej jest gotów oddać wszystko. Beżenność dla Królestwa niebieskiego prowokuje do myślenia eschatologicznego i szukania właściwych wymiarów dla dóbr ziemskich. Celibat kapłański jest zachętą „dla wszystkich, aby pilnie zwracali wzrok ku sprawom niebiańskim”⁴².

e) Maryjny wymiar celibatu kapłańskiego

Jan Paweł II w *Pastores dabo vobis* akcentuje powiązanie wszystkich aspektów formacji kapłańskiej z Maryją. „Każdy aspekt formacji kapłańskiej można związać z Maryją, jako osobą, która pełniej niż ktokolwiek inny odpowiedziała na Boże powołanie, stała się służebnica i uczennica słowa tak dalece, że poczęła w swoim sercu i w swoim ciele Słowo (...). Została powołana, aby wychowywać jedyne i wiecznego Kapłana, uległego i poddanego jej matczynej władzy. Przez swój przykład i wstawiennictwo

⁴¹ *Sacerdotalis coelibatus* 34.

⁴² Tamże.

Najświętsza dziewica nadal troszczy się o rozwój powołań i kapłańskiego życia w Kościele. Dlatego my, kapłani, jesteśmy powołani, aby rozwijać w sobie głęboką i pełną miłości cześć dla Maryi Dziewicy, naśladować jej cnoty i często się modlić⁴³.

Osoba Maryi ukazuje celibatariuszom, że również oni są zaproszeni do współpracy z Bogiem w dziele zbawienia. Dziewictwo Maryi nie oznacza niepłodności, podobnie i kapłani rezygnując z ojcostwa fizycznego nie pozostają sterylni, ale płodni duchowo. Mogą cieszyć się duchowym ojcostwem.

Maryja w sposób szczególny jest Matką wszystkich kapłanów. Mają w Niej nie tylko wzór miłości do Jezusa i Kościoła, ale także oparcie w chwilach kryzysów i trudności. Mogą liczyć na Jej wstawiennictwo i pomoc. Dzięki orędownictwu Maryi kapłani mogą doświadczyć miłości Bożej.

Widząc ogromne bogactwo duchowe, jakie daje zażyła relacja kapłana z Matką Kapłanów Jan Paweł II powraca do zakorzenionej w duchowości i ascezie kapłańskiej praktyki oddania się kapłanów Matce Bożej. „Ze względu na ten wzór (...), jaki Kościół znajduje w Maryi – trzeba, ażeby nasz kapłański wybór celibatu na całe życie był również złożony w jej Sercu. Abyśmy do tej Matki-Dziewicy odwoływali się, gdy napotykamy trudności na obranej drodze. Trzeba, abyśmy z jej pomocą szukali coraz głębszego zrozumienia tej drogi, coraz pełniejszej afirmacji dla niej w naszych własnych sercach. Trzeba wreszcie, ażeby rozrastało się w naszym sercu to rodzicielstwo „wedle ducha”, które jest jednym z owoców „bezzenności dla Królestwa Bożego”⁴⁴.

⁴³ *Pastores dabo vobis* 82.

⁴⁴ JAN PAWEŁ II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek* 1988, 5.



IV. Dyscyplina Kościoła łacińskiego

Z kapłaństwem służebnym Kościoł łaciński związał obowiązek życia bezżennego i doskonałej czystości. To wymaganie usankcjonowane prawem kościelnym miało długą drogę swego ostatecznego ukształtowania.

Już w IV wieku różne Kościoły na Zachodzie podnoszą kwestię celibatu (I Synod w Elwirze w Hiszpanii, ok. 300 r.). Od XI w. celibat staje się ogólnie obowiązującym prawem. Sobór Laterański II w 1139 roku orzekł, że małżeństwa kapłanów są nieważne. Prawo celibatu uroczyście zostało promulgowane przez Sobór Trydencki (sesja XXIV, c. 604-605). Wymóg celibatu znajduje się w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 roku.

Sobór Watykański II, wbrew rozbudzonym nadziejom przez radykalnych reformatorów podtrzymał i uroczyście potwierdził, że prawo celibatu obowiązuje w Kościele łacińskim⁴⁵. Podobnie i Synod Biskupów w roku 1971⁴⁶. Papież Paweł VI chcąc przeciąć dyskusję na temat możliwości zniesienia celibatu ogłosił 24 czerwca 1967 roku encyklikę *Sacerdotalis coelibatus*⁴⁷. O celibacie mówi Kodeks Prawa Kanonicznego, ogłoszony przez Jana Pawła II w 1983 roku i aktualnie obowiązujący w Kościele powszechnym⁴⁸.

VIII. Synod Biskupów poświęcony formacji kapłańskiej z 1990 roku wyraził wole kontynuowania praktyki celibatu kapłańskiego, uznając go raz jeszcze za „właściwy dla rytu łacińskiego”. To, co wypracował Synod w

⁴⁵ DK 16.

⁴⁶ Zob. *De sacerdotio ministeriali*, Cz. II, I, n. 4, w: AAS 63(1971), 897.

⁴⁷ Zob. Paweł VI,

⁴⁸ Kan. 277, par. 1: „Duchowni obowiązani są zachowywać ze względu na Królestwo niebieskie doskonałą i wieczystą wstrzeźliwość; i dlatego zobowiązani są do celibatu, który jest szczególnym darem Bożym, dzięki któremu święci szafarze mogą niepodzielnym sercem łatwiej złączyć się z Chrystusem, a także swobodniej oddać się służbie Bogu i ludziom”. Zob. także kan. 1037.

odniesieniu do kapłaństwa zawarł i rozwinął Jan Paweł II w adhortacji posynodalnej *Pastores dabo vobis*.

O kapłańskim celibacie i jego bezcennej wartości mówił wielokrotnie Jan Paweł II podczas spotkań z kapłanami całego świata oraz pisał w Listach do kapłanów na Wielki Czwartek. Niezachowanie celibatu jest poważną winą moralną oraz przestępstwem, za które Kościół przewiduje stosowne kary. Mówi o nich kanon 1394 i 1395 KPK.

Zachowanie czystości seksualnej i jest bardzo trudne. Kongregacja nauki Wiary na podstawie *De modo procedendi in examine et resolutione poeitionum que dispensatione a sacerdotali coelibatu respiciunt* a także w *Normae procedurales de dispensatione a sacerdotali coelibatu* z dn. 14 października 1980 r. może przyjąć prośbę kapłana o dyspensę od obowiązku zachowania celibatu w następujących sytuacjach:

- 1) gdy porzuca on stan kapłański;
- 2) gdy nie miał on należytej wolności w podejmowaniu decyzji o przyjęciu święceń;
- 3) gdy nieodpowiedzialnie przyjmował święcenia;
- 4) gdy nie jest zdatny do stałego życia w celibacie.
- 5) Trzeba udowodnić istnienie jednej z wspomnianych przyczyn dla udzielenia dyspensy.

V. Trudności związane z zachowaniem celibatu w Kościele współczesnym

Zachowanie celibatu we współczesnym świecie stanowi poważny problem i wymaga od celibatariusza ogromnego wysiłku⁴⁹. Celibat nie jest jednorazowym wyborem, dokonany przed przyjęciem święceń, ale wyborem,

⁴⁹ Zob. G. GOZZELINO, *Nel nome del Signore. Teologia del ministero ordinato*, Elle Di Ci Leumann Torino 1992, 107-110.



wobec którego kapłan staje w swej codzienności. Nie jest rzeczywistością raz na zawsze dokonaną, trwałą, ale kształtującą się w zależności od wyborów kapłana. Musi on potwierdzać swoją opcję na rzecz celibatu, zwłaszcza w sytuacjach pokus lub różnych duchowych kryzysów⁵⁰.

Aby jednak kapłan mógł zrealizować się w celibacie nie może traktować go jako coś, co zostało mu narzucone wbrew jego woli. Trzeba, by odkrył go jako osobisty dar Boga i jako powołanie. „Celibat dla Królestwa niebieskiego z jednej strony jest darem Jezusa dla swojego Kościoła, z drugiej strony zaś jest darem kapłana dla Chrystusa⁵¹. Trzeba również, aby miał świadomość, że wybór celibatu nie sprowadza się do rezygnacji z życia małżeńskiego i odrzucenia ludzkiej miłości. Jest on czymś o wiele większym niż zrezygnowanie z założenia własnej rodziny. Miłość do Chrystusa sprawia, że celibat staje się źródłem wewnętrznej mocy, by poddać ludzkie pragnienia związane z miłością erotyczną i seksualnością „miłości większej”. Staje się szansą miłości przekraczającej miłość czysto ludzką⁵².

Jakie są główne trudności, zastrzeżenia, problemy zrodzone przez celibat i przeszkody utrudniające wierne zachowanie go? Można by je podzielić na kilka grup.

Przede wszystkim warto byłoby wspomnieć trudności związane z mentalnością hedonistyczno-materialistyczną oraz niezrozumieniem sensu samego celibatu. Poważnym zagrożeniem dla praktyki celibatu jest jego

⁵⁰ Papież Paweł VI widział dynamiczny charakter charyzmatu czystości kapłańskiej i dlatego zachęcał, aby kapłani przy różnych okazjach odnawiali w sposób uroczysty i wspólnotowy „swe całkowite i ufne oddanie się Chrystusowi Panu”. Proponował, aby okazją do ponowienia przyrzeczeń kapłańskich była rocznica świeceń lub celebrowanie misterium Wielkiego Czwartku. Zob. *Sacerdotalis coelibatus* 82.

⁵¹ J. AUGUSTYN, *Celibat. Aspekty pedagogiczne i duchowe*, Wydawnictwo „M” Kraków 1999, 83.

⁵² Tamże.

ideologizacja oraz coraz śmielsze próby zakwestionowania go wewnątrz i poza Kościołem.

Wielu kapłanów przeżywa celibat jako problematyczny ze względu na brak umiejętności akceptacji własnej cielesności, postrzegania męskości jako daru i zadania oraz zranienia seksualne w dzieciństwie i wczesnej młodości.

Inną grupę problemów stanowią trudności związane z błędami popełnionymi w wychowaniu seksualnym i wychowaniu do czystości w formacji seminaryjnej. Brak uczciwego rozeznania czy kandydat do kapłaństwa może sprostać zobowiązaniom celibatu.

Chciałbym, jeszcze wspomnieć o trudnościach wynikających z chorych relacji w prezbiterium kapłańskim, samotności i zaniedbań oraz z zaniedbań życia duchowego i grzechów.

Spróbujmy pokrótce omówić zasygnalizowane trudności, czyniące zachowanie celibatu problematycznym dla wielu współczesnych kapłanów.

1. Mentalność hedonistyczno-materialistyczna

W społeczeństwie post-modernistycznym, nastawionym hedonistycznie, konsumpcyjnie i materialistycznie do życia, nie tylko celibat, ale wiele innych cnót, postaw i wartości, wymagających wyrzeczenia i poświęceń nie znajduje zrozumienia i poklasku⁵³.

Cywilizacja współczesna charakteryzująca się rozluźnieniem norm etyki seksualnej, zbanalizowaniem seksualności oraz propagowaniem niewierności małżeńskiej i opowiada się za ludycznym podejściem do seksualności. Jest to podejście nieodpowiedzialne. Ludziom przekonanym, że do wszystkiego mają prawo, że wszystko im wolno w dziedzinie seksualnej; zachłannie nastawionym na doznawanie przyjemności trudno zrozumieć to, że można dobrowolnie

⁵³Zob. W. RZESZOWSKI, *A było z Nim Dwunastu i wiele kobiet*, w: *Pastores* 14(2002), 129-131.



poddać dyscyplinie wewnętrznej swą seksualność. Jan Paweł II stwierdza, że kultura hedonistyczna „odrzuca wszelkie obiektywne normy dotyczące płciowości, sprowadzając ją często do rangi zabawy lub towaru, praktykując (...) swego rodzaju bałwochwalczy kult instynktu. Skutki tego przejawiają się we wszelkiego rodzaju nadużyciach, którym towarzysza niezliczone cierpienia psychiczne i moralne jednostek i rodzin”⁵⁴.

Papież zauważa, że świat współczesny wpadł w pułapkę panseksualizmu. Tym cenniejszą wydaje się zatem cnota kapłańskiej czystości. „Dzisiaj w Kościele i świecie świadectwo czystej miłości stanowi z jednej strony pewien rodzaj duchowej terapii dla ludzkości, a z drugiej podważa bałwochwalstwo w odniesieniu do instynktu seksualnego”⁵⁵. Celibat kapłański ma więc charakter świadectwa. Ukazuje, że ludzka seksualność może zostać wprzęgnięta w służbę miłości. Celibat jest znakiem, że człowiek nie jest niewolnikiem pożądania seksualnego, ale może podporządkować własne potrzeby i pragnienia erotyczne bezinteresownej miłości oraz służbie Bogu i bliźnim. Znak celibatu ma moc świadectwa, że człowiek niczego w dziedzinie seksualnej nie musi. Jego decyzje seksualne nie są wypadkową popędu i zbiegów okoliczności, ale mogą być decyzjami człowieka wolnego i świadomego.

Trudności w akceptacji idei celibatu kapłańskiego wzmaga ateizm praktyczny. Ludzie słabej wiary lub obojętni religijnie nie mogą łatwo zaakceptować myśli o tym, że kapłan może dla Boga wybrać czystość jako styl swego życia⁵⁶. Cywilizacja użycia, przyjemności cielesnych ignoruje i z

⁵⁴ *Vita consecrata*, 88.

⁵⁵ *Pastores gregis* 21.

⁵⁶ „Rzeczywistym i istotnym motywem celibatu religijnego – jak już wspomnieliśmy – jest wybór wewnętrzny i pełniejszego stosunku osobistego do tajemnicy Chrystusa i Kościoła na korzyść całej ludzkości. W tym wyborze owe najcenniejsze wartości ludzkie mogą niewątpliwie wyrazić się w stopniu najwyższym” *Sacerdotalis coelibatus* 54.

niedowierzaniem patrzy na postawę wyrzeczenia, oddania, bezinteresowności, zwłaszcza, gdy jest ona motywowana religijnie. W logice materializmu praktycznego i konsumpcyjnym stylu życia, celibat jawi się jako wybór nie tylko nonsensowny ale i niepotrzebny. Ktoś, kto swe szczęście upatruje w tym, co posiada oraz czego zazna, nie może zrozumieć, że znajduje się ono w bezinteresownym darze z siebie.

2. Próby „ideologizacji” problemu celibatu

Jesteśmy świadkami kształtowania się pewnej mentalności przeciwnej celibatowi z powodów ideologicznych. Kwestionowanie celibatu jako dobra dla kapłana i Kościoła miało miejsce często w historii Kościoła. Wydarzenie Soboru Watykańskiego II oraz lata odnowy Kościoła po Soborze, zwłaszcza w Europie Zachodniej, rozbudziły nadzieje na zmianę dyscypliny celibatu w Kościele Zachodnim. Reforma posoborowa wywołała swoisty kryzys w Kościele Zachodnim, zacięta dyskusję w łonie samego Kościoła jak i poza nim. Uaktywnili się ci, którzy pragnęli zmian totalnych, rewolucyjnych, idących w kierunku dostosowania Kościoła do świata. Soborowe *aggiornamento* często stało się pretekstem do nadużyć w dziedzinie teologii, liturgii i dyscypliny Kościoła⁵⁷. Wynaturzenie Soboru, jego ducha i treści dokumentów sprawiły, że nasiliły się tendencje przeciwne wielowiekowej tradycji „doskonałej i dozgonnej powściągliwości zalecanej przez Chrystusa Pana, ze względu na Królestwo Niebieskie”⁵⁸.

⁵⁷ Zamęt spowodowany percepcją Soboru spowodował kryzys tożsamości kapłanów oraz liczne odejścia ze stanu kapłańskiego i zakonnego. Stał się również jedną z przyczyn spadku liczby powołań kapłańskich i zakonnych.

Nie chcemy oskarżać tu Soboru Watykańskiego II o kryzys praktyki celibatu w Kościele, gdyż nie ma ku temu żadnych racji.

⁵⁸ *Presbyterorum ordinis* 16.



Gorąca dyskusja teologiczna, która rozszerzyła się poza wspólnotę Kościoła i w której zabierali głos także niewierzący spowodowała, że Paweł VI wyjaśnił stanowisko Kościoła katolickiego w sprawie celibatu w encyklice o celibacie kapłańskim *Sacerdotalis coelibatus* z dnia 21 czerwca 1967 roku. Podejmuje w niej zarzuty czynione celibatowi kapłańskiemu i z nimi polemizuje⁵⁹.

Za pontyfikatu Jana Pawła II Kościół pogłębił swą samoświadomość. Przemyślał rolę i miejsce duchownych⁶⁰ i świeckich⁶¹ w swojej wspólnotcie. Nie uporał się jednak z trudnym problemem, jakim jest krytyka celibatu. W dalszym ciągu pojawiają się w samym Kościele głosy odrzucające obowiązkowy celibat dla duchownych oraz nawołujące do całkowitego zniesienia go lub uczynienia opcjonalnym⁶².

3. Nadużycia seksualne kleru jako argument przeciwko celibatowi

Pretekstem do negowania celibatu, zwłaszcza ze strony ludzi lub organizacji spoza wspólnoty kościelnej są ujawniane bezlitośnie przez media światowe skandale związane z wykroczeniami moralnymi duchownych w dziedzinie seksualnej. Wypadki pedofilii, homoseksualizmu, życia w konkubinacie przez duchownych są nagłaśnianie i interpretowane jako

⁵⁹ Zob. *Sacerdotalis coelibatus* 1-11.

⁶⁰ Zob. JAN PAWEŁ II, *Pastores dabo vobis. Adhortacja apostolska o formacji kapłanów we współczesnym świecie*, Rzym 1992; Jan Paweł II, *Vita consecrata. Adhortacja apostolska o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i świecie*, Rzym 1996.

⁶¹ Zob. JAN PAWEŁ II, *Adhortacja posynodalna o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II <<Christifideles laici>>*, w: AAS 81(1989), 393-521.

⁶² Wspomnijmy tutaj tytułem przykładu powstały w drugiej połowie lat dziewięćdziesiątych „Ruch 500” w krajach niemieckojęzycznych, domagający się oprócz zniesienia celibatu także święceń kapłańskich dla kobiet oraz zrewidowania stosunku Kościoła katolickiego do homoseksualizmu. Z teologów, którzy zdobyli rozgłos agresywnie atakując celibat kapłańskich wymiećmy Eugena Drewermanna, którego obrzydliwa książka „Kler. Psychogram dramatu” ukazała się w również w języku polskim.

argument za zniesieniem celibatu. On sam jest postrzegany jako źródło wynaturzeń seksualnych, jako przeciwny naturze⁶³.

Z jednej strony akcentuje się przymus zobowiązania do celibatu, z drugiej podkreśla negatywne jego skutki. Nasilenie informacji o łamaniu celibatu przez duchownych w Stanach Zjednoczonych, Kanadzie, Irlandii, Polsce łatwo może być zinterpretowane jako swoista nagonka. To paradoks: ci sami, którzy nie widzą problemu w akceptacji homoseksualizmu, niewierności małżeńskiej, aborcji jako przyjętej metodzie antykoncepcyjnej oraz akceptacji innych „odmienności seksualnych”⁶⁴, mają poważny problem z akceptacją celibatu kapłańskiego i zwalczają go jako przyczynę dewiacji seksualnych kleru.

4. Seksualność „problematyczna”

Przejdźmy teraz do trudności wynikające z nieumiejętności przeżywania własnej cielesności, postrzegania męskości jako daru i zadania.

Mężczyzna, który pragnie żyć w celibacie winien przede wszystkim posiadać właściwą wizję seksualności, życia małżeńskiego, rodziny. Ogromną rolę w uformowaniu zdolności do życia w celibacie odgrywają relacje rodzinne celibatariusza. Jeśli posiada on pozytywne doświadczenia życia rodzinnego, jeśli zetknął się w swoim dzieciństwie i wieku młodzieńczym z harmonijną

⁶³ Ustosunkowując się do tego zarzutu Paweł VI pisze: „Po tylu dowodach przyjętych przez naukę nie jest rzeczą słuszną powtarzać jeszcze, że celibat jest przeciwny naturze z chwilą, gdy sprzeciwia się słusznym wymogom fizycznym, psychologicznym i uczuciowym, których zaspokojenie miałyby się okazać konieczne dla dopełnienia osiągnięcia dojrzałości ludzkiej osobowości. Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże (por. Rdz 1,26-27) nie jest tylko ciałem, a instynkt seksualny nie jest wszystkim w człowieku. Człowiek jest także i przede wszystkim rozumem, wolą i wolnością; dzięki tym władzom jest on ponad wszechświatem i za takiego winien się uważać. One czynią go panem własnych pożądań fizycznych, psychologicznych i uczuciowych”. *Sacerdotalis coelibatus* 53.

⁶⁴ Celowo pomijamy tu określenie „zboczeń seksualnych”, gdyż zostało ono wykreślone z listy Światowej Organizacji Zdrowia.



miłością rodziców, wówczas będzie umiał znaleźć właściwe miejsce dla seksualności oraz będzie rozumiał jej oblubieńczy sens. Seksualność nie zostanie przez niego podporządkowana egoistycznemu poszukiwaniu przyjemności, ani nie będzie ulegał fałszywemu przeświadczeniu, że zmysłowe użycie jest sensem relacji mężczyzna – kobieta.

W wieku dziecięcym i młodzieńczym człowiek musi wykształcić w sobie umiejętność tworzenia więzi z innymi, która nie będzie oparta na lęku, frustracji, pragnieniu wykorzystania kogoś. Musi innymi słowy nauczyć się tworzenia więzi przyjaźni i koleżeństwa. Musi umieć panować nad głodem uczuć, zdobyć umiejętność nabierania dystansu do osób, aby nie pragnąć zawłaszczać ich dla siebie, tylko dlatego, „że mu się podobają”.

Oprócz rodziny na kształtowanie postaw wobec własnej osoby, seksualności i relacji międzyosobowych, ma wpływ środowisko pozarodzinne. Nie zawsze sprzyja ono pozytywnej wizji seksualności. Często jest miejscem zgorzenia i pierwszych, nie najszcześniejszych przeżyć seksualnych.

Tym, co utrudnia celibatariuszowi twórcze przeżywanie swego wyboru życiowego jest brak spójnej i jasnej wizji własnej męskości⁶⁵. Nie zawsze umie on ukształtować w sobie pozytywny obraz siebie jako mężczyzny. „Celibat nie jest bynajmniej rezygnacją z dążenia do pełnej męskości, ale jest jedynie rezygnacją z realizowania jej poprzez założenie rodziny⁶⁶. Obecnie dostrzega się kryzys tożsamości mężczyzny i ojca⁶⁷. Jest on spowodowany przeróżnymi przyczynami, ale prowadzi do głębokiej frustracji wielu młodych mężczyzn, którzy nie wiedzą, kim są i w jaki sposób winni być sobą. Nieumiejętność bycia mężczyzną może być źródłem nieumiejętności życia w celibacie.

⁶⁵ Zob. J. PETRY MROCZKOWSKA, *Mocna słaba pleć*, w: *Pastores* 14(2002), 24-26.

⁶⁶ J. AUGUSTYN, op. cit., 98.

⁶⁷ Zob. J. KRUCINA, *Zagubione ojcostwo we współczesnej społeczności*, w: I. DEC (red.), *„Abba”, Ojcie. W stronę Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, Wrocław 1998, 80-81.

5. Błędy w formacji seminaryjnej

Inna grupa zagadnień, o których chciałbym wspomnieć, to trudności związane z błędami popełnionymi w wychowaniu seksualnym i wychowaniu do czystości w formacji seminaryjnej. Zdarza się, że takiego wychowania po prostu w seminarium nie ma.

Wychowanie do czystości opiera się na zaufaniu pomiędzy kandydatem do kapłaństwa a jego przełożonymi, zwłaszcza ojcami duchownymi. Alumni przychodzą do seminarium w pewnym bagażem osobistych doświadczeń, uformowani w pewien sposób przez swą rodzinę, środowisko młodzieżowe, wychowani przez współczesną kulturę.

Kwestią podstawową wychowania seminaryjnego winno być to, jakim językiem mówią do nich formatorzy. Drugim ważnym problemem jest to, czy alumni pragną podjąć trud wychowania do czystości. Jeśli nie ma dialogu i zaufania pomiędzy ojcami duchownymi a kandydatami do kapłaństwa, bardzo szybko zaczynają oni troszczyć się o zewnętrzną poprawność, unikają zaś podejmowania poważnej pracy nad sobą.

Wychowanie, w tym także wychowanie do życia w celibacie, staje się „tresowaniem” i uczeniem poprawnych zachowań, a nie interioryzacją i wyborem wartości. Rychło okaże się, że ci, którzy biorą na siebie odpowiedzialność za stwierdzenie zdatności kandydata do święceń nie będą wiedzieli tak naprawdę, z kim mają do czynienia.

6. Chore relacje w prezbiterium

Oddzielnym problemem, godnym poważnej analizy i przemyśleń jest kwestia trudności wynikających z chorych relacji w prezbiterium kapłańskim, samotności księży i ich wyobcowania.

Każdy człowiek, także kapłan ma swoje uczucia i pragnienia. Wśród nich jednym z ważniejszych jest pragnienie zaspokojenia potrzeb uczuciowych



i przynależności do kogoś. Niestety nie zawsze ci, którzy w Kościele podejmują odpowiedzialność za wspólną zdają sobie sprawę z tych potrzeb. Pozostaje pytaniem otwartym to, na ile kapłani potrafią przyjaźnić się ze sobą, wspierać duchowo, tworzyć autentyczną wspólną kapłańską. Podobnie pozostaje pytaniem to, na ile plebanie mogą stać się domem⁶⁸ dla kapłana, zwłaszcza młodego; na ile może znaleźć on oparcie w swoim proboszczu czy biskupie.

Kapłani nie zawsze umieją poradzić sobie z problemem samotności⁶⁹, głodem uczuć. Nie umieją nabrać dystansu do trudnej rzeczywistości. Kryzysy i załamania rodzą się z przeświadczenia „bycia niczym”, „zdania na samego siebie”, niezrozumienia ze strony przełożonych, swoistego chłodu uczuciowego i obojętności panującej w prezbiterium diecezjalnym.

Stąd też Paweł VI zwraca uwagę na braterstwo kapłańskie. Píše: „Czystość kapłańska pomnaża, strzeże i broni także pewien tryb życia, środowisko i działalność stosowna dla służi Bożego. Stąd konieczność ciągłego ożywiania <<zażyłego braterstwa sakramentalnego>>, jakim cieszą się wszyscy kapłani na mocy święceń”⁷⁰ oraz gorący apel papieża: „Niech przeto łączność duchowa między kapłanami stanie się doskonała, niech nie ustaje usilna wymiana modlitw, pogodnej przyjaźni oraz wszelkiej pomocy. (...) Niech spotykają się często celem braterskiej wymiany myśli, rad i doświadczeń między sobą”⁷¹.

⁶⁸ Zob. rozważania na temat domu: K. RYCZAN, *Kapłan a dom*, w: I. DEC (red.), op. cit., 221-226.

⁶⁹ Zob. P. MAZURKIEWICZ, *Bliskość i dystans*, w: *Pastores* 25(2004), 17-18. Na temat różnych odcieni samotności, zob. A. RUSAK, *Pojedynczość oswojona, czyli kilka rad dla człowieka samotnego*, w: *Pastores* 25(2004), 48-57.

⁷⁰ *Sacerdotalis coelibatus* 79. Oddzielny problem stanowi tutaj „klerykalny antyklerykalizm” wyrażający się w bezkompromisowej i bezwzględnej krytyce duchownych przez duchownych. Często nie ma on nic wspólnego z troską o dobro Kościoła, ale jest wyrazem urazów, frustracji, wzajemnych niechęci i pragnieniem zamaskowania własnych słabości i niedociągnięć. W sytuacji takiego „klerykalnego antyklerykalizmu” chciałoby się przytoczyć przysłowie ludowe: „Przyganiał kocioł garmkowi”.

⁷¹ *Sacerdotalis coelibatus* 80; Na temat relacji biskup – prezbiter zob. *Pastores gregis* 47.

Kapłani nie zawsze umieją szczerze rozmawiać ze sobą o swoich problemach osobistych, frustracjach i lękach. Trudno o prawdziwą przyjaźń i zaufanie, które przełamałoby bariery wstydu bądź nieufności i pozwoliło na otwarte mówienie o swoich problemach.

Kościół nastawiony jest na dialog ekumeniczny; na dialog pomiędzy duchownymi i świeckimi. Czy jednak rozumie potrzebę szczerego dialogu w samym prezbiterium?

7. Zaniedbania życia duchowego

Trudności z wiernością celibatowi rodzą się wtedy, gdy kapłan zaniedbuje swe życie duchowe, gdy nie troszczy się o nie. Problemem poważnym nie jest celibat duchownych, ale ich wiara i pobożność, ich duchowość⁷².

Zdaje się, że wiele jest tutaj do przemyślenia i poprawienia. Jeśli kapłan zakończy swą formację intelektualną, moralną i duchową wraz z ukończeniem seminarium, ryzykuje tym, że osłabnie jego wiara, a co za tym idzie więź z Chrystusem, która nadaje sens jego byciu kapłanem oraz wyrzeczeniom i trudom apostołskim, jakie podejmuje. Staje się „funkcjonariuszem Kościoła”, a nie przyjacielem Chrystusa i świadkiem Jego Ewangelii.

Przykład wielu świętych pasterzy Kościoła ukazuje, jak bardzo zależało im na autentycznym zjednoczeniu z Chrystusem. Było ono możliwe dzięki modlitwie i ascezie.

⁷² „Kapłan powinien nade wszystko starać się pielęgnować z ogromną miłością, ożywioną łaską, zażyłe obcowanie z Chrystusem, wgłębiając się w Jego niewyczerpane i uszczęśliwiające tajemnice. Niech zdobywa coraz głębsze zrozumienie tajemnicy Kościoła, poza którym stan jego życia mógłby mu się wydać bezpodstawny i niedorzeczny. Pobożność kapłańska zasilana u najczystszych źródła Słowa Bożego i Najświętszej Eucharystii, przeżywana w dramacie świętej Liturgii, ożywiana czułym i świętym nabożeństwem do Dziewicy Matki Najwyższego i Wiekuistego Kapłana i Królowej Apostołów, zbliży go do źródeł autentycznego życia duchowego” *Sacerdotalis coelibatus* 75.



Modlitwa pełna ufności do Boga o łaskę jest istotnym z warunków wytrwania w celibacie. „Im bardziej zaś doskonała powściągliwość przez wielu ludzi w dzisiejszym świecie uważana jest za niemożliwą, tym pokorniej i wytrwalej prezbiterzy będą wraz z Kościołem wypraszać łaskę wierności, nieodmawianą nigdy proszącym, używając wszelkich pomocy, zarówno nadprzyrodzonych jak i naturalnych, które są dla wszystkich dostępne”⁷³.

O ascezie wspomina Paweł VI: „Życie kapłańskie wymaga prawdziwego i mocnego natężenia duchowego, by żyć z Ducha i upodobnić się do Ducha (Ga 5,25). Domaga się ascezy naprawdę męskiej, wewnętrznej i zewnętrznej ze strony tego, który przynależąc w szczególny sposób do Chrystusa w Nim i przez Niego ukrzyżował swe ciało z jego namiętnościami i pożądliwościami (Ga 5,24), nie wahając się stawić czoła twardym i długotrwałym próbom (por. 1 Kor 9,25-27)”⁷⁴.

Podobną myśl znajdziemy w *Pastores dabo vobis*: „Raz jeszcze modlitwa, połączona z sakramentami Kościoła i z ascezą, będzie pośród trudności umacniać nadzieję, zachęcać do przebaczenia, będzie dodawać ufności i odwagi do podjęcia drogi na nowo”⁷⁵.

Kapłani winni zatroszczyć się o swe życie moralne i religijne. Nie mogą ulegać złudzeniu, że łaska udzielona im w sakramencie święceń będzie działać w nich automatycznie. Trzeba ożywiać w sobie świadomość własnego powołania do świętości⁷⁶. Zakłada ona konieczność stawiania sobie wymagań, większych o tych, jakie stawiane są wiernym świeckim.

Warto dotknąć tutaj problemu życia sakramentalnego, zwłaszcza spowiedzi świętej w życiu kapłana. Jest on szafarzem łaski przebaczenia i

⁷³ *Presbyterorum ordinis* 16.

⁷⁴ Tamże 78.

⁷⁵ *Pastores dabo vobis* 29.

⁷⁶ Zob. P. J. LASANTA, *Il sacerdote nel pensiero di Giovanni Paolo II*, Libreria Editrice Vaticana 1993, 185-186.

pośredniczy w dziele miłosierdzia Bożego. Czy jednak sam korzysta z tego sakramentu w sposób owocny?

Przykre doświadczenia kapłanów, którzy sprzeniewierzyli się swemu powołaniu pokazują, że droga ich upadku i przegranej rozpoczęła się od zaniedbania modlitwy⁷⁷, lekceważenia sakramentu pokuty i pojednania, życia w grzechach ciężkich. Każdy chrześcijanin, także kapłan winien strzec się grzechów, które niszczą więź z Chrystusem i sprawiają, że staje się on uschniętą gałęzią w winnym krzewie Kościoła.

VI. Środki służące zachowaniu celibatu kapłańskiego

Celibat, będący „doskonałą powściągliwością zalecona przez Chrystusa Pana ze względu na Królestwo niebieskie”⁷⁸ jest charyzmatem pochodzącym od Ducha Świętego. Jak każdy charyzmat winien być wykorzystany dla dobra duchowego osoby, która go otrzymuje oraz dobra całego Kościoła.

Kapłani, którzy przyrzekają uroczyste życie bezżenne w doskonałej czystości muszą liczyć się z tym, że wymaga ono od nich szczególnej troski i poświęcenia. Nawet najlepsze intencje i pragnienia nie wystarczą w zachowaniu i pomnożeniu tego daru bez wysiłku osobistego oraz roztropności i czujności kapłana.

Kapłan winien starać się o wierność Chrystusowi oraz własnemu przyrzeczeniu. Jest on zdolny do dotrzymania zobowiązań związanych z celibatem pod warunkiem, że już w czasie trwania seminarium rozezna, czy posiada ten charyzmat i jest w stanie żyć w celibacie. Następnie bardzo ważną rzeczą jest motywacja podjęcia zobowiązania celibatu.

⁷⁷ Zob. FR. GRUDNIOK, *Służyć Panu*, Wyd. Karmelitów Bosych Kraków, 1983, 58-60

⁷⁸ Por. *Presbyterorum ordinis* 16.



Z jakich względów kapłan przyjmuje celibat za własny styl życia? Jeśli motywem będzie miłość do Chrystusa, chęć naśladowania Go w czystości i służbie Kościołowi – z pewnością będzie mu łatwiej stawiać czoła trudom życia samotnego i opierać się pokusom. Jeśli kapłan będzie widział w swoim celibacie sposób ofiarowania się Bogu oraz z radością będzie odnawiał to swe ofiarowanie, pomoże mu to przeżywać stan bezżenny bez frustracji, zniechęcenia, żalu do Kościoła, iż ustanowił taki wymóg do kapłaństwa. Będzie rozumiał, że celibat sprzyja rozwojowi jego osobowości, gdyż uzdalnia go do miłości wobec Boga i bliźnich. Celibat nie może być postrzegany w kategoriach rezygnacji, wyrzeczenia się życia małżeńskiego i rodzinnego, ale przede wszystkim w kategoriach daru uzdalniającego do większej miłości.

Chrystus tym, którzy wybierają celibat jako drogę naśladowania Go ofiarowuje środki nadprzyrodzone, które będą dla nich źródłem łaski i duchową pomocą w wytrwaniu⁷⁹.

Przed wszystkim Chrystus zostawia siebie w Eucharystii. Ten sakrament przeżywany świadomie buduje komunię z Chrystusem i jest źródłem łaski uświęcającej. Świadomość żywej więzi z Chrystusem, Oblubieńcem kapłana i Kościoła pomoże wytrwać w pokusach i trudnościach.

Podobnie i sakrament pokuty i pojednania, dzięki któremu człowiek odnowiony od grzechu może na nowo odbudowywać swe przymierze z Chrystusem. Sakrament przebaczenia pomaga powstawać kapłanowi z upadków oraz zapobiega im. Dlatego ojcowie duchowni zachęcają do systematycznej spowiedzi świętej oraz kierownictwa duchowego. Jest ono ważne, gdyż pozwala kapłanowi na szczerzy dialog o swoich problemach z kimś,

⁷⁹ Zob. V. GAMBINO, *Formazione spirituale*, w: , E. DAL CAVOLO, A. M. TRIACCA, *Sacerdoti per la nuova evangelizzazione. Studi sull'Esortazione apostolica Pastores dabo vobis di Giovanni Paolo II*, LAS Roma, 1994, 171-196.

do kogo ma zaufanie, kto posiada bogate doświadczenie wiary i kto rozumie problemy kapłańskie.

Zaniedbanie systematycznej spowiedzi świętej, niedbałe jej traktowanie, brak rachunku sumienia, powodują osłabienie kapłańskiego ducha i czynią kapłana słabszym wobec pokus przeciwko czystości. Sakrament pokuty i pojednania obliguje kapłana do rezygnowania z tego wszystkiego, co mogłoby doprowadzić go do niewierności zobowiązaniu celibatu. Chodzi tu o niestosowne towarzystwo, lektury, filmy, rozmowy prowadzące do nieskromności i nieczystości. Roztropność nakazuje, aby kapłan unikał tego wszystkiego, co mogłoby doprowadzić go do grzechu.

Warto wspomnieć w tym miejscu o pożytkach płynących ze zdrowo pojętej ascezy. Pomaga ona panować nad zmysłami oraz pragnieniem przyjemności. Czyni człowieka mocniejszym, hartuje ducha. Asceza chrześcijańska, zalecana szczególnie kapłanom pomaga im obronić wolność ducha wobec pokus i grzechów. Przede wszystkim chroni ich przed materialistycznym i hedonistycznym nastawieniem do życia. Zapobiega kultowi ciała.

Pomocą w wierności charyzmatowi celibatu będzie osobista modlitwa, adoracja Najświętszego Sakramentu a także codzienne rozmyślanie i lektura Pisma Świętego. Im bardziej kapłan zatroszczy się o umocnienie swej więzi z Bogiem i Kościołem, tym łatwiej będzie mu przezwyciężyć własne słabości.

Cenną pomocą w stałej duchowej formacji kapłana oraz wierności celibatowi stanowią rekolekcje kapłańskie. Już Pius XI, wzorem swojego wielkiego poprzednika św. Piusa X widział w nich najskuteczniejszy środek „zachowania i pomnożenia łaski kapłańskiej”⁸⁰. Píše on: „Kiedy zaś ukończycie święte te rozważania w zaciszu, wyjdziecie z nich zapewne z

⁸⁰ *Ad catholici sacerdotii*, str. 30.



większa miłością Boga, z wzmożoną gorliwością o zbawienie dusz, z zaostroszonymi czujnościami wobec pokus świata⁸¹.

Do odprawiania dorocznych rekolekcji zobowiązuje kapłanów KPK⁸². Mówi o nich również II Polski Synod Plenarny⁸³. Chociaż formy rekolekcji mogą być różnorodne,⁸⁴ to zawsze stanowią okazję do pogłębienia osobistego kontaktu z Chrystusem, uporządkowania własnego życia oraz umocnienia się w łańcuchu celibatu.

Źródłem duchowej mocy dla kapłana jest także autentyczna wspólnota kapłańska – pielęgnowanie przyjaźni kapłańskich⁸⁵. Żaden prezbiter nie powinien izolować się od innych, stronić od towarzystwa innych kapłanów. Samotność powoduje, że kapłan łatwiej ulega pokusom. Kapłani winni dużą wagę przywiązywać do wspólnych spotkań, formalnych lub nieformalnych – bronią ich przed wyobcowaniem w prezbiterium diecezjalnym oraz stanowią doskonałą okazję do nawiązywania więzi, które mogą okazywać się pomocne w kryzysach.

Zakończenie

Kapłaństwo, jak uczy Jan Paweł II to wielki dar, którego przyjęcie i rozwinięcie angażuje całkowicie osobowość kapłana. Trzeba więc, aby kapłani oraz cały Lud Boży, nieustannie zgłębiali wielką tajemnicę Chrystusowego kapłaństwa oraz związanego z nią w Kościele łacińskim charyzmatu bezżenności. A ponieważ z tym darem wiąże się ogromna odpowiedzialność przed Bogiem i Kościołem trzeba, aby zarówno duchowni, jak i wierni świeccy w modlitwie upraszali biskupom i

⁸¹ Tamże, str. 31.

⁸² Zob. KPK, kan. 276, par. 2.

⁸³ II Polski Synod Plenarny, 91.

⁸⁴ M. CHOLEWA, *Rekolekcje kapłańskie*, w: *Pastores* 25(2004), 46-47.

⁸⁵ Zob. R. CORTI, *Pięć znaków kapłańskiego braterstwa*, w: *Pastores* 12(2001), 22-29.

prezbiterom łaskę wiernego upodabniania się do Chrystusa Jedyne-
go Arcykapłana Nowego Przymierza, a całemu Kościołowi - świętych i
pełnych miłości do Boga i ludzi kapłanów.



Ks. Andrzej Domański

Istituto Euromediterraneo
Teologiczne Studia Siedleckie I (2004)

Obecność Kościoła w uniwersytecie w świetle dokumentów

Podstawowym ogniwem więzi Kościoła i uniwersytetu jest misja ewangelizacyjna. Obowiązek niesienia Ewangelii „na całą ziemię”, wszędzie, gdzie znajduje się człowiek, zmusza Kościół do szukania wciąż nowych form ewangelizacji. Dobra Nowina, którą Kościół ma głosić światu, to Prawda. Od chwili, gdy Jezus przedstawił się: „Ja jestem Prawdą” (J 14,6), każde szczere poszukiwanie prawdy ostatecznej przybliży do Niego samego. Człowiek jest zdolny do poznania prawdy, to jest jego powołanie i najgłębsza potrzeba¹. *Fides querens intellectum* znajduje się u korzeni uniwersytetu². Motywowani wiarą, która poświadcza możliwość poznania prawdy, ludzie nauki założyli pierwsze *universitas magistrorum*.

Początki instytucji uniwersytetu pozostają w bliskiej relacji z Kościołem, który zawsze przywiązywał dużą wagę do spraw kultury, wychowania i nauczania w realizacji swojego posłannictwa, tak wyraźnie zadane słowami: „Poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli” (J 8, 32). Jednym z ważniejszych sposobów poznawania, głoszenia i obrony prawdy stały

¹ JAN PAWEŁ II: Encyklika *Fides et ratio*, Watykan 1998, nr 28: „Można zatem określić człowieka jako *tego, który szuka prawdy*”.

² Por. RATZINGER Joseph: *Natura e compito della teologia*, Milano 1993, s. 91; KUNOWSKI Stefan: *Rola uniwersytetów katolickich w historii nauki i oświaty*, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 1968 nr 3-4, s. 33-34; STICKLER Alfons M.: *Università*, w: RAHNER Karl (red.): *Sacramentum mundi. Enciclopedia teologica*, vol. 8, Brescia 1977, s. 514: „Uniwersytety powstały nie jako miejsca kształcenia zawodowego (...), lecz przede wszystkim jako miejsca, gdzie kultywowano wiedzę”.

się szkoły, zwłaszcza uniwersytety. Toteż Kościół w ciągu wieków zakładał i prowadził szkoły różnych szczebli.

Niniejszy artykuł zamierza przedstawić wizję uniwersytetów katolickich i wydziałów kościelnych, jaka wyłania się z poświęconych im dokumentów papieskich i Stolicy Apostolskiej. Chronologiczny układ studium tych dokumentów pomoże prześledzić ewolucję relacji między Kościołem i wyższymi uczelniami. Do pewnego momentu wszystkie wyższe uczelnie teologiczne były sprowadzane do wspólnego mianownika jako uczelnie kościelne. Rozwój nauk teologicznych i świeckich ukształtował nowy obraz wyższych uczelni powoływanych przez Kościół, dlatego Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. wyróżnia już uniwersytety katolickie i inne instytuty wyższych studiów oraz uniwersytety i fakultety kościelne. Uniwersytety katolickie i inne instytuty wyższych studiów zajmują się różnymi dyscyplinami naukowymi, badając je i wykładając według zasad chrześcijańskich; natomiast druga grupa, uniwersytety i fakultety kościelne, oddaje się dyscyplinom stricte teologicznym i jest bezpośrednio zależna od Stolicy Apostolskiej. Uniwersytety katolickie i uczelnie kościelne mają wiele cech wspólnych, ale też różnią się między sobą, co spowodowało konieczność przygotowania odrębnych dokumentów kościelnych regulujących ich działalność.

1. Przed Soborem Watykańskim II

W sposób wyraźny kwestia organizacji nauczania katolickiego od poziomu szkoły podstawowej aż do uniwersytetu została uregulowana przez Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. Prawodawca zdecydował, że tylko Stolica Święta ma prawo do powoływania kanonicznego uniwersytetów katolickich i aprobowania ich statutów. Ponadto jedynie Stolica Święta mogła udzielić władzy nadawania tytułów akademickich, zaś o czystość nauczania

musieli dbać biskupi ordynariusze³. W sposób szczególny Kodeks zajął się wyższymi seminariami duchownymi, pozostawiając kwestię organizacji wydziałów teologicznych późniejszym regulacjom. W Kodeksie można zauważyć pewną nieufność w stosunku do uniwersytetów państwowych, co zostanie jeszcze wzmocnione przez encyklikę Piusa XI *Divini illius magistri*⁴. Ten dystans był uzasadniany ryzykiem szkód, jakie owe instytucje mogły stanowić dla wychowania katolickiego, stąd też rodzicom katolickim zalecano wyłącznie katolickie szkoły i uniwersytety⁵.

Konstytucja Apostolska *Deus scientiarum Dominus* z 1931 r. była w całości poświęcona uniwersytetom i wydziałom kościelnym⁶. Po raz pierwszy prawo kościelne porządkowało i ujednolicało strukturę studiów akademickich we wszystkich ośrodkach kościelnych na świecie. Dokument precyzował charakter oraz naturę uniwersytetów i wydziałów kościelnych. Jako cechę konstytutywną tych podmiotów wskazał fakt uznania lub powołania do życia przez Stolicę Apostolską w celu nauczania i prowadzenia badań naukowych w obszarze nauk kościelnych i im pokrewnych, z czym wiązało się prawo nadawania stopni naukowych: magistra, licencjata i doktora. Magisterium pozwalało na kontynuację studiów z określeniem specjalizacji, licencjat upoważniał do wykładania w instytutach, którym nie przysługiwało prawo nadawania tytułów akademickich, zaś doktorat uprawniał do nauczania na uniwersytetach i wydziałach teologicznych. Podstawowe dyscypliny, a więc filozofia, teologia i prawo kanoniczne miały własne wydziały, a z myślą o takich dziedzinach, jak nauki biblijne czy muzyka powołano specjalne

³ Por. KPK z 1917 r., kan. 1372-1383.

⁴ Por. PIUS XI: Encyklika *Divini illius magistri*, Watykan, w: AAS 22(1930) 49-86.

⁵ Por. MANTINEO Antonino: *Le università cattoliche nel diritto della Chiesa e dello Stato*, Milano 1995, s. 7-9.

⁶ Por. PIUS XI: Konstytucja Apostolska *Deus scientiarum Dominus*, Watykan, w: AAS 23(1931) 263-284.



instytuty. Zalecane metody badawcze to scholastyczno-spekulatywna oraz historyczno-pozytywna. Studia na wydziale teologicznym trwały pięć lat, na filozoficznym – cztery, a w instytutach – trzy⁷. Ten styl funkcjonowania wydziałów kościelnych utrzymał się aż do Soboru Watykańskiego II.

2. Sobór Watykański II

Odnowa i *aggiornamento* życia kościelnego, jakie się dokonały na Soborze Watykańskim II, były dogłębne i dotknęły praktycznie wszystkich aspektów aktywności Kościoła. Sobór, który wszedł w dialog ze światem współczesnym, szczególnie z nauką i kulturą, i chciał nadać wymiar pastoralny całej działalności Kościoła, nie mógł pominąć zagadnienia studiów teologicznych. Ta perspektywa przynajmniej po części tłumaczy, dlaczego temat uniwersytetu staje się odtąd jednym z uprzywilejowanych wątków wspomnianego dialogu, w którym Kościół rozpoznał istotny znak czasu.

Relacje między Kościołem a światem są w dokumentach soborowych rozważane z perspektywy religijnej, a nie prawnej czy politycznej. Kościół, na którym spoczywa obowiązek zorientowania całej rzeczywistości na Boga, chce nawiązać ze światem współczesnym dialog zbawczy, by w ten sposób służyć ludzkości⁸.

Ojcowie soborowi poświęcili znaczną część Konstytucji *Gaudium et spes* (rozdziały II i III) sprawom kultury, przyjmując jej szeroką definicję: „Mianem »kultury« w sensie ogólnym oznacza się wszystko, czym człowiek doskonali i rozwija wielorakie uzdolnienia swego ducha i ciała; stara się drogą poznania i pracy poddać sam świat pod swoją władzę; czyni bardziej ludzkim życie społeczne tak w rodzinie, jak i w całej społeczności państwowej przez

⁷ STICKLER Alfons M.: *Università*, art. cit., s. 514.

⁸ Por. SANNA Ignazio: *Dalla parte dell'uomo. La Chiesa e i valori umani*, Cinisello Balsamo 1992, s. 213-214.

postęp obyczajów; wreszcie w dziełach swoich w ciągu wieków wyraża, przekazuje i zachowuje wielkie doświadczenia duchowe i dążenia na to, aby służyły one postępowi wielu, a nawet całej ludzkości”⁹. Kultura może być widziana w aspekcie historycznym, socjalnym, socjologicznym i etnologicznym, ale przede wszystkim trzeba wziąć pod uwagę jej wymiar aksjologiczny, ponieważ nie wszystkie wytwory ludzkie stają się elementami kultury, lecz tylko te, przez które człowiek wzrasta i doskonali się w życiu osobistym i społecznym. Każdy postęp należy oceniać według jasnych reguł antropologicznych: w tym względzie Kościół służy pomocą, oferując prawdziwą wizję człowieka i kryteria do właściwego rozeznawania ludzkiej aktywności.

Kościół otwiera się na postęp naukowy i rozmaite formy kultury, które postrzega jako drogi prowadzące do prawdy. Uznaje autonomię metodologiczną różnych dyscyplin wiedzy, lecz nie w sposób absolutny¹⁰. Rozwój ludzki i rozwój naukowy wnoszą swój wkład w przybliżanie świata do Stwórcy. Chrześcijanie mają obowiązek promowania kultury i wychowania każdego człowieka, aby wszyscy ludzie, świadomi własnej godności, mogli rozpoznać swoje powołanie. Rozwój osoby winien przebiegać w sposób integralny i harmonijny, w duchu poszukiwania jedności między wiarą i nauką. Te dwie rzeczywistości nie są przedstawiane jako sprzeczne, lecz jako komplementarne, ponieważ wiara może się lepiej wyrazić dzięki zdobyczom nauk świeckich i ponieważ ludzka inteligencja może dojść do pewnej syntezy wiedzy dzięki kapitałowi wiary i Objawienia¹¹.

⁹ GS 53.

¹⁰ Por. GS 36.

¹¹ GS 62: „Niech więc wierni żyją w najściślejszej łączności z innymi ludźmi swoich czasów i starają się dokładnie uchwycić ich sposoby myślenia i odczuwania, znajdujące wyraz w ich kulturze umysłowej. Niech łączą znajomość nowych nauk i doktryn oraz najnowszych wynalazków z obyczajami chrześcijańskimi i z wykształceniem w doktrynie chrześcijańskiej,



W tym kontekście trzeba umieścić temat uniwersytetu. Termin «uniwersytet» nie pojawia się zbyt często w dokumentach soborowych¹². Przede wszystkim uniwersytet jest przedstawiany jako ośrodek poważnych studiów nad fundamentalnymi problemami związanymi z dobrem ludzkości, jako przestrzeń wymiany ekspertów i naukowców zaangażowanych w poszukiwanie dobra wspólnego¹³. Z tego powodu wykładowcy dziedzin teologicznych są zaproszeni do współpracy z naukowcami różnych specjalizacji i różnych uniwersytetów¹⁴. Uniwersytet to także miejsce głębokiego i kompleksowego przygotowania ewangelizatorów. Naukowe poznanie historii i mentalności ludu, któremu będzie się nieść Ewangelię, pomaga znaleźć właściwy sposób wypełnienia tej misji¹⁵. W dekrecie *Optatam totius* doceniono formację naukową w dziedzinach świeckich, gdyż może ona służyć apostołstwu¹⁶.

Gravissimum educationis, soborowa deklaracja, która najpełniej zajęła się problematyką wychowania, nie mogła pominąć kwestii uniwersytetu. Już samo zagadnienie wychowania wzbudziło wiele dyskusji w trakcie prac nad jej przygotowaniem¹⁷. Dokument uznaje prawo państwa do inicjowania i ustalania reguł dotyczących systemu szkolnictwa. Kościół deklaruje, że nie ma

tak żeby kultura religijna i prawda ducha szły u nich w parze ze znajomością nauk i rozwijających się z każdym dniem umiejętności technicznych, aby mogli dzięki temu oceniać i wyjaśniać wszystko w duchu całkowicie chrześcijańskim”.

¹² Słowo «uniwersytet» pojawia się osiemnaście razy w dokumentach soborowych: *Gravissimum educationis*, *Ad gentes*, *Optatam totius*, *Gaudium et spes*.

¹³ Por. TANZELLA-NITTI Giuseppe, *Passione per la verità e responsabilità del sapere. Un'idea di università nel magistero di Giovanni Paolo II*, Casale Monferrato 1998, s. 123-126.

¹⁴ Por. GS 62; GE 12.

¹⁵ Por. AG 6, 26, 39, 41.

¹⁶ Por. OT 18.

¹⁷ Por. BALDANZA Giuseppe, *Appunti sulla storia della Dichiarazione „Gravissimum Educationis”*, „*Seminarium*” 1985 nr 1, s. 13-54. Początkowo dokument miał być tylko instrumentem prawnym definiującym zasady obowiązujące szkoły katolickie różnych typów. Został jednak poddany wielokrotnym modyfikacjom, aby wyrazić ducha Soboru również w sferze wychowania. W ten sposób z dokumentu ściśle prawnego stał się deklaracją o szerokich horyzontach.

rozbieżności pomiędzy celami wychowania chrześcijańskiego i wychowania, które przygotowuje do pełnoprawnego życia w społeczeństwie: „Wszyscy ludzie jakiegokolwiek rasy, stanu i wieku mają jako cieszące się godnością osoby nienaruszalne prawo do wychowania, odpowiadającego ich własnemu celowi, dostosowanego do właściwości wrodzonych, różnicy płci, kultury i ojczystrych tradycji, a równocześnie nastawionego na braterskie z innymi narodami współżycie dla wspierania prawdziwej jedności i pokoju na ziemi. Prawdziwe zaś wychowanie zdąża do kształtowania osoby ludzkiej w kierunku jej celu ostatecznego, a równocześnie do dobra społeczności, których człowiek jest członkiem i w których obowiązkach, gdy dorośnie, będzie brał udział”¹⁸. Państwo powinno odrzucić wszelkie formy monopolu edukacyjnego i zagwarantować pluralizm instytucji szkolnych, wśród których znajdują się przecież m.in. uniwersytety katolickie. *Gravissimum educationis* po raz pierwszy zdefiniowało zadania uniwersytetu katolickiego: „publiczna, stała i powszechna obecność myśli chrześcijańskiej w całym wysiłku skierowanym ku rozwijaniu wyższej kultury”¹⁹. Uniwersytet powinien kształcić dojrzałych chrześcijan, gotowych swoimi talentami wspomagać rozwój społeczności i świadczyć o wierze wobec świata. Została uznana autonomia nauki i poszukiwań naukowych, aczkolwiek w sposób dość ogólnikowy. Dokument przyjmuje postawę otwartości na współpracę z wydziałami świeckimi, a przed wydziałem teologicznym stawia specjalne zadanie zmierzenia się problemami, które powstają w wyniku rozwoju wiedzy. Pojawia się też postulat założenia katedry lub instytutu teologicznego w tych uniwersytetach katolickich, gdzie jeszcze nie istnieje wydział teologii²⁰.

¹⁸ GE 1.

¹⁹ GE 10.

²⁰ Por. GE 10-12.



Dnia 20 maja 1968 r. Kongregacja Wychowania Katolickiego wydała *Normae quaedam* w sprawie zmodernizowania katolickich studiów kościelnych²¹. W duchu soborowym zostały tu przedstawione reguły dotyczące organizacji i treści studiów. Cel uniwersytetów i wydziałów kościelnych rozpoznano w udzielaniu pomocy ludowi Bożemu, hierarchii i świeckim, w poznaniu, obronie i rozszerzaniu wiary; w popieraniu rozwoju wiedzy i w jej krzewieniu oraz w pomocy, na poziomie naukowym, w prowadzeniu otwartego dialogu ekumenicznego. Zmodyfikowano strukturę organizacyjną wydziałów. Dokument pokazał uniwersytet jako wspólnotę, której wszyscy członkowie, zarówno wykładowcy, studenci, jak i personel administracyjny, powinni czuć się odpowiedzialni za realizację celów życia uniwersyteckiego. Idea wspólnoty uczelnianej ma swój fundament teologiczny we wspólnocie kościelnej. Cechy charakterystyczne tej wspólnoty to: kolegialność, harmonia i współpraca²². Kolegialność zapewniała studentom możliwość uczestnictwa w prowadzeniu wydziału. Harmonia natomiast oznacza integralne połączenie celów ogólnych uczelni i wydziału z celami szczegółowymi cykli studiów poszczególnych lat i różnych dyscyplin, aby zabezpieczyć myśl przewodnią całego procesu dydaktycznego. Z tego powodu wprowadzono zmiany w organizacji nauczania. Studia zostały podzielone na trzy cykle. W toku cyklu podstawowego student uzyskiwał ogólne wykształcenie wraz z wprowadzeniem w metodę naukową. Cykl drugi miał na celu specjalizację i praktykę pracy naukowej, zaś trzeci – osiągnięcie dojrzałości naukowej, potwierdzonej pracą pisemną. Jeżeli chodzi o współpracę, to miała ona przebiegać pomiędzy różnymi wydziałami tego

²¹ Sacra Congregatio pro Istituzione Catholica, *Normae quaedam ad Constitutionem Apostolicam „Deus scientiarum Dominus” de studiis academicis ecclesiasticis recognoscendam*, w: EV 1/328-396.

²² Por. BALDANZA Giuseppe: La missione odierna delle università e Facoltà di studi ecclesiastici, „*Seminarium*” 1968 nr 4, s. 740-764; MARCHISANO Francesco: La legislazione ecclesiastica. Dalla Costituzione Apostolica „Deus scientiarum Dominus” alla Costituzione Apostolica „Sapientia christiana”, „*Seminarium*” 1980 nr 2-3, s. 332-351.

samego uniwersytetu, pomiędzy kościelnymi ośrodkami akademickimi, a także pomiędzy tymi ostatnimi i uniwersytetami państwowymi. Zasugerowano kooperację z ośrodkami zagranicznymi. Dokument postuluje, by wymagania stawiane w trakcie studiów kościelnych nie były niższe niż na najlepszych uczelniach świeckich.

W duchu Soboru podkreślono wolność badań naukowych w ramach dyscyplin teologicznych, z obowiązkiem wszakże respektowania wierności Pismu Świętemu, Tradycji i Magisterium Kościoła. Chcąc nauczać, każdy wykładowca musiał otrzymać misję kanoniczną od biskupa miejsca.

Normae quaedam zostały wprowadzone na okres eksperymentalny i po dziewięciu latach Kongregacja Wychowania Katolickiego zaczęła przygotowywać legislację definitywną we współpracy ze wszystkimi uniwersytetami i wydziałami kościelnymi oraz z reprezentantami konferencji episkopatów. Największe trudności w sporządzeniu prawa obowiązującego w całym Kościele wynikały z konieczności odniesienia się do wielu sytuacji lokalnych: Kościół znajduje się w sytuacji szczególnej, gdyż posiada ośrodki uniwersyteckie na wszystkich kontynentach, a więc często w diametralnie różnych warunkach społeczno-kulturowych. Dodatkową trudność rodził silny kryzys tożsamości, jaki dotknął świat akademicki w związku z wydarzeniami z 1968 r.

3. *Sapientia christiana*

W dniu 15 kwietnia 1979 r. została uroczyście promulgowana Konstytucja Apostolska *Sapientia christiana*, a 29 kwietnia Kongregacja Wychowania Katolickiego opublikowała *Normae applicative*, które wyjaśniały i dookreślały niektóre punkty Konstytucji.

Konstytucja rozpoczyna się od obszernego wprowadzenia, które przybliży rolę uniwersytetów i wydziałów kościelnych w działalności



ewangelizacyjnej Kościoła. Rola ta nie ogranicza się do zwykłego przepowiadania Ewangelii ludziom, lecz ma na celu wejście w bezpośredni kontakt z kulturami, które pełnią m.in. funkcję mediatora pomiędzy człowiekiem i Ewangelią. Nie bez powodu przywołano encyklikę *Evangelii nuntiandi* Pawła VI o konieczności ewangelizacji kultur, które mogą stać się pomocnym narzędziem w prowadzeniu akcji misyjnej, podczas gdy rozdział między wiarą i kulturą powoduje wielkie trudności w ewangelizacji²³. Jednym z cenniejszych i skuteczniejszych instrumentów przepajania kultury duchem Ewangelii są uniwersytety katolickie i wydziały kościelne zajmujące się prawdą zbawczą, która stanowi treść i serce ewangelizacji. Wyjątkowość uczestnictwa ośrodków uniwersyteckich w tym procesie polega przede wszystkim na ich koncentracji wokół treści przepowiadania – dla lepszego ich zrozumienia, wiernego przekazania i ofiarowania ich w taki sposób misji Kościoła²⁴.

Na początku dokumentu sprecyzowano różnicę pomiędzy uniwersytetami katolickimi a wydziałami kościelnymi. Uniwersytety zajmują się wszystkimi dziedzinami wiedzy w duchu chrześcijańskim i są podporządkowane prawu państwowemu, aby mieć uprawnienia do nadawania stopni akademickich uznawanych przez państwo. Do wcześniejszych zasad, które wyróżniały wydziały kościelne, a mianowicie: akt konstytucyjny lub uznanie ze strony Stolicy Apostolskiej i władza nadawania stopni naukowych w jej imieniu, *Sapientia christiana* dodała motyw teologiczno-eklezyjalny: wydziały kościelne muszą mieć za przedmiot studiów Objawienie chrześcijańskie i dyscypliny pokrewne. W ten sposób uczestniczą w misji

²³ Por. Sch 1.

²⁴ POMPEI Alfonso: *Natura e finalità specifiche delle università e Facoltà ecclesiastiche*, „*Seminarium*” 1980 nr 2-3 s. 415-416.

ewangelizacyjnej Kościoła²⁵. Reguły ustanowione przez Konstytucję *Sapientia christiana* odnoszą się tylko do uniwersytetów i wydziałów kościelnych.

Istnieją dwa motywy, które decydują o tożsamości eklezjalnej uczelni: przedmiot ich aktywności oraz rola Stolicy Apostolskiej i innych struktur kościelnych w ich powstaniu i funkcjonowaniu. Akademickie centra eklezjalne zajmują się badaniami i nauczaniem teologii i dyscyplin pokrewnych w perspektywie wiary katolickiej. Ta perspektywa staje się dla nich wezwaniem do współpracy, bez utraty własnej tożsamości naukowej, w obszarze działalności misyjnej i pastoralnej Kościoła, aby dać odpowiedź nie tylko na wyzwania życia chrześcijańskiego, ale też aby zanieść światu światło i nadzieję Ewangelii²⁶. Znaczenie tego zadania i konieczność wierności wyjaśniają rolę Stolicy Apostolskiej i władz kościelnych. Aktem fundamentalnym dla każdej uczelni kościelnej jest erekcja kanoniczna lub uznanie przez Kongregację Wychowania Katolickiego, która kieruje się dwoma kryteriami: planowaniem i gwarancją utrzymania właściwego poziomu naukowego²⁷. Uczelnia erygowana lub zatwierdzona przez Kongregację nabywa prawo do nadawania stopni akademickich w imieniu Stolicy Apostolskiej. Ten fakt gwarantuje ich uznanie w środowisku kościelnym i ułatwia to, jeśli chodzi o władze świeckie.

²⁵ Por. SCh art. 2; MARCHISANO Francesco: La Costituzione Apostolica „Sapientia Cristiana”, „*Rivista di Scienze dell'Educazione*” 1980 nr 18, s. 181-182.

²⁶ POMPEI Alfonso: art. cit., s. 416-425.

²⁷ Por. SCh art. 60-61. Planowanie oznacza upewnienie się, że uczelnia wyższa w tym miejscu naprawdę jest konieczna i użyteczna. Alternatywę stanowi afiliacja, przyłączenie lub wcielenie do wydziału bądź uniwersytetu już istniejącego. Wymagania, które mają zagwarantować wysoki poziom nauczania, są następujące: odpowiednio wykwalifikowane i liczebne grono wykładowców stałych, wystarczająca ilość studentów, dobrze zaopatrzona biblioteka i dostępność innych pomocy naukowych, statut i program studiów odpowiadający obowiązującemu prawu i zapleczu ekonomicznemu. Konstytucja zachęca wyższe seminaria duchowne do dokonania afiliacji lub przyłączenia się do istniejących wydziałów teologicznych dla zapewnienia odpowiedniego poziomu nauczania.



Sapientia christiana wytycza specyficzne cele uniwersytetów i wydziałów kościelnych: badania naukowe, nauczanie i posługa Kościołowi²⁸. Badania naukowe to pierwsze zadanie uczelni. Powinny mieć na uwadze pogłębianie rozumienia Bożego Objawienia i wszystkiego, co jest z nim związane. Mają prowadzić do metodycznej syntezy prawd zawartych w Objawieniu i do rozpatrywania w jej świetle nowych problemów, tak aby znaleźć odpowiednie sposoby i język, którym można by przedstawić prawdę chrześcijańską różnym kulturom²⁹. Na drodze do tego celu Konstytucja zaleca dialog i współpracę pomiędzy uczonymi z różnych dziedzin, niezależnie od tego, czy są wierzący, czy nie.

Drugi cel wymieniony w Konstytucji to nauczanie i formacja studentów na wysokim poziomie i w różnych dziedzinach, przygotowanie ich do przyszłych zadań i stała formacja duchowieństwa³⁰. Podkreśla się ważność nauczania «zgodnego z nauką katolicką» również w dziedzinach nie teologicznych, co oznacza przede wszystkim głęboką motywację wiary we współpracy przy akademickiej formacji osobowościowej, naukowej i profesjonalnej studentów. Dokument akcentuje konieczność zróżnicowania formacji w zależności od warunków, w jakich znajdują się studenci. Proces formacji nie kończy się w momencie ukończenia studiów. Ośrodki akademickie powinny promować stałą formację, coraz częściej wymaganą w różnych częściach świata.

Uczelnie nie mogą koncentrować się wyłącznie na kształceniu przyszłych naukowców, lecz troszczyć się również o tych, którzy wezmą aktywny udział w ewangelizacji. Jest to trzeci cel uniwersytetów i wydziałów

²⁸ Por. Idem, art. 3. Dokument *Deus scientiarum Dominus* jako cel podstawowy postawił solidne nauczanie, natomiast *Sapientia christiana* przed nauczaniem stawia uprawianie i rozwijanie własnych dyscyplin poprzez badania naukowe.

²⁹ Por. Idem, art. 3 § 1.

³⁰ Por. Idem, art. 3 § 2.

kościelnych, który został podkreślony tylko w *Sapientia christiana*. Tymczasem realizacja tego właśnie zadania to jeden z głównych powodów zakładania tych uczelni! Powinny one według własnej natury i w ścisłej współpracy z hierarchią posługiwać na rzecz ewangelizacji³¹.

Konstytucja przedstawia uczelnie kościelne jako wspólnoty, w których wszyscy są współodpowiedzialni za dobro wspólne i osiągnięcie zamierzonych celów³². Uczelnie są wspólnotami osób, gdzie każdy jest podmiotem i otrzymuje zaproszenie do współpracy. Jedną z nowości zawartych w *Sapientia christiana* to poświęcenie całego rozdziału „urzędnikom i pracownikom administracji”³³, przez co podkreśla się znaczenie nie tylko wykładowców i studentów, lecz wszystkich członków wspólnoty uniwersyteckiej cieszących się jednakową godnością i wolnością.

Dokument odnosi się do wspólnoty funkcjonalnej, to znaczy takiej, która ma służyć prawdzie i społeczeństwu. Uwypukla odpowiedzialność wszystkich w poszukiwaniu prawdy w każdym jej aspekcie. Wspólnota akademicka ma strukturę hierarchiczną (wielkim kanclerzem jest zawsze biskup ordynariusz miejsca, rektora mianuje lub zatwierdza kongregacja), ale z zachowaniem zasad podporządkowania, współpracy i pomocniczości. Konstytucja podkreśla zasadę kolegialności w zarządzaniu uniwersytetem, a równocześnie akcentuje słuszną

³¹ Por. Idem, art. 3 § 3.

³² Porównanie samych podtytułów dokumentów: *Sapientia christiana. Konstytucja Apostolska o uniwersytetach i wydziałach kościelnych* oraz *Deus scientiarum Dominus. Konstytucja Apostolska o uniwersytetach i wydziałach studiów kościelnych* – ukazuje pewną zmianę w podejściu do tego zagadnienia. O ile prawodawstwo przedsoborowe starało się wspomóc studia kościelne, Jan Paweł II chce przede wszystkim, aby wspólnota uniwersytecka była naprawdę przeniknięta życiem Kościoła. Por. ORTAS Javierre A.M.: *La Costituzione Apostolica „Sapientia christiana”*, „*O Theologos*” 1979 nr 22, s.10.

³³ Por. SCh tytuł V.



równowagę między władzą personalną (rektor i dziekan) a kolegialną (senat i rady wydziałów)³⁴.

Uniwersytety i uczelnie kościelne są ustanowione dla dobra całego Kościoła uniwersalnego i lokalnego. *Sapientia christiana* zaleca konferencjom episkopatu poszczególnych krajów, aby uświadomiły sobie swoją odpowiedzialność za rozwój tych uczelni i za ich wierność wobec Magisterium³⁵. W duchu Soboru Watykańskiego II dokument uznaje słuszną wolność badań naukowych i nauczania, ale przypomina granice wyznaczone przez Słowo Boże i Magisterium Kościoła. Wielką odpowiedzialność przyjmują na siebie wykładowcy, którzy wypełniają specyficzną służbę słowu i stają się dla studentów mistrzami w wierze, żywymi świadkami i przykładem wierności Kościołowi. Ta odpowiedzialność uzasadnia wysokie wymagania naukowe, dydaktyczne i moralne, jakie Konstytucja stawia wykładowcom. Ci, którzy wykładają materie odnoszące się do spraw wiary i moralności, muszą otrzymać misję kanoniczną i złożyć wyznanie wiary³⁶. Konstytucja podkreśla fakt, że zarówno uczelnie erygowane przez Stolicę Apostolską, jak i wykładowcy działają w imieniu Kościoła i uczestniczą w jego misji. Ten fakt podnosi znaczenie i prestiż nauczycieli akademickich, ale równocześnie uwidacznia ich współodpowiedzialność, jaką razem z hierarchią kościelną ponoszą za jakość i treść nauczania.

Sapientia christiana potwierdza układ studiów w trzech cyklach wprowadzony przez *Normae quaedam*. Pierwszy cykl musi dać solidną formację podstawową, podczas drugiego student powinien pogłębić wybrany dział wiedzy (specjalizacja), by wreszcie osiągnąć prawdziwą dojrzałość

³⁴ Por. SCh tytuł II; BIFFI Franco, *La comunità universitaria, le sue componenti, le sue autorità, „Seminarium”* 1980 nr 2-3, s. 436-487.

³⁵ Por. SCh art. 4; Normy szczegółowe 5.

³⁶ Por. SCh, Wstęp IV; art. 22-30, 39.

naukową poprzez przygotowanie pracy doktorskiej. Każdy cykl kończy się uzyskaniem odpowiedniego stopnia naukowego. Zdecydowano się utrzymać tradycyjne stopnie akademickie uczelni kościelnych (bakalaureat, licencjat i doktorat), przy czym każdy wydział mógł używać nomenklatury zgodnej z prawem cywilnym danego kraju³⁷.

Choć Konstytucja zajmuje się szczególnie trzema głównymi wydziałami kościelnymi (teologia, filozofia i prawo kanoniczne), stanowiące zasady odnoszą się do wszystkich dziedzin studiów kościelnych. Przypominając cel fundamentalny, czyli pogłębienie rozumienia Objawienia Bożego, dokument podkreśla, że nie jest to celem samym w sobie, lecz musi służyć dobru Kościoła i społeczeństwa. Z tego powodu zaleca wszystkim wydziałom, a zwłaszcza teologii, poświęcenie bacznej uwagi kwestii inkulturacji: „Te ustawiczne kontakty z rzeczywistością pobudzają również teologów do poszukiwania bardziej właściwego sposobu przekazywania doktryny ludziom współczesnym, żyjącym w różnych kręgach kulturowych; albowiem »czymś innym jest sam depozyt wiary, czyli prawdy, które zawiera nasza czcigodna doktryna, a czymś innym sposób ich głoszenia, z zachowaniem jednak tego samego znaczenia tej samej treści«³⁸. W tym kontekście nabiera specjalnego znaczenia współpraca i koordynacja różnych dyscyplin, tak aby każda wniosła wkład w pełniejsze i głębsze rozumienie wiary. Jednym z instrumentów szczególnie pomocnych w wypełnieniu tego zadania jest dialog w różnych formach i na różnych poziomach: pomiędzy wydziałami, uczelniami kościelnymi i świeckimi, między teologią i naukami szczegółowymi, między wiarą i kulturą. W duchu soborowym podkreśla się nie tylko aspekt ekumeniczny studiów kościelnych, lecz również relacje z innymi religiami niechrześcijańskimi. Przedmiotem

³⁷ Por. Idem, art. 40, 46-48.

³⁸ Idem, Wstęp III; Por. Art. 3, 67-68.



studiów powinny być zwłaszcza problemy wynikające ze współczesnego ateizmu³⁹.

Struktury nakreślone przez *Sapientia christiana* wyznaczają standardy organizacji studiów kościelnych, zostawiają jednak możliwość dokonywania modyfikacji w zależności od warunków lokalnych, stwarzając w ten sposób rozległą przestrzeń rozwoju i udoskonalania.

4. Kodeks Prawa Kanonicznego

W 1983 r. ukazał się nowy Kodeks Prawa Kanonicznego. W księdze traktującej o „Nauczycielskich zadaniach Kościoła” osobne rozdziały zostały poświęcone „uniwersytetom katolickim oraz innym instytutom wyższych studiów” i „uniwersytetom i fakultetom kościelnym”. W poprzednim Kodeksie z 1917 r. taki podział jeszcze nie istniał. Prawodawca podkreśla, że to rozwiązanie zostało podyktowane wzmożeniem aktywności Kościoła w świecie uniwersyteckim. Niektóre przepisy są wspólne zarówno dla uniwersytetów katolickich, jak i kościelnych, ale okazało się konieczne rozróżnienie uczelni, które w badaniach inspirowane są duchem chrześcijańskim i tych, które zajmują się studiowaniem Objawienia.

Kodeks potwierdza prawo Kościoła do zakładania i prowadzenia uniwersytetów i innych typów wyższych uczelni dla wniesienia wkładu w rozwój kultury ludzkiej, pełnej promocji osoby i realizacji funkcji nauczycielskiej Kościoła⁴⁰: „Jest czymś znaczącym, że Kodeks, również w tej materii, dostrzega centralne miejsce osoby ludzkiej, jej promocję kulturalną jako połączoną i zależną od funkcji nauczycielskiej i ewangelizacyjnej Kościoła: wypełnienie tej funkcji wydaje się tym bardziej uprawnione przez

³⁹ Por. Idem, art. 69; DEZZA Paolo: La „Sapientia Christiana” e gli studi teologici, „*Rassegna di Teologia*” 1980 nr 20, s. 324-328.

⁴⁰ Por. KPK 807-814.

fakt, że poprzez uniwersytety konfesyjne można bardziej wpłynąć na rozwój kultury i promocję osoby ludzkiej”⁴¹.

Określenie «katolicki» zostało zarezerwowane tylko dla tych uczelni, które zostały uznane przez kompetentne władze kościelne. Prawodawca zachęca konferencje episkopatu, aby promowały na swoim terytorium uniwersytety katolickie i czuwały nad ich ortodoksją. Każda uczelnia katolicka powinna mieć wydział lub przynajmniej katedrę teologii z wykładami dostępnymi dla studentów świeckich. Wymaga się również specyficznych kursów, w których byłyby podnoszone zwłaszcza te kwestie teologiczne, które mają związek z przedmiotami wykładanymi na innych wydziałach.

Prawodawca dedykuje szczególną uwagę trosce duszpasterskiej o studentów wszystkich uczelni. Biskup diecezjalny jest zobowiązany do zorganizowania właściwego systemu, który będzie służył temu celowi: poprzez erekcję parafii personalnych, zorganizowanie ośrodków przeznaczonych dla duszpasterstwa akademickiego i oddelegowanie kapłanów do tego dzieła.

Uniwersytetom i wydziałom kościelnym Kodeks poświęca kanony 815-821. Zalecenia, które są tu zapisane, mają charakter dość ogólny i wpisują się w linię wyznaczoną przez *Sapientia christiana*. Normy tej Konstytucji nie zostały zniesione, ponieważ nie sprzeciwiały się postanowieniom Kodeksu.

5. *Ex corde Ecclesiae*

Kodeks Prawa Kanonicznego ustalił tylko generalne zasady odnoszące się do uniwersytetów katolickich, które oczekiwały na własne prawodawstwo – o funkcji analogicznej do tej, jaką pełniła *Sapientia christiana* w stosunku do uczelni kościelnych. Przygotowanie kolejnej konstytucji Konstytucji rozpoczęło się w 1969 r. Uczestniczyli w nim przedstawiciele uniwersytetów

⁴¹ MANTINEO Antonino, *Le università cattoliche...* art. cit., s. 5.



katolickich, którzy wnieśli znaczący wkład w opracowanie dokumentu opublikowanego jako Konstytucja Apostolska *Ex corde Ecclesiae* w 1990 r.⁴². Jest to pierwszy tak wysokiej rangi dokument Kościoła poświęcony wyłącznie uniwersytetom katolickim. Jan Paweł II określił go jako „Magna Charta uniwersytetów katolickich”. Konstytucja składa się z obszernej części doktrynalnej i z części prawnej zawierającej dyrektywy generalne.

Papież podejmuje problematykę natury uniwersytetu jako «uniwersytetu» i jako «katolickiego»: „Każdy uniwersytet katolicki, ze względu na swój charakter uniwersytecki, jest wspólnotą 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”⁴³. Uniwersytet jako taki cieszy się słuszną autonomią instytucjonalną, która gwarantuje wolność akademicką w granicach prawdy i dobra wspólnego. Przywołanie idei słusznej autonomii

⁴² Znacząca jest historia przygotowania tego dokumentu. Podczas kongresów Międzynarodowej Federacji Uniwersytetów Katolickich (FIUC) od 1969 r. dyskutowano różne propozycje norm prawnych dla uniwersytetów. Na ich podstawie Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego opracowała w 1983 r. pierwszą wersję dokumentu, która została odrzucona przez rektorów uniwersytetów katolickich. Według nich propozycja była zbyt prawnicza i administracyjna. W 1985 r. Kongregacja przygotowała drugi wariant, który po licznych dyskusjach również odrzucono. Także propozycja z 1988 r. wywołała ożywione dyskusje, lecz nie znalazła wystarczającego poparcia. Podczas Kongresu Uniwersytetów Katolickich powołano komisję z reprezentantami piętnastu uniwersytetów w celu przygotowania nowej wersji dokumentu. W 1989 r. komisja przesłała swoją propozycję Kongregacji, która ją zaaprobowała i przedstawiła Ojcu Świętemu wraz z całą dokumentacją. Jan Paweł II ubogacił tekst swoimi uwagami i przemyśleniami i podpisał go 15 sierpnia 1990 r. Zwracając uwagę na otwartość i dyspozycyjność Kongregacji wobec opinii środowisk akademickich, wielu komentatorów podkreślało, że ta Konstytucja jest nie tylko dla uniwersytetów katolickich, ale również z nimi. Por. LEMPA Franciszek: Przesłanie Konstytucji Apostolskiej „Ex corde Ecclesiae”, „Roczniki Nauk Prawnych” 1994 nr 4, s. 103-105; MARTINS José Saraiva: I ter e punti salienti della Costituzione Apostolica „Ex corde Ecclesiae”, „Seminarium” 1990 nr 1-2, s. 657-660.

⁴³ Ex corde 12.

kultury ludzkiej z *Gaudium et spes* podkreśla, że Kościół nie chce ideologizować badań naukowych ani ograniczać ich w sposób autorytarny⁴⁴.

«Katolickość» uniwersytetu wyraża się w:

- 1) inspiracji chrześcijańskiej nie tylko poszczególnych osób, lecz również wspólnoty uniwersyteckiej jako takiej;
- 2) ciągłej refleksji w świetle wiary katolickiej nad wzrastającym dziedzictwem poznania ludzkiego i wspieraniu go poprzez własne badania;
- 3) wierności chrześcijańskiemu orędziu, takiemu jak je przedstawia Kościół;
- 4) instytucjonalnym zaangażowaniu w służbę ludowi Bożemu i społeczeństwu, zdążającym ku transcendentnemu celowi, który nadaje sens życiu⁴⁵.

Te wyznaczniki decydują o tożsamości ducha katolickiego uczelni, natomiast ze strony formalnej konieczny jest akt fundacji lub uznania ze strony kompetentnej władzy kościelnej⁴⁶. W istocie uniwersytet jest katolicki, o ile przekazuje wartości katolickie i według nich formuje.

Badania naukowe podejmowane w uniwersytecie katolickim mają w perspektywie dążenie do osiągnięcia integracji wiedzy oraz dialog między wiarą a rozumem, a ponadto towarzyszy im troska o etyczny wymiar nauki i refleksję teologiczną⁴⁷.

Podstawowym zadaniem uniwersytetu jest „nieustanne poszukiwanie prawdy poprzez badania naukowe, przechowywanie i przekazywanie wiedzy dla dobra społeczeństwa”⁴⁸ i uniwersytet katolicki uczestniczy w realizacji tego zadania zgodnie ze swoim charakterem i swoimi celami.

⁴⁴ Por. GS 59; Ex corde, Normae generali art. 2 §§ 4-5.

⁴⁵ Ex corde 13.

⁴⁶ Por. KPK 808; Ex corde, Przepisy ogólne art. 2 § 3; PROVOST John H.: The Canonical Aspects of Catholic Identity in the Light of Ex corde Ecclesiae, „*Studia Canonica*” 1991 nr 25, s. 155-156; PAGÉ Roch: Dall’università effettivamente cattolica all’università giuridicamente cattolica, „*Concilium*” 1994 nr 5, s. 130-141.

⁴⁷ Ex corde 15-20.

⁴⁸ Idem, 30.



Zgodnie z Konstytucją, uczelnię katolicką charakteryzuje:

- 1) służba Kościołowi i społeczeństwu;
- 2) integracja wiary i życia, czyli koordynowanie działalności akademickiej z chrześcijańskimi zasadami i normami moralnymi;
- 3) inspirowanie i prowadzenie dialogu kulturalnego, ekumenicznego i międzyreligijnego;
- 4) rozeznanie i krytyczna ocena dążeń i sprzeczności kultury współczesnej, aby zapewnić harmonijny rozwój osób i narodów;
- 5) inkulturacja Ewangelii w kultury lokalne;
- 6) efektywne i instytucjonalne świadectwo wiary katolickiej⁴⁹.

Służba uniwersytetu katolickiego na rzecz Kościoła obejmuje:

- 1) formację osób zdolnych do przyjęcia odpowiedzialności za misję Kościoła (ewangelizację);
- 2) formację, która rozwija się w klimacie wiary i przygotowuje osoby zdolne do wydawania osądów racjonalnych i krytycznych, osoby świadome transcendentnej godności osoby ludzkiej;
- 3) formację zawodową, która uczy respektować wartości etyczne i prowadzi do realizacji na poziomie osobowym syntezy egzystencjalnej między wiarą i życiem, między wiarą i aktywnością zawodową;
- 4) dialog z kulturą;
- 5) badania teologiczne, które mają na celu wypracowanie języka odpowiedniego do komunikacji ze współczesną kulturą⁵⁰.

Uniwersytet katolicki funkcjonuje w społeczeństwie jak każda inna uczelnia, lecz wyróżnia się tym, że wnosi w życie społeczne swój unikatowy wkład, a mianowicie:

⁴⁹ Por. Idem, 31-49; LEMPA Franciszek, art. cit., s. 111-112.

⁵⁰ Por. Idem, 49.

- 1) studium ważnych dylematów współczesności, takich jak: godność życia ludzkiego, promocja powszechnej sprawiedliwości, jakość życia osobistego i rodzinnego, problemy ekologii, poszukiwanie trwałego pokoju i stabilizacji politycznej, bardziej równomierny podział zasobów światowych oraz nowy porządek gospodarczy i polityczny, lepiej służący ludzkiej społeczności na płaszczyźnie krajowej i międzynarodowej;
- 2) rozpowszechnianie prawd niewygodnych, które nie schlebiają opinii publicznej, lecz są konieczne, aby chronić prawdziwe dobro wspólne;
- 3) prowadzenie z chrześcijańskiego punktu widzenia analizy oraz krytyki zasad i wartości dominujących w kulturze i społeczeństwie;
- 4) propagowanie zasad etycznych i religijnych, które nadają pełny sens życiu ludzkiemu;
- 5) zaangażowanie na rzecz sprawiedliwości społecznej;
- 6) konkretny wkład w rozwój społeczeństwa;
- 7) podejmowanie współpracy naukowo-badawczej z innymi uniwersytetami i instytucjami;
- 8) tworzenie możliwości formacji permanentnej⁵¹.

Implementacja tych zadań nie jest prosta. Właśnie dlatego uniwersytet katolicki musi zatroszczyć się o duszpasterstwo akademickie, aby wszyscy członkowie wspólnoty uniwersyteckiej mieli możliwość świadomej harmonizacji aktywności zawodowej i studiów z zasadami moralnymi i religijnymi. W ten sposób dokonuje się integracja wiary i życia. Konstytucja wymienia biskupa diecezjalnego jako odpowiedzialnego za duszpasterstwo

⁵¹ Por. Idem, 32-37.



akademickie i podkreśla użyteczność stowarzyszeń i ruchów kościelnych w rozwoju pewnych aspektów pastoralnych życia akademickiego⁵².

Ex corde Ecclesiae klarownie omawia zadaniach uniwersytetu katolickiego. Pierwszym obowiązkiem jest budowa autentycznej wspólnoty ludzkiej ożywianej duchem chrześcijańskim, która będzie miejscem doświadczenia wzajemnego szacunku, szczerego dialogu i ducha miłości braterskiej i która zapewni ochronę praw każdej osoby. Ta wspólnota musi zabiegać o utrzymanie i umacnianie katolickiego oblicza uniwersytetu.

Zaangażowanie wykładowców wyraża się w świadectwie i nauczaniu autentycznie chrześcijańskiego życia, które oznacza w szczególności syntezę wiary, kultury i kompetencji zawodowych. Wykładowcy niekatolicy są zobowiązani do poszanowania katolickiego charakteru uczelni.

Podstawowy obowiązek studentów to osiągnięcie takiego poziomu edukacji, który scali wysoki poziom kultury humanistycznej z odpowiednim przygotowaniem profesjonalnym. Studenci powinni poznać prawdziwie chrześcijański styl i nauczyć się według niego kształtować własne życie⁵³.

Druga część Konstytucji zawiera reguły prawne. Znamienne, że jest ich niewiele i mają charakter ogólny. Ponieważ sytuacja każdego uniwersytetu jest inna, na poszczególnych uczelniach spoczywa obowiązek adaptacji litery i ducha dokumentu do specyficznej i konkretnej rzeczywistości.

Konstytucja *Ex corde Ecclesiae* nakreśliła dość wysoki ideał uniwersytetu katolickiego i równocześnie wskazała na drogi, które prowadzą do jego realizacji poprzez inspirowany duchem chrześcijańskim dialog z różnymi kulturami i rzeczywistościami socjalnymi. Jednocześnie jasno oznaczyła miejsce uniwersytetów katolickich na polu badań naukowych oraz służby człowiekowi i prawdzie.

⁵² Por. Idem, 38-42.

⁵³ Por. Idem, 21-23.

6. Obecność Kościoła na uniwersytecie i w kulturze uniwersyteckiej

Dnia 22 maja 1994 roku został opublikowany dokument o *Obecności Kościoła na uniwersytecie i w kulturze uniwersyteckiej*. Trzy organa przy Stolicy Apostolskiej: Kongregacja Wychowania Katolickiego, Papieska Rada ds. Świeckich i Papieska Rada ds. Kultury opracowały ten dokument po wielu latach konsultacji⁵⁴. Sama procedura przygotowania świadczy o szczególnej uwadze, jaką do zagadnienia przykłada Stolica Święta, i podkreśla wspólną odpowiedzialność w odniesieniu do tak istotnej płaszczyzny działalności pastoralnej Kościoła. Konsultacje miały na celu lepsze poznanie sytuacji uniwersytetów w świecie i nowych problemów, które stają się wyzwaniem dla Kościoła w różnych wymiarach kultury uniwersyteckiej.

W pierwszej części dokument opisuje warunki, w jakich przyszło funkcjonować uniwersytetom, oraz wyzwania, jakie stoją przed duszpasterstwem akademickim:

- 1) wielki wzrost liczby studentów i w związku z tym demokratyzacja życia społecznego i kulturalnego;
- 2) obniżenie jakości oraz poziomu wykształcenia i usług oferowanych przez uniwersytet, a w konsekwencji – utrata prestiżu przez uczelnie;

⁵⁴ *Presenza della Chiesa nell'università e nella cultura universitaria*, w: EV 14/1349-1405. Tłum. pol.: *Obecność Kościoła na uniwersytecie i w kulturze uniwersyteckiej*, w: Informator Duszpasterstwa Akademickiego w Polsce 2000/2001, Warszawa 2000, s. 16-33. Historia przygotowania tego dokumentu jest interesująca i znacząca. Komisja powołana przez Kongregację Wychowania Katolickiego i Papieską Radę ds. Świeckich w 1972 r. wysłała do konferencji episkopatów ankietę na temat duszpasterstwa akademickiego i duszpasterstwa intelektualistów. W oparciu o nadesłane odpowiedzi oraz konsultacje w 1976 r. została opracowana pierwsza wersja dokumentu (por. *La pastorale universitaria*, w: EV 5/2067-2096). W kolejnych latach dykasterie watykańskie pogłębiały studium tego problemu. W 1987 r. została opublikowana synteza (por. *Chiesa e cultura universitaria*, w: EV 11/325-377), która stała się kolejnym punktem wyjścia do refleksji, dyskusji i konsultacji między dykasteriami, konferencjami episkopatu, zakonami, duszpasterzami akademickimi, ruchami i stowarzyszeniami kościelnymi. Zagadnienie tak szerokie i wieloaspektowe wymagało czasu i z tego powodu nowy dokument został opublikowany po siedmiu latach.



- 3) brak relacji personalnych między studentem i profesorem oraz pogłębiająca się anonimowość środowiska studenckiego;
- 4) «profesjonalizacja» – uzawodowienie uniwersytetu wraz z przyrostem badań naukowych prowadzonych na zlecenie przemysłu;
- 5) ryzyko biernego poddania się dominującym prądom kulturalnym lub przeciwnie – pozostania w relacji do nich na marginesie;
- 6) sceptycyzm wielu środowisk wobec samej idei prawdy;
- 7) nowy pozytywizm bez odniesienia etycznego, będący efektem dominacji formacji «użytecznej»;
- 8) znacząca liczebnie, lecz o skromnym wydzwiku kulturalnym obecność katolików w środowisku akademickim;
- 9) dotkliwe oddalenie i specjalizacja nauk, brak idei przewodniej, mogącej służyć integracji wiedzy i uniwersytetu⁵⁵.

Ostatni punkt pokazuje przyczynę aktualnego kryzysu uniwersytetu. Wobec tak złożonej sytuacji ma on kłopot z określeniem własnej tożsamości i wytyczeniem długoterminowych celów. Zaabsorbowany rozlicznymi aktywnościami, odczuwa brak idei mogącej nadać mu spójność. Chaos myślowy i ideowy, ubóstwo zasad i norm hamują nowe propozycje, jak odpowiednio zareagować na pojawiające się problemy.

Kościół stara się promować własną obecność w świecie uniwersyteckim. Druga część dokumentu rozróżnia dwa aspekty akcji pastoralnej Kościoła na uniwersytecie: przedmiotowy i podmiotowy. Aspekt podmiotowy odnosi się przede wszystkim do ewangelizacji konkretnych osób, a poprzez nie (choć nie wyłącznie) – współczesnych prądów kulturowych. Natomiast aspekt przedmiotowy dotyczy dialogu między wiarą a różnymi dyscyplinami wiedzy: „Istotnie, w kontekście Uniwersytetu pojawienie się nowych prądów

⁵⁵ Por. *Obecność... op. cit.*, s. 18-23.

kulturowych jest ściśle związane z wielkimi pytaniami człowieka o jego wartość, o sens jego istnienia i działania, o jego sumienie i wolność. Na tym poziomie pierwszorzędnym zadaniem intelektualistów katolickich jest popieranie nowej i żywej syntezy wiary i kultury⁵⁶.

Narzędzia zalecane przez dokument do prowadzenia działalności duszpasterskiej na poziomie instytucjonalnym to: wykłady z teologii, kapelanie uniwersyteckie oraz obecność kapłanów i zakonników. Uniwersytet katolicki w sposób szczególny ma za zadanie stać się „interlokutorem świata akademickiego, kulturalnego i naukowego”, promując „dialog między wiarą i kulturą oraz rozwój kultury zakorzenionej w wierze”⁵⁷.

Dokument podaje wybrane przykłady dobrej praktyki, których naśladowanie może ożywić Kościół w uniwersytecie:

- 1) nominacja na kapłanów uniwersyteckich kapłanów dobrze przygotowanych i mających oparcie w konferencji episkopatu;
- 2) tworzenie grup duszpasterstwa akademickiego na poziomie diecezjalnym z udziałem świeckich;
- 3) troska duszpasterska o profesorów, wykładowców i personel uniwersytecki;
- 4) utworzenie Departamentu Nauk Religijnych, prowadzenie kursów etyki i deontologii zawodowej;
- 5) promocja ruchów kościelnych;
- 6) promocja dialogu między teologami, filozofami i innymi naukowcami⁵⁸.

Autorzy dokumentu podkreślają, że aby obecność Kościoła była akceptowana i skuteczna, musi stać na wysokim poziomie.

⁵⁶ Idem, s. 24.

⁵⁷ Por. Idem, s. 26.

⁵⁸ Por. Ibidem.



Trzecia część dokumentu sugeruje pewne rozwiązania i kierunki działania, nad którymi powinni zastanowić się wszyscy odpowiedzialni za duszpasterstwo akademickie i duszpasterstwo kultury:

- 1) utworzenie na poziomie krajowym i diecezjalnym komisji ds. duszpasterstwa akademickiego w celu pogłębionej refleksji i koordynacji inicjatyw;
- 2) utworzenie «parafii uniwersyteckich» jako uprzywilejowanych centrów komunikacji ze światem akademickim w jego złożoności i bogactwie;
- 3) dialog i współpraca pomiędzy uniwersytetami i wydziałami katolickimi;
- 4) ukierunkowana formacja przedstawicieli duszpasterstwa w obrębie parafii, ruchów i stowarzyszeń katolickich;
- 5) rozwój różnych typów pedagogii wiary: katechetycznej o charakterze wspólnotowym, kontaktu osobowego oraz pogłębiania wiary i życia duchowego;
- 6) promocja nowej mentalności, szczególnie pomiędzy wykładowcami odpowiedzialnymi za świadectwo chrześcijańskie w środowisku uniwersyteckim⁵⁹.

Wielką zasługą tego dokumentu jest zdefiniowanie obecności Kościoła na uniwersytecie i w kulturze uniwersyteckiej – wraz z jej konsekwencjami. Autorzy dokumentu mówią, że obecność Kościoła trzeba rozumieć jako „*plantatio* wspólnoty chrześcijańskiej w środowisku uniwersyteckim, poprzez świadectwo, głoszenie Ewangelii, służbę miłości”⁶⁰. Urzeczywistnienie Kościoła-wspólnoty dokonuje się w konkretnym środowisku. Kościół musi być zakorzeniony w tym środowisku i zdawać sobie sprawę z warunków kulturowych i socjalnych, w jakich żyją konkretni adresaci Ewangelii. Obecność duszpasterska musi wyakcentować dwa aspekty: osobowy i kulturalny. Wymiar osobowy uwypukla prawdę, że „człowiek jest drogą

⁵⁹ Por. Idem, s. 27-30.

⁶⁰ Idem, s. 29.

Kościół⁶¹. Akcja ewangelizacyjna jest skierowana do konkretnych osób, gdyż formacja przebiega zawsze w odniesieniu do niepowtarzalnej osoby. Ci, którzy uczestniczą w ewangelizacji w sposób czynny, powinni starać się o dotarcie do serca człowieka żyjącego w środowisku akademickim na drodze formowania sumienia i intelektu wierzących. Równocześnie trzeba sobie uświadomić, że nie można ewangelizować serca człowieka bez ewangelizacji kultury: „synteza wiary i kultury nie jest tylko potrzebą kultury, lecz również i wiary [...]. Wiara, która nie staje się kulturą, nie jest wiarą w pełni przyjętą, w pełni przemyślaną, w pełni przeżyta⁶². W ten sposób dokonuje się ewangelizacja kultury i inkulturacja Ewangelii.

Zakończenie

Nawet szkicowe potraktowanie zawartości dokumentów Kościoła na temat uniwersytetu pozwala stwierdzić rosnące zainteresowanie i znaczącą zmianę podejścia do spraw tej instytucji i związanego z nią środowiska. O ile okres Oświecenia i wiek XIX były naznaczone konfliktem między nauką i wiarą, a jednym z naczelnych motywów powoływania uniwersytetów katolickich była obawa przed zgubnym wpływem świeckich uczelni wyższych na młodzież katolicką i chęć jej obrony, tak po Soborze Watykańskim II kształtuje się pozytywne podejście do świata uniwersyteckiego. Analiza dokumentów wydobywa różne dowody świadomości Kościoła w odniesieniu do tego, że jedna z ważniejszych dróg do ewangelizacji kultury biegnie poprzez ewangelizację środowiska akademickiego. Kościół dostrzega w uniwersytecie bynajmniej nie rywala, lecz potencjalnego sojusznika i ważnego partnera dialogu. Świadectwem tego jest chociażby sposób przygotowania ostatnich

⁶¹ JAN PAWEŁ II: Encyklika *Redemptor hominis*, Watykan 1979, nr 14.

⁶² JAN PAWEŁ II: Giovanni Paolo II istituisce il pontificio consiglio per la cultura con una lettera indirizzata al Segretario di Stato, Cardinale Agostino Casaroli, w: EV 7/177; Por. POUPARD Paul: Wiara i kultura, „*Osservatore Romano*” wyd. pol., 1994 nr 9-10, s. 36-37.



dokumentów (*Sapientia christiana, Ex corde Ecclesiae, Obecność Kościoła...*) – wszak konsultacje ze społecznościami uniwersyteckimi przyczyniły się do gruntownego przerehabilitowania pierwotnych propozycji kongregacji watykańskich (por. *Ex corde Ecclesiae*). To znak dużego zaufania do środowiska akademickiego.

Przeobraził się bardzo istotnie sam sposób podejścia do kwestii uniwersyteckich. W dokumentach przed Soboru Watykańskiego II dominowała postawa prawna i doktrynalna, natomiast późniejsze dokumenty promują pastoralny punkt widzenia. Kościół nie chce głosić prawdy abstrakcyjnej, lecz pragnie, by środowisko, które z definicji jest nastawione na poznawanie i przekazywanie prawdy, stało się przestrzenią, w której się nią faktycznie żyje. Z tego powodu akcja pastoralna ukierunkowana jest na tworzenie wspólnoty Kościoła (εκκλησία), która rodzi się ze zbawczego osobowego spotkania z Chrystusem. Duszpasterstwo akademickie ma za zadanie urzeczywistniać Kościół w uniwersytecie, ale obecność Kościoła nie wyczerpuje się w tym aspekcie jego aktywności. Niemniej ważna jest obecność instytucjonalna poprzez wydziały teologiczne oraz dialog między nauką i wiarą.

Kolejny znak potwierdzający zmianę nastawienia do uniwersytetu to zachęcanie uniwersytetów katolickich do prowadzenia badań naukowych we współpracy z innymi uczelniami i do odważnego mówienia nawet o prawdach niewygodnych dla opinii publicznej.

Najpoważniejszym z zarzutów stawianych omawianym dokumentom jest to, że są zbyt ogólnikowe i prezentują zbyt idealistyczną wizję uniwersytetu. Dokumenty kościelne, ponieważ są skierowane do całego Kościoła, powinny uwzględniać specyfikę sytuacji adresatów. Tymczasem uczelnie katolickie i kościelne działają prawie na wszystkich kontynentach, a warunki ich funkcjonowania zasadniczo się różnią. Prawodawca musi więc skoncentrować się na ogólnych zasadach, pozostawiając ich

doprecyzowanie podmiotom lokalnym. Ponadto można zauważyć pewną różnicę w podejściu do spraw uczelni kościelnych i katolickich. Uczelnie kościelne są ściślej podporządkowane Stolicy Apostolskiej i ich prawodawstwo jest bardziej zunifikowane, natomiast stosunek do uniwersytetów katolickich charakteryzuje większa elastyczność, niektóre kompetencje są pozostawione konferencjom episkopatów poszczególnych krajów.



Ks. M. Konieczny

WSD Siedlce

Teologiczne Studia Siedleckie I (2004)

Ktuzjologia personalistyczna

Kreacja w ujęciu systemu personalizmu uniwersalistycznego

Ks. Prof. Cz. S. Bartnika

1. Poszukiwanie idei stwórcy

Jedną z najgłębszych i najbardziej doniosłych spraw, które odnoszą się do ludzkiego życia jest jego relacja względem przyrody oraz względem odwiecznie istniejącej Mocy będącej siłą rozwoju Wszechświata. Dostrzegana relacja między człowiekiem a tym, co on doświadcza zmysłami a także dostrzegalna w życiu wewnętrznym, wywiera przemożny wpływ nie tylko na jego przeżycia, ale także na ludzkie praxis, oddziałując na ludzką pracę i jej odniesienia. Żadne z przeżyć nie ogarnia człowieka tak wszechstronnie, jak przeżycie religijne Boga. Żadne też z ludzkich przeżyć nie wzbudzało i nie wzbudza tyle emocji, co przeżycie Boga, które staje się często podstawą ludzkich aktywności. Nic za tym dziwnego, że właśnie Bóg stawał się w historii ludzkiej myśli i staje się współcześnie przedmiotem wielostronnych i intensywnych badań poznawczych i naukowych.

Od momentu, gdy człowiek zaczął myśleć przyczynowo, stawiać sobie świadomie różne cele, pojawiła się pierwotna refleksja: skąd i po co istnieje obserwowalny świat przyrody? Na poszczególnych stopniach rozwoju myśli i kultury ludzkiej dostrzec można pewne wznoszenie się człowieka do świata doskonalszego, posiadającego większą moc niż ten dostrzegany zmysłowo. Jednocześnie z tą tendencją bezpośrednio łączy się odczuwanie przez człowieka

jakiejś wszechogarniającej tajemnicy, przed którą człowiek staje bezradny¹. Powyżej wymienione fakty związane z ludzkim życiem rozgrywają się nie tylko na płaszczyźnie przeżyć religijnych, lecz możemy je dostrzec na gruncie uprawiania nauk szczególnych, a także w codziennym życiu człowieka. Chrześcijaństwo, jego historia, myśl kształtująca się, na koniec wiara, przeżycie Boga, w sposób najbardziej jawny i prosty objawia dążenia do przeżycia w sobie tajemnicy Absolutu objawiającego się jako Stwórca.

Na podstawie objawienia Chrześcijaństwo przyjmuje, iż od Boga, istoty najrozumniejszej i wszechstronnej pochodzi cały stworzony wszechświat i człowiek.² W świadomości chrześcijańskiej głęboko zakorzeniona jest prawda o Bogu, który jest początkiem i końcem wszystkich rzeczy.

Analizując długotrwały, żmudny proces wznoszenia się człowieka ku Stwórcy można dostrzec prawidłowość, iż to sama potęga i wielkość Boga narzuca ludzkości pojmowanie Absolutu jako Kogoś objawiającego się, ale zarazem nieznanego.³ W dążeniu człowieka do Absolutu, oprócz wielu trudności i potknięć, najbardziej znamienne jest podążenie ku Bytowi Nieskończonemu. To jakby tkwiące w ludzkiej naturze dążenie ku Absolutowi, w różnych wymiarach ludzkiego życia, znajduje się u źródeł wszystkich przeżyć religijnych, a ponadto jest motorem ustawicznego postępu.

Niejednakowo określano Absolut w religiach, a zwłaszcza w systemach filozoficzno – światopoglądowych szukających prapoczątku, ale wszędzie, także i w materializmie, zawsze widziano w nim jakąś nieskończoność. To niejasne odczucie Absolutu odnaleźć można i u tych, którzy nie uznają żadnej z

¹ J. Meisner, *Spuren Gottes auf unsererin Wegen*, Berlin 1993, s. 14.

² W. Granat, *Bóg jeden w Trójcy Osób*, Lublin 1962. s. 6.

³ S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, Wrocław 1979, s. 406–409.

istniejących religii.⁴ Na płaszczyźnie sporu pomiędzy akceptacją prawd religijnych a ateizmem, odrzucającym nie tylko działalność, lecz samo istnienie Boga, współcześni kreacjoniści odróżniają dwie całkowicie odmienne koncepcje stworzenia, a co za tym idzie dwa różne ujęcia Boga. Naukowy kreacjonizm nie opiera się, ich zdaniem, ani na księdze Rodzaju, ani na jakimkolwiek nauczaniu religijnym. Naukowi kreacjoniści odrzucając stwierdzenia Objawienia, korzystają ze współczesnych nauk, do których zaliczyć można: fizykę atomistyczną, astrofizykę, a w innym zakresie genetykę, paleontologię, termodynamikę, itp. Argumenty na rzecz przyjęcia idei kreacji stwórczej oparte są na współczesnej wiedzy DNA, mutacjach, skamieniałościach, termodynamice. Spośród wielu dróg skłaniających do odkrycia przyczyn zaistnienia świata spotkać można oprócz myśli kreacjonistycznej w różnych odmianach także tezy antykreacjonistyczne odrzucające założenia tradycyjnej teologii odnoszącej się do stworzenia świata i działania Boga Stworzyciela.

Przełom XIX i XX w. stał się podstawą do tworzenia materialistyczno-dialektycznej koncepcji pojmowania dziejów świata materialnego. Ten sposób myślenia, odrzucający zdecydowanie zewnętrzną ingerencję Absolutu w dzieje powstawania świata i człowieka, również sięga po czasy dawne próbując, z różnych powodów, czasami tylko światopoglądowych, ustalić początek istnienia świata i życia. Odpowiedź na powyższe pytania jest rzeczą intrygującą człowieka, gdyż na płaszczyźnie przyrody, w relacji do niej i do Absolutu odkrywa on istotę swego istnienia celu życia, oraz mechanizmów sterowania rzeczywistością, bez względu na to, czy jest ona stworzona, czy powstała na

⁴ J. Dołęga, *Kreacjonizm i ewolucjonizm. Ewolucyjny model kreacjonizmu a problem hominizacji*, Warszawa 1988, s. 42-45.



bazie ewolucji biologicznej.⁵ Znając właściwe stanowisko wobec powyższego stanu rzeczy, nie jest współcześnie rzeczą łatwą całościowo określić to zagadnienie, nie tylko dlatego, że jest to problem zbyt zawiły, lecz i dlatego, że jest wypadkową wielu różnych wzajemnie ograniczających się i wzajemnie znoszących się punktów widzenia.

Symboliczny, pierwotny charakter stworzenia w pojęciu chrześcijańskim był tak mocno odczuwalny, że pod wpływem rozwoju nauk ono samo nie mogło być traktowane jako coś wystarczająco rzeczywistego. Od czasów średniowiecza obserwuje się stopniowe załamywanie pierwiastka religijnego w teorii stwórczej, a kulminacyjnym czasem deprecjacji Boga Stworzyciela wydaje się być wiek XX. W tym stuleciu, pod wpływem myśli marksistowskiej, a także na płaszczyźnie badań naukowych, między innymi inżynierii genetycznej, sam człowiek określił się jako stwórca (creator) i to nie tylko rzeczywistości świata materialnego, lecz także i biologicznego, aż po tworzenie poprzez mutację istoty żywej. Nowożytna wiedza, ze swoją absolutną konsekwencją, technika ze swoją współczesną precyzją, specyficznie nowoczesny pęd do planowania i kształtowania wszechświata są niewątpliwymi krokami uczynionymi naprzód. Mimo to ten przedstawiony wyżej zespół czysto ludzkich wartości przyczynił się do obalenia stwierdzenia, które leży u podstaw Biblii, że świat został stworzony, stwórcą świata jest Bóg.

Aby współcześnie to stwierdzenie ukazać w pełni jego doniosłości, należy przede wszystkim samemu pojęciu boskiego stwarzania przywrócić jego czysty sens. Współcześnie bowiem stworzenie jak i sam termin Stwórca zmienił swoją pierwotną treść.

⁵ M. J. Scheeben, Handbuch der Katholischen Dogmatik, Bd.V, Freiburg im Breisgau 1961, s. 19.

Gdy wiek XIX i XX mówi o stworzeniu Stwórcy, mówi w gruncie rzeczy o tworzeniu natury, która ze swej strony, jako całość, ma być nie stworzona, lecz trwać odwiecznie w sobie samej i sama z siebie ma się rozwijać lub być tworem jakiegoś człowieka, który mocą woli stwarza swoje dzieło.

U podstaw wyobrażenia osobowego Stwórcy świata, kryje się semicki sposób myślenia, według którego Bóg nie pozostaje w żywym stosunku do świata, lecz jest tylko z zewnątrz ku niemu wychodzącym stwórcą i władcą. Takie czysto transcendentne Bóstwo jest wyraźnym przeciwstawieniem bóstwa czysto immanentnego, które nie wykracza poza świat, lecz stanowi jego wewnętrzną treść⁶. Mówiąc o stwarzaniu w sensie chrześcijańskiej nauki, trudno jest określać ten akt powyższymi stwierdzeniami odnoszącymi się do działalności tylko człowieka. Nie można za pomocą twierdzeń: transcendentja, immanencja, ujmować problemu stwarzania. Jest to sposób działania zastrzeżony dla samego Boga, który jest rzeczywiście Bogiem a nie bóstwem wytworzonym dla wyłącznych potrzeb ludzkości.

Motywy aktu stwórczego, jak wynika z całości posłannictwa ukazanego w Biblii i Tradycji, jest osobowa, wyrażona przez osobę Boga miłość. Jest ona traktowana jako uosobienie wolnego Boga, który wymyka się czysto ludzkim analogiom i porównaniom. Aby zrozumieć powyższe założenie odnoszące się do relacji stworzonego świata i Boga stwórcy, należy uchwycić to, co jest pierwotne w ciągle trwającej relacji miłości. Trzeba, by człowiek powrócił do korzeni siebie samego i wartości istniejącego świata. Jest to niezbędne, aby zrozumieć, co oznacza stwierdzenie, że świat nie jest autonomiczny w relacji do Boga, lecz zaistniał z wolnego aktu Bożego działania. Dlatego świat nie może nosić na sobie tylko i wyłącznie śladów

⁶ Por. K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg im Breisgau 1976, s. 87.



ewoluującej własnymi siłami natury, lecz nosi rysy historii realizowanej przez Boga.

Niezwykle ważne miejsce w tej Bożej historii dziejów wszechświata zajmuje człowiek. Jest on sobą dlatego, że Bóg go powołał i w tym powołaniu jest utrzymywany poprzez Boga. Rozróżnienie, które współcześnie się spotyka, na naturę świata i historię Bożego działania, zamyka się jednak w tym jednym założeniu, iż twórcą historii dziejów ludzkości jest Absolut, osobowa stwórcza moc. Sama twórczość człowieka akcentowana przez szeroko pojęty humanizm, tożsama jest z wypełnieniem nakazu Boga, by świat doprowadzić tam, gdzie może dojść do spotkania z wolną, doskonałą, pełną miłości osobą, z Bogiem.

Współcześnie spotykany jest pogląd głoszący, że tylko naukowy obraz świata, wyprowadzony z uświadomienia sobie autonomiczności natury i człowieka, jest poglądem dojrzałym, stabilnym, na którym można budować pewne wnioski odnoszące się do zrozumienia rzeczywistości. Odpowiadając na powyższe założenie, współczesna myśl chrześcijańska stara się wyprowadzić z faktu rzeczywistego Boskiego stworzenia, uzasadnienie istnienia w ogólnym rozumieniu a także funkcję, którą spełnia człowiek w stwarzaniu nowych czasów. Tylko dlatego, że człowiek bierze swój początek w powołaniu skierowanym od Boga i dzięki temu, że trwa w nim, może traktować siebie jako osobę autonomiczną. Dzięki powołaniu do sprawowania pieczy nad Bożym dziełem – stworzonym światem, człowiek może uświadomić sobie, iż jest także twórcą autonomicznie istniejącej rzeczywistości.

W ramach relacji istniejącej w terminie "stworzenie" to, co zostało ujęte jako pozytywna treść nowożytnych rozwiązań, a więc rozróżnienie stworzenia na dzieło natury i sens Bożej historii dziejów, zyskuje właściwy sobie sens. Wszechświat jest stworzony, jest na wskroś dziełem stwarzającego Absolutu, jest światem rzeczywistym, jawi się jako swoisty zarówno w swym istnieniu, jak i sensie. Został powierzony człowiekowi, który jest bytem owszem

skończonym, lecz charakteryzującym się rzeczywistością i potęgą wobec stworzoneości świata.⁷ Dzięki temu człowiek dostrzega przed sobą zadanie związane z odpowiedzialnością za powierzony mu świat przed samym Stwórcą. Aby to powołanie zrealizować, musi on dostrzec świat takim, jakim on jest oraz podążać w ramach swego odwiecznego powołania za możliwościami ewoluującej rzeczywistości. Bóg zajmuje względem człowieka postawę, która ustanawia ludzką osobę i obdarowuje człowieka przyporządkowaną mu sferą wolności. Wolność darowana człowiekowi przez Boga i przeżywana w rzeczywistości świata stworzonego, doprowadziła w myśli filozoficznej XIX i XX wieku do zanegowania istnienia i działania Stwórczego Absolutu. Teizm został zakwestionowany w imię tzw. autonomii i wolności człowieka, transcendencja Boga została zanegowana w imię immanencji człowieka. Antropologiczna negacja teizmu wynika z niezrozumienia religii oraz samego Boga. Sam dylemat: Bóg czy człowiek jest raczej dylematem pozornym, albowiem Bóg stwarzający świat nie jest współzawodnikiem człowieka zazdrosnym o swoje uprawnienia także na płaszczyźnie kreowania rzeczywistości. Chrześcijańska myśl ukazuje nam Boga, który swoim istnieniem daje człowiekowi możliwość działania, wzbogaca go, podnosi ku sobie, stoi na straży jego dobra, a tym samym poprzez ludzką działalność wzbogaca wszechświat, dzieło Jego stwórczego aktu.

Współczesny człowiek często zadaje sobie pytania: Kim jest Bóg?, Kto stworzył świat? Po co wszechświat istnieje?

Osobowo istniejący Bóg, stwórca świata, odpowiedź na zagadnienia związane z egzystencją świata i człowieka jest dla nas tajemnicą. Najbardziej adekwatnym sformułowaniem wydaje się biblijne sformułowanie zwracające naszą uwagę na formę istnienia: „Jestem który jestem”. Wszelkie inne

⁷ M. J. Scheeben, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, s. 146nn.



pozytywne określenia zdają się być niewystarczające, gdyż transcendentny Absolut nie może być ujęty w żadne ziemskie kategorie. Bóg jest nieuchwytny w empirycznym doświadczeniu, gdyż jest pełnym Bytem i nie jest zależny od nikogo, od innej zewnętrznej mocy czy siły. Jest transcendentny, przekraczający ludzkie pojęcia, w konsekwencji wiemy, kim On nie jest, brakuje nam pozytywnych określeń. Tajemnica bytu mówi o istnieniu Boga jako podstawy ludzkiej egzystencji oraz istnienia całego wszechświata. Transcendencja nieskończonego Bytu nie izoluje jednak człowieka, świata, sama tajemnica wskazująca na transcendencję Boga włącza Go w samo serce, sedno egzystencji wszechświata, czyniąc z Niego sens historii ludzkich dziejów.

Historia myśli XX wieku odnosząca się do zagadnienia Stwórcy rzeczywistości, Absolutu określającego ludzką egzystencję, obfitowała w bogactwo różnorodnych tendencji niespotykanych na taką skalę w historii ludzkości. Do ciekawych zagadnień spotykanych w minionym stuleciu można zaliczyć: panteistyczno – ewolucyjną koncepcję Absolutu G. W. Hegla; naturalizację Absolutu L. Feuerbacha; ateizm w różnych postaciach uprawiany przez K. Marksa (antropologiczno – socjologiczny), F. Engelsa (scjentyistyczna negacja Boga), F. Nietzschego (Proklamacja śmierci Boga), S. Freuda (Psychoanalityczna koncepcja religii), G. Santayanę (Religia jako piękno prawdy), B. Russella (Ateizm scjentyistyczno – metodologiczny), Cl. Levi – Straussa (Ateizm etnologiczno – socjologiczny), teizm fenomenologiczno – aksjologiczny M. Schelera; teoria odkrywanego Boga w przeżyciach mistycznie – religijnych H. Bergsona; koncepcja Absolutu A. N. Whiteheada; egzystencjonalizm S. Kierkegarda, M. Heideggera, J. P. Sartre'a, G. Marcela; ewolucjonizm o zabarwieniu chrześcijańskim. P. Teilharda de Chardin, ewolucjonizm ateistyczny uprawiany przez twórców materialistycznych; a wreszcie neotomizm i personalizm. U podstaw takiej różnorodności

pojmowania problemu kreacji leży odwieczny problem, który w XIX i XX wieku osiągnął swoje apogeum: przeciwstawienie wiary i nauki. Ukazując powyższy problem należy ustalić punkt, w którym nauka i wiara stają się w równym stopniu drogami odkrywającymi rzeczywistość stworzoną, Osobę stwarzającą. Są to drogi odmienne jeżeli chodzi o technikę ich pojmowania obserwowalnej, przeżywanego rzeczywistości. Nauka może otworzyć się na religijny punkt widzenia, określić kierunki prowadzące ku niej, podobnie jak religia ze swojej strony również toruje drogi wiodące na spotkanie z nauką. Fałszywym dlatego jest przeciwstawianie świata człowieka, materii przetwarzanej przez niego i jej wewnętrzne siły – Bogu, światu ducha i wartościom duchowym. Na tym fałszywym przeciwstawianiu Boga i rzeczywistości świata materialnego spoczywa obecny konflikt pomiędzy materializmem a kreacjonizmem opartym na przesłankach Objawienia, pomiędzy nauką i wiarą.

Ażeby naukowy światopogląd zbliżył się w dziedzinie objaśniania struktury świata do religijnego, należy przede wszystkim znaleźć wspólny język. Większość problemów współczesnej, pojętej szeroko nauki, pochodzi właśnie stąd, że ludzie uznający wyłącznie prawdy nauki oraz teologowie nie określają tych samych rzeczywistości tymi samymi słowami i pojęciami. Na podstawie przeciwstawiania podstawowych założeń wyłoni się także w myśli XX-wiecznej odwieczny problem pomiędzy myślą materialistyczną w różnych wersjach, a kreacjonizmem uznającym sprawcą ingerencję Boga. Prezentując wyżej przedstawione poglądy na rzeczywistość należy na początku odkryć podstawy i założenia, którymi kierują się poszczególne prawdy myślowe reprezentatywne dla interesującego nas czasu wyodrębniania się jednej, spójnej myśli charakterystycznej dla człowieka przekraczającego granice XX wieku. Według Paula Chaucharda początek dwudziestego stulecia charakteryzował się optymizmem a sama nauka stanowiła podstawę szczęścia, nadzieję lepszego



życia ludzkości. Czas ewolucji wiedzy XX wieku nie sprzyjał jednak ku temu, aby pogłębiać ducha ludzkiej euforii, niszczycielski bowiem system wiedzy psycho – biologicznej zrodził skłonność do pesymizmu⁸. Ów pesymizm charakteryzował nie tylko płaszczyznę ludzkiej wiedzy, lecz także ludzkie odniesienie się do Boga; którego chrześcijańska nauka, wiara uznaje za kreatora rzeczywistości. W związku z tym, zadaniem niniejszej analizy jest odtworzenie obrazu Boga Stworzyciela, stwarzającego rzeczywistość, w której człowiek sam siebie odnajduje; przeżywa swoją faktyczną obecność.

Myśl europejska XX wieku nastawiona jest na rzeczywistość antropologiczną, człowiek dla twórców poglądów naukowych wydaje się być najważniejszy, jest rzeczywistością niezbywalną, której prawa są najważniejsze do ukazywania i obrony. Powyższe tendencje można dostrzec we wszelakich ukazanych wyżej kierunkach filozoficznych, prawda ta nie jest również obca dla myśli chrześcijańskiej, którą błędnie określano jako tą, która zajmuje się jedynie fenomenem Boga.

Rozwój chrześcijańskich poglądów, szczególnie stworzenie systemu personalistycznego, ułatwia człowiekowi naszych czasów dotarcie do sedna wiedzy o człowieku, świecie i Bogu. Współczesny personalizm łączy w swej wewnętrznej strukturze antropologię teologiczną z wiedzą o ludzkości i świecie tworząc antropo–teo–logię⁹. Stworzenie takiego systemu łączącego istotne przesłania wiary chrześcijańskiej ze zdobyczami ludzkiego intelektu, wydaje się być centrum, w którym znajduje się człowiek, wydaje się być współcześnie najdonioślejszym punktem określenia rzeczywistości stworzonej i Osoby stwarzającego. Zainteresowanie człowiekiem na płaszczyźnie poznawczej posiada charakter „sprzężenia zwrotnego”i polega na tym, iż im bardziej

⁸ P. Chauchard *Nauka i wiara*, Paryż 1968, s. 11.

⁹ Cz. S. Bartnik, *Personalistyczny zarys teologii katolickiej RF* 50 (1993)z.2,s. 108.

poznajemy człowieka, tym bardziej odkrywa się przed poznającym tajemnica Boga, a coraz głębsze wnikanie w tajemnice Osoby Boga, pozwala człowiekowi poznać pełnię ludzkiego powołania. Rzeczywistość człowieka i świata stworzonego osiąga najwyższą i optymalną perspektywę dopiero w kontekście osoby Boga.

Ukazany wyżej konflikt między wiarą i nauką także co do wyobrażenia istnienia Boga osobowego, w kontekście powyższego założenia nie ma racji bytu, przeciwnie, obie rzeczywistości wzajemnie się przenikają. A to z kolei pozwala człowiekowi poszukującemu prawdy o sobie samym konstruować argumenty na istnienie wyższej istoty dającej człowiekowi, światu Ducha Ożywającego.

2. Kreacja w systemie personalizmu uniwersalistycznego

Pewnym novum minionego stulecia, przynajmniej w łonie polskiej myśli teologicznej, jest system personalizmu uniwersalistycznego stworzony przez lubelskiego teologa, ks. Prof. Cz. S. Bartnika. On sam wytaczając zasięg myśli która inspirowała także powyższą analizę, stwierdził, iż personalizm uniwersalistyczny bierze Fenomen Osoby za punkt stały, jako zwornik całej stworzonej rzeczywistości¹⁰. Człowiek jako osoba będąc zwornikiem całej stworzonej rzeczywistości jest jednocześnie zwornikiem relacji między Stwórcą i całą stworzonością.

Uznawana w personalizmie jako jedno z najważniejszych uwarunkowań „personalność”, oprócz wymiaru uniwersalnego, dostrzegalnego w dziedzinie ludzkiego życia, posiada także wymiar transcendentálny. Jest to niezwykle ważne założenie, gdyż pozwala na dostrzeżenie osoby Boga w realnie poznawalnym i przeżywanym świecie. Bóg nie mógłby być poznawalny we

¹⁰ Cz. S. Bartnik, *Personalizm uniwersalistyczny*, RT 59(2002) z. 2, s. 85.



właściwy sposób ani też „zrozumiały”, gdyby Go pozbawić wymiaru osobowego. Odrzucenie wymiaru osobowego byłoby wewnętrzną sprzecznością w kontekście Bytu Boga. Bóg może istnieć tylko jako osoba, a bytujący tylko w takim wymiarze powoduje realność¹¹. Konsekwencją tego jest fakt, iż byt pochodny względem Bytu Absolutnego może istnieć jedynie jako prozopoiczny w sensie relacji personalnej. Zasada personalności, umniejszana w przeciągu stuleci tworzenia podstaw nauki katolickiej, wskazuje, że personalność Stworzenia – Stwórca realizuje się w osobie ludzkiej. Staje się przez to osoba faktem personalnej relacji bytu, a także podstawą przyjmowania personalnych relacji.

Zakładana w systemie personalistycznym zasada personalności wytycza swoistą personalną teorię bytu. Akceptowana także w kontekście Boga personalność sprawia, że jest On Przasadą personalizacji wszystkich bytów¹². Zjawisko to sprawia nadanie bytom potencji pochodnych osobotwórczych, co ma konkretne przełożenie w konkretnym udziale wyprowadzania z nicości różnych kreacji osobowych. Byt Absolutny neguje nicość utożsamiając byt pochodny już nie jako "odległy", samotny Bóg, lecz jako Byt Personalny. Personalność Stwórcy wyznacza ontologię bytu stwarzanego, który może zaistnieć niesprzecznie tylko jako pewna relacja (myśli, woli, wolności, czynu, twórczości). Byt Stwarzający i byt stwarzany warunkowane są porozopoicznością. Tylko dzięki wewnętrznej relacji względem osobowego Boga, wtórnice do osoby ludzkiej byt pochodny staje się realnie istniejącą rzeczywistością¹³.

Byt pochodny względem Boga posiada w sobie znamiona personalności o niejednakowych głębiach, co prowadzi osobę do pewnej absolutyzacji.

¹¹ Tenże, *Personalizm*, s. 373.

¹² Cz. S. Bartnik, *Eseje o historii zbawienia*, Lublin 2002, s. 30 n.

¹³ Por. Tenże, *Personalizm*, s. 377-382.

Dlatego też stworzona bytowość, w szczególności osoba, jest rzeczywistością wyłaniająca się z istot całej rzeczywistości, z Istnienia, z Boga. Stworzona rzeczywistość, z obserwowalną dialektyczną strukturą bytową, staje się przedmiotem komunikowania się między Bogiem a osobami stworzonymi. W związku z tym personalizm zauważa, że zachodzi realna tożsamość człowieka ze światem stworzonym na bazie ogólnego aktu stwórczego przy założeniu, że jednocześnie zachodzi realna różnica między wymienionymi stworzonymi rzeczywistościami.

Dialektyczna struktura rzeczywistości stworzonej: człowiek– świat, posiada swoje bytujące realnie istnienie, jednakże najważniejszą kwestią tak stworzonego świata jest ciągle zdążanie ku urzeczywistnieniu personalizacji wszelkiej stworzonosci. Realność stworzonego świata staje się bardziej ujaśniona w osobie, w niej i istnienie wszechświata staje się zabsolutyzowane, tym samym otrzymuje najbardziej otwartą relację ku Wszechistnieniu.¹⁴

Ważną kategorią w personalistycznej koncepcji stwórczej zajmuje zjawisko ruchu. Rzeczywistość określana w systemie ks. Bartnika nie może być przedstawiona jako coś nieruchomego wewnątrznie, jako zjawisko niepodlegające i nieulegające zmianom. Jednakże ruch w koncepcji personalizmu radykalnie różni się od ujęć stosowanych w wymienionych poglądach. Personalizm bowiem kategorii ruchu wywodzi z podstawowego Bożego Aktu, jakim jest ogólnie pojęta personalizacja.¹⁵ W kontekście rzeczywistości stworzonej można stwierdzać o jej dynamiczności tylko w tym przypadku, gdy owa rzeczywistość ulega ostatecznie personalizacji. Dlatego byt stworzony określony jest w myśli personalizmu uniwersalistycznego jako ruch

¹⁴ Cz. S. Bartnik, *Personalizm uniwersalistyczny*, s. 85.

¹⁵ Cz. S. Bartnik, *Eseje o historii zbawienia*, s. 49.



materii i ducha ku osobie.¹⁶ Osoba traktowana jako najpewniejszy punkt stały całej rzeczywistości przybiera postać punktu Omega. W odróżnieniu od teilhardyzmu, personalizm uważa osobę jako realną rzeczywistość, która scala ruch stworzoneości kierując ją ku absolutności. Ruch w personalizmie lubelskiego teologa ukazuje dwie przeciwstawne wartości: pozytywny – osobotwórczy oraz negatywny – niszczący osobę. Określając zasadę ruchu ku personalności nie można utożsamiać go z autokreacją bytu stworzonego, jest to raczej wyzwianie się potencji bytowej zawartej w samym bycie stworzonym.¹⁷ Byt w kontekście przyjętych założeń określany jest jako nieustanne stwarzanie.

Do urzeczywistnienia potencji swego bytu, rzeczywistość wywołana z nicości potrzebuje konkretnych kategorii przestrzenno – czasowych, które w wewnętrznej swej strukturze posiadają wartości nieustannych, następujących po sobie zmian, aż do pełnej personalności. Dlatego personalizm nie wyklucza, jak to czynią nurty filozofii scholastycznej opartej na literalnym tłumaczeniu tekstów Objawienia, prawa rozwoju stwórczego i ewolucji. Myśl proponowana przez ks. Cz. S. Bartnika zaspokaja w pełni postulaty współczesnych twórców nauk empirycznych, aby pojmować rzeczywistość nawet i wywołaną ex nihilo w sposób dynamiczny. W drodze ewoluowania się bytu, na podstawie praw ruchu i rozwoju, personalizm wychodzi poza dotychczasowe przyjęte ramy ewolucji czynnika materialnego. Przyjmując możliwość wzrastania samego „potencjału ontologicznego” wskazuje jednocześnie, że rozwój ten nie może przekroczyć granicy bytu osoby. Personalizm perspektywę rozwoju dostrzega w osobie, ze względu na nią w bycie dokonuje się personifikacja polegająca na przekazywaniu całemu stworzonemu światu relacji ku-osobowych.¹⁸ Dzięki

¹⁶ Tenże, *Personalizm*, s. 384.

¹⁷ Por. D. Jaworski, *Stworzenie w myśli współczesnej*, s. 238.

¹⁸ Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, s. 374.

temu cała stworzonosc może być pojmowana ze strony człowieka, a także może nachylać się w swej bytowości ku osobie.

Ścisłe powiązanie świata stworzonego z kategorią osoby pozwala na specyficzne pojmowanie ludzkiego bytowania. Ewolujący byt ku personalności potrzebuje do swego rozwoju kategorii przestrzenno– czasowych, swymi przemianami ku doskonałości (personalności) wytycza konkretne dzieje bytowe. W związku z tym osoba i dzieje bytu są dwiema rzeczywistościami, które wzajemnie się dopełniają i wzajemnie się warunkują. Historia osoby jest integralnie spleciona z dziejami (historią) kosmosu i przyrody. Pomimo faktu, że kosmogenezę posiada charakter pre– historii względem osoby, należy podejść do historii kosmosu i osoby jako do dwóch złączonych kategorii. Historia osoby wyłania się z kosmogenezą stanowiąc jej kolejny etap rozwojowy: post– kosmiczny, eschatyczny i omegalny. Integralne zespolenie historii wszechświata i osoby sprawia, że personogeneza staje się celem i uzasadnieniem dziejów stawania się całego kosmosu.¹⁹ Jedną z najważniejszych konsekwencji tak pojętych dziejów świata i osoby jest personalizacja Osoby i dziejów wszechświata. Ks. Bartnik dostrzega, iż przyjęcie takiej koncepcji stwórczości pozwala, aby to, co stanowiło wcześniej wymiar tragedii (konieczność, los, przeznaczenie, faktum, przypadek, bezsens, chaos), stało się dla człowieka ogromną szansą umożliwiającą stawanie się w jego przypadku osobą i zjednoczenie poprzez uaktualnione personalności z Bytem Wiecznym, Bogiem.

Personalizm, dążąc do integralnego ujęcia historii, ujmuje całość egzystencji ludzkiej, na którą składa się istnienie wspólne rzeczywistości, sytuacja ludzka oraz aktywności ludzkie, jako świadome i wolne współuczestniczenie w dziejach całej rzeczywistości stworzonej. Bytowość

¹⁹ Cz. S. Bartnik, *Personalistyczny zarys teologii katolickiej*, s. 113.



historyczna otrzymuje sobie właściwą postać jedynie w osobie ludzkiej, dzięki czemu istnienie dopiero w osobie przybiera postać historyczności bądź też antyhistoryczności (odchodząc od personalności).²⁰ Istnienie historyczne, dokonywane w perspektywie osoby pozwala uchwycić byt w kontekście podstawy ontologicznej. Historyczność umożliwia wyodrębnienie istnienia osoby (ludzkiej) od wszelkich innych istnień, a także od całej stworzonej rzeczywistości. Dzięki temu wyodrębnieniu cały człowiek (istota zjednoczona z istnieniem) staje się już nie przedmiotem ani podmiotem historii, lecz staje się samą historią, ciągłym stawaniem się sobą, ciągłym ruchem ku istnieniu Wiecznemu, od którego otrzymał „potencjał personalności”. Historyczność bytu osoby objawia się w konkretnych, chociaż ciągle zmieniających się wymiarach przestrzenno–czasowych, tworzących konkretne dla danej osoby wymiary tworzywa dziejowego. Personalizm, ujmujący całość rzeczywistości w perspektywie osoby, nie może odnosić się jedynie do tego co było, co zostało wyłonione z nicości. Myśl personalistyczna scala to, co posiada wymiar historyczności (przeszłość), z tym, co stanowi wymiar całej rzeczywistości o charakterze prozopoicznym (teraźniejszość i przyszłość). Pomijając wszelkie podziały czasowe i przestrzenne, personalizm ujmuje całą historię jako nieprzerywalną rzeczywistość istnienia.

Takie rozumienie historii sprawia, że można ujmować osobę nie jako byt ahistoryczny, lecz osoba jest w całości realnym istnieniem, punktem kulminacyjnym tego, co posiada wymiar historyczny.

Książd Bartnik, jako twórca systemu realistycznego personalizmu uniwersalistycznego, idzie jeszcze dalej przedstawiając osobę jako: alfę, centrum i omegę, sens, klucz wszelkiego bytu istniejącego. Oparcie się na fenomenie osoby jako podmiocie i przedmiocie daje myśli personalistycznej

²⁰ Tenże, *Personalizm*, s. 373.

pewien klucz do określenia struktury dziejów ujętych całościowo, począwszy od pierwszego stwórczego aktu. Na bazie tak pojętej teorii bytu osoby cały nurt teologii już nie odnosi się do nieweryfikowalnych idei związanych z niepoznawalnym Bogiem Stwórcą. Personalizm nadaje wyrazisty kształt myśli ludzkiej, ukierunkowując ją na konkretne, realnie istniejące byty, na osobowe relacje człowieka do Boga, sprawiając, że wszechświat określany jest w kontekście zmian o charakterze historycznym.

Historia wszechświata stwarza możliwość zaistnienia w nim samego Boga, który nie jest utożsamiany tylko ze stwórczym pierwszym aktem. Dzieje personalizacji świata rozsuwają granice materialności, aby Bóg mógł w nim przebywać poprzez Postać Syna – Jezusa Chrystusa. Ukazanie wymiarów przestrzenno – czasowych rozwoju personalizacji osoby pozwala uchwycić również aspekt dążenia całej stworzonej rzeczywistości, na płaszczyźnie poszczególnych elementów swojej historii, do Osoby Absolutnej. To wskazane dążenie ku pełnej personalizacji sprawia, iż świat określony jest nie tylko jako dynamiczny w rozwoju, lecz realizujący podstawowy cel aktu stwórczego – spełnienie w Osobie. Personalizm wskazuje, iż wszelkie rodzaje bytów i istnień zmierzając ku formie osobowej nawiązują ścisłą łączność ze światem materii (przyroda, struktury, zdarzenia, znaki), która stanowiąc łącznik komunikacyjny pozwala nawiązać komunie między osobami ludzkimi i Osobami Boga.

Wynikiem integralnej koncepcji historyczności ludzkich dziejów (historia osoby ściśle złączona z historią ludzkich dziejów), jest zainteresowanie twórcy personalizmu uniwersalistycznego także problemem historii stworzenia. Podstawą, punktem wyjścia dla określenia powyższego problemu jest historia doczesności, która wskazuje kierunek uniesprzeczniania faktów doświadczalnych.²¹ Historia stworzenia oparta jest na bazie Bytu

²¹ Por. Cz. S. Bartnik, *Historiologia w kulturach starożytnych*, Lublin 2000



Absolutnego pojętego jako zasada wszelkiego stawania się, a tym samym jako zasada wszelkiej aktywności, kreatywności. Personalizm wyklucza istnienie jakiegokolwiek substancji kosmiczno – historycznej mającej wewnętrzną moc rodzenia samej siebie.²² Dzieje ludzkie, historię osoby tworzą jedynie osoby, przede wszystkim Stwórcą. Byt określony terminem Stwórcą jest Samoistnym Istnieniem, Aktem wiecznym, nieustanną Realizacją stworzenia. Stosując poetycki obraz ks. Bartnik, określa akt stwarzania, Akt Boga jako „przelewanie się Istnienia Boga”, z tego aktu wywodzi się szereg bytów kosmicznych, bytów świata przyrody i człowieka. Bynajmniej nie jest to akt jednorazowy, tak jak to określa myśl tomistyczna, uniwersalizm personalizmu rozciąga cały swój zakres także na stwórczą działalność Osoby Absolutnej. Dlatego stwarzanie historii uniwersalnej nie zakończyło się i nie wyczerpało w jednym akcie. Akt stwórczy jest jedynym uniwersalnym aktem, który stale trwa.²³

Bóg określa całe dzieje rzeczywistości stworzonej swoją Istotą – Istnieniem, ale także ekonomią stwórczą. Polega ona na tym, iż zamysł Boga, kierujący całą stworzonością, przenika całość dziejów głębią własnego Bytu. Ekonomia Boga rozciąga się na całość bytów, cały stworzony wszechświat, przenikając dzieje stworzonych jednostek oraz ogół ludzkości. Względem świata mającego swoje spełnienie w personalności, kładzie podwaliny pod ludzkie treści, które uaktualniają się w konkretnych osobowych czynach (wytwory idei, duch kultury w kształtowaniu się rodziny, szczepów, ludów, państw, imperiów, cywilizacji; w wysiłku ludzkości, trud, praca, czyn). Przenikanie historii stworzoności ekonomią Boga nadającej światu charakter personalny sprawia, iż świat to nie zastygła statyczna magma kształtującej się

²² Tenże, *Eseje o historii zbawienia*, s. 51–54.

²³ Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, s. 393.

kosmogenezy, lecz świat dzięki Osobie ciągle staje się, rozwija, podąża ku swemu osobowemu spełnieniu. To w ekonomii stworzenia myśl personalistyczna upatruje fundamentów realizowania się dziejów i to nie tylko zhumanizowanego świata, lecz całego globu, świata przyrody i całego Kosmosu, który zaistniał dla osoby.

Na fundamencie założenia, że to ekonomia Boga ma decydujący wpływ na kształtowanie się całej rzeczywistości logicznym wydaje się przyjęcie tezy, że tylko Bóg osobowy może być Stwórcą. Albowiem Osobowy Byt – Bóg może dokonywać kreacji *ex nihilo*, gdyż On jako osoba swą ekonomią „uprzeda” zaistniały byt na bazie swej ekonomii osadza stworzony go w stworzonej rzeczywistości, która pozbawiona jest pierwotnego chaosu. Dotychczasowe rozważania personalistycznej koncepcji stworzenia i Stwórcy pozwalają obok istnieniowej zależności od Stwórcy (Samoistnego Istnienia) dostrzec także pewien współdziałalność bytów pochodnych w ekonomii Boga.²⁴ Współdziałalność w Bożym planie stworzenia ze strony bytu stworzonego dokonuje się nie w kontekście materii, lecz na płaszczyźnie wolności, prawdy, dobra, rozumności. Dzieje realizacji ekonomii stwórczej przez byty wyławiane z nicości posiadają pod względem przestrzenno – czasowym charakter linearny, ewolucyjny, pod względem strukturalnym można dostrzec w nich wartości twórcze, które pod względem ontycznym polegają na przejściu od nicości ku istnieniu, od obszarów apersonalnych ku człowiekowi.²⁵

Człowiek, dokonując swego istnieniowego przeobrażenia ku pełni osobowej w oparciu o ekonomię stwórczą Boga, rozwija swoją, własną indywidualną ludzką ekonomię stworzenia. Dlatego ks. Bartnik w swym systemie personalistycznym mówi o „humanizacji” dziejów osoby, świata

²⁴ Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, s.396.

²⁵ Tamże, s. 385.



(Teilhard de Chardin mówi o spirytualizacji świata), dokonywanej przez ludzką ekonomię stwórczą, osobę, która przejmuje „coś” z mocy stwórczej. Pełnia bytu stworzonego dokonuje się w sposób pełniejszy podczas osobowej relacji z Bogiem stwarzającym świat jako Osoba. Można na podstawie analizy uczestnictwa ludzkości w ekonomii stworzenia Boga mówić o otwartości Osoby Boga ku człowiekowi. A to stwierdzenie wskazuje, iż całe stworzenie zwrócone jest ku osobie ludzkiej, gdyż w niej znajduje swój sens, cel i pełnię.

Personalistyczna teoria Stwórcy wszelkiej rzeczywistości poszukując ostatecznej swej racji w kategorii osoby, nie zatrzymuje swej analizy jedynie na osobie ludzkiej jako na czynniku odkrywającym ogólną rzeczywistość. Jeśli stwarzać we właściwym sensie może tylko osoba, personalizm wskazuje na osobę Boga jako Stwórcę ciągle personalizującego się kosmosu (we wszelkich wymiarach bytowych).²⁶ Byt Absolutny stwarzając świat kreuje stworzenia na początku w postaci idei własnej w sobie, czego skutkiem jest teoria, iż Bóg stwarza nie w nicości, lecz w sobie. Jednakże koncepcja ta pozbawiona jest wszelkich panteistycznych akcentów, gdyż stwarzana istota nie jest Bogiem ani nie posiada rozwiniętych na miarę Boga Jego doskonałości. Personalizm uniwersalistyczny zakłada, że całościowe stworzenie może dokonywać się jedynie w założeniu, że istnieje Komunia Osób w Bogu. Osamotniony Absolutny Byt nie mógłby stwarzać, gdyż powstająca w Nim idea stwórcza nie mogłaby wyjść poza Jego byt ani w formie myśli, ani woli czy też czynu.²⁷ Na podstawie odkrytej personalnej Komunii w Bogu, można stwierdzić, że właściwym motywem „poruszającym” całą koncepcję stwórczą jest Druga Osoba w Bogu oraz Drugie Osoby. Druga Osoba Trójcy – Syn Boży jest „prawzorem” stworzenia będąc Wiecznie Rodzony. Pobudza On do stworzenia

²⁶ Cz. S. Bartnik, *Personalistyczny zarys teologii katolickiej*, s. 111 n.

²⁷ Cz. S. Bartnik, *Personalistyczny zarys teologii katolickiej*, s. 105–108.

przez miłość ku Osobie Syna. Na podobieństwo relacji zachodzących w Trójcy Świętej, również świat stworzony jest miłowany i jednoczony w Wiecznie Żyjącej Osobie.

W tym przejawia się oryginalność nurtu personalistycznego, że abstrahując od nicości, chaosu, w idei Trójosobowego Boga dostrzega zasadniczy motyw zaistnienia personalizujących się dziejów Kosmosu. Nicość, o którą toczono batalię w dziejach rozwoju myśli teologiczno – filozoficznej, nie może być twórczym stwórczego aktu, a nawet kontekstem, motywem stwórczego aktu. Kontekstem stworzenia mógł być jedynie Osobowy Bóg ujmowany jako bytowa relacja wieloosobowa.

Relacja stwórcza względem Trójjedynego Boga wskazuje na bardzo konkretne uwarunkowania dla zaistnienia stworzonej rzeczywistości. Mogła ona zaistnieć jedynie w relacji do rzeczy stworzonych. Wszechświat stworzony pozbawiony relacji wewnątrz- stworzeniowej pozostawałby nadal nicością, chaosem, negacją, absolutnym brakiem bytowym. Stworzenie otrzymuje i realizuje swój sens, kiedy staje się środkiem komunikacji między personalizującą się rzeczywistością a Osobami Bożymi. Personalizm, określając stworzenie oraz relację między Stwórcą a rzeczywistością świata, wskazuje, że świat może być stwarzalny tylko w jednej relacji od Osób Bożych do osób ludzkich.²⁸ W ukazanych osobowych granicach mieści się miejsce całej rzeczywistości, która na bazie dziejów wszechświata realizuje swe odwieczne spełnienie w Osobie. Bez relacji osobowych pojmowanych w kontekście Boga i człowieka, stworzona rzeczywistość nie ma absolutnego sensu.

Ukazany w koncepcji stworzenia „warunek personalistyczny” posiada charakter uniwersalny i transcendentalny. Nieosobowy Bóg, powołujący do istnienia rzeczywistość świata, byłby wewnętrzną sprzecznością. Personalność

²⁸ Tenże, *Personalizm*, s. 374–377.



jest więc kategorią, która warunkuje realizm nie tylko stworzoneści, lecz także relacji między Bogiem a stworzeniem. Poznając Boga jako Byt Osobowy dostrzegamy stworzoneść istniejącą na zasadzie prozopicznej w sensie relacji osobowych. Personalność świata realizuje się w osobie ludzkiej, dopełniając się w Osobie Stwórcy. Osoba ludzka jest faktem osobowej relacji bytu oraz staje się argumentem za personalnością rzeczywistości, będąc jej najwyższą kategorią.

Dzięki osobowym relacjom stworzenia wynikającym z pierwszego aktu miłości Stwórcy, cała koncepcja stwórcza została przeniesiona z jednego odległego aktu w kategorii bliższe człowiekowi. Na płaszczyźnie historyczności dziejów ludzkości osoba warunkuje realność samego bytu. Wskazane dwie kategorie: osoba i realność współwarunkują się w kontekście istnieniowym. Stworzony byt, posiadając relację do wszelkich dziedzin konkretnego bytowania (poznanie, miłowanie, wolność, sprawczość), realizuje je (finalnie) poprzez kategorię osoby, która nadaje istnieniu fundamentalną siłę realnej realizacji. Dzięki temu przez nadanie istnieniu charakteru personalnego, ks. Bartnik wskazuje, iż mamy do czynienia z urealnieniem nie „czegoś”, lecz raczej „kogoś”, dokonany na sposób osobowy. Istnienie, które otrzymał kosmos w perspektywie relacji Trójosobowego Boga, w sposób najpełniejszy objawia się w osobowej postaci. Pragnąc ukazać najważniejsze kategorie istnienia osobowego twórca systemu personalizmu uniwersalistycznego wskazuje na następujące elementy:

– Istnienie w osobie personalizuje byt ludzki w sensie ontycznym i dynamicznym; staje się źródłem zaistnienia bytu na sposób „kogoś”.

– Istnienie w osobie rodzi człowieka z miłości, osadzając go jednocześnie w międzyludzkich relacjach. Nadaje człowiekowi pragnienie innego bytu, wprowadza w relacje międzybytowe, szczególnie w relację z Osobami, które są Miłością.

– Istnienie osobowe jest źródłem wolności bytu istot rozumnych cechujących się samoistnieniem, samowyzrazem osobowym, zdolnością przezwycięzania podstawowych determinizmów bytowych.

– Istnienie osobowe jest źródłem dynamizacji i utematyzowania, źródłem bytowości dziejów ludzkości, procesów ewolucyjnych, antropogenetycznych zdążających do pełnej personalizacji.

– Istnienie osobowe jest najgłębszą podstawą wszelakiego typu działań spotykanych w otaczającej nas rzeczywistości oraz osobowych sprawczości; istnienie staje się przeto tworzywem dla personacji, tym samym motywem samorealizacji człowieka.

– Istnienie osobowe daje możliwości przechodniości międzyformalnej i ponadformalnej; jest to niezwykle ważne w perspektywie kategorii spirytualizacji rzeczywistości oraz absolutyzacji bytu.

– Istnienie osobowe jest szczególnym aktem istnienia uniwersalnego. Wyraża się to w czynnej relacji ku istnieniu absolutnie spersonalizowanemu. Istnienie określane terminem „super-esse”, tożsame jest w myśli teologicznej z jedną Istotą Osób Bożych.²⁹ Podsumowując kategorię istnienia osobowego jeszcze raz należałoby podkreślić, że idea Stwórcy obdarowującego świat istnieniem osobowym wyznacza konkretną drogę jego realizacji: od nicości ku sobie.

Szukając odpowiedzi na jedno z najistotniejszych pytań, jakim jest problem zaistnienia życia, Wszechświata, w końcu Stwórcy, ludzkość ciągle pozostaje na rozdrożu. Pomimo ogromnego skoku cywilizacyjno-technicznego, który miał miejsce w minionym stuleciu, jednoznaczne naukowe rozstrzygnięcie kwestii kreacji rzeczywistości wydaje się nadal niemożliwe. Pozostaje raczej tylko objawienie. Jednocześnie pełne określenie Stwórcy

²⁹ Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, s. 298–302.



rzeczywistości stworzonej wydaje się być we współczesności niezwykle aktualne i konieczne do sprecyzowania. Osiągnięcia współczesnej inżynierii genetycznej, ludzkie aspiracje, aby stworzyć życie, sprawiają, iż problem zdawałoby się już zamknięty myślą scholastyczną odżywa i staje się na nowo nie tylko aktualny, lecz także interesujący.

Konsekwencją tradycyjnie pojętej myśli chrześcijańskiej jest wizja Stworzyciela i aktu stwórczego jako rzeczywistości statycznej, pozbawionej relacyjności względem rzeczywistości stworzonej oraz osoby mającej być „koroną” całego stworzenia. Statyczny wymiar aktu stwórczego uniemożliwia człowiekowi osiągnięcie prawdziwej wolności, nie pozwala na pełny kontakt z Osobą Boga i całą rzeczywistością stworzoną. Dlatego też współczesna nauka katolicka domaga się pewnego „uaktualnienia”, zwrotu ku Osobie w celu stawania się osobą.

Personalizm Ks. Prof. Cz. S. Bartnika ujęty w ramy systemu, wychodząc naprzeciw problemom współczesnego chrześcijaństwa, bierze „świat osoby”, jej fenomen i rzeczywiste istnienie jako punkt wyjścia dla uniwersalnej interpretacji bytu oraz dla antropologii. W tak ujętym personalizmie wychodzi się od osoby z całą jej głębią, aby odkryć zadziwiające relacje międzyosobowe całej stworzonej rzeczywistości między sobą i ze swym Stwórcą. W fenomenie osoby odkrywalny jest cały system paralelnych uwarunkowań względem wszechrzeczywistości. Osoba staje się modelem poznania oraz metodą w drodze odkrycia prawdy o swoim ciągłym stawaniu się poprzez prozopoiczne uwarunkowanie. W konsekwencji „prozopoiczność” jest podstawowym warunkiem istnienia. Osoba jest zasadą istnienia, a tym samym kluczem poznawczym, metodologicznym i prakseologicznym. Bez osoby nie mógłby zaistnieć świat, sam Bóg nie mógłby istnieć ani też być przedmiotem poznania, gdyby nie byłby osobowy. Dlatego Bóg apersonalny stałby się wewnętrzną sprzecznością. Gdyby Bóg nie był osobowy, byłby jedynie Czymś,

a nie Kimś. Byłby tedy czymś niższym niż człowiek, a także niższy od całej stworzonej rzeczywistości. Gwarantem prawdziwości teologicznego poznania jest zasada, że Bóg objawia się nam jako byt osobowy i wielkość Jego potwierdza ludzki umysł.

Bóg tak pojęty objawia się nam jako istota rozumna, wolna, miłująca, dobra, samoistna, samoczynna. Bóg jako Istnienie Osobowe tłumaczy i wyjaśnia samego siebie. Konsekwencją tego jest fakt, że cała stworzona rzeczywistość jest zrozumiała tylko jako osobowa, będąca w relacji do jakiegoś osobowego bytu. Z punktu Boga ujętego jako Osoba, wszystko nabiera nowych form.

Bóg Stwórcy, objawiający się jako osoba, nie jest bynajmniej jednoosobowym. Boga oddaje wieloosobowość, gdzie Osoba istnieje z Osób, przez Osoby i dla Osób. Chrześcijański Bóg nie może być pojmowany jako anonimowość, samotność i bezrelacyjność. W tak pojętej koncepcji Boga znajduje się miejsce na człowieka, który również może być pojmowany jako osoba, powstały z Istnienia Boga, przez Boga i dla Boga.

Osobowy Bóg ukierunkowany jest ku osobom, jest osobotwórczy, tworząc świat – osoby. Jest odzwierciedlany poprzez świat osobowy (aniołowie, ludzkość). Bóg osobowy realizuje rzeczywistość na dwóch płaszczyznach: stworzeniowej oraz na płaszczyźnie zbawczej. Wymiary te oczywiście nie mogą być oderwalnymi od siebie. Stworzenie bowiem jest warunkiem zbawienia, a zbawienie jest nieskończonym spełnieniem stworzenia.

Człowiek w relacji do Osoby Stwórcy staje się jednocześnie wyjaśnieniem całej stworzonej rzeczywistości. Z punktu widzenia zjawiskowego, człowiek wyrósł z materialnego wszechświata i pozostaje w relacji do niego. Tak więc człowiek jest centrum świata, zespolił się z nim i na nim buduje swój byt. Jest to relacja o charakterze dynamicznym: świat jawi się



jako fakt, lecz także jako i zadanie. Ten czynnik zwrotny relacji człowieka i świata, staje się podstawą personalizacji i humanizacji wszechświata.

Obserwowalne, wyrastające we współczesnym świecie kultury ludzkiego bytu negacje istnienia Boga jako Osoby Stwarzającej, stają w opozycji względem samej zasady stworzenia. Współczesny człowiek poprzez negację świata sam pragnie osiągnąć stan doskonałości stwórczej Boga. Pragnie kreować rzeczywistość, jak w myśli materialistycznej, na wzór Boga: swoją wolę, umysł, ideę, a także rzeczywistość obserwowalną zmysłami. Takim działaniem powoduje rozdarcie pomiędzy sobą a światem. Atak na stworzoną świat oznacza jednocześnie atak na istotę bytu.

Chrześcijaństwo dostrzega świat jako scenę dramatu bosko-ludzkiego. Bóg-Stworzyciel objawia się jako „reżyser”, Chrystus jest „prima persona”, rzeczywistość stworzona „gra” swoją partię, całe theatrum posiada swój czas, miejsce i wyraz. Bez Boga, bez hipostazy Boga nie można mówić o rozumieniu świata. Świat znajduje najgłębsze swe uzasadnienie przez byt osoby i Boga. Bóg określa całe dzieje rzeczywistości swoją Istotą – Istnieniem, ale także ekonomią stwórczą. Polega ona na tym, że zamysł Boga, kierujący całą rzeczywistością, przenika historię dziejów głębią miłostnego Bytu.

W świetle katolickiej nauki o stworzeniu świata przez Boga osobowego, historia posiada określone kształty. Tylko Stworzyciel pojmowany jako Osoba może być stwórcą, powołując wszechświat ex nihilo, gdyż On uprzedza świat swoją ekonomią, a następnie ugruntowuje świat na ekonomii własnego Bytu, bez której rzeczywistość stwarzana nadal pozostawałaby chaosem i pustką. Świat stworzony przez Boga jest zależny od Stwórcy rozumianego jako Samoistne Istnienie, otrzymuje jednakże udział w ekonomii Bożej na płaszczyźnie: rozumności, dobra, miłości, wolności, prawdy i sensu.

Dla chrześcijańskiej wizji kreacjonistycznej ważnym jest, że realizuje się on w ruchu, który posiada swój absolutny początek oraz koniec. W związku z

tym i dzieje posiadają schemat linearny, który pod względem ontycznym polega na ruchu od nicości ku istnieniu. W rezultacie w oparciu o Bożą ekonomię stworzenia rozwija się także ludzka ekonomia stwórcza. Można mówić o „humanizacji” świata dokonywanej poprzez określone ludzkie stwórcze zaangażowanie. Dlatego człowiek, którego wartość podkreślana jest we wszystkich prezentowanych systemach, staje się „historią” aktywną, odpowiadając za losy świata. Samo stworzenie w najgłębszej swej istocie jest zwrócone ku człowiekowi, w którym znajduje swój sens, mając swój dalszy ciąg w ludzkich aktach „stwórczych”.

Stwórczość człowieka posiada jednak inny wymiar aniżeli stwórczość Boga. Samo pojęcie „Stwórca” nabiera współcześnie nowego charakteru, tracąc analogię do aktu stwórczego Boga, staje się określeniem osoby autonomicznej, jakby równoległej istniejącej względem określeń odnoszących się do Boga. Nowość określenia Osoby–Stwórcy jest całkowicie obca tomizmowi, który w dalszym ciągu określa ludzką działalność nie terminem „stwórcza”, lecz jedynie „twórcza”. Owe poglądy determinujące człowieka oraz rzeczywistość stworzoną względem Boga są zmodyfikowane w myśli personalistycznej. Personalizm ujmuje człowieka jako partnera Boga, istotę, z którą Osoba Niestworzona prowadzi dialog i którą obdarzył możliwością samodzielnego rozwoju. Zdolność stwórcza człowieka jest rezultatem jego otwartości na dialog z Bogiem. Samo pojęcie „Stwórca” zyskuje nowy sens, własną autonomię w odniesieniu do człowieka. Nie jest już pojęciem traktowanym wyłącznie w analogii do stwórczej aktywności Boga, lecz w odniesieniu do spełnienia powołania realizowanego w określonej rzeczywistości, przypisuje coś, co przysługuje wyłącznie człowiekowi. Stwórczość człowieka będąc odpowiedzią na stwórczość Boga, staje się nową jakością.

Dogłębne powiązanie świata stworzonego z kategorią osoby pozwala na specyficzne pojmowanie ludzkiego bytowania. Byt ulegający procesom



ewolucji ku personalności wymaga do swego rozwoju kategorii przestrzenno-czasowych, swoimi przemianami ku doskonałości wytycza konkretne dzieje bytowe. Dlatego osoba i dzieje bytu są dwiema rzeczywistościami, które wzajemnie się dopełniają i wzajemnie się warunkują. Historia osoby jest integralnie spleciona z dziejami kosmosu i przyrody. Pomimo faktu, że kosmogeneza posiada charakter prehistorii względem osoby, należy podejść do historii kosmosu i osoby jako do dwóch zbawczych kategorii. Dzięki temu z jednej strony mogą zaistnieć rzeczywiste dzieje ludzkie, a z drugiej świat jest w pewien sposób oddany człowiekowi: jego intelektowi, woli, czynom. Jedną z najważniejszych konsekwencji tak pojętych dziejów świata i osoby jest personalizacja Osoby i dziejów wszechświata. Pozwala ten proces, aby to, co stanowiło wcześniej wymiar tragedii (los, przeznaczenie, konieczność, chaos), stało się dla człowieka ogromną szansą umożliwiającą stawanie się w jego przypadku osobą i zjednoczenie z Bytem Wiecznym – Bogiem.

Również egzystencja historyczna otrzymuje swoją właściwą postać jedynie w osobie ludzkiej. Cały strumień bytowy dopiero w osobie przybiera formę historyczną bądź też ahistoryczną, dopiero w osobie uzyskuje ciągłość lub nieciągłość, interpretację pozytywną albo negatywną. Istnienie historyczne nie może być oderwane od istot rzeczy, struktur, form. Formy historycznego bytowania nie znajdują się bowiem obok rzeczy ahistorycznych, lecz są niejako drugą stroną wszelkiego bytu i całości bytu. Przy tym istnienie jest nierozzerwalnie zespolone z istotą. Dzięki temu człowiek cały jest historią, stawaniem się, ruchem ku istnieniu wiecznemu.

Specyfiką istnienia historycznego jest jego temporalność i przestrzenność. Kategorie czasu i przestrzeni są wymiarami i tworzywem bytu historycznego. Jednak nie należy utożsamiać istnienia historycznego wyłącznie z kategorią przeszłości i teraźniejszości. Personalizm pragnie połączyć w spójny system całą czasoprzestrzeń, łącznie z teraźniejszością, ale i

przyszłością. Historia stawania się bytu to cały strumień istnień, dzianie się bez względu na podziały czasowe czy też przestrzenne. Człowiek ujęty osobowo jawi się jako obiektywne centrum świata oraz jego konkretne zapodmiotowienie. Dlatego określenie osoby zmierzającej do pełnej personalizacji ukazuje pewien model interpretacyjny struktury całości dziejów stwarzania. Sama historia jako ciągle dzianie się (stawanie się), polega na twórczym wiązaniu sfery przedmiotowej ze sferą podmiotową. Ludzkość poznając swoje struktury, dochodzi do poznania całości swych dziejów i odwrotnie, poznając swoją historię i przeznaczenie, odkrywa istotne kształty swojej struktury istnieniowej.

Jedną z najważniejszych konsekwencji personalistycznie ujmowanej historii jest personalizacja samego człowieka i jego dziejów. Historia przestaje być traktowana jako wizja ludzkiej beznadziei i degradacji ludzkiego istnienia, lecz staje się największą szansą ludzkości, umożliwia człowiekowi stanie się osobą oraz realizację drogi ku Osobie Wiecznej.

Chrześcijańska koncepcja historii jako ciągłego stawania się osobą posiada nie tylko strukturę personalistyczną, lecz także wymiar chrystocentryczny. Czas historii w ujęciu chrześcijańskim można oznaczyć linią prostą o konkretnym początku – stworzenie świata i styczną do „koła wieczności” w miejscu Chrystusa. Ostatecznie dla chrześcijanina czas nie tkwi ani w kosmosie, ani w przyrodzie, ani w społeczności, lecz w osobie historycznej i mistycznej Jezusa Chrystusa. Właściwym podmiotem i najbliższą przyczyną historii jest osoba człowieka, będąca obrazem Boga i przyjmująca stwarzające działanie Boże. Dlatego też historia określa stosunek i ustosunkowanie się człowieka do aktywności stwórczej samego Boga.

Znaczące miejsce w chrześcijańskiej myśli odnoszącej się do historii stworzenia rzeczywistości i ciągłego stwarzania (personalizacji), odgrywa idea Chrystusa jako Głowy dziejów całej ludzkości. To ostatecznie, do czego osoba



zdaża, może być częściowo uchwytny już na płaszczyźnie historii doczesnej. Jest nim Chrystus, jako ostateczny sens stwórczego działania się (Ap 1, 17 „Alfa i Omega, Początek i Koniec, Pierwszy i Ostatni, Który jest i Który był i Który przyjdzie”). Uznając, że Bóg jest obecny w świecie jako przyczyna stwórcza oraz akceptując treści Biblii odnoszące się do osoby Jezusa Chrystusa, że Bóg jest w Jezusie z Nazaretu, Człowieku na sposób osobowy, myśl chrześcijańska odkrywa „punkt centralny” całego stworzenia. To Jezus Chrystus staje się ośrodkiem, punktem centralnym dla całej ludzkości, ale także dla czasu, przestrzeni i całego kosmosu. Jezus Chrystus jako rzeczywisty Bóg. Człowiek znajduje się w punkcie przecięcia się dwóch osi ukazujących zwrotne relacje między rzeczywistością stworzoną a Bogiem powołującym ją do istnienia aktem stwórczym. W owej rzeczywistości dokonuje się to, co wyraża idea rekapitulacji, czyli „ugłownienia wszystkiego w Chrystusie”. Jako Bóg–Człowiek, Jezus Chrystus jest Pełnią Czasu i Pełnią historii stworzenia. W Nim w jakimś mistycznym sensie dla ludzkości wszystko się już wydarzyło i nic bardziej istotnego nie może się wydarzyć. Chrystus jest źródłem i energią dziejów ludzkości. Swoją Osobą „spina” całą historię wszechrzeczywistości, stając się Początkiem i Końcem (Ap 1, 8; 4, 17; 21, 5; 22, 13). Realne, osobowe zjednoczenie się człowieka i Boga posiada rzeczywiste odniesienie do wszystkich przejawów ludzkiej egzystencji. Egzystencja jednostkowego bytu, całej ludzkości, wszechhistorii, natury, a nawet najmniejszych cząstek materii, ciągle znajduje swoje usensownienie w Osobie Stwórcy, ciągle otwartego na relację z całym kosmosem zdążającym do osiągnięcia pełnej personalizacji w Nim.

Centralna i zarazem uniwersalna rola Jezusa Chrystusa płynie stąd, że Bóg stał się jednocześnie Jezusem z Nazaretu, konkretnym człowiekiem, bytującym w ziemskich realiach, jak każdy z nas poszukującym sensu życia. Logos stał się ciałem, materią, częścią stworzenia. Owa „cząstka stworzenia” stała się najważniejszym, symbolem wszelkiej rzeczywistości, obrazem Boga i

racją wszelkiego stworzenia. Rzeczywistość stwarzana, poprzez wejście w jej struktury Osoby Boga, staje się, choć nieskończenie dalekim, ale odbłaskiem wiecznego rodzenia Syna przez Ojca niebieskiego. Ukazany obraz „rodzenia” wyznacza całkowicie wolny stosunek Boga względem rzeczywistości powołującej do istnienia. Jest to relacja pozbawiona reistycznych odniesień, lecz oparta na zasadzie personalnego kontaktu, o charakterze wewnętrznym. Cały Stwórca otworzył swój wewnętrzny Świat Trynitarny dla stworzenia i stale ciąży ku stworzeniu – Jezusowi. Jednocześnie całe stworzenie podąża ku Wewnętrznemu Światu Stwórcy przez Jezusa jako Bramę. Dlatego ważnym jest dostrzeżenie, że to osoba ludzka jest ośrodkiem, streszczeniem, zasadą i racją wszechświata materialnego. Przez osobę stworzoną cały świat otrzymuje nową relację względem Boga. Z chwilą, gdy ktoś z ludzi jest tożsamy z Bogiem osobowo, stworzenie otrzymuje prozopoczną relację do Trójcy Świętej. Miejscem spotkania się ekonomii Bożego stwarzania i ekonomii ludzkiej jest Jezus Chrystus. On jest centrum dążeń rzeczywistości stworzonej, centrum ludzkiego poznania, stanowi miejsce spotkania stworzenia ze swoim Stwórcą.

3. Wnioski końcowe

Na czym więc polega *novum* myśli personalistycznej w perspektywie wskazanych systemów filozoficzno- teologicznych? Wszystkie systemy filozoficzne poszukiwały jako swojej podstawy jakiegoś uniwersalnego punktu wyjścia, który mógłby określić ich charakter zainteresowania. Były nimi: żywioły, natura, materia, ruch, światło, świat idei, miłość, doświadczenie itp. Od czasu Renesansu, w myśli filozoficzno – teologicznej pojawiła się kategoria osoby, tworząc swoistą dla każdego systemu antropologię. Personalizm uniwersalistyczny, który w tym artykule staje się niejako odbiciem myśli dwudziestego stulecia, podąża jeszcze dalej. We właściwym personalizmie kategoria osoby nie jest rzeczywistością ostateczną do osiągnięcia, ku której



myśl personalistyczna zdążyła. Osoba staje się punktem wyjścia całego systemu, niejako kluczem do rozwiązania podstawowych problemów rzeczywistości stworzonej, będącej w ciągłej relacji względem Osoby Wiecznej. Co więcej, przekracza w rozwiązywaniu problemu stworzoneości granice ontologicznego pochodzenia, wyznaczając podstawy personalistycznej prakseologii oraz konkretne możliwości przekształcania całego świata. Konsekwencją myśli personalistycznej opartej w pierwotnej fazie na doświadczeniu osoby jako zjawiska danego w sposób bezpośredni i empiryczny, jest definicją osoby jako Kogoś substytuującego (istniejący na sposób Kogoś)

Tak sformułowane podstawy systemu personalistycznego stworzonego przez ks. Cz. S. Bartnika sprawiają, iż myśl tego systemu wykracza poza dotychczasowe ramy wyznaczone przez nurty filozoficzno – teologiczne minionego stulecia.

Ks. Jan Brodziak

Teologiczne Studia Siedleckie I (2004)

Posługa słowa w Adwencie

Wstęp

Sobór Watykański II przypomniał nam w swoich dokumentach, że przepowiadanie Słowa Bożego należy do podstawowych funkcji Kościoła (por. Konstytucja o Kościele, <skrót KK> nr 25, 28; Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele nr 12; Dekret o posłudze i życiu kapłanów nr 4). Głoszenie słowa Bożego jest obowiązkiem zleconym nam przez samego Jezusa co dobitnie podkreśla papież Paweł VI w Adhortacji Apostolskiej o ewangelizacji w świecie współczesnym „Ewangelii nuntiandi”<skrót EN>: „Głoszenie ewangelicznego orędzia nie jest czymś takim co Kościół mógłby dowolnie wykonywać lub nie, ale jest zadaniem i obowiązkiem nałożonym mu przez Jezusa Chrystusa” (EN nr 5).

Wśród pouczeń, przy pomocy których Chrystus formował swoich Apostołów, obowiązek nauczania jest zdecydowanie na pierwszym miejscu. Głoszenie Słowa Bożego cieszy się wśród Apostołów absolutnym priorytetem. Wszystko jest podporządkowane tej posłudze¹. Przez przepowiadanie słowa Bożego rodzi się wiara u ludzi, w nim także ma swój początek Kościół rozumiany jako wspólnota wierzących (Rz 10,14-17)². Od stanu kaznodziejstwa

¹ Por. D. Zimoń, Nowa ewangelizacja w nauczaniu Jana Pawła II, w: Nowa ewangelizacja u progu Trzeciego Tysiąclecia. Program duszpasterski na rok 2000/2001, Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski, Katowice 2000, s. 25.

² Por. A. Lewek, Funkcja kerygmaticzna Kościoła w świetle Vaticanum II. Istota i zadania, T. 1, Warszawa 1984, s. 93.

zależy w dużej mierze poziom życia religijnego katolików. Uprzywilejowaną formą posługi głoszenia słowa Bożego stanowi homilia³.

Nauczanie Kościoła współczesnego przywróciło pierwotną rangę homilii. Wśród różnych form przepowiadania Sobór przypisuje szczególne miejsce homilii (por. KO nr 24). Na temat powiązania homilii z liturgią, mówi wyraźnie „Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego < skrót OWMR>”. Czytamy tam, że „Homilia stanowi część liturgii” (OWMR nr 41). Homilia stanowi część liturgii, ponieważ wyjaśnia jej teksty, zarówno teksty biblijne jak i teksty liturgiczne, a w ten sposób przedłuża zawartą w tych tekstach naukę. Skoro homilia jest częścią liturgii, to liturgia bez homilii nie jest liturgią kompletną, nie stanowi pełni. Liturgia domaga się homilii przede wszystkim ze względu na swoją naturę: jest ona bowiem misterium, jest światem świętych znaków. I właśnie homilia ma za zadanie odsłonić zgromadzonemu wiernym, ukrytą w znakach i symbolach Wielką Tajemnicę Wiary i pomóc im w jej przeżywaniu. Homilia jako część liturgii, mająca element mistagogiczny jest także anamnezą – pamiątką uobecniającą Chrystusa i Jego zbawcze dzieło. Zatem homilia nie jest zwykłą informacją o życiu Jezusa Chrystusa, ale przez słowa homilii nasz Pan, a wraz z Nim wszystkie wydarzenia zbawcze z Jego życia, stają się rzeczywiście obecne. Przez słowa homilii, Chrystus coś proponuje, zachęca, wzywa, upomina. Homilia będąc częścią liturgii, podobnie jak cała liturgia, ma na celu zarówno uświęcenie człowieka i w konsekwencji jego zbawienie, jak i uwielbienie Pana Boga (por. Konstytucja o świętej Liturgii, <skrót KL>, KL nr 48).

W ciągu roku liturgicznego wyklada się w homilii, na podstawie tekstów świętych tajemnice wiary i zasady chrześcijańskiego życia (por. KL nr 52).

³ Por A. Lewek, Aktualna sytuacja..., art. cyt., s. 300; por. także M. Brzozowski, Homilia. w: EK, T. 6, kol. 1177-1179; W. Broński, Homilia w dokumentach Kościoła współczesnego, Lublin 1999, s. 17-18.

Natomiast instrukcja wykonawcza do Konstytucji o liturgii „Inter Oecumenici, <skrót IOe>,” wydana przez Kongregację obrzędów, stwierdza: „Przez homilię głoszoną w oparciu o święty tekst rozumie się wyjaśnienie albo jakiegoś aspektu czytań Pisma Świętego, ewentualnie innego aspektu z części stałych lub własnych Mszy św. z dnia, uwzględniając czy to czczoną tajemnicę, czy szczególnie potrzeby słuchaczy” (IOe nr 54). Ponieważ homilia jest częścią liturgii, zadaniem kaznodziei jest ściśle związanie homilii z treścią sprawowanego misterium. Istnieje ścisły związek homilii z obchodzonymi w liturgii misteriami. Jak stwierdza Konstytucja o świętej liturgii: „Z biegiem roku Kościół odsłania całe misterium Chrystusa, poczynając od Wcielenia i Narodzenia aż do Wniebowstąpienia, do dnia Zesłania Ducha Świętego oraz oczekiwania błogosławionej nadziei i przyjścia Pańskiego” (KL nr 102). Homilia, wykładając pewien aspekt czytań Pisma Świętego albo wyjaśniając inny tekst zaczerpnięty z części stałych czy też własnych Mszy św. z dnia, powinna uwzględnić obchodzone misterium (por. IOe nr 54).

Teksty II Polskiego Synodu Plenarnego z bólem stwierdzają, że kaznodzieje nie zawsze potrafią wiernie i solidnie ukazać orędzie czytań i powiązać go ze sprawowanym misterium.

Aby odpowiedzieć sobie na pytanie na ile nauczanie Kościoła współczesnego o Adwencie ma swoje odzwierciedlenie w homiliach niedzielnych tego okresu, autor artykułu przebadął 338 homilii dla dorosłych z czterech niedziel Adwentu zamieszczonych w polskich czasopismach homiletycznych takich jak: „Biblioteka Kaznodziejska”, „Współczesna Ambona”, „Materiały Homiletyczne” w latach 1972-1999.

Niniejszy artykuł „Przepowiadanie adwentowe” przybliży nam bogactwo okresu, który rozpoczyna rok liturgiczny – Adwentu. Przedstawi w zarysie jego historię i nauczanie Kościoła współczesnego o Adwencie. Przez odnośnienie się do przebadanych homilii zostanie ukazane, które tematy



nauczania o Adwencie zostały bardziej wyeksponowane przez homiletów, we wspomnianych czasopismach, które zaś mniej lub nawet wcale czyli jak wygląda praktyka kaznodziejska. Artykuł wykaże również pewne niedomagania występujące w polskim kaznodziejstwie i w końcu zostaną wysunięte wnioski oraz postulaty odnowy tego nauczania.

Według „Ogólnych norm roku liturgicznego i kalendarza” <skrót: ONRLiK>, zamieszczonych w „Mszałe rzymskim dla diecezji polskich” (skrót: MR) „Okres Adwentu ma podwójny charakter. Jest okresem przygotowania do uroczystości Narodzenia Pańskiego, przez którą wspominamy pierwsze przyście Syna Bożego do ludzi. Równocześnie jest okresem, w którym przez wspomnienie pierwszego przyścia Chrystusa kieruje się dusze ku oczekiwaniu Jego powtórnego przyścia na końcu czasów. Z obu tych względów Adwent jest okresem pobożnego i radosnego oczekiwania” (ONRLiK nr 39).

1. Powstanie i rozwój Adwentu

W początkach chrześcijaństwa nie istniało tyle świąt, ile ich jest dzisiaj. Do IV wieku jedynym świętem obchodzonym raz do roku była Wielkanoc na pamiątkę zmartwychwstania Pańskiego. Każdego tygodnia Kościół również czei pamiątkę zmartwychwstania w dniu, który nazwano Pańskim, albo niedzielą⁴. Pierwsi chrześcijanie całą swoją uwagę koncentrowali na Misterium Paschalnym. Okres przygotowania do święta Wielkanocy wprowadzono z myślą o właściwym i pełnym przeżywaniu Misterium Paschalnego. Trwał on najpierw czterdzieści godzin, tj. w Wielki Piątek i Wielką Sobotę. W III wieku

⁴ Por. KL 102; por. także KL 106; Jan Paweł II, List apostolski „Dies Domini” Ojca Świętego Jana Pawła II do biskupów, kapłanów i wiernych o świętowaniu niedzieli, nr 1, Częstochowa 1998, s.5.

przedłużono to przygotowanie do jednego tygodnia, a w IV wieku jest to już czterdziestodniowy Wielki Post⁵.

W IV wieku, po okresie wielkich prześladowań, rozwija się cykl roczny celebracji misterium paschalnego. W tym też czasie cykl roczny wzbogaca się o nowe święto obchodzone na pamiątkę narodzenia Chrystusa w Betlejem⁶. Po dorocznym bowiem obchodzie misterium paschalnego nic nie jest Kościołowi droższe, jak obchód wspomnienia Narodzenia Pańskiego i Jego pierwszych wystąpień⁷. Aby godnie przeżyć tę tajemnicę został ustanowiony okres przygotowania do Świąt Narodzenia Pańskiego, Adwent.

1.1. Powstanie Adwentu i jego pierwotna treść

Adwent to czas roku liturgicznego poprzedzający Narodzenie Pańskie.

1.1.1. Znaczenie słowa „adwent”

Słowo „adventus” pochodzi ze słownictwa pogańskiego; z języka greckiego i rzymskiego. Oznaczało ono fakt przybycia bóstwa w pewne miejsca i przebywania bóstwa w tych miejscach kultu. Wraz z rozwojem kultu cesarzy słowo „adventus” nabrało także innego znaczenia. Posługiwano się nim na oznaczenie wejścia cesarza w mury miasta oraz na oznaczenie rocznicy jego uroczystego wejścia połączonego z objęciem władzy.

W chrześcijaństwie termin „adventus” stał się klasycznym wyrażeniem na oznaczenie przyjścia Chrystusa- tak w sensie Wcielenia, jak również powtórnego przyjścia w chwale⁸. Tak ten termin rozumieli Ojcowie Kościoła i pisarze chrześcijańscy.

⁵ Por. W. Schenk, Rok liturgiczny, w: Wprowadzenie do liturgii red. F. Blachnicki i inni, Poznań-Warszawa-Lublin 1967, <skrót: Schenk Rok>, s. 440.

⁶ Por. Schenk Rok, s.433.

⁷ Por. ONRLiK nr 32.

⁸ Por. B. Nadolski, T. II, Liturgia i czas, Poznań 1969, <skrót: Nadolski Liturgika>, s.109.



1.1.2. Historyczny rozwój Adwentu

Pierwsze ślady obchodzenia Adwentu napotykamy w liturgii galijskiej, hiszpańskiej i północnoitalskiej w drugiej połowie IV wieku. W Rzymie z adwentem spotykamy się w VI wieku. W swojej początkowej formie Adwent występował obok Suchych Dni i trwał podobnie jak w Galii sześć tygodni. Praktyka Suchych Dni Grudniowych wykorzystywana była do ożywienia życia religijnego przed świętem Bożego Narodzenia. Według niej środa, piątek i sobota były dniami modlitwy i postu. Akcentowano więc głównie temat postu. Obok Suchych Dni istniała również sama praktyka Adwentu w VI wieku w Rzymie. Podkreślała ona wydarzenie historyczne narodzenia Jezusa, które aktualizuje się w liturgii. Począwszy od VII wieku Adwent stanowi początek roku liturgicznego⁹.

Papież Grzegorz Wielki przeprowadzając reformę liturgii skrócił Adwent do czterech niedziel zaś Suche Dni włączył w Adwent, czyniąc ten okres oczekiwaniem na drugie przyjście Zbawiciela przy końcu świata. Dominował w tym czasie pokutny aspekt Adwentu, przekształcając go nawet w liturgię żałobną.

Ostatecznie liturgiczny okres Adwentu ukształtował się po Soborze Watykańskim II. Zgodnie z nowym kalendarzem (1969), według „Ogólnych norm roku liturgicznego i kalendarza” zamieszczonych w „Mszale rzymskim dla diecezji polskich” „Okres Adwentu ma podwójny charakter. Jest okresem przygotowania do uroczystości Narodzenia Pańskiego, przez którą wspominamy pierwsze przyjście Syna Bożego do ludzi. Równocześnie jest okresem, w którym przez wspomnienie pierwszego przyjścia Chrystusa kieruje się dusze ku oczekiwaniu Jego powtórnego przyjścia na końcu czasów. Z obu tych względów Adwent jest okresem pobożnego i radosnego oczekiwania”

⁹ Por. S. Burzawa, *Adwent*, Kraków 1994, s. 66.

(ONRLiK nr 39). Jednak, ze względów pastoralnych, w chronologicznym układzie liturgii, kolejność tematyczna jest odwrotna. Na pierwszy plan w początku Adwentu wysuwa się motyw oczekiwania na ostateczne przyjście Chrystusa.

Okres Adwentu rozpoczyna się od I Nieszporów niedzieli najbliższej 30 listopada (czyli między 27 listopada a 3 grudnia). Kończy się przed I Nieszporami Narodzenia Pańskiego. Trwa więc od 23 do 28 dni. Ma cztery niedziele, które mają pierwszeństwo przed wszystkimi uroczystościami. Noszą one nazwę: pierwsza, druga, trzecia, czwarta Adwentu.

Adwent dzieli się na dwie części z których każda posiada własny charakter: do 16 grudnia włącznie- przygotowuje nas na powtórne przyjście Chrystusa przy końcu świata i od 17 do 24 grudnia włącznie - przygotowuje nas bezpośrednio do uroczystości Narodzenia Pańskiego¹⁰. Ten podział Adwentu na dwie części został podkreślony przez dwie prefacje adwentowe. W pierwszej prefacji, podobnie jak w pierwszej części Adwentu, dominuje akcent eschatologiczny. Druga prefacja, podobnie jak druga część Adwentu, to bezpośrednie przygotowanie do Uroczystości Narodzenia Pańskiego.

Odnowiony Adwent zachowuje, wtórny wprawdzie, akcent eschatologiczny, ale powinien utracić akcent pokutny, jaki miał do Soboru Watykańskiego II. Jest bowiem okresem pobożnego i radosnego oczekiwania na pierwsze jak i na powtórne przyjście Pana. Jeżeli w Adwencie nie śpiewa się hymnu „Chwała na wysokości Bogu”, to nie z tych samych względów co w Wielkim Poście, ale dlatego, aby anielski hymn w noc Bożego Narodzenia był zaśpiewany jakby na nowo, aby pełniej wyrazić radość ze spotkania Kościoła z Chrystusem w tajemnicy Jego Narodzenia¹¹.

¹⁰ Por. ONRLiK nr 40-41.

¹¹ Por. W. Danielski, *Reforma roku liturgicznego i nowy kalendarz*, CT 40 (1970) z.1, s.111.



2. Współczesne przepowiadanie o Adwencie jako czasie oczekiwania na powtórne przyjście Pana

Podział Adwentu na dwie części: pierwsza trwająca od I Niedzieli Adwentu do 16 grudnia, która przygotowuje nas na powtórne przyjście Chrystusa przy końcu świata i druga trwająca od 17 do 24 grudnia, która przygotowuje nas bezpośrednio do Świąt Narodzenia Pańskiego – wyznaczają tematy nauczania Kościoła współczesnego o tym okresie roku liturgicznego.

Pierwszą prawdą o Adwencie, którą przeżywamy przez znacznie dłuższy jego okres, gdyż już od samego jego początku aż do 16 grudnia łącznie, jest prawda mówiąca, że Adwent jest czasem oczekiwania na powtórne przyjście naszego Pana, Jezusa Chrystusa. W tym temacie mieści się wiele zagadnień, począwszy od historii Adwentu i jego definicji, przez Paruzję i znaki, które ją poprzedzają aż do wezwań do określonych cnót i praktyk, które mają pomóc do przygotowania się na Chrystusowe przyjście.

2.1. Historia i definicja Adwentu

Wśród zagadnień poruszanych przez homiletów, zupełnie marginalnie potraktowano historię Adwentu i etymologię słowa „adwent”. Do rzadkości należy też w adwentowych homiliach, prezentacja definicji Adwentu zawartej w (ONRLiK nr 39). Ponadto należy zauważyć, że od Adwentu rozpoczyna się nowy rok liturgiczny.

Stąd też, zwłaszcza w pierwszą niedzielę Adwentu należałoby w homilijnym przepowiadaniu uwzględnić element historyczny tego okresu. Ponadto w homiliach z tej niedzieli powinno się zwrócić uwagę na etymologię słowa „adwent” i rozwinąć definicję Adwentu. Ważne jest także stosowanie odpowiedniej - już współczesnej, zawartej w dokumentach Kościoła - terminologii, i zamiast określenia „Boże Narodzenie”, jak to najczęściej czynią homileci, używać określenia „Narodzenie Pańskie”.

Nauczanie Kościoła o Adwencie nic nie mówi o potrójnym przyjściu Chrystusa, tymczasem 9 homilii wyróżnia trzecie przyjście Chrystusa, które - jak twierdzą Autorzy tych homilii - uobecni się dla nas w tajemniczy lecz rzeczywisty sposób w liturgii Świąt Bożego Narodzenia. Takie tłumaczenie jest błędne, gdyż w liturgii Świąt Narodzenia Pańskiego nie będzie miało miejsca trzecie przyjście, lecz uobecni się przyjście pierwsze, to z Betlejem.

2.2. Paruzja i znaki ją poprzedzające istotną treścią adwentowego przepowiadania

Powtórne przyjście Chrystusa na ziemię poprzedzą znaki na niebie i na ziemi

2.1. Paruzja

Paruzja jest przyjściem wywyższonego Pana na końcu czasów z władzą i w chwale. Takiego określenia Paruzji nie znaleziono w analizowanych homiliach. Słowo „paruzja” wywodzi się z języka greckiego o czym wspomina tylko jedna homilia. Tłumaczone jest przez „powtórne przyjście” Chrystusa, co sugeruje, że chodzi tutaj o wydarzenie, które już wcześniej miało miejsce, a teraz dokona się ponownie. Tymczasem nie chodzi tu o ponowne umieszczenie Chrystusa w czasie, lecz o ostateczne spełnienie tego co już zostało zaczęte. Stąd też bliższe prawdy będzie mówienie o Paruzji jako o ostatecznym i jawnym przyjściu Chrystusa, aniżeli o powtórny przyjsciu Chrystusa. Paruzja jest bowiem finałem pierwszego i jedyne go przyjscia zbawczego, które rozwija się już teraz (por. Katechizm Kościoła Katolickiego, <skrót: KKK> nr 671). Wszystkie jednak badane homilie, w których była mowa o Paruzji, tłumaczyły to słowo jako powtórne przyjście Chrystusa.

Paruzja zawiera w sobie głęboką treść teologiczną. Oznacza ona:

A. Ukazanie się Syna Człowieczego



B. Zmartwychwstanie ciał

C. Sąd powszechny

D. Koniec i odnowienie świata

Ukazanie się Syna Człowieczego

Nieliczne homilie podkreślają, że Syn Człowieczy przyjdzie w czasach ostatecznych z mocą i w chwale, a Jego przyjście zobaczą wszyscy wierzący i niewierzący. Niewiele homilii podkreśla, że nie znamy czasu przyjścia Chrystusa przy końcu czasów. W żadnej z analizowanych homilii nie występuje porównanie, że ostateczne przyjście Chrystusa przy końcu świata będzie wspanialsze od pierwszego.

Zmartwychwstanie ciał

Zmartwychwstanie zmarłych jest wewnętrznie związane z Paruzją. Sam Pan zstąpi z nieba na hasło i na głos archanioła, i na dźwięk trąby Bożej, a zmarli w Chrystusie powstaną pierwsi (por. 1 Tes 4,16). Paruzja będzie zatem ukazaniem się w chwale zarówno Chrystusa, jak i wszystkich zbawionych w dzień powszechnego zmartwychwstania (por. KKK nr 1001). Niestety, żadna homilia nie nawiązuje do powszechnego zmartwychwstania umarłych w czasie Paruzji. Podkreślają tylko, że Eucharystia jest rękojmą zmartwychwstania i daje nam zadatek przemienienia naszego ciała przez Chrystusa. Tylko w dwóch homiliach spotykamy motyw, że Eucharystia jest zadatkiem zmartwychwstania

Sąd powszechny

Homilie poruszają prawdę wiary o powtórny przyjsciu Syna Człowieczego przy końcu czasów, aby sędzić żywych i umarłych¹². Nauczanie Kościoła podkreśla, że sąd powszechny będzie się opierał na

¹² Znalaziono 10 homilii na omawiany temat.

Bożej miłości i miłosierdziu. Będzie to sąd, który leczy i zbawia. Stąd też najnowsze dokumenty nawiązując do pierwotnego Kościoła, tchną nadzieją. Są przedmiotem pragnień i oczekiwań. Homilie natomiast akcentują bardziej Bożą sprawiedliwość niż miłosierdzie.

Koniec i odnowienie świata

Dwie homilie nawiązując do nauczania Kościoła podkreślają, że nie znamy czasu, kiedy ma się zakończyć ziemia i ludzkość, ani nie wiemy w jaki sposób wszechświat ma być zmieniony. Koniec świata nie oznacza jego całkowitego zniszczenia tylko odnowienie i udoskonalenie. Ostateczne przyjście Chrystusa urzeczywistni w pełni wizję świata i człowieka jaką zamierzał Stwórca. Świat stanie się Królestwem Boga Ojca. Chrześcijanin ma doskonalić otaczający świat i w ten sposób przybliżyć nadejście „nowej ziemi i nowego nieba”. Przyszłość świata i człowieka napawa więc optymizmem. Daje człowiekowi nadzieję. Ukazuje sens i cel życia człowieka. Na końcu czasów Królestwo Boże osiągnie swoją pełnię. Dlatego chrześcijanie tęsknią za tym dniem.

2.2. Znaki poprzedzające Paruzję

Nauczanie Kościoła przypomina o obowiązku badania znaków czasu i wyjaśniania ich w świetle Ewangelii (por. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym, <skrót: KDK>). Chrześcijanin jest wezwany do tego, aby umieć w porę rozpoznać znaki czasu, których nie zrozumieli ludzie współcześni Noemu i ponieśli za to straszne konsekwencje. Podobnie może być z przyjściem Syna Człowieczego. Tylko bowiem pewne zjawiska w przyrodzie i życiu będą niejasną



zapowiedzią zbliżającego się końca świata. Z tym większą uwagą i roztropnością trzeba czytać i rozpoznawać znaki czasu¹³.

Teolodzy i egzegeci wymieniają następujące znaki poprzedzające Paruzję:

- A. Fałszywi mesjasze i zjawienie się Antychrysta
- B. Konflikty na skalę światową
- C. Kataklizmy przyrodnicze
- D. Prześladowanie wiernych
- E. Nasilenie zła i apostazja
- F. Głoszenie Ewangelii
- G. Nawrócenie się Żydów
- H. „Ohyda spustoszenia”
- I. Wielki ucisk
- J. Zaćmienie słońca i ukazanie się Syna Człowieczego

Homilie adwentowe nawiązując do nauczania Kościoła współczesnego o Adwencie przypominają, że powtórne przyjście Chrystusa na ziemię poprzedzą znaki na niebie i na ziemi¹⁴. Dla jednych znaki te będą przyczyną strachu, trwogi, niepewności¹⁵. Dla innych znakiem radosnym, że zbliża się spotkanie z kochającym nas Bogiem Ojcem¹⁶. Spośród dziesięciu znaków końca świata wymienionych przez teologów i egzegetów nauczanie o Adwencie wymienia tylko dwa z nich: kataklizmy przyrodnicze oraz zaćmienie się słońca wraz z ukazaniem się

¹³ 3 homilie mówią o obowiązku badania znaków czasu.

¹⁴ Znalaziono 12 homilii o znakach, które poprzedzą przyjście Chrystusa przy końcu świata.

¹⁵ 6 homilii zauważa, że znaki towarzyszące końcu świata będą przyczyną strachu i niepewności.

¹⁶ 7 homilii podkreśla, że znaki końca świata będą przypominały radosne spotkanie z kochającym nas Bogiem. .

Syna Człowieczego¹⁷. Podsumowaniem niniejszych zagadnień są następujące wnioski i postulaty:

- W homiliach podawać definicję Paruzji, a mianowicie, że jest ona przyjściem wywyższonego Pana na końcu czasów z władzą i w chwale. Można również wspomnieć, że słowo to wywodzi się z języka greckiego.

- Nie jest właściwe tłumaczenie słowa „paruzja”, jako „powtórne przyjście” Chrystusa, gdyż to sugeruje, że chodzi tutaj o wydarzenie, które już wcześniej miało miejsce, a teraz dokona się ponownie. Nie chodzi tu bowiem o ponowne umieszczenie Chrystusa w czasie, lecz o ostateczny finał tego, co już zostało zaczęte. Stąd też bliższe prawdy będzie mówienie o Paruzji jako o ostatecznym i jawnym przyjściu Chrystusa, aniżeli o powtórny Jego przyjściu.

- Należy bardziej zaakcentować, że ostateczne przyjście Chrystusa nastąpi z władzą i w chwale oraz będzie wspanialsze niż Jego Wcielenie.

- Homilie i teksty liturgiczne Adwentu nie zaznaczają prawdy wiary o powszechnym zmartwychwstaniu. Stąd rodzi się postulat, aby zarówno teksty liturgiczne jak i homilie uwzględniały powszechne zmartwychwstanie umarłych w czasie Paruzji.

- Bardziej należałoby zaakcentować związek Eucharystii i zmartwychwstania. Eucharystia jest bowiem rękojmnią zmartwychwstania i daje nam zadatek przemienienia naszego ciała przez Chrystusa.

- Uwzględnić w homiliach nauczanie Kościoła dotyczące sądu ostatecznego, a mianowicie, że sąd ten będzie się opierał na Bożej miłości i miłosierdziu. Będzie to sąd, który leczy i zbawia. Oczekiwanie na sąd ma być przedmiotem oczekiwań i tchnąć nadzieją.

¹⁷ Wśród analizowanych homilii zostało znalezionych 12 o znakach końca świata w 1 ndz „C” i jedna w 1 ndz „A”.



- Należy w homiliach bardziej zaznaczyć obowiązek badania znaków czasu, z głównym akcentem o znakach końca świata.

- Wydaje się rzeczą pożądaną, aby uwzględniono w nauczaniu Kościoła o Adwencie pozostałe znaki końca świata wymienione przez teologów i egzegetów. To samo odnosi się do homilii adwentowych.

2.3. Wezwanie do praktykowania cnót i przyjmowania odpowiednich postaw życiowych - nieodłącznym zagadnieniem Adwentu poruszonym prawie w każdej homilii

Kościół aktualizuje oczekiwanie na przyjście Mesjasza, celebrując co roku liturgię Adwentu. Wierni odnawiają w ten sposób pragnienie Jego ostatecznego przyjścia. To oczekiwanie ma być połączone z przygotowaniem na tę chwilę. To przygotowanie ma być pełne nadziei.

2.3.1. Nadzieja

Nadzieja jest motorem życia każdego człowieka. Kaznodzieje w swoich homiliach rozróżniają nadzieję naturalną i nadprzyrodzoną. Życie bez nadziei naturalnej jest niemożliwe. Nadzieja ziemską polega na czekaniu aż spełnią się pragnienia naszego serca.

Obok nadziei naturalnej istnieje nadzieja podstawowa, która jest fundamentem każdej innej nadziei. Jest to nadzieja chrześcijańska. Źródłem tej egzystencjalnej nadziei jest Bóg¹⁸. Kaznodzieje podają definicję tej nadziei. Jest to cnota nadprzyrodzona, dzięki której dążymy do życia wiecznego. Istotą cnoty nadziei jest pewność otrzymania łaski Bożej

¹⁸ 8 homilii podkreśla istnienie nadziei fundamentalnej, której źródłem jest Bóg.

w każdym momencie życia¹⁹. Życ nadzieją chrześcijańską - to znaczy zaufać Bogu tak, jak uczynił to Abraham²⁰.

Prorocy - Izajasz, Jeremiasz, Baruch, Sofoniasz, Jan Chrzciciel - w czasach Starego Testamentu byli mężami nadziei. Podobnie w czasach Nowego Testamentu, Apostołowie i uczniowie Chrystusa, wlewali w serca nadzieję wskazując na Chrystusa jako wypełnienie wszystkich ludzkich tęsknot i pragnień.

Nadzieja zapewnia nam radość nawet w cierpieniu²¹. Boży plan zbawienia niesie szczęście wieczne i wyzwolenie człowieka od słabości²².

Nadzieja jest połączona z modlitwą. Człowiek modlący się jest człowiekiem nadziei²³. Teologicznej cnoty nadziei sprzeciwiają się: zarożumiałość, zniechęcenie, znużenie²⁴. Chrześcijanin jest zawsze człowiekiem nadziei. Ona jest istotą chrześcijańskiej egzystencji²⁵.

Adwent jest najbardziej stosownym okresem do odnowienia cnoty nadziei. Przez całą liturgię Adwentu przewijają się zapowiedzi mesjańskie. Pierwsze przyjście Chrystusa i ciągle przychodzenie w znakach sakramentalnych jest gwarancją naszej nadziei.

Stąd płyną pewne wnioski i postulaty praktyczne:

- Prawie wszystkie wątki nauczania Adwencie nadziei występują w homiliach Adwentu. Nie znaleziono tylko w żadnej homilii wątku, że nadzieja chrześcijańska rozwija się od początku przepowiadania Jezusa w ogłoszeniu błogosławieństw. Błogosławieństwa wznoszą naszą

¹⁹ Tylko jedna homilia podaje definicję nadziei chrześcijańskiej. Dwie homilie zauważają, że istotą cnoty nadziei jest pewność otrzymania łaski Bożej w każdym momencie życia.

²⁰ Tylko jedna homilia porównuje nadzieję chrześcijańską do tej jaką miał Abraham.

²¹ Znaleziono tylko jedną homilię na omawiany temat.

²² Znaleziono jedną homilię na omawiane zagadnienie.

²³ Tylko jedna homilia zwraca uwagę na połączenie nadziei z modlitwą.

²⁴ 2 homilie porusza omawiane zagadnienie.

²⁵ 3 homilie podkreśla, że nadzieja jest istotą chrześcijańskiej egzystencji.



nadzieję do Nieba jako do nowej Ziemi Obiecanej (por. KKK nr 1820). Stąd w homiliach należy uwzględnić prawdę, że błogosławieństwa dają nam nadzieję na niebo.

- Nie znaleziono w homiliach Adwentowych stwierdzenia, że Eucharystia daje nam zadatek nadziei i przedsmak uczty niebieskiej (por. KDK nr 38). W homiliach powinno się uwzględnić to nauczanie. Znaleziono tylko w dwóch homiliach ogólne stwierdzenie, że przychodzenie Chrystusa w znakach sakramentalnych jest gwarancją naszej nadziei.

2.3.2. Nawrócenie

U podstaw wiary chrześcijańskiej jest wezwanie do nawrócenia. Przepowiadanie Jezusa rozpoczyna się również od słów: „Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię” (Mk 1,15)²⁶. Nawrócenie należy rozumieć jako oderwanie się od zła i zwrócenie się do Boga. Polega ono na całkowitym zwróceniu swoich pragnień i ideałów do Boga Ojca i ma charakter synowski. Biblia używa najczęściej słowa metanoja na określenie nawrócenia, które wyraża ideę nawrócenia wewnętrznego.

Nawrócenie jest konsekwencją głoszenia Ewangelii. Początek nawrócenia każdego chrześcijanina dokonuje się w sakramencie chrztu świętego. Drugie nawrócenie dokonuje się przez pokutę i odnowienie swego ducha. Jezus zaprasza wszystkich do nawrócenia. Ono jest konieczne dla naszego zbawienia. W sposób szczególny Jezus zaprasza do nawrócenia grzeszników. Ukazuje im słowem i czynem bezgraniczne

²⁶ To wezwanie Jezusa do nawrócenia przypomina 2 homilie.

miłosierdzie Boga Ojca wobec nich (por. Łk 15, 11-32) i ogromną radość z jednego grzesznika, który się nawraca (por. Łk 15,7)²⁷.

Nawrócenie jest dziełem Ducha Świętego. Człowiek poruszony łaską Ducha Świętego odwraca się od grzechu i zwraca się do Boga. Bez pomocy Trzeciej Osoby Boskiej w procesie nawrócenia, nie poradzimy sobie. Mocą bowiem Ducha Świętego dokonuje się nasze nawrócenie. Chrześcijanin ma się więc otworzyć na Jego działanie. Aby łaska Boża mogła dokonać dzieła nawrócenia, chrześcijanin musi uznać swój grzech, aby stanąć w prawdzie przed Bogiem.

Brak nawrócenia prowadzi do wypaczeń w postawie moralnej. Tylko idąc drogą nawrócenia, możemy wejść do Królestwa Bożego. Eucharystia jest pokarmem, który pomaga nam w nawróceniu.

W tej dziedzinie także nasuwają się pewne wnioski i postulaty, a mianowicie:

- Większość motywów nauczania Kościoła o nawróceniu uwzględniają homilie Adwentowe. One jeszcze bardziej pogłębiają to nauczanie. Podają warunki autentycznego nawrócenia. Wymieniają element negatywny (zerwaniem z grzechem) i pozytywny (zwrócenie się do Boga) w prawdziwym nawróceniu. Ukazują trzy elementy nawrócenia wskazane przez Jana Chrzciciela (chrzest, pokuta, całkowite zwrócenie się do Boga). Wskazały również na Adwent jako uprzywilejowany czas nawrócenia.

- Do nawrócenia nakłania nas prawda o powtórny przyjsciu Chrystusa i czekającym nas sądzie Bozym. Niestety, z przeanalizowanych homilii ani jedna nie uwzględnia, tego tak ważnego motywu nawrócenia o

²⁷ Na temat Bożego miłosierdzia znaleziono tylko jedną homilię.



którym mówi tak wiele nauczanie Kościoła. Należy więc w homiliach ujmować potrzebę nawrócenia ze względu na czekający nas sąd Boży.

- Ponieważ znaleziono tylko jedną homilię o wielkim Bożym miłosierdziu skierowanym do grzeszników, stąd nasuwa się wniosek, aby więcej homilii uwzględniało tę tematykę.

2.3. Wezwanie do czuwania i modlitwa

Czekanie na przyjście Pana prowadzi do czuwania. Chrześcijanin powinien przez całe życie trwać w gotowości na przyjście Pana czyli czuć. Zachęta do czuwania stanowi główne polecenie zostawione przez Jezusa Jego uczniom. Zbawiciel określa co oznacza czwanie i jakie są jego konkretne treści. Czyni to przez zestawienie słowa czwanie z innymi czasownikami: Czuwajcie i bądźcie uważni (por. Łk 17,22 nn; Mt 24,37 nn); „Czuwajcie i bądźcie gotowi” (Mt 24,44; Łk 12,40); „Czuwajcie i módlcie się” (Mt 26,41; Mk 13,33; Łk 21,36).

Chrześcijanin powinien być zawsze czujny. Przyjście bowiem Pana może być nagłe i niespodziewane, jak pojawienie się złodzieja w nocy albo pana wracającego nocą do domu bez powiadomienia o tym wcześniej służby, jak dzień potopu, jak potrzask²⁸. Dlatego Kościół przypomina nam nieustannie, a zwłaszcza w Adwencie, o postawie czuwania²⁹. Motywacja eschatologiczna pomaga nam w czuwaniu. Odnowiona liturgia Mszy św. podkreśla eschatologiczny wymiar Eucharystii. Oczekiwanie Chrystusa i zbawienie, które dokonuje się już teraz w Kościele wymaga czujności. Czuwanie więc powinno rozciągnąć się na całe życie chrześcijanina,

²⁸ O niespodziewanym przyjściu Pana znaleziono 18 homilii.

²⁹ O postawie czuwania znaleziono 10 homilii.

abyśmy mogli po zakończeniu ziemskiego życia być zaliczeni do błogosławionych, a nie do potępionych³⁰.

Aby wyrazić ideę czuwania, Kościół posługuje się obrazem nocy i dnia. Czuwanie nazywa dniem i życiem według Ducha, a sen trwaniem w grzechu, życiem według ciała.

Zewnętrznym przejawem czuwania ma być walka z codziennymi pokusami antycypująca wielki bój eschatologiczny. Serce chrześcijanina nie może być ociążone skutkiem obżarstwa, pijaństwa i trosk doczesnych. Synonimem czuwania jest trzeźwość, o którą apeluje Kościół w swoim nauczaniu i kaznodzieje³¹. Aby chrześcijanin w niej wytrwał, czuwanie ma być połączone z modlitwą. Wezwanie Jezusa: „Czuwajcie i módlcie się, abyście nie ulegli pokusie” (Mt 26,41) jest skierowane do wszystkich chrześcijan. Dzięki swojej modlitwie Jezus jest zwycięzcą kusiciela, od pierwszego kuszenia aż do ostatniej walki w chwili agonii. Tylko przez modlitwę chrześcijanin może nieustannie trwać w postawie czuwania³². Do tak rozumianej czujności pobudza nas Duch święty³³.

Podsumowując to zagadnienie, należy stwierdzić, że:

- Najwięcej homilii określa czuwanie jako gotowość: „Czuwajcie i bądźcie gotowi”. Najmniej zaś „Czuwajcie i bądźcie uważni”. Stąd rodzi się postulat, aby więcej homilii określało tak rozumiane czuwanie.

- W homiliach można lepiej wykorzystać motywację eschatologiczną czuwania. Znalezione 9 homilii nie mogą o tym

³⁰ O motywacji eschatologicznej czuwania znaleziono 9 homilii.

³¹ O czuwaniu, które wyraża się w trzeźwości znaleziono 18 homilii.

³² O czuwaniu połączonym z modlitwą znaleziono 9 homilii.

³³ O tym, że Duch Święty pobudza nas do czujności znaleziono tylko jedną homilię.



przekonywująco świadczyć zwłaszcza wtedy, gdy uwzględnimy polską tradycję „rorat”. Należy więc miejsca poświęcić temu zagadnieniu.

- Tylko jedna z analizowanych homilii adwentowych wspomina, że do czujności, która jest wytrwaniem do końca z Jezusem, pobudza nas Duch Święty. Rodzi się więc postulat, aby kaznodzieje uwzględnili rolę Trzeciej Osoby Boskiej, która pobudza nas do czuwania.

2.3.4. Radosne i pobożne oczekiwanie

Bóg jest jedynym źródłem radości. Objawienie się Boga Stwórcy i Odkupiciela wyzwała w człowieku wielką radość. Bóg zaprasza każdego człowieka do udziału w radości wiecznej³⁴. Również radości codziennego życia ludzkiego pochwała Bóg. Pozwalają one bowiem człowiekowi zapomnieć o przykrościach codziennego życia³⁵.

Dominującą radością dla Izraela była radość mesjańska. Z narodzin Mesjasza będzie się weselił cały wszechświat, nawet pustynia się rozweseli. Oczy niewidomych przejrzą, uszy głuchych się otworzą³⁶. W Jezusie jest obecne Królestwo Boże i dokonuje się nasze zbawienie³⁷.

Radość jest owocem Ducha Świętego i cechą charakterystyczną Królestwa Bożego³⁸.

Adwent jest okresem radosnego i pobożnego oczekiwania na przyjście Pana. Jednak wielu ludzi bierze z tej definicji Adwentu tylko pierwszą część, o radości, zapomina zaś o pobożności. Zauważył to tylko jeden kaznodzieja. Prawdziwa radość powinna być połączona z pobożnością, która uwzględnia stosunek człowieka do Boga i do bliźniego.

³⁴ Znalaziono 6 homilii na ten temat.

³⁵ Nie znalaziono ani jednej homilii o radości codziennego życia.

³⁶ Znalaziono tylko trzy homilie o radości z narodzin Mesjasza.

³⁷ Znalaziono tylko dwie homilie na interesujące nas zagadnienie.

³⁸ 5 homilii mówi o tym, że radość jest owocem Ducha św.

Kaznodzieje mówiąc o pobożności podkreślają zazwyczaj tylko stosunek człowieka do Boga³⁹. Zapominają o tym, że pobożność łączy się z miłością, sprawiedliwością i pokorą. Z miłości przecież do Boga wypływa miłość do drugiego człowieka⁴⁰.

Zwiastowanie Ewangelii daje również radość⁴¹. Ewangelia jest przecież radosną nowiną. Kto Ją głosi, głosi radość i sam jest radosny⁴².

Głoszenie Ewangelii prowadzi do radości nawrócenia grzeszników. Jest też powodem do radości Ojca niebieskiego i Jego aniołów.

Najtrudniej jest zachować radość w cierpieniu. Apostołowie jak również św. Paweł radowali się cierpiąc za współbraci⁴³.

Zauważono że:

- W analizowanych homiliach nie było mowy o codziennych radościach życia ludzkiego takich jak: radość z owoców swej pracy, odżywiania się i odpoczywania, żniw i innych.

- Kaznodzieje powinni bardziej w swoich homiliach dostrzegać, że Adwent to czas radosnego i pobożnego oczekiwania na przyjście Pana, a nie tylko radosnego oczekiwania.

- Prawdziwa pobożność, tak ją jak rozumie Biblia, uwzględnia oprócz stosunku człowieka do Boga również stosunki międzyludzkie. Z miłości do Boga powinna wypływać braterska miłość do innych ludzi. Już prorocy zauważali, że pobożność nie wyraża się w kulcie, w zewnętrznych obrzędach, ale w miłości, trosce o sprawiedliwość, o ubogich i o

³⁹ Znalaziono 5 homilii, które nawiązując do definicji Adwentu podkreślają, że radość powinna łączyć się z pobożnością rozumianą jako stosunek człowieka do Boga.

⁴⁰ Tylko jedna homilia ujmuje dość ogólnikowo pobożność jako stosunek człowieka do bliźniego mówiąc, że prawdziwa pobożność rodzi się ze współdziałania z wszelkim objawem dobra.

⁴¹ Por. Lekcjonarz Mszalny, 2 ndz „C”, 2 czyt Flp 1, 4-5.

⁴² Znalaziono tylko jedną homilię mówiącą o tym, że Ewangelia jest radosną nowiną.

⁴³ Znalaziono 4 homilie mówiące o zachowaniu radości nawet w cierpieniu.



odwrócenie się od zła. Kaznodzieje adwentowi przedstawiają w swoich homiliach pobożność tylko jako stosunek człowieka do Boga. Należy więc radość adwentową łączyć z pobożnością rozumianą jako stosunek człowieka do Boga i drugiego człowieka.

- Kaznodzieje za mało podkreślają radość mesjańską okresu Adwentu. Znalaziono tylko trzy homilie na ten temat. Tymczasem teksty liturgiczne bardzo mocno akcentują tę szczególną radość. Należy w homiliach więcej mówić o tej dominującej radości dla Izraela i dla każdego chrześcijanina.

- W homiliach należy podkreślać, że sama Ewangelia jest radosną nowiną, gdyż znalaziono na ten temat tylko jedną homilię. Natomiast nie znalaziono ani jednej homilii mówiącej o tym, że zwiastowanie Ewangelii daje radość głoszącemu Słowo Boże.

2.3.5. Miłość i wezwanie do świadectwa

Miłość jest podstawowym powołaniem każdej istoty ludzkiej. Bóg, stwarzając człowieka z miłości, powołał go także do miłości. „Bóg jest miłością” (1 J 4,8). Miłość jest darem Bożym⁴⁴. To sam Bóg uzdalnia nas do miłości przez swego Syna Jezusa Chrystusa⁴⁵. Bóg pierwszy ukochał człowieka i bez żadnej zasługi z naszej strony uczynił ludzi uczestnikami swego boskiego szczęścia. Potraktował człowieka jak przyjaciela i partnera⁴⁶. Nie znalaziono jednak w homiliach określenia miłości zawartego w (KKK nr 1822), a mianowicie, że jest to cnota teologalna,

⁴⁴ Tylko dwóch kaznodziejów podkreśla, że Bóg jest miłością i jeden, że miłość jest darem Bożym.

⁴⁵ Znalaziono 3 homilie na omawiane zagadnienie.

⁴⁶ Znalaziono 4 homilie na ten temat.

dzięki której miłujemy Boga nade wszystko dla Niego samego, a naszych bliźnich jak siebie samych ze względu na miłość Boga.

Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego⁴⁷. Ona domaga się odpowiedzi ze strony człowieka. Tą odpowiedzią jest realizacja przykazania miłości Boga i bliźniego. Na przestrzeni całego Nowego Testamentu miłość bliźniego ukazuje się w nierozłącznym powiązaniu z miłością Boga. Chrystus wielokrotnie bardzo wyraźnie akcentował konieczność miłości bliźniego w życiu swoich uczniów. Rangę miłości bliźniego wyeksponował w opisie Sądu Ostatecznego. Mówił „Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25,40)⁴⁸. Syn Boży tę miłość bliźniego posunął aż do miłości nieprzyjaciół. W każdym człowieku, zwłaszcza tym opuszczonym kazał nam dostrzegać siebie samego⁴⁹. Miłość bowiem realizuje się przez dobre uczynki i polega na dawaniu siebie samego drugiej osobie. Stąd dobroć i opanowanie sztuki dawania, jest fundamentalnym elementem prawdziwej miłości. Człowiek bez miłości jest niczym. Miłość przewyższa wszystkie cnoty. Ona jest duszą świętości. W zjednoczeniu ze swym Zbawicielem uczeń osiąga doskonałość miłości czyli świętość⁵⁰.

Eucharystia umacnia miłość i ją ożywia⁵¹. Chrześcijanin umocniony Eucharystią ma dawać świadectwo o Chrystusie. Miłość okazywana ludziom jest skutecznym sposobem dawania świadectwa o Chrystusie⁵².

⁴⁷ Jest 4 homilie mówiących o tym, że miłość jest owocem Ducha Świętego.

⁴⁸ Znalaziono 4 homilie o miłości jako kryterium Sądu Ostatecznego.

⁴⁹ Jest wiele homilii o niesieniu pomocy biednym, opuszczonym. Nie znalaziono ani jednej homilii o miłości nieprzyjaciół.

⁵⁰ Znalaziono 3 homilie na ten temat. .

⁵¹ Znalaziono 3 homilie które mówią o związku Eucharystii i miłości.

⁵² 3 homilie podkreśliły, że najlepszym sposobem świadectwa jest miłość. Natomiast ani jedna homilia nie nawiązywała do wpływu Eucharystii na dawanie świadectwa. .



Wnioski i postulaty:

- W homiliach powinno znaleźć się określenie teologicznej cnoty miłości zawarte w (KKK nr 1822).
- Kaznodzieje powinni w swoich homiliach bardziej podkreślać, że Bóg jest miłością i że miłość jest darem Bożym.
- Inicjatorem miłości jest zawsze Bóg i On chce podzielić się swoim szczęściem z człowiekiem i to powinno być zaakcentowane w wielu homiliach.
- Miłość jest owocem Ducha Świętego, który ją rozlewa w naszych sercach. Kaznodzieje powinni bardziej zaakcentować rolę trzeciej Osoby Boskiej w realizacji przykazania miłości.
- Chrystus nakazał nam miłować nawet nieprzyjaciół. Kaznodzieje powinni uwzględniać w homiliach ten szczególny rodzaj miłości bliźniego, gdyż ani jedna homilia nie uwzględniała tego nauczania Chrystusa.
- Homilie powinny podkreślać, że miłość realizuje się przez dobre uczynki. Niestety, tylko jedna homilia zwraca na to naszą uwagę.
- Rozwijanie cnoty miłości prowadzi do świętości. W homiliach należy więcej miejsca poświęcić temu zagadnieniu.
- Należy podkreślić w homiliach, że Eucharystia umacnia i ożywia miłość.
- Homilie powinny uwzględniać prawdę, że Eucharystia uzdalnia do składania świadectwa. Nie znaleziono bowiem na temat wpływu Eucharystii na składanie świadectwa o Chrystusie ani jednej homilii.
- Miłość okazywana ludziom to najlepszy sposób składania świadectwa o Zbawicielu. Znaleziono 3 homilie za mało o tym przekonują.

W podsumowaniu należy stwierdzić, że kaznodzieje z nauczania Kościoła o ostatecznym przyjściu Chrystusa na ziemię nie uwzględniają

takich zagadnień, jak: co to jest Paruzja i nie wspominają, że w czasie Paruzji nastąpi powszechne zmartwychwstanie umarłych. Ponadto, w homiliach należałoby uwzględnić pozostałe znaki poza kataklizmami przyrodniczymi i zaćmieniem się słońca wraz z ukazaniem się Syna Człowieczego.

W przygotowaniu na ostateczne przyjście Chrystusa nie uwzględnione elementy nauczania to:

- nadzieja rozwija się od początku przepowiadania Jezusa w głoszeniu błogosławieństw;
- do nawrócenia nakłania nas prawda o czekającym nas sądzie powszechnym;
- pobożność to stosunek człowieka nie tylko do Boga, ale również do bliźniego;
- miłować nawet naszych nieprzyjaciół.

I to są najbardziej pilne postulaty odnowy nauczania Kościoła współczesnego o Adwencie jako oczekiwanie na ostateczne przyjście Chrystusa.

3. Adwent czasem przygotowania do Świąt Narodzenia Pańskiego - we współczesnym przepowiadaniu

Konfrontując nauczanie Kościoła o Adwencie, jako czasie przygotowania do Świąt Narodzenia Pańskiego z homiletycznym przepowiadaniem, koncentrować się będziemy wokół dwóch podstawowych prawd z tego tematu, a mianowicie: Jezus wypełnieniem wszystkich obietnic Mesjańskich, oraz: Maryja jako wzór przygotowania się do przeżywania Narodzenia Pańskiego. I w ten sposób wyprowadzimy konkretne wnioski i postulaty praktyczne.



3.1. Jezus wypełnieniem wszystkich obietnic mesjańskich

Mówiąc o Jezusie, który jest wypełnieniem wszystkich prorocत्व Mesjańskich, kaznodzieje powinni wyjaśnić znaczenie słowa „Mesjasz”, podać jego etymologię. Słowo „Mesjasz” jest pochodzenia aramejsko-hebrajskiego, znaczy – podobnie jak grecki termin Chrystus – „namaszczony”. W pierwotnym jego użyciu, biblijnym, jest właściwie synonimem „króla” zwłaszcza Dawida i jego potomków. Niestety żadna z analizowanych homilii nie podała znaczenia tego słowa. Podstawą biblijnego mesjanizmu jest przekonanie, że Bóg interweniuje w historię zbawienia, zsyłając Zbawiciela, aby wybawił jego naród od cierpienia i niesprawiedliwości. Określenie „Mesjasz” stało się w czasach apostołskich imieniem własnym Jezusa. Wszystkie obrzędy i ofiary, figury i symbole „Pierwszego Przymierza” (por. Hbr 9,15) Bóg ukierunkował ku Chrystusowi. Na osobie Jezusa spełniły się wszystkie zapowiedzi mesjańskie proroków Starego Testamentu⁵³.

3.1.1. Obietnica dana Dawidowi

Bardzo ważnym tematem jest obietnica mesjańska dana Dawidowi. Niestety, w żadnej z analizowanych homilii nie znaleziono syntetycznego przedstawienia kim był Dawid, w jakich latach panował. W niektórych homiliach znaleziono jedynie wzmiankę, że był najmłodszym synem Jessego i gdy został królem, wzmocnił potęgę państwa. Zjednoczył bowiem cały Izrael, który był podzielony na królestwo Judy i królestwo Północne⁵⁴. Z Dawidem łączy się w Starym Testamencie początek tzw. tradycji królewskiej. Punktem wyjścia rozwoju idei królestwa Dawidowego i jego

⁵³ Znaleziono 4 homilie mówiące o tym, że na Jezusie wypełniły się zapowiedzi proroków Starego Testamentu.

⁵⁴ Znaleziono 8 homilii, które marginalnie wspominały kim był król Dawid.

wiecznego trwania było proroctwo Natana z 2 Sm 7,12-13, zinterpretowane w sensie mesjańskim: „Wzbudzę po tobie potomka twójgo [...] On zbuduje dom imieniu memu, a Ja utwierdżę tron jego królestwa na wieki”⁵⁵.

W Nowym Testamencie Jezus jest wielokrotnie nazywany synem Dawida, co stanowi przekonanie, że na Nim spełniły się wszystkie zapowiedzi mesjańskie. Podkreśliło to zaledwie trzech kaznodziejów. Natomiast nie znaleziono ani jednej homilii mówiącej o tym, że Jezus jest nie tylko Mesjaszem Izraela, lecz również Mesjaszem pogan. Stąd nasuwają się następujące wnioski i postulaty:

- Kaznodzieje powinni wyjaśnić, co znaczy słowo „Mesjasz” i podać etymologię tego słowa. Powinni również bardziej podkreślać, że historia zbawienia Starego Przymierza była ukierunkowana na Chrystusa. W Jezusie Chrystusie spełniły się zapowiedzi wszystkich proroków Starego Testamentu.

- Dawid jest jedną z najświetniejszych postaci biblijnych i twórcą podwalin starożytnego Izraela. Jako król Judy i Izraela panował w latach 1010-970 przed Chrystusem. Po śmierci Saula został królem Judy na południu. Po zdobyciu władzy nad plemionami północnymi został królem całego Izraela. Ustanowił Jerozolimę stolicą państwa i centrum kultu religijnego. Z Dawidem łączy się w Starym Testamencie początek tzw. tradycji królewskiej, która przerodziła się w oczekiwanie na idealnego Króla - Pomazańca. Takie lub podobne przedstawienie króla Dawida powinni zrobić kaznodzieje, gdyż pomoże to w zrozumieniu obietnicy, jaką otrzymał od Boga Dawid.

⁵⁵ Znalaziono 8 homilii na temat mesjańskiej obietnicy danej Dawidowi.



- Kaznodzieje powinni przypominać, że Jezus jest nie tylko Mesjaszem Izraela, ale również pogan. Potwierdza to rodowód Jezusa, jaki zanotował ewangelista Mateusz, który rozpoczyna się nie od Dawida lecz od Abrahama. Abraham bowiem otrzymał obietnicę, że w nim będą błogosławione wszystkie ludy ziemi. Obecność niewiast pogańskich w rodowodzie oraz pokłon pogańskich mędrców również to potwierdzają.

3.1.2. Zapowiedź narodzin Emanuela u Izajasza

Poważniejszego omówienia domagało się też proroctwo Izajasza zapowiadające narodziny Emmanuela (Iz 7,14). Tymczasem nie znaleziono ani jednej homilii mówiącej o tym, kim był prorok Izajasz i jaką rolę odegrała w Starym Testamencie księga, której jest autorem.

Dość dobrze w niektórych homiliach przedstawiona została sytuacja społeczno- polityczna panująca wówczas w Jerozolimie, która stanowiła kontekst dla proroctwa Izajasza o Emmanuelu. Ani jedna homilia nie wspomina, że prorok poddawał krytyce niesprawiedliwość społeczną, upadek moralności, brak właściwej linii postępowania religijnego i politycznego przez klasy panujące w państwie. Kaznodzieje nie mówią nic o nadziei, która przewidywała w dalszej perspektywie odrodzenie narodu i kraju wraz z dynastią Dawida. Homilie za mało akcentują mesjańską interpretację proroka Izajasza o Emmanuelu. Żadna z nich nie wspomina, że wszelkie wątpliwości na temat tego proroctwa rozwiął Ewangelista Mateusz (por. Mt 1,22 n).

Wobec powyższego nasuwają się następujące wnioski i postulaty:

- Kaznodzieje powinni krótko przedstawić księgę Izajasza nazywaną „Piątą Ewangelią” i jej autora jako pierwszego spośród Proroków Większych.

- W homiliach należy wspomnieć, że prorok poddawał krytyce niesprawiedliwość społeczną, upadek moralności i brak właściwej linii postępowania religijnego i politycznego przez klasy panujące w państwie.

- Mimo krytyki, którą prorok kierował do swoich rodaków, wlewał on w ich serca nadzieję na przyszłe odrodzenie narodu i kraju. Tę nadzieję powinni uwzględnić kaznodzieje w swoich homiliach.

- Kaznodzieje powinni bardziej wyakcentować mesjański charakter prorocstwa o Emmanuelu i ukazać jego znaczenie odwołując się do tekstu (Mt 1,22 n) i dokumentu soborowego KK nr 55.

3.1.3. Proroctwo Micheasza

W związku z proroctwem Micheasza o miejscu narodzin Mesjasza, kaznodzieje nie wspominają, że prorok Micheasz będąc rówieśnikiem Ozeasza i Izajasza kontynuuje naukę Izajasza. Wskazuje na to nawiązanie tekstu „[...] kiedy porodzi, mająca porodzić” (Mi 5,2) do (Iz 7,14). Ta, która ma porodzić (por. Mi 5,2) to młoda dziewczyna z (Iz 7,14).

Prorok powołany przez Boga wystąpił przeciw złu i niesprawiedliwości społecznej z jaką się spotkał⁵⁶. Micheasz dał początek „geografii” dzieła Zbawienia wskazując na Betlejem, jako na ziemskie miejsce narodzin Measjasza: „A ty, Betlejem Efrata, najmniejsze jesteś wśród plemion judzkich! Z ciebie mi wyjdzie Ten, który będzie władał w Izraelu, a pochodzenie Jego od początku, od dni wieczności” (Mi 5,1). Prorok chce równocześnie podkreślić, że pochodzenie Mesjasza będzie boskie- wieczne⁵⁷.

Micheasz widzi w Mesjaszu i Jego Królestwie nastanie ery mesjańskiego pokoju, powrót do Raju. Jahwe wkroczy ponownie w

⁵⁶ Znalaziono tylko jedną homilię na omawiany temat.

⁵⁷ Zwraca na to uwagę 12 kaznodziejów.



historię. Grzechy i występki będą ukarane. Ocalona będzie tylko „Reszta Izraela”. Pojawi się Król, Pasterz. Przyniesie on powszechny pokój⁵⁸.

Wobec tego:

- Kaznodzieje powinni bardziej podkreślić, że Micheasz wystąpił przeciw złu i kryzysowi moralnemu narodu wybranego, a zwłaszcza w obronie prostego ludu. Jedna homilia na ten temat o tym nie świadczy.

- Należy wspomnieć, że Micheasz kontynuuje naukę Izajasza. Ta, która ma porodzić (por. Mi 5,2) to młoda dziewczyna z Iz 7,14. Niestety, tego powiązania obu tekstów nie zauważył żaden kaznodzieja.

- Powinno się jeszcze bardziej podkreślić w homiliach, że wraz z przyjściem Mesjasza nastąpi powrót do raju. Cztery homilie na ten tak ważny temat, to za mało.

3.1.4. Realizacja obietnicy w Zwiastowaniu

Zwiastowanie i poczęcie Syna Bożego było realizacją obietnicy o Mesjaszu i Jego Matce. Dwie homilie podkreślają, że Żydzi już od pierwszej Dobrej Nowiny, jaką Bóg wypowiedział pierwszym rodzicom w raju, długo oczekiwali na przyjście Mesjasza. Po wiekach oczekiwania nadeszła „pełnia czasu”. Boży plan zbawienia wszedł w ostatnią fazę realizacji przez Zwiastowanie anielskie. Maryja, wybrana przez Boga niewiasta, ma począć i porodzić Syna Bożego.

Kaznodzieje zwracają uwagę na to, że Zwiastowanie anielskie jest to objawienie się Boga ubogiej dziewczynie. Wybór Maryi na Matkę Syna Bożego jest niezależny od Jej miejsca zamieszkania, czy pozycji społecznej. Decyduje tylko Boże obdarowanie, Jego łaska. Bóg powołując człowieka do

⁵⁸ Zauważa to czterech kaznodziejów.

realizacji swoich zbawczych planów, równocześnie obdarza go szczególną mocą⁵⁹. „Pełna łaski”- to imię własne Maryi⁶⁰.

Ani jedna homilia nie zwraca uwagi na wyjątkowy dar bliskości i przyjaźni Bożej wyrażający się w zwrocie „Pan z Tobą” (Łk 1,28). To krótkie zdanie stwierdza rzeczywisty fakt obecności i bliskości Boga. Dlatego anioł mówi do Maryi: „Nie bój się” (Łk 1,30).

Jedyną wątpliwością Maryi jest pytanie, w jaki sposób stanie się Matką Syna Bożego, skoro ślubowała Bogu dziewictwo⁶¹.

Życiową misją Maryi objawioną Jej przez Boga, było zostać Matką Jezusa. Boży posłaniec objawił również zadanie Jezusa: „Będzie On wielki i będzie nazwany Synem Najwyższego, a Pan Bóg da Mu tron Jego praojca Dawida. Będzie panował nad domem Jakuba na wieki, a Jego panowaniu nie będzie końca” (Łk 1, 32-33)⁶².

Nikt z kaznodziejów nie wspomina o tym, że Maryja mogła wypełnić zadanie Matki Syna Bożego dzięki szczególnej mocy Ducha Świętego.

Dialog Maryi z aniołem kończy się wyznaniem posłuszeństwa Dziewicy z Nazaretu na słowa Bożego posłańca. Podkreśla tę prawdę 5 homilii.

Wśród wniosków i postulatów, jako najważniejsze wydają się następujące:

- Boży plan zbawienia zmierzał do „pełni czasów”.
- Kaznodzieje powinni więcej nawiązywać w swoich homiliach do

tego, iż Bóg nazwał Maryję „Pełna łaski”. Wybór Maryi na Matkę Syna Bożego nie zależy od Niej samej, czy zajmowanej przez Nią pozycji społecznej. Jest to dobrowolne obdarowanie Maryi przez samego Boga.

⁵⁹ Znalaziono trzy homilie na temat kryteriów wyboru Maryi na Matkę Mesjasza.

⁶⁰ Znalaziono tylko trzy homilie, które nawiązywały do tego imienia Maryi.

⁶¹ Znalaziono na ten temat dwie homilie.

⁶² Znalaziono na ten temat 5 homilii..



- Należy w homiliach poruszyć, nie tylko życzliwość Boga dla Maryi, ale również rzeczywistą obecność Boga wyrażoną w zwrocie „Pan z Tobą”. To Boże zapewnienie wyklucza wszelki lęk. Tam, gdzie działa Bóg, nie ma miejsca na lęk.

- Kaznodzieje powinni podkreślić, że Maryja miała zostać Matką Syna Bożego dzięki wyjątkowej mocy Ducha Świętego.

3.1.5. Narodziny Boga w Jezusie Chrystusie jako ostateczna realizacja wszystkich obietnic mesjańskich

Ostateczną realizacją wszystkich obietnic mesjańskich były Narodziny Boga w Jezusie Chrystusie. Z narodzeniem Jezusa historia zbawienia została doprowadzona do punktu kulminacyjnego. Nastąpiła „pełnia czasów”. Oznacza to błogosławioną chwilę, w której Słowo, które było u Boga, stało się ciałem i zamieszkało wśród nas, stając się naszym bratem. Syn Boży stając się człowiekiem nie przestał być Bogiem - podkreślają kaznodzieje. Dwie homilie dają odpowiedź na pytanie, dlaczego Bóg stał się człowiekiem: aby nas zbawić i pojednać z Bogiem Ojcem. Zbyt mało homilii ukazuje prawdę, że zbawienie jest podstawowym celem przyjścia Jezusa - Mesjasza na ziemię. Tajemnica narodzenia Boga na ziemi to nie tradycyjny obrzęd ludowy, ale objawienie się Zbawcy pełnego potęgi i mocy. Już bowiem samo imię „Jezus” w języku hebrajskim znaczy „Jahwe zbawia”⁶³. Syn Boży w liturgii Kościoła nazywany jest Zbawicielem. Tylko jeden kaznodzieja podkreślił, że przyjście Syna Bożego - Mesjasza do ludzi zmieniło radykalnie historię człowieka⁶⁴. Staliśmy się Dziećmi Bożymi, dzieje Boże stały się naszymi dziejami⁶⁵.

⁶³ Znalezione tylko 4 homilie ukazujące podstawowy cel przyjścia Jezusa na ziemię.

⁶⁴ Znalezione tylko jedną homilię na ten temat.

⁶⁵ Znalezione 5 homilii na omawiane zagadnienie.

Wnioski i postulaty są następujące:

- Tylko cztery homilie ukazują prawdę, że zbawienie jest podstawowym celem przyjścia Boga na ziemię. Tylko dwie z nich tłumaczą, co oznacza słowo „Jezus”. Należy zatem dużo częściej akcentować ten podstawowy cel w homiliach i wyjaśniać co oznacza samo słowo „Jezus”.

- Jedna homilia ukazująca, że przyjście Jezusa na ziemię zmieniło historię człowieka i pięć homilii podkreślające, że staliśmy się Dziećmi Bożymi, gdyż dzieje Boże stały się naszymi- to stanowczo za mało. Powinno być więcej homilii ukazujących prawdę, że przyjście Jezusa na świat zmieniło dzieje człowieka.

3.2. Maryja wzorem przygotowania się do przeżywania Narodzenia Pańskiego

„Boża Rodzicielka jest [...] pierwowzorem Kościoła w porządku mianowicie wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem” (KK nr 63). Ona „szła naprzód w pielgrzymce wiary i utrzymywała wiernie swe zjednoczenie z Synem aż do krzyża” (KK nr 58). Dlatego jest Ona dla całej wspólnoty Kościoła wzorem cnót (por. KK nr 53). Nikt z kaznodziejów nie nawiązał do tych dokumentów Kościoła i nie wyjaśnił, dlaczego Maryja jest wzorem dla chrześcijan.

3.2.1. Dialog z Bogiem

Maryja będąc wzorem przygotowania do przeżywania Narodzenia Pańskiego, uczy przede wszystkim jak należy prowadzić dialog z Bogiem.

Historia zbawienia to etapy zbawczego dialogu Boga z człowiekiem. Bóg pierwszy zainicjował zbawczy dialog z człowiekiem, który zrodził się z Jego miłości i dobroci. Człowiek został zaproszony do rozmowy z Bogiem i religijną wiarą ma odpowiedzieć na Bożą inicjatywę miłości. Maryja jest



wzorem dialogu między Bogiem a człowiekiem. Tak rozumianego dialogu nie znaleziono w homiliach adwentowych.

Tajemnicę Wcielenia należy również rozpatrywać w perspektywie historiozbawczego dialogu Boga z człowiekiem. Sam moment Zwiastowania jest przedstawiony jako dialog pomiędzy Najwyższym a Służebnicą Pańską. Bóg za pośrednictwem anioła objawia Maryi Jej własne imię „Pełna łaski” (Łk 1,28) i wyjawia Jej, że ma zostać matką Syna Bożego. Tak rozumianą tajemnicę Wcielenia jako historiozbawczy dialog Boga z człowiekiem znaleziono zaledwie w czterech homiliach.

Dokument soborowy „Lumen gentium”, adhortacja apostolska „Marialis cultus”, encyklika „Redemptoris Mater” podkreślają wolną niczym nie zdeterminowaną odpowiedź Maryi jakiej udzieliła Bożemu posłańcowi. Podkreśla to zaledwie dwie homilie.

Katechizm Kościoła Katolickiego dużo miejsca poświęca modlitwie Maryi. Paweł VI w adhortacji „Marialis cultus” nazywa Maryję „dziewicą modlącą się” (MC nr 18). Zwiastowanie opisane w Ewangelii jest ukazane jako modlitewna rozmowa Najświętszej Dziewicy z Bogiem, która kończy się słowami Maryi „Fiat”. Maryja w modlitewnym dialogu z Bogiem ukazuje nam wzór modlitwy, jak mamy rozmawiać z Bogiem i jak powinniśmy Mu odpowiadać. Tak rozumianą modlitwę poruszają cztery homilie.

Encyklika „Redemptoris Mater” (nr 37) przedstawia dialog Boga z człowiekiem również w postaci tryptyku Łukasza: Zwiastowanie – spotkanie z Bogiem, nawiedzenie Elżbiety- spotkanie z człowiekiem i” Magnificat” Maryi, które w modlitwie łączy dwa pierwsze wątki. Niestety, żadna z analizowanych homilii nie nawiązuje do tak rozumianego dialogu Boga z człowiekiem.

Wnioski i postulaty z rozważania tego zagadnienia są następujące:

- Kaznodzieje powinni wyjaśnić w homiliach, dlaczego Maryja jest wzorem cnót dla całego Kościoła na podstawie dokumentów: KK nr 63, KK nr 58, KK nr 53.

- Należy w homiliach ukazać historię zbawienia jako zbawczy dialog Boga z człowiekiem, którego inicjatorem jest sam Bóg. Maryja natomiast jest wzorem dialogu Boga z człowiekiem.

- Konstytucja soborowa „Lumen gentium” przedstawia scenę Zwiastowania jako kulminacyjny moment dialogu między Bogiem a ludzkością. W homiliach kaznodzieje powinni bardziej wyeksponować ten dialog. Tylko cztery homilie znalezione na ten temat świadczą o tym, że za mało w homiliach zastosowano się do nauczania Kościoła współczesnego o Adwencie.

- Bóg nigdy nie traktuje człowieka instrumentalnie. W homiliach należy więcej miejsca poświęcić wolnej, niczym nie skrupowanej odpowiedzi, jaką dała Maryja Bożemu posłańcowi. Dwie homilie to stanowczo za mało.

- W homiliach należy bardziej ukazać Zwiastowanie jako modlitewną rozmowę z Bogiem, która prowadzi do odpowiedzi Bogu takiej, jaką udzieliła Maryja aniołowi Gabrielowi.

- Dialog Boga z człowiekiem powinni kaznodzieje przedstawić również w postaci tryptyku Łukasza: Zwiastowanie- spotkanie z Bogiem, Nawiedzenie Elżbiety- spotkanie z człowiekiem, Magnifikat- modlitwa Maryi. Żadna homilia do tego nie nawiązuje.

3.2.2. Pokora i posłuszeństwo Maryi

Pokora Maryi, to bardzo ważna cnota, która powinna cechować wszystkich, którzy przygotowują się do przeżywania Świąt Narodzenia Pańskiego. Bóg powołuje małych, pokornych, skromnych, ubogich ludzi do wypełnienia trudnych zadań. Maryja zajmuje pierwsze miejsce wśród



pokornych i ubogich. Jej pokora wyrażała się w tym, że mieszkała w regionie, który uchodził za gorszą część Ziemi Obiecanej, zwaną „Galileą pogan” (Iz 8,23; Mt 4,15). Stąd nie powstał żaden prorok. Również miasto Nazaret, w którym mieszkała Maryja nie zdobyło sobie dobrej sławy. Niestety, tylko jedna homilia zauważa ten aspekt „uniżenia”.

Innym aspektem „uniżenia” Maryi był Jej młody wiek, gdyż w chwili Zwiastowania miała zaledwie około 13 lat, oraz Jej pochodzenie. Ojcem poprzednika Jezusa był kapłan Zachariasz, matką Elżbieta, która pochodziła z rodu Aarona. Nie wspomina o tym ani jeden kaznodzieja.

Dziewictwo- to kolejny aspekt „uniżenia” Maryi. W kontekście biblijnym i hebrajskim dziewictwo jest traktowane jako stan bezpłodności. Kobieta w tym stanie jest biedna i bez przyszłości. „Bóg wejrzał na moje uniżenie” (Łk 1,48) zaśpiewa Maryja w kantyku „Magnifikat”. Żadna jednak homilia nie nawiązuje do tego.

Pokora Maryi wyraziła się w Jej odpowiedzi jakiej udzieliła Bożemu posłańcowi i w Jej służbie Bogu i bliźnim w myśl zasady Chrystusa, że służyć - znaczy królować. Ten rodzaj pokory, która jest służbą podkreśla trzech kaznodziejów.

Bogu należy okazać posłuszeństwo wiary, jak naucza Sobór w Konstytucji o Bożym Objawieniu (por. KO nr 5). Wzorem posłuszeństwa jest Abraham, a Dziewica Maryja jest jego najdoskonalszym urzeczywistnieniem (por. KKK nr 144). Niestety, w żadnej homilii nie wspomniano, że posłuszeństwo Maryi jest najdoskonalszym urzeczywistnieniem posłuszeństwa Abrahama – ojca wierzących, które dla wszystkich wierzących jest wzorem.

Przez posłuszeństwo Maryi dokonano się nasze zbawienie. Ojcowie Kościoła podkreślają: Ona „będąc posłuszną, stała się przyczyną zbawienia zarówno dla siebie, jak i dla całego rodzaju ludzkiego. [...] Węzeł spleciony przez nieposłuszeństwo Ewy rozwiązany został przez posłuszeństwo Maryi”

(KK nr 46). Tylko jedna homilia bezpośrednio zestawia nieposłuszeństwo Ewy i posłuszeństwo Maryi.

Pierwszą narzucającą się cechą osobowości Maryi jest Jej posłuszeństwo słowu Boga, życie w Jego świetle i służba słowu. Od pierwszej chwili, od Zwiastowania dała wyraz przede wszystkim „posłuszeństwu wiary” samemu Bogu. Ten rodzaj posłuszeństwa najczęściej akcentują kaznodzieje⁶⁶.

Tytułem wniosków i postulatów należy podkreślić, że:

- Kaznodzieje powinni zauważyć w swoich homiliach aspekt „uniżenia”, jakim była kraina i miasto zamieszkania Maryi, które nie cieszyły się dobrą sławą.

- Nikt nie wspomina o tym aspekcie „uniżenia”, jakim był młody wiek Maryi i Jej pochodzenie.

- Kaznodzieje powinni wyjaśniać, że pokora Maryi okazała się również w Jej dobrowolnie podjętym stanie dziewictwa, aby być bardziej dyspozycyjną dla Boga.

- Chrystus wyjaśniał Apostołom, że służyć znaczy królować. Maryja realizowała tę naukę swego Syna i w ten sposób wyraziła swoją pokorę. W dzisiejszym świecie, kiedy jeden człowiek chce panować nad drugim i tak bardzo liczy się tupet i prawo silniejszego, kaznodzieje powinni więcej zwracać uwagę na ten rodzaj królowania, które jest służbą. Znalezione cztery homilie to stanowczo za mało.

- Kaznodzieje powinni ukazać w homiliach, że posłuszeństwo Maryi jest najdoskonalszym urzeczywistnieniem posłuszeństwa Abrahama, które jest dla nas wzorem.

- Nieposłuszeństwo Ewy doprowadziło do „pęknięcia” dziejów, do upadku. Przez posłuszeństwo Maryi dokonano się nasze zbawienie.

⁶⁶ Znaleziono 12 homilii na temat posłuszeństwa słowu Bożemu.



Kaznodzieje powinni w swoich homiliach nawiązywać do tej nauki soborowej Konstytucji o Kościele (KK nr 56). Niestety tylko jedna homilia absolutnie o tym nie świadczy.

3.2.3. Wiara Maryi

Godna podkreślenia jest prawda, że Maryja jest przewodniczką w wierze dla wszystkich zdążających na spotkanie z Bogiem narodziłym w ludzkim ciele.

Wiara jest odpowiedzią człowieka na zaproszenie Boga do wspólnoty z Nim (por. KO nr 2, KKK nr 142, RM nr 12). Tylko jeden z kaznodziejów zauważył, że wiara Maryi jest odpowiedzią na dar samego Boga.

Wiara Maryi jest porównywalna do wiary Abrahama, który jest ojcem wszystkich wierzących. Jak wiara Abrahama rozpoczyna Stare Przymierze, tak wiara Maryi daje początek Nowemu Przymierz. Podobnie jak Abraham „wbrew nadziei uwierzył nadziei, że stanie się ojcem wielu narodów” (Rz4,18), tak Maryja uwierzyła, że za sprawą Ducha Świętego stanie się Matką Syna Bożego⁶⁷.

Droga wiary Maryi rozpoczyna się w momencie Zwiastowania. Ona bezgranicznie wierzy, że dla Boga nie ma nic niemożliwego i dlatego odpowiada Mu „fiat”. Przez całe życie nie zachwiała się wiara Maryi, mimo, że wiele razy była wystawiona na próbę⁶⁸. Maryja jest wzorem wiary dla wszystkich wierzących. Ona idzie naprzód w pielgrzymce wiary (por. RM nr 25)⁶⁹. Jej wiara opiera się na współpracy z łaską Bożą⁷⁰. Polega na dyspozycyjności względem Boga.

⁶⁷ Porównanie wiary Maryi do wiary Abrahama uwzględniono w jednej homilii.

⁶⁸ Znalaziono dwie homilie, które mówiły o próbach na jakie była wystawiona wiara Maryi.

⁶⁹ Znalaziono kilka homilii, o tym, że Maryja jest wzorem wiary dla wszystkich wierzących. Nie znalaziono jednak określenia zawartego w RM nr 12, że idzie Ona naprzód w pielgrzymce wiary.

Z tej dziedziny należy wyciągnąć następujące wnioski i postulaty:

- Wiara jest odpowiedzią człowieka na zaproszenie Boga do wspólnoty z Nim. Taką odpowiedź Bogu dała Maryja. Kaznodzieje powinni ukazywać, że wierzący mają odpowiadać Bogu na Jego zaproszenie tak jak uczyniła to Maryja. Znaleziona jedna homilia na ten temat świadczy, że w homiliach nie przedstawia się wiary tak jak wskazują dokumenty nauczania Kościoła.

- W homiliach należy porównywać wiarę Maryi do wiary Abrahama jak naucza nas Katechizm Kościoła Katolickiego. Znaleziona jedna homilia nie świadczy o uwzględnieniu tej nauki przez kaznodziejów.

- Wiara Maryi była wystawiona na długi okres próby w czasie życia ukrytego w Nazarecie, a zwłaszcza wtedy, gdy Jej Syn umierał na krzyżu. Jednak Jej wiara nie zachwiała się. Ponieważ wiara człowieka niemal codziennie jest wystawiona na próbę, kaznodzieje powinni ukazywać wytrwanie w wierze na przykładzie Maryi. Znalezione dwie homilie wystarczająco nie ukazują tej stałości wiary Maryi.

- Kaznodzieje powinni w homiliach ukazując wzór wiary Maryi, używać określenia, które jest zawarte w encyklice „Redemptoris Mater” (RM nr 25): „Szła naprzód w pielgrzymce wiary”.

- Wiara- to dyspozycyjność względem Boga. O tak rozumianej wierze powinni więcej mówić kaznodzieje w swoich homiliach.

3.2.4. Niesienie Jezusa innym

Końcowa nauka Maryi dla tych, którzy przygotowują się na Święta Narodzenia Pańskiego głosi, że po spotkaniu z Jezusem, należy – tak jak to

⁷⁰ Znaleziono pięć homilii o tym, że wiara Maryi opiera się na współpracy z łaską Bożą.



uczyniła Maryja – zanieść Go z pośpiechem innym. Tym, którzy na Niego czekają.

Maryja bezpośrednio po Zwiastowaniu poszła z pośpiechem, by radośnie wychwalać Pana i służyć potrzebującym. Decyzja życia w dziewictwie nie odrywa Ją od ludzkich spraw i problemów, od rodziny. Dziewictwo Maryi było nie tylko formą trwania przy Panu, przyjaźni z Nim, ale również formą miłości człowieka. Nie wspomina o tym ani jedna homilia.

Spotkanie z Bogiem prowadzi do spotkania z drugim człowiekiem. Kto na Boże powołanie odpowiedział Bogu tak- ten zawsze będzie szedł z pośpiechem i radością by służyć człowiekowi. Nie będzie patrzył na pojawiające się trudności. Maryja idzie z pośpiechem, aby podzielić się radością spotkania z Bogiem ze swą krewną Elżbietą. Człowiek obdarowany chce się dzielić tym co sam otrzymał od Boga. W służbie drugiemu człowiekowi sprawdza się też autentyczność spotkania z Bogiem.

Końcowe już wnioski i postulaty są następujące:

- Dziewictwo Maryi było trwaniem przy Panu i przy drugim człowiekiem. Kaznodzieje powinni mówić, że dziewictwo zobowiązuje do miłości Boga i jest również formą miłości drugiego człowieka.

W podsumowaniu należy stwierdzić, że kaznodzieje mówiąc o spełnieniu obietnic mesjańskich, nie podają w homiliach znaczenie słowa „Mesjasz”. Nie zauważają też, że Jezus jest Mesjaszem nie tylko dla Izraela ale dla wszystkich ludów i narodów. W homiliach należy wykazać, że Ta, która ma porodzić z Księgi Micheasza proroka (por. Mi 5,2), to młoda dziewczyna z Iz 7,14.

Kaznodzieje nie wykazują też dlaczego Maryja jest wzorem cnót dla całego Kościoła. Nie zauważają, że historia zbawienia to zbawczy dialog Boga z człowiekiem. Nie używają określenia z „Redemptoris Mater” (RM nr 25) o

Maryi, że „Szła naprzód w pielgrzymce wiary”. I to są najważniejsze postulaty odnowy nauczania Kościoła o Adwencie.

Porównanie nauczania Kościoła współczesnego o Adwencie z recepcją tego nauczania wykazało, że kaznodzieje w homiliach nie uwzględnili wszystkich prawd, jakie winno mieć nauczanie o Adwencie. Zamieszczone wnioski i postulaty szczegółowo omawiają jakie elementy tego nauczania nie zostały uwzględnione i jakie zalecenia w związku z tym należy podjąć w celu odnowy tego nauczania.

Zakończenie

Celem niniejszego artykułu było przybliżenie nam bogactwa treści Adwentu. Po przedstawieniu historii tego okresu roku liturgicznego, zapoznaliśmy się z nauczaniem Kościoła współczesnego o Adwencie i odpowiedzieliśmy sobie na pytanie na ile to nauczanie ma swój oddźwięk w polskim przepowiadaniu. Wysunięte wnioski i postulaty pod adresem tego przepowiadania, w oparciu o analizę 348 homilii adwentowych dla dorosłych zamieszczone w najbardziej znanych i ogólnopolskich czasopismach, pozwoliły na zasugerowanie pewnych propozycji dotyczących odnowy nauczania o Adwencie. Zainteresowanych pogłębieniem wiadomości o przepowiadaniu adwentowym odsyłam do książki: „Przepowiadanie adwentowe”⁷¹.

⁷¹ Ks. Brodziak Jan. Przepowiadanie adwentowe. Sandomierz 2002.



Ks. Artur J. Katolo

Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale
Centro Internazionale di Bioetica

Klonowanie a ideologia jakości życia

1. Status quaestionis

Zwykło się mówić, że jakie czasy tacy ludzie. Jednak nie da się ukryć faktu, że nie czasy kształtują ludzi, ale sami ludzie nadają kształt czasom w jakich przychodzi im żyć. Suma przekonań, wartości, poziom wykształcenia oraz ignorancji, kondycja społeczeństwa i rodziny zarazem – to wszystko składa się na pojawianie lub też zanikanie (w sensie wrażliwości ludzkiej) określonych idei. Jak stwierdza ksiądz arcybiskup J. Życiński: „Wcześniejsze predyspozycje psychiczne, zainteresowania intelektualne, sympatie do określonych metod i stylów badań rzutują nieuchronnie, często nawet w sposób nieuświadomiany, na naszą percepcję świata i na przyjęty sposób interpretacji zdarzeń. Tworzą one swoisty filtr informacyjny, który sprawia, że określony sposób widzenia świata wydaje się nam sugestywny i bliski, pewne odczucia zaś pozostają obce”¹. Zadaniem niniejszego opracowania jest ukazanie w jaki sposób idea klonowania człowieka wpisuje się w kształtowanie ideologii jakości życia, ideologii, która w świadomości społecznej zdaje się coraz bardziej zastępować ideę kultury życia.

2. Kultura życia

Orędzie chrześcijańskie o zbawieniu człowieka jest zarazem orędziem na rzecz życia ludzkiego - jego godności, wyjątkowości, niepowtarzalności. Od

¹ J. Życiński, *Wiara wątpliwych*, Kraków 2003, s. 22-23.

samych początków swojego istnienia, chrześcijaństwo starało się wypracować i ukazać kulturę życia. Kultura życia była w starożytności chrześcijańskiej tą „lepszą” propozycją dla człowieka zanurzonego w kulturze pogańskiej, którą jedną z cech była pogarda dla ludzkiego życia – szczególnie wobec istnień słabszych, mniejszych i w jakimś sensie „niedoskonałych” (np. niewolnicy)²; i nie można się ludzić – ta swoista walka pomiędzy kulturą życia a cywilizacją śmierci trwa do dziś.

Oczywiście nie można negować wkładu starożytnej kultury klasycznej (nikt nie ma zamiaru jej potępiać!) – czyli tej pogańskiej, z którą musiało konfrontować się wczesne chrześcijaństwo – na rzecz tworzenia kultury życia. Na ten fakt wskazał Ojciec Święty Jan Paweł II w swojej adhortacji *Ecclesia in Europa*: „Z różnorodnych duchowych korzeni wyrasta uznanie wartości osoby i jej niezbywalnej godności, świętości ludzkiego życia i centralnej roli rodziny, znaczenia oświaty i wolności myśli, słowa, religii, jak też ochrona prawna jednostek i grup, umacnianie solidarności i dobra wspólnego, uznanie godności pracy. Z tych korzeni zrodziło się dążenie do podporządkowania władzy politycznej prawu i poszanowaniu praw osoby i narodów. Trzeba zatem przypomnieć tu ducha starożytnej Grecji i Rzymu, wkład ludów celtyckich, germańskich, słowiańskich, ugrofińskich, kultury żydowskiej i świata muzułmańskiego. Tym niemniej trzeba uznać, że historyczne inspiracje te znalazły w tradycji judeo-chrześcijańskiej siłę zdolną do ich harmonizacji, konsolidacji i rozwoju. Jest to fakt, o którym nie można zapominać; przeciwnie, budując <<wspólny europejski dom>> trzeba uznać, że gmach ten winien się opierać także na wartościach, które objawiły się w pełni w tradycji chrześcijańskiej. Świadomość tego przynosi korzyść wszystkim”³.

² Piszę na temat szerzej w artykule *Spór o moment animacji embrionu na przestrzeni wieków*, „Przegląd Powszechny” nr 4 (2003), s. 79-98.

³ Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, nr 19.

Tworzenie szeroko rozumianej kultury wymaga współdziałania wielu osób – w tym miejscu bardziej czytelną staje się natura społeczna osoby ludzkiej. Współdziałanie wymaga jednak odpowiedniego współżycia między ludzkiego. Jeżeli zabraknie tego współżycia, wówczas może pojawić się zjawisko „wojny wszystkich ze wszystkimi”. Dlatego ważnym jest ustalenie, a właściwie – odczytanie, fundamentu współżycia i współdziałania międzyludzkiego. Na konieczność podjęcia tego rodzaju działań, jakim jest przypomnienie o fundamencie współlistnienia osób ludzkich, wskazał Ojciec Święty Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris*: „Wszelkie współżycie ludzi, jeżeli chcemy, aby było dobrze zorganizowane i rozwijało się pomyślnie, musi opierać się na podstawowej zasadzie, że każdy człowiek jest osobą, to znaczy istotą obdarzoną rozumem i wolną wolą, wskutek czego ma prawa i równocześnie obowiązki wpływające bezpośrednio i równocześnie z własnej jego natury. A ponieważ są one powszechne i nienaruszalne, dlatego nie można się ich w żaden sposób wyrzec”⁴.

Wobec powyższych przesłanek, wynikających z nauczania Magisterium Kościoła, można postawić następującą tezę: z kultury ducha, rodzi się kultura materialna (np. rozwój nowych technologii). U podstaw kultury ducha leży uznanie prawdy o osobie ludzkiej jako istocie duchowo-cieleśnej (osoba ludzka) oraz o jej niezbywalnych prawach (na pierwszym miejscu prawo do życia i wolności). Kultura życia, czyli pochwała i obrona fundamentalnego dobra każdej osoby ludzkiej jakim jest życie, wyprzedza kulturę materialną. „Z biblijnej koncepcji człowieka Europa wzięła to, co najlepsze w jej humanistycznej kulturze, czerpała inspirację dla swej twórczości intelektualnej i artystycznej, wypracowała normy prawne, ucząc zwłaszcza szacunku dla godności osoby ludzkiej, jaka jest źródłem niezbywalnych praw. W ten sposób

⁴ Jan XXIII, *Pacem in terris*, nr 9.



Kościół, jako depozytariusz Ewangelii, przyczynił się do rozpowszechnienia i umocnienia tych wartości, które nadały europejskiej kulturze walor uniwersalny⁵. Kultura życia bierze swe początki w biblijnej koncepcji osoby ludzkiej – „I stworzył Bóg człowieka na obraz swój, na obraz Boży stworzył go, mężczyzną i niewiastą stworzył ich” (Rdz 1, 27). Człowiek jako osoba (bez względu na wiek, kolor skóry, poglądy etc.) i niezbywalne jego prawa osobowe (szczególnie prawo do życia każdego człowieka od momentu poczęcia aż do naturalnej śmierci) stanowią podstawę cywilizacji europejskiej (kultura życia) – i z takiego fundamentu można być dumnym. „Godność życia nie wynika jedynie z jego źródeł, czyli z faktu, że pochodzi ono od Boga, ale także z jego celu, z jego przeznaczenia do komunii z Bogiem przez poznanie Go i umiłowanie. Właśnie w świetle tej prawdy św. Ireneusz uściśla i uzupełnia swoją pochwałę człowieka: tak. <<człowiek żyjący>> jest <<chwałą Bożą>>, ale <<życie człowieka to oglądanie Boga>>”⁶. Kultura życia to nic innego jak wyrażenie chwały Bożej, która ujawnia się w życiu każdego człowieka.

O kulturę życia apelował bardzo mocno Prymas Stefan Kard. Wyszyński: „Życie jest największym darem Boga! Filozofowie głoszą, że <<lepiej jest być niż nie być>>, lepiej żyć niż nie żyć. Wartość ma tylko to, co istnieje, co żyje. Najgorszy byt ma większą wartość niż niebyt, nicość. Każdy z nas woli żyć niż nie żyć. Samobójców uważamy za nieszczęśliwych albo za zbrojeńców. Cały świat woła głosem wielkim: chcę żyć”⁷. Budowanie cywilizacji życia jawi się jako odpowiedź na wołanie „chcę żyć!”. Jest to pozytywna odpowiedź jaką może dać każda osoba ludzka, która uznając własne prawo do życia, zarazem uznaje prawo do istnienia drugiego człowieka. Cywilizacja życia nie jest jedynie przedmiotem wiary religijnej (ani tym

⁵ Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, nr 25.

⁶ Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 38.

⁷ S. Kard. Wyszyński, *W obronie życia nienarodzonych*, Warszawa 1990, s. 5.

bardziej sprawą jedynie i wyłącznie ludzi wierzących!) ale stanowi najbardziej podstawowe doświadczenie i zarazem wezwanie moralne całej ludzkości, bez względu na stosunek do wiary religijnej.

3. Ideologia jakości życia

Obok tej kultury życia, nie można ukrywać, pojawiają się tendencje, które coraz silniej starają się promować ideologię „jakości życia”⁸. Są to tendencje z gruntu laickie, które wykluczają jakiegokolwiek odniesienie człowieka do Boga: „chciałbym przypomnieć utratę pamięci i dziedzictwa chrześcijańskiego, któremu towarzyszy swego rodzaju praktyczny agnostycyzm i obojętność religijna, wywołująca u wielu Europejczyków wrażenie, że żyją bez duchowego zaplecza, niczym spadkobiercy, którzy roztrwonili dziedzictwo pozostawione im przez historię. Nie dziwią zatem próby nadania Europie oblicza wykluczającego dziedzictwo religijne, a w szczególności głęboką duszę chrześcijańską, przez stanowienie praw dla tworzących ją ludów w oderwaniu od ich życiodajnego źródła, jakim jest chrześcijaństwo”⁹. Osłabienie wrażliwości na Boga, na to co święte, owocuje osłabieniem wrażliwości na człowieka¹⁰ – doskonałym przykładem w tym miejscu jest propozycja tak zwanego „klonowania terapeutycznego”, w którym życie dziecka nienarodzonego zostaje poświęcone na rzecz życia dorosłego (w

⁸ R. Fenigsen ideologię „jakości życia” wiąże z mentalnością tajgetejską: „W tajgetejskim słowniku filozoficznym figuruje też termin <<jakość życia>>. (...) Kto używa pojęcia <<jakości życia>>, zakłada z góry, że życie jako takie, życie niezależnie od jego <<jakości>>, nie ma wartości absolutnej” (R. Fenigsen, *Eutanazja. Śmierć z wyboru?*, Poznań 1997, s. 22).

⁹ Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, nr 7.

¹⁰ Por. Jan Paweł II, *Evangelium vitae*, nr 21 i 24. Szczególnie w *Evangelium vitae* nr 21 Papież stwierdza: „tracąc wrażliwość na Boga, traci się także wrażliwość na człowieka, jego godność i życie; z drugiej strony, systematyczne łamanie prawa moralnego, zwłaszcza w poważnej materii poszanowania życia ludzkiego i jego godności, prowadzi stopniowo do swoistego osłabienia zdolności odczuwania ożywczej i zbawczej obecności Boga”.



szerokim rozumieniu tego słowa) człowieka (czy można w takim przypadku mówić o jakiegokolwiek terapii?).

Problemem nie pozostaje jedynie „klonowanie terapeutyczne”. Poddanie procesów powstawania życia ludzkiego biotechnologicznej kontroli i dominacji przekształca osobę ludzką w „szklane indywiduum” („l'uomo di vetro”) – to co naturalne zostaje zmieszane z tym co sztuczne. W konsekwencji pojawiły się niespotykane dotąd hybrydy: dziecko może posiadać trzy matki (matkę genetyczną, fizjologiczną i prawną) oraz dwóch ojców (genetycznego i prawnego); dziecko może być powołane do istnienia z gamet nie żyjących już rodziców; w końcu dziecko może posiadać w jednej i tej samej kobiecie zarówno matkę fizjologiczną jak i zarazem babcię (córka matki daje swoje gamety, zaś matka “wypożycza” swoje łono i rodzi dziecka dla swojej...córki). Klonowanie w generatywne posuwa się dalej – eliminuje jednego z rodziców genetycznych. Jak stwierdzają P. Singer i D. Wells: “Klonowanie umożliwiłoby osobom samotnym posiadanie dzieci bez konieczności korzystania z cudzego materiału genetycznego. Może się komuś nie podobać myśl o dziecku skazanym na dziedzictwo genetyczne obcej osoby ani też świadomość, że takie dziecko będzie miało nieznanego rodzica. Aby tego uniknąć, kobieta mogłaby sklonować samą siebie [...]. Mężczyzna mógłby skorzystać z usług matki zastępczej, i chociaż wymagałoby to częściowego zaangażowania obcej osoby do procesu rozrodczego, nie pozostawiłoby to żadnego śladu genetycznego w dziecku. Z podobnych powodów niektóre niepłodne pary mogłyby wybrać klonowanie. Jeśli nasienie mężczyzny jest zbyt słabe, a kobieta nie produkuje gamet, mogą oni mieć dzieci drogą sztucznej inseminacji przy użyciu gamety pochodzącej od innej kobiety. Natomiast klonowanie pozwoliłoby im uniknąć włączenia osoby trzeciej, gdyby chcieli syna od mężczyzny lub dziewczynki od

kobiety”¹¹. Tego rodzaju myślenie roszczeniowe (to co Melchior Wańkowicz nazwał niegdyś „chciejstwem”) zdaje się zataczać coraz bardziej szerokie kręgi we współczesnym społeczeństwie, a w związku z tym, i w szeroko rozumianej kulturze – wszystko jest usprawiedliwione jeśli służy zaspokojeniu moich oczekiwań, lub też służy lepszemu wyrażeniu mnie samego. Nie sposób w tym miejscu nie przytoczyć pełnych ironii słów J. Testarta, który o postawie roszczeniowej pisze w sposób następujący: „Każdy wie najlepiej, że siebie samego kocha się najbardziej, siebie pragnie się najbardziej. Jeśli dziecko jest sumą uczuciowości i narcyzmu, to najgłębiej skrywanym marzeniem jest miraż klonowania: Kocham siebie i stwarzam sobie dziecko; tym razem zrodzę się z mojej własnej krwi, na moich własnych oczach; zrodzę się i będę żyć z miłości do siebie... Może się zdarzyć, że zbyt intensywnie pragnąc dojdzie się w tym marzeniu aż do końca, poza granice pragnień, poza granice ciał, dojdzie się do pełni seksualizmu i odkryje, że jest on bezpłciowy”¹².

Ideologia jakości życia, wraz ze swoim myśleniem roszczeniowym, przekształca się z czasem w obsesję zdrowia – kult człowieka „skazanego na sukces” (młodego, zdrowego, silnego, inteligentnego etc.). Naturalnie, że czymś normalnym pozostaje chęć bycia zdrowym – wynika to z inklinacji ludzkiej natury. Jednak rodzi się bardzo wiele dylematów moralnych, kiedy pragnienie bycia zdrowym oraz czerpanie radości z życia, dokonuje się za cenę życia ludzkiego – z taką sytuacją mamy do czynienia w przypadku tak zwanego „klonowania terapeutycznego”. Ideologia jakości życia posiada swoją własną „logikę” (sui generis!) – ponieważ jesteś słabszy, chory, mniejszy – czyli nie reprezentujesz sobą odpowiedniej jakości istnienia – wobec powyższego mogę z tobą zrobić co zechcę (nie jesteś jednostką, której przysługują te same prawa

¹¹ P. Singer, D. Wells, *Dzieci z probówki. Etyka i praktyka sztucznej prokreacji*, Warszawa 1988, s. 167.

¹² J. Testart, *Przejrzysta komórka*, Warszawa 1990, s. 25.



co mnie). Taką postawę można określić mianem „kultury agresji wobec słabszego”; chociaż trudno w takiej sytuacji mówić o „kulturze” – jest to raczej „antykultura”. Ideologia jakości życia, wraz ze swoją pogardą wobec istnień słabszych i mniejszych, prowadzi do uznania hedonizmu jako postawy jedynie uprawnionej w społeczeństwie¹³ – biotechnologia, włącznie z klonowaniem typu generatywnego jak i „terapeutycznego, ma służyć zaspokajaniu roszczeń współczesnego człowieka.

Może dziwić, że w dobie nawoływań o „budowanie miasta godnego człowieka”¹⁴ tak bardzo banalizuje się człowieka jako osobę. Życie ludzkie z wartości fundamentalnej stało się wartością względną – o tym kto ma prawo do życia decydują dzisiaj niejednokrotnie demokratycznie (a jakże!) wybrane Parlamenti. Także sama ludzka płciowość, w kontekście „kultury hedonistyczno-rozszczeniowej”, została zbanalizowana i sprowadzona do roli kolejnej formy rozrywki. Z jednej strony czyni się wszystko, aby nowe życie ludzkie nie zaistniało w wyniku pożycia płciowego (antykoncepcja, sterylizacja, środki wczesnoporonne, aborcja), z drugiej zaś – obojętnym parom małżeńskim podsuwa się swoistą polisę asekuracyjną w postaci sztucznego zapłodnienia (zarówno in vivo jak i in vitro); w tę „kwadraturę koła” wpisuje się także propozycja klonowania człowieka¹⁵.

„Budowanie miasta godnego człowieka” nie może opierać się na „kulturze użycia” – w szerokim znaczeniu tego pojęcia. Traktowanie osoby

¹³ Przywołany wcześniej autor pisze na ten temat: „Czym jest <<żądanie komfortu>>, gdy dysponująca nowymi możliwościami technika wyzwala pragnienie, którego nie ośmielilibyśmy się wyobrazić sobie? Nowe osiągnięcia, łagodząc wiele naszych dawnych cierpień, szukają nam nowe, nie dając gwarancji wyleczenia ani z jednych, ani z drugich” (J. Testart, s. 24).

¹⁴ Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa*, nr 97.

¹⁵ Pisze o tym zagadnieniu Jan Paweł II w sposób następujący: „Starzenie się i zmniejszanie liczby ludności, które obserwuje się w różnych krajach Europy, musi budzić zaniepokojenie; spadek liczby urodzeń jest bowiem symptomem niezbyt optymistycznego stosunku do własnej przyszłości; jest wyraźnym przejawem braku nadziei, jest znakiem <<kultury śmierci>> przenikającej dzisiejsze społeczeństwo” (*Ecclesia in Europa*, nr 95).

ludzkiej jako narzędzia w celu osiągnięcia na przykład lepszej „jakości życia” nie ma nic wspólnego z kulturą. Wręcz przeciwnie, jest kolejnym znakiem antykultury. Odnosi się to także do sposobu traktowania ludzkiej płciowości. Ponieważ cały człowiek jest „płciowy” – to znaczy przeżywa swoje człowieczeństwo będąc osobą-mężczyzną lub osobą-kobietą – wobec powyższego manipulacje ludzką płciowością (sztuczne zapłodnienia, klonowanie, antykoncepcja) są zarazem manipulacjami całym człowiekiem, a nie tylko jakąś jego „częścią”. Do tej pory społeczność międzynarodowa wzdryga się na myśl o tym, czego dopuścił się totalitarny system niemieckich narodowych socjalistów w okresie II wojny światowej pod płaszczykiem doświadczeń medycznych – między innymi próby zastosowania promieni Roentgena do masowej sterylizacji „niższych ras ludzkich”¹⁶. Hitlerowcy swoje postępowanie usprawiedliwiali polepszeniem własnej jakości życia – powiększenie „należnej” Niemcom przestrzeni życiowej. Podobnie i komuniści swoje próby zmiany społeczeństwa, gdy takowe nie pasowało do jedynie słusznej ideologii, usprawiedliwiali „dziejową koniecznością sprawiedliwości klasowej” oraz „dobrem proletariatu” rozstrzelywanie ludzi oraz wysyłanie ich do łagrów (dobro proletariatu poprzez dyktaturę proletariatu!); w takiej sytuacji nie dziwi zatem fakt, że pierwszym krajem w Europie, który zalegalizował aborcję w roku 1920 była Rosja Sowiecka¹⁷. Zarówno naziści, komuniści, jak i,

¹⁶ O tym co się działo w bloku nr 10 w Obozie Koncentracyjnym Oświęcim pisze jeden z urzędników Oddziału Politycznego, SS-Unterscharführer Pery Broad: „Z końcem 1942 r. zgromadzono w nim sprzęt medyczny, urządzono gabinet radiologiczny, sale operacyjne, wstawiono stoły ginekologiczne i inną aparaturę potrzebną do utworzenia ginekologicznego oddziału szpitalnego. W kwietniu 1943 r. blok 10 oddano do użytku prof. drowi Carlowi Claubergowi, który przeprowadzał tam na wybranych przez siebie więźniarkach, przeważnie Żydówkach, doświadczenia sterylizacyjne. (...) Tam również przeprowadzał badania i dokonywał zabiegów na więźniarkach, wysterlizowanych uprzednio promieniami Roentgena w stacji doświadczalnej w obozie żeńskim w Brzezince, dr med. Horst Schumann” (*Wspomnienia Pery Broada*, w: *Oświęcim w oczach SS*, Katowice 1972, s. 124, przyp. nr 20).

¹⁷ Por. A. Fiori, *Strage di Stato degli innocenti*, w: *Aborto. Riflessioni di studiosi cattolici*, a cura di A. Fiori, E. Sgreccia, Milano 1975, s. 16-17.



niestety, współcześni zwolennicy traktowania osoby ludzkiej (szczególnie embrionów ludzkich) w kategoriach „środka do celu”, posiadają wspólny mianownik – budowanie kultury gardzącej życiem ludzkim w imię doraźnych korzyści. Taka kultura, oparta na pogardzie dla godności osoby ludzkiej oraz jej niezbywalnym prawu do życia, nie może przetrwać – przeistoczy się w końcu w wojnę „wszystkich przeciwko wszystkim”, czego już historia cywilizacji dowiodła.

4. Wnioski końcowe

Od zarania historii ludzkiej towarzyszy człowiekowi pokusa: „I rzekł wąż do niewiasty: <<Żadną miarą nie umrzecie śmiercią. Bo wie Bóg, iż któregokolwiek dnia będziecie jeść z niego, otworzą się oczy wasze i będziecie jako bogowie, znając dobre i złe” (Rdz 3, 4-5). Ta pokusa w dzisiejszej rzeczywistości dotyczy już nie tylko tego, że człowiek chce decydować o tym co jest dobre, a co złe, ale pragnie podejmować decyzje o tym kiedy i w jaki sposób ma się począć (sztuczne zapłodnienie, klonowanie) oraz kiedy i w jaki sposób ma być życia pozbawiony (aborcja, eutanazja).

W momencie gdy człowiek zaczyna się uważać za absolutnego pana swojego życia (ale przecież sam siebie do istnienia nie powołał, tylko życie otrzymał od Boga i rodziców! – nie będąc autokreatorem, nie jest zarazem panem absolutnym), rzeczywiście wydaje mu się, że staje się „jako bogowie” (por. Rdz 3, 4-5); jest to kolejna ułudą, która się tworzy pod maską „postępu i wyzwolenia”.

Kultura życia to zarazem kultura daru drugiej osoby – czyli istnienie dla drugiego, solidarność z nim. Trudno jest nazwać solidarnością spełnianie roszczeń drugiego człowieka – szczególnie za cenę życia (klonowanie terapeutyczne) lub manipulacji drugą osobą ludzką (klonowanie generatywne oraz terapeutyczne). Kultura życia i wchodząca w jej zakres kultura daru i

solidarności, to szeroko rozumiana pomoc w wypełnieniu osobistych zadań na ziemi – a do tego jest powołany każdy człowiek. Pisał o tym jeszcze w roku 1956 Prymas Stefan Kard. Wyszyński: „Na to człowiek jest powołany przez Boga na świat, aby tu wypełnić własne zadanie życiowe; aby tu się rozwinąć, doznać serca i okazać ludziom serce; aby móc poznać Boga i Go miłować; aby okazać rodzicom swoją opiekę na starość; aby dobrze się przysłużyć narodowi, społeczeństwu, ludzkości całej; aby dać chwałę Bogu; aby wysłużyć sobie wysoki stopień chwały i szczęścia w niebie. Kto na ziemi ma prawo stanąć w poprzek tym wielkim zadaniom człowieka, który jest powołany do życia, który chce się narodzić? Nikt takiego prawa nie ma! Natomiast mamy wszyscy obowiązek <<stanąć na straży budzącego się życia>>, jako najcenniejszego skarbu człowieka”¹⁸. Ideologia jakości życia – wraz ze swoim postulatem eliminacji lub dowolnej manipulacji istnieniami „niedoskonałymi” (chorzy, starsi, dzieci nienarodzone) – staje w poprzek tym zadaniom osoby ludzkiej. Dziwić się więc należy, że w dobie gdy człowiek uważa siebie za bardziej cywilizowanego, odzywa się w nim pragnienie budowania „kultury”, która realizację życiowych celów i zadań rezerwuje jedynie dla silniejszych, większych – słowem: „doskonalszych”.

¹⁸ S. Kard. Wyszyński, s. 9.



BIBLIOGRAFIA:

- 1) Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*.
- 2) Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*.
- 3) Jan Paweł II, Adhortacja *Ecclesia in Europa*.
- 4) R. Fenigsen, *Eutanazja. Śmierć z wyboru?*, Poznań 1997.
- 5) A. Fiori, *Strage di Stato degli innocenti*, w: *Aborto. Riflessioni di studiosi cattolici*, a cura di A. Fiori, E. Sgreccia, Milano 1975, s. 9-21.
- 6) A. J. Katolo, *Spór o moment animacji embrionu na przestrzeni wieków*, „Przegląd Powszechny” nr 4 (2003), s. 79-98.
- 7) P. Singer, D. Wells, *Dzieci z probówki. Etyka i praktyka sztucznej prokreacji*, Warszawa 1988.
- 8) J. Testart, *Przejrzysta komórka*, Warszawa 1990.
- 9) *Wspomnienia Pery Broada*, w: *Oświęcim w oczach SS*, Katowice 1972, s. 119-174.
- 10) S. Kard. Wyszyński, *W obronie życia nienarodzonych*, Warszawa 1990.
- 11) J. Życiński, *Wiara wąpiących*, Kraków 2003.

SOMMARIO

Non si può deludere che l'umanità di oggi si trova davanti alla grande tentazione: creare qualcuno secondo l'immagine e somiglianza propria. La clonazione dell'uomo, sia per gli scopi terapeutici che sia per gli scopi generativi, mette in dubbio la condizione culturale dell'uomo contemporaneo. Invece di proporre la cultura della vita (col rispetto alla dignità della persona umana e al suo inviolabile diritto alla vita), si cerca di creare una mentalità di "qualità della vita". Alla vita, secondo questa ideologia nuova, hanno il diritto solamente gli esseri più potenti e più grandi. Questa mentalità è un segno particolare della decadenza culturale delle società di benessere. Purtroppo è un segno che mentalmente si segue la mentalità dei nazisti tedeschi e dei comunisti sovietici – la vita umana, la persona umana, per loro significava nulla. Anche oggi, un essere umano più piccolo e più indifeso per tanti significa nulla – si può fare col esso tutto ciò possibile (è solamente un embrione!).

Ks. Marian Bednarczyk

WSD Siedlce

Teologiczne Studia Siedleckie I (2004)

Siostry Najświętszej Rodziny z Nazaretu

w Łukowie przy ul. 11 listopada 5

1. Powstanie Domu SS. Nazaretanek w Łukowie

Dnia 8 października 1934 roku w sali Rady Miejskiej w Łukowie, odbyło się zebranie ogólne Towarzystwa Wspierania Ubogich Chrześcijan miasta Łukowa.¹ Prezes Towarzystwa, ks. Andrzej Mazurkiewicz, przedłożył porządek zebrania, który składał się z 10 punktów. Punkt przedostatni został sformułowany następująco: „Nowy wniosek Zarządu o przekazaniu, schroniska Rzymsko-katolickiej Kurii Biskupiej diecezji Siedleckiej czyli Podlaskiej.”² Kiedy w toku obrad doszło do omawiania powyższego wniosku ówczesna

¹ MAJEWSKI J. S., „Łuków miasto powiatowe w województwie lubelskim, Łuków 1930 r., s. 110.

W Łukowie od dawna istniało towarzystwo Dobroczynności pod nazwą: Towarzystwo Wspomagania Ubogich Chrześcijan miasta Łukowa, które dzięki darowiźnie generała Zygmunta Majewskiego (wypis z Księgi aktów notariusza w Rydze, Zygmunta, syna Władysława Kiersowskiego za rok 1902, stronica: 49, 50, 51 Nr 52 Archiwum Sióstr Nazaretanek w Łukowie, sygn. I nr 2), nabyło nieruchomości z zabudowaniami przy ul. 11 Listopada nr 3 w 1925 r. i prowadzi dom dla sierot.

Zygmunt Majewski, w swoim testamencie podał następujące warunki, korzystania z jego darowizny:

- a) Zarządzający przytułkiem mają być wyznania rzymsko-katolickiego.
- b) „Dwa miejsca w przytułku mają być przeznaczone dla dwóch ubogich mieszkańców miasta Międzyrzecza, powiatu Bialskiego, guberni Siedleckiej, również wyznania rzymsko-katolickiego.”
- c) „Przez pamięć na swoich rodziców, przytułek ma nosić nazwę: „Przytułek imienia Majewskich.”

² Protokół ogólnego zebrania Towarzystwa Wspierania Ubogich Chrześcijan m. Łukowa z dnia 05 października 1934 r. (kopia). Archiwum Sióstr Nazaretanek w Łukowie, Sygn. I nr 9.

sekretarka Towarzystwa - Maria Kiernicka odczytała ów wniosek Zarządu,³ po czym wywiązała się dyskusja, w której udział wzięły 4 osoby, na 13 uczestniczących w zebraniu. Po tej dyskusji, w tajnym głosowaniu, uchwalono, że należy przepisać schronisko tytułem darowizny Kurii Biskupiej w Siedlcach. Do załatwienia wszystkich czynności formalnych związanych ze sprawą przekazu upoważniono ówczesnego prezesa zarządu ks. Andrzeja Mazurkiewicza, dziekana łukowskiego, oraz członka tegoż zarządu inżyniera Ludomira Rackiewicza.

Do formalnego przekazania schroniska wraz z nieruchomościami przy ulicy 11 Listopada⁴ i działki o obszarze 1 ha 49 a położonej w Łukowie nr hip.

³ Wniosek sformułowany w nasypujących słowach: „Zważywszy:

- 1) iż na mocy zapisu testamentowego, sporządzonego przez śp. Zygmunta, syna Ignacego Majewskiego w dniu 20 czerwca 1902 r. Nr 52 rep. Notariusza Kiersowskiego w Rydze, Towarzystwo Dobroczynności w Łukowie pod nazwą „Towarzystwo Wspierania Ubogich Chrześcijan m. Łukowa nabyło w Łukowie nieruchomość miejską oznaczoną numerem policyjnym 328, a hipotecznym 227;
- 2) iż zgodnie z wolą testatora Towarzystwo na powyższej nieruchomości urządziło schronisko dla sierot chłopców wyznania rzymsko-katolickiego;
- 3) iż mając za sobą dziesięcioletnie doświadczenia przy prowadzeniu schroniska, a więc znając dokładnie warunki jego egzystencji, nie widzi z jednej strony, dla siebie żadnych możliwości w granicach swego statutu i przy swoich środkach finansowych, dalszego rozwoju schroniska w kierunku zapewnienia losu swoim wychowankom po wyjściu ich z zakładu po upływie statutowego wieku (lat 14) i uważa na skutek tego dalsze prowadzenie schroniska w ramach obecnych, za mijające się z celem; z drugiej strony znając działalność opiekuńczą Kurii Biskupiej w Siedlcach oraz możliwości, jakie dają prowadzone pod jej egidą zakłady; mając przy tym zapewnioną zgodę Kurii, a chcąc uszanować wolę testatora, Walne Zgromadzenie na zasadnie art. 48 p. 9 Statutu postanawia; nieruchomość miejską położoną w mieście Łukowie, oznaczoną numerem policyjnym 328 (obecnie 3), hipotecznym 227, położoną przy ulicy 11 Listopada, a zapisaną w dziale II wykazu hipotecznego powyższej nieruchomości na imię Łukowskiego Towarzystwa (Wspierania) Dobroczynności pod nazwą: „Towarzystwo Wspierania. Ubogich Chrześcijan miasta Łukowa,” przepisać tytułem darmym na rzecz Kurii Biskupiej Diecezjalnej w Siedlcach, zobowiązując ją jednocześnie do prowadzenia w powyższej nieruchomości nadal schroniska dla chłopców z zachowaniem wszystkich rygorów zastrzeżonych przez śp. Zygmunta Majewskiego, jako fundatora tej nieruchomości, a wyszczególnionych w jego testamencie sporządzonym przez zastępcę notariusza Kiersowskiego w Rydze w dniu 20 czerwca 1902 r. na Nr 52. W razie niezachowania warunków darowizny przez Kurie Diecezjalną Biskupią, nieruchomość ta wraca, z powrotem do Towarzystwa Dobroczynności.”

⁴ Po wojnie nazwano tę ulicę 1 Maja 3.

813 doszło dnia 22 lipca 1935 r. w biurze notarialnym Leona Nowackiego w Łukowie, nr rep. 650. Stronę Kurii Biskupiej w Siedlcach reprezentował upoważniony przez nią ks. Jan Wiktor Kamiński, a Towarzystwo Wspierania Ubogich Chrześcijan miasta Łukowa wspomniani powyżej: ks. Andrzej Mazurkiewicz i Ludomir Rackiewicz.⁵

Ówczesny ordynariusz diecezji Siedleckiej, czyli Podlaskiej Ks. Biskup Henryk Przeździecki dekretem nr 3599⁶ z dnia 01 października 1935 r. darowiznę zaakceptował i erygował Kościelny Zakład Dobroczynny w Łukowie przy ulicy 11 Listopada 3 stanowiący schronisko dla chłopców - sierot i przekazał go oficjalnie w użytkowanie Zgromadzeniu Sióstr Najświętszej Rodziny z Nazaretu,⁷ pozwalając jednocześnie na założenie domu zakonnego pod wezwaniem św. Stanisława Kostki, zgodnie z ówczesnymi przepisami prawa kanonicznego.⁸ Trzeba nadmienić, że sam Ks. Biskup Ordynariusz zwrócił się z prośbą do Sióstr Najświętszej Rodziny z Nazaretu, aby podjęły pracę wśród sierot w Łukowie.⁹

Rodzi się pytanie, kto brał udział w przekazywaniu SS. Nazaretankom w dniu 01 października 1935 r.?

Właściciela całej posesji – Kurię Biskupią w Siedlcach - reprezentował Biskup Ordynariusz,¹⁰ który przybył na tę uroczystość w asyście „kilku księży z

⁵ Akt rejentalny repertorium 650 z dnia 22 lipca 1935 r., odpis, Archiwum. Sióstr Nazaretanek, Sygn. I Nr 3.

⁶ Biskup Podlaski. Dekret z 1 października 1935 r. Nr 3599, Archiwum Sióstr w Łukowie.

⁷ Dekret Archiwum Sióstr Nazaretanek, odpis, Sygn. I Nr 4.

⁸ Biskup Podlaski, dekret Nr 4729 z dnia 1 października 1935 r. Akta Kurii Diecezjalnej Siedleckiej, Zgromadzenie SS. Nazaretanek, dział III Z 25 t. 1.

⁹ S. TOMKIEWICZ Maria Fides - S. RUTKOWSKA Maria Neomizja: Zgromadzenie SS. Najświętszej Rodziny z Nazaretu i jego wkład w dorobek polskiego Millenium, Rzym 1957, s. 58; List S.M. Ezechieli Szopenko z dnia 4.06.1985 r. Archiwum Sióstr Nazaretanek, Sygn. II dz. 1.

¹⁰ Wiadomości Diecezjalne Podlasia, 1935 r. Nr 9 i 10, s. 170.



Łukowa i okolicy”. Ksiądz Biskup w tym dniu erygował kaplicę¹¹ i odprawił Mszę św., w czasie której przemawiał. Pozwolił też na wystawienie Najświętszego Sakramentu w niektóre dni¹² i erygował Drogę Krzyżową.¹³

Odpowiedź na wyżej postawione pytanie dotyczące reprezentacji Zgromadzenia Najświętszej Rodziny z Nazaretu jest dość trudna, gdyż kronika domu łukowskiego nie podaje szczegółowych informacji na ten temat, a te bardzo szczupłe, które zostały tam zamieszczone, nie wszystkie są zgodne z faktami, gdyż kronikę, jak się okazało odtwarzano znacznie później i w ten sposób wprowadzono niektóre informacje niezgodne z faktami. Np. w kronice domu łukowskiego czytamy, że „na tę uroczystość przyjechała Matka Prowincjalna z Warszawy”,¹⁴ gdy tymczasem wiemy, że ówczesna prowincjalna M. Bożena Staczyńska wyjechała z Warszawy dnia 31 maja 1935 r. do Rzymu, a dnia 5 czerwca tego roku razem z Matką Generalną M. Lauretą Lubowicką wypłynęły z Neapolu na okręcie „Rex” do Stanów Zjednoczonych, aby wziąć udział w uroczystościach 50-lecia Sióstr Nazaretanek na Ziemi Waszyngtona.¹⁵

Pobyty siostry prowincjalnej trwał tam kilka miesięcy i do Warszawy wróciła 11 listopada 1935 r. Z tego więc wynika, że w kronice domu jest informacja niezgodna z prawdą. Z pewnością siostra prowincjalna była w Łukowie, ale kilka miesięcy przed swoim wyjazdem do Stanów

¹¹ Dekret Biskupa Podlaskiego z dnia 1 X 1935 r. Nr 3599, Archiwum SS. Nazaretanek w Łukowie.

¹² Dekret Biskupa Przeździeckiego z dnia 1 X 1935 r. Nr 4760, Archiwum SS. Nazaretanek w Łukowie.

¹³ Henricus Przeździecki Theol. Doktor Dei Miseratione et Sedis Apostolicae gratia Episcopus Siedlcensis seu Podlachiensis die 1 octobris 1935 a., Archiwum Sióstr w Łukowie.

¹⁴ Kronika domu łukowskiego Sióstr Najświętszej Rodziny z Nazaretu, s. 1.

¹⁵ Droga ukrycia i ofiary, Rzym 1951, s. 194. (Nie podano autora książki).

Zjednoczonych, co bardzo dobrze pamięta jej towarzyszka podróży do Łukowa, S. M. Ezechiela Szopenko, należąca wtedy do rady prowincjalnej.¹⁶

Czy była na tej uroczystości delegatka siostry prowincjalnej z Warszawy? Należy przypuszczać, że tak, ale kto nią był i kto jej towarzyszył, nie wiemy. Byli oczywiście tego dnia przedstawiciele Towarzystwa Wspierania Ubogich Chrześcijan miasta Łukowa, które przez wiele lat prowadziło tam dom dla chłopców, ale ich nazwisk nie podaje kronika domu łukowskiego. Szkoda, że nie zachował się żaden opis tej uroczystości.

2. Zabezpieczenie finansowe domu sierot

Warunki materialne domu sierot w czasie objęcia przez SS. Nazaretanki były trudne.¹⁷ Z protokołu Towarzystwa Wspierania Ubogich Chrześcijan, z dnia 8 października 1934 r. wynika,¹⁸ że przeciętny koszt dziennego utrzymania wychowanka wynosił 1 zł 66 gr. Kiedy późną zimą lub wczesną wiosną 1935 r. przybyły SS. Nazaretanki z Warszawy do Łukowa, aby obejrzeć przyszłe miejsce pracy, dom zrobił na nich „wrażenie przygnębiające, w spiżarni, w składach bielizny, ubrań... puste półki,” a w dodatku zimno w domu i brak elektryczności, bo jej dopływ został odcięty z powodu nieuregulowania rachunków.¹⁹ Wydaje się, że sytuacja nie uległa radykalnej zmianie z nastaniem jesieni 1935 r. Tę nadzieję na polepszenie sytuacji materialnej łączono z przekazaniem domu sierot w ręce Sióstr. Kuria Biskupia w Siedlcach, która stała się właścicielem domu sierot miała większe możliwości rozwiązywania problemów finansowych związanych z jego prowadzeniem, niż Towarzystwo Wspierania Ubogich Chrześcijan miasta Łukowa.

¹⁶ List S. M. Ezechiela Szopenko, Archiwum Sióstr w Łukowie, Nr 6.

¹⁷ Kronika domu łukowskiego..., s. 2.

¹⁸ Protokół ogólnego zebrania Towarzystwa Wspierania Ubogich Chrześcijan..., dokument cyt.

¹⁹ List S. M. Ezechiela Szopenko, Archiwum Sióstr w Łukowie.



O stronę materialną domu zadbał przede wszystkim Ks. Biskup Ordynariusz oraz księży dekanatu łukowskiego. Powstała nawet „Rada Opiekuńcza” nad domem sierot. Dnia 28 listopada 1935 r., a więc po dwóch miesiącach kierowania sierocińcem przez SS. Nazaretanki, ówczesna przełożona powiadomiła Ks. Biskupa Ordynariusza, że dom jest dostatecznie zaopatrzony w żywność.²⁰ Jednak już na początku roku 1936 powstały problemy finansowe, a to w związku z remontem wewnętrznym domu. Z protokołu XXXIII Konferencji Księży Dziekanów odbytej 08 stycznia 1936 r. pod przewodnictwem Ks. Biskupa Ordynariusza dowiadujemy się, że duchowieństwo dekanatów: łukowskiego, międzyrzeckiego, stężyckiego i żelechowskiego zobowiązało się dopomagać sierocińcowi w Łukowie.²¹ Księża proboszczowie postanowili dawać od siebie po 4 zł miesięcznie, a wikariusze po 2 zł na rzecz schroniska dla sierot. Sam Ks. Biskup przyrzekł, wobec wszystkich zebranych, że również każdego miesiąca da na dom sierot w Łukowie 50 zł.²² Sierociniec otrzymywał również dary w naturze z tzw. „Tygodni Miłosierdzia”²³ organizowanych w parafiach. Np. ziemniaków i jarzyn z tego źródła wystarczało nieraz na całą zimę.²⁴

Następnym ważnym źródłem pieniędzy na utrzymanie domu sierot były subwencje władz powiatowych oraz osób prywatnych. Czy te wszystkie powyżej wspomniane źródła dochodów zaspakajały potrzeby domu? Na to pytanie daje odpowiedź zestawienie za rok 1936 dochodów i wydatków z dnia 25 maja 1937 r., jakie przełożona domu przesłała do Kurii na polecenie Ks. Biskupa Ordynariusza.

²⁰ Akta Kurii Diecezjalnej Siedleckiej, ... patrz powyżej.

²¹ Sprawozdanie z działalności „Caritas” w naszej diecezji, WDP, 1935 Nr 1 i 2, s. 36.

²² Tamże

²³ WDP, 1935 Nr 1 i 2, s. 67.

²⁴ List S. Przełożonej do ks. Biskupa Ordynariusza z dnia 28 XI 1935 r. AKDS

Dochody:	Wydatki:		
1. Subwencje Wydziału Powiatowego	3.480, -	1.	Utrzymanie 27 osób 1 zł dziennie 9.855, -
2. Kuria Biskupia	600, -	2.	Opał i światło 1.600, -
3. Dek. łukowski	600, -	3.	Wydatki SS. 1.700, - zakon.
4. Dek. stężycki	340, -	4.	Konserwacja 1.000, - budynków
5. Dek. międzyrzecki	540, -	5.	Różne. Kancelaria 500, - i inne
6. z Ryk za 2 chłopców	360, -	6.	Mieszkanie ks. 300, - kapelana
7. od osób prywatnych <u>za chłopców</u>	600, -	7.	Wikt ks. kapelana 720, -
Razem	6.520, -	Razem	15.675, -

W zestawieniu, S. Charitas napisała, że utrzymanie jednej osoby wynosiło 1 zł. Na podstawie tej wiadomości możemy więc powiedzieć, że poziom utrzymania obniżył się stosunku do roku 1934,²⁵ kiedy wynosił 1 zł 66 gr, jak to już wyżej wspomniano.

Z powyżej przytoczonego zestawienia wynika, że deficyt wynosił 9153 zł, a więc był duży w porównaniu do ogólnej sumy wydatków. Rozwiązania problemu finansowego szukano w różny sposób. Sam Ks. Biskup Ordynariusz podniósł osobisty wkład miesięczny z 50 zł na 75 zł.²⁶ Ks. Andrzej Mazurkiewicz,²⁷ dziekan łukowski, skierował do Kurii Biskupiej pismo, w którym zaproponował, aby wszystkie dekanaty diecezji obciążyć kwotą 50 zł miesięcznie i tak rozwiązać problem finansowy sióstr w Łukowie. Wniosek ten

²⁵ Protokół Towarzystwa Wspierania Ubogich Chrześcijan z dnia 8 października 1934 r., Archiwum sióstr domu łukowskiego, teczka I Nr 6.

²⁶ List ks. Biskupa Ordynariusza do siostry przełożonej z dnia 17 VII 1937 r., AKDS, jak wyżej.

²⁷ Urzędowe pismo do Prześwietnej Kurii Diecezjalnej Siedleckiej czyli Podlaskiej w Siedlcach, Nr 217 z dnia 13 V 1937 r., AKDS.



nie wszedł jednak w życie. Dom sierot przeżywał trudności finansowe, które rozwiązywano doraźnie pożyczkami. Udzielała ich również Kuria Biskupia.²⁸ Na podstawie zachowanych dokumentów trudno ustalić skąd później brano pieniądze na spłacenie długów.

Trudny stan materialny był i w latach następnych. Z listu²⁹ siostry Charitas, przełożonej domu, dowiadujemy się, że w maju 1937 r. wyżywieniem podstawowym dla chłopców był czarny chleb i kartofle. Mięso było dwa razy w tygodniu: w niedzielę i czwartek. Nawet jajka bardzo rzadko podawane były wychowankom. Z listów pisanych do Kurii przez przełożoną domu w dalszych latach wynika, że sytuacja taka nie uległa zmianie.³⁰

3. Siostry Nazaretanki przybyłe do Łukowa

Siostry do Łukowa przybyły dnia 18 września 1935 r.³¹ Oto ich dane personalne:

1. **s. Amnezja – Julianna Uss**,³² ur. 1 I 1895 r. w Karczówce na Podlasiu. Do klasztoru wstąpiła 30 VIII 1921 r. w Częstochowie. W Łukowie była do września 1936 r. Później jeszcze była w Łukowie trzy razy: XI 1943 – IV 1945; VIII 1949 – VIII 1950; 10 X 1956 – 19 XI 1956. Zajmowała się pracą wśród chłopców jako wychowawczyni i miała pod opieką kaplicę. Zmarła w Kaliszu 10 X 1973 r.

2. **s. Barbara – Wiktoria Pochopień**, ur. 19 XII 1896 r. w Kurowie. Do klasztoru wstąpiła 13 VI 1917 r. w Wadowicach. Zajmowała się kuchnią, ogrodem oraz pracą na działce. W Łukowie przebywała do 1 II 1949 r. Zmarła 29 III 1979 r. w Kaliszu.

²⁸ Pismo Kurii z dnia 22 VI 1939 r. Nr 2945, AKDS, jak wyżej.

²⁹ AKDS..., Nr 4269, 29 V 1937 r.

³⁰ AKDS..., dz. cyt.

³¹ S. M. Fides Tomkiewicz - S. M. Neomizja Rutkowska, dz. cyt., s. 58.

³² Pierwsze imiona zakonne.

3. s. Charitas – Leonilla Mikosz, ur. 2 I 1888 r. w Wilnie. Wstąpiła do klasztoru w Rzymie (Albano) 2 X 1908 r. W Łukowie przebywała do 1 IX 1945 r. pełniąc w tym czasie funkcję przełożonej. Zmarła 8 I 1984 r. w Warszawie.

4. s. Łucja - Maria Klanowska, ur. 16 VII 1886 r., Szlasy k/Płocka. Wstąpiła do klasztoru 20 VIII 1909 r. we Lwowie. W Łukowie przebywała do września 1938 r., powróciła po raz drugi w lipcu 1940 r. i przebywała do sierpnia 1949 r. Zajmowała się pracą przy dzieciach. Zmarła w Warszawie dnia 7 V 1965 r.

5. s. Imelda – Jadwiga Żak, ur. 27.12.1892 r. w Oświęcimiu. Przyjęta do Zgromadzenia 12 V 1911 r. w Wadowicach. Pracowała we Lwowie, Wiedniu, Warszawie, Stryju, Grodnie. We wrześniu 1935 r. wysłana do Łukowa, gdzie przez rok była wychowawczynią chłopców. W 1936 r. rozpoczyna pracę w Nowogródku. Tam wraz z 10 siostrami zostaje aresztowana przez gestapo 31 lipca 1943 r. i następnego dnia rozstrzelana. Ojciec św. Jan Paweł II 05.03.2000 r. zaliczył ją do grona błogosławionych.³³

Na barkach tych sióstr spoczywały wszelkie prace związane z prowadzeniem domu³⁴ i jak wynika z dokumentu, tak było przynajmniej do 29 XII 1938 r.³⁵

4. Chłopcy w dniu objęcia domu sierot przez Siostry Nazaretanki

Na podstawie protokołu zebrania ogólnego członków Towarzystwa Wspierania Ubogich Chrześcijan miasta Łukowa z dnia 8 października 1934 roku, a więc na rok przed objęciem domu przez Siostry, w sierocińcu było 22 wychowanków.³⁶

³³ Dane pochodzą z archiwum Sióstr w Rzymie.

³⁴ List do Biskupa Ordynariusza, AKDS, Nr 5076, 2 XII 1935 r.

³⁵ Protokół, AKDS, Nr 18/39.

³⁶ Protokół ogólnego zebrania..., dokument cyt. 1.1.



Chłopcy uczęszczali do następujących szkół i warsztatów rzemieślniczych:³⁷

- do przedszkola - 2
- do publicznych szkół powszechnych - 16
- do Szkoły Gospodarczo – Leśnej w Żyrowicach -1
- do Państwowego Gimnazjum w Łukowie - 1
- do warsztatów rzemieślniczych - 2

1 października 1935 r., a więc w dniu przejęcia przez zakonnice sierocińca, chłopców było tylko 14, pochodzili z Łukowa i powiatu łukowskiego.³⁸ Dlaczego w ciągu jednego roku liczba chłopców uległa tak dużemu pomniejszeniu, trudno dziś dać jednoznaczną odpowiedź. Godne podkreślenia jest to, że „na wieść o przybyciu sióstr zaczęły się prośby i molestowania o przyjęcie nowych wychowanków.”³⁹ Rzeczywiście ich liczba niebawem doszła do tej sprzed roku, ale na drodze do jej przekroczenia stanęły warunki obiektywne, a mianowicie mały metraż powierzchni użytkowej domu.

5. Dane techniczne domu sierot

Dom składał się z dwóch części: murowanej – piętrowej i drewnianej - parterowej przylegających do siebie. W części murowanej (długość 12 m i szer. 7 m) na parterze urządzono od ulicy kaplicę, a od podwórka kuchnię. Te dwa pomieszczenia oddzielone były od siebie łazienką i korytarzem, z którego schody prowadziły na piętro przeznaczone dla sióstr. Na piętrze były trzy pokoje i korytarz, na którym urządzono refektarz zakonny.

Część druga domu przeznaczona tylko dla chłopców, to budynek drewniany, parterowy bez podpiwniczenia, z użytkowym poddaszem.

³⁷ Tamże.

³⁸ Kronika domu łukowskiego..., dz. cyt., s. 2.

³⁹ S. M. Fides Tomkiewicz – S. M. Neomizja Rutkowska, dz. cyt., s. 58.

Powierzchnia zabudowy wynosiła 250 m² powierzchnia użytkowa – 227 m², a całość kubatury wynosiła 1260 m³.⁴⁰

Budynek ten został zbudowany około roku 1880 z przeznaczeniem dla celów prywatnych. Układ funkcjonalny budynku nie odpowiadał potrzebom i wymogom ośrodka wychowawczego, jakim to celom służył. Siostry musiały pokonywać wiele dodatkowych przeszkód, a przebywający chłopcy zdani byli na codzienne niedomagania. Wydaje się jednak, że największą bolączką była ciasnota. Dlatego też godnym podziwu były umiejętności organizacyjne sióstr, które w trzecim roku prowadzenia domu sierot przyjęły ich 30 i taki stan utrzymał się aż do wybuchu wojny.⁴¹

6. Stosunek władzy diecezjalnej względem domu sierot w Łukowie do wybuchu wojny

Na podstawie zachowanych dokumentów należy stwierdzić, że władza diecezjalna starała się wypełnić swoje zadania w stosunku do domu sierot w Łukowie. W jakim stopniu to się udało, jest sprawą drugą. Należy pamiętać, że był to przecież zakład należący do Kurii Biskupiej i obowiązkiem diecezji było zabezpieczenie strony materialnej. Siostry Nazaretanki były pracownicami w tym zakładzie. Fakt, że Ks. Biskup Ordynariusz prosił siostry, aby zajęły się pracą wśród sierot był elementem dodatkowym na korzyść zakonnicy. Ks. bp H. Przeździecki z pracy sióstr był chyba zadowolony. Taki wniosek można wysnuć z faktu, że w końcu 1936 roku zwrócił się z prośbą do ówczesnej S.M. Laurety Lubowickiej, aby SS. Nazaretanki objęły drugą placówkę w diecezji siedleckiej. Na prośbę Ordynariusza Matka Generalna odpowiedziała

⁴⁰ Ekspertyza konstrukcyjna dotycząca stanu technicznego budynku Domu Pomocy Społecznej dla Dzieci „Caritas” w Łukowie, ul. 1-go Maja 3 z marca 1981 r. Archiwum Sióstr w Łukowie.

⁴¹ Nazaret, Rzym 1939, z. XXII s. 178.



negatywnie.⁴² Działalność Ks. Biskupa Ordynariusza w stosunku do zakładu była ukierunkowana na to, by sprawą sierot zainteresować księży dziekanów,⁴³ a przez nich innych księży tak, aby duchowieństwo wzięło na swoje barki ciężar utrzymania zakładu, co się też stało, jak to wyżej już zostało ukazane.

Wydaje się, że zainteresowanie księży zakładem było dość żywe, bo nawet na zebraniu księży dziekanów w Kurii „przedstawiciele niektórych dekanatów wypowiedali pewne dezyderaty, co do sierocińca prowadzonego przez SS. Nazaretanki w Łukowie.”⁴⁴

Ks. bp H. Przeździecki odwiedził zakład 8 lipca 1938 r.⁴⁵

Sierociniec wizytował również dnia 12 listopada 1938 r. dyrektor Diecezjalnego Instytutu „Caritas” ks. J. Grabowski.

7. Siostry przebywające w Łukowie 1 IX 1939 r. w czasie wybuchu wojny

Pośród Sióstr Nazaretanek przybyłych dnia 18 IX 1935 r. do wybuchu wojny - 1 IX 1939 r. - zostało tylko dwie: S. Charitas – Leonilla Mikosz i S. Barbara – Wiktoria Pochopień. Z tymi dwoma w domu łukowskim w dniu wybuchu wojny przebywało 6 następujących zakonnice:

- **S. Andrea** - Emilia Puszko, ur. 25 VI 1889 r. Kraśniany k/Sokółki. Do klasztoru wstąpiła w Grodnie 2 II 1913 r. Tam odbyła nowicjat. Złożyła tam pierwsze śluby czasowe 10 XII 1917 r. a wieczne dnia 10 XII 1923 r. Do Łukowa przybyła 1938 r. i zajmowała się pracą domową. Z Łukowa wyjechała 1945 r. (dnia i miesiąca nie udało się ustalić). Zmarła w Komańczy 17 I 1975. r.
- **S. Asyżja**- Celina Zdańkowska – postulanka ur. 29.XI.1917 r. w Domaszewicy koło Łukowa. Do klasztoru wstąpiła w Łukowie 12 V 1939 r.

⁴² AKDS od 1.X.1935r. do 31.VIII.1939r.

⁴³ List Przełożonej Generalnej Sióstr Najświętszej Rodziny z Nazaretu z dnia 13.XII.1939r.

⁴⁴ WDP, Nr 1 i 2, 1938 s. 18.

⁴⁵ Tamże

Nowicjat rozpoczęła 03 X 1945 r. w "Betanii", a ukończyła w Ostrzeszowie, gdzie złożyła pierwsze śluby 02.10.1947 r. Obecnie pracuje w Żdżarach k/Nowego Miasta.

- **S. Kinga** - Maria Rosłon, ur. 10 V 1904 r. Piotrków Trybunalski. Wstąpiła do klasztoru 23 I 1930 r. w Częstochowie. Nowicjat odbyła w Albano, tam też złożyła pierwsze śluby 20 VII 1933 r. a wieczyste śluby 21 VII 1939 r. w Rzymie. Zaraz po ślubach powróciła do Polski i objęła pracę wśród chłopców w Łukowie, gdzie przebywała do 1945 r. (miesiąca i dnia nie udało się ustalić). Zmarła 24 VIII 1970 r. w Komańczy.
- **S. Trankwilla** – Józefa Górniak ur. 19 III 1900 r. Polichno, woj. Kielce. Do klasztoru wstąpiła 3 V 1920 r. w Częstochowie. W Łukowie przebywała od 27 VIII 1938 r. do 29 III 1947 r. Po raz drugi była od 16 XII 1948 r. do 30 III 1949 r. Zajmowała się szyciem i sprząaniem domu. Zmarła 19 II 1982 r. w Ostrzeszowie.
- **S. Tymotea** – Konstancja Lis, ur. 04 II 1892 r. w Poznaniu. Do klasztoru wstąpiła 01 V 1912 r. w Krakowie. W Łukowie przebywała od maja 1939 r. do 1941 r. (dnia przybycia oraz dnia i miesiąca wyjazdu z Łukowa nie udało się ustalić). Zmarła 07 X 1976 r. w Ostrzeszowie.
- **S. Tomasza** – Anna Zaniewska, ur. 29 VII 1911 r. w Zaniewiczach k/Grodna. Do klasztoru wstąpiła w Grodnie. Do Łukowa przybyła w sierpniu 1939 r. i przebywała do listopada 1941 r. (dnia przybycia i wyjazdu nie ustalono). Była potem jeszcze dwa razy w Łukowie: od 18 VIII 1954 r. do 12 X 1955 r. i od 01 XII 1962 do 30 VIII 1963 r. Za pierwszym i drugim razem pracowała w kuchni, a w czasie ostatniego pobytu w Łazach przy gospodarstwie.



8. Dom sierot w Łukowie w czasie okupacji (01.09.1939 – 23.08.1944 r.)

Czas okupacji był ciężki dla mieszkańców domu przy ulicy 11 Listopada 3 w Łukowie. Na drugi czy trzeci dzień po wybuchu wojny, kiedy miasto zostało zbombardowane, siostry razem z chłopcami opuściły w popłochu Łuków i udały się do majątku Kownatki odległego 12 km. Przebywały tam krótko. Do miasta powróciły jeszcze we wrześniu 1939 r.⁴⁶

Podobnie jak i inni mieszkańcy miasta, siostry przeżyły wraz z chłopcami wiele udręk i niedomagań tego okresu. Najbardziej dotkliwym było wysiedlenie z domu.⁴⁷ Dom zakonny, największy przy tej ulicy, był potrzebny Niemcom dla ich własnych celów. Zresztą cała prawie ulica 11 Listopada⁴⁸ została wyłączona z normalnego ruchu⁴⁹, a jej mieszkańcy wysiedleni. Niemcy umieścili zapory przy wlocie ulicy od strony Alei Kościuszki i prawie przy jej końcu, od strony ulicy Międzyrzeckiej. Do tej zagrodzonej zaporami części ul. 11 Listopada Polakom nie można było wchodzić, gdyż zajęli tę część Niemcy, mieli tam różne składy, których bezustannie strzegły warty, a sierociniec, jako najbardziej okazały budynek na tej części ulicy, stał się miejscem stacjonowania wojska.⁵⁰ W ostatnich dniach września 1939 r. siostry wraz z chłopcami zostały przeniesione do wyznaczonego przez Niemców domu przy Alei Kościuszki 11.⁵¹ Dom ten należał do państwa Rybaków, którzy zostali przekwaterowani na inną ulicę. Lokal przeznaczony dla siostr był mały w

⁴⁶ ZDAŃKOWSKA A., list cyt.

⁴⁷ Zeszyty Łukowskie, red. Zespół, 1984 nr 4 (wspomina tylko o reprezentacyjnych domach zajętych przez Niemców. Dom sierot do takich należał. Szkoda, że autorzy Zeszytów Łukowskich nr 4 nic nie wspominają o domu sierot przy ul. 11 Listopada 3, a utrzymywał on gromadę chłopców, do których utrzymania przyczyniło się społeczeństwo miasta).

⁴⁸ Okupant zmienił nazwę ulicy: Koszarowa (Kaserenstrasse) patrz: Zeszyty Łukowskie..., nr 4 s. 30.

⁴⁹ Por. Zeszyty Łukowskie..., nr 4, s. 21.

⁵⁰ Jan Dębski, zam. w Łukowie ul. Kilińskiego 5 i Maria Michalec, zam. Osiedle Chącińskiego 1.

⁵¹ BRUSKA ALICJA (córka Rybaków), List. Archiwum Sióstr w Łukowie sygn. II L 3.

stosunku do zajmowanego dotychczas. Składał się z 5 pokoi i kuchni. Powierzchni użytkowej było ok. 70 m². Trudno byłoby pomieścić na takim metrażu siostry i chłopców. W tym wypadku władze okupacyjne okazały się dość łaskawe, bo przydzieliły na sypialnię chłopców część pomieszczeń w drugim domu należącym do władz miejskich. Samo przenoszenie wszystkich rzeczy należących do sióstr i chłopców w związku z wysiedleniem nie nastęczało większych trudności, ponieważ pomogło w tym wojsko niemieckie.⁵² Żołnierze przenosili zasłane łóżka i inne rzeczy w całości, bez potrzeby rozbierania i odpowiedniego pakowania. Należy również nadmienić, że wojsko, które zajęło dom sióstr wykazało życzliwy stosunek do wysiedlanych. Pozwolono siostrom dalej prowadzić gospodarstwo przy swoim domu i korzystać nawet ze strychu do suszenia bielizny.⁵³ Niemcy odwdzięczali się siostrom za wykonane przez nich drobne prace, np. upranie koszuli.⁵⁴

Siostry urządzając dom przy Alei Kościuszki 11 przeniosły tam i kaplicę. Służyła im na co dzień, ale odprawiano w niej też roczne rekolekcje, np. w sierpniu 1941 r., trwały 10 dni, prowadził je ks. Józef Matysiak, kapłan uciekinier diecezji kieleckiej, przebywający wtedy w Łukowie.⁵⁵

Czas pobytu sióstr w obcym domu był stosunkowo krótki. Na podstawie zachowanego listu⁵⁶ napisanego przez S. Charitas do Kurii w Siedlcach, w którym zawiadamiała, że otrzymała już klucze do swojego domu możemy wnioskować, iż wysiedlenie trwało do października 1941 r. Z powyższego wynika więc, że siostry mieszkały w obcym domu dwa lata.

Należy nadmienić, że wysiedlenie sióstr łukowskich w czasie okupacji niemieckiej nie było faktem odosobnionym w Zgromadzeniu Sióstr

⁵² Wspomnienia s. Aryzji Zdańkowskiej, Archiwum Sióstr w Łukowie sygn. II L 7.

⁵³ Patrz wyżej.

⁵⁴ Patrz wyżej.

⁵⁵ AKDS..., List s. Charitas do Ks. Biskupa Cz. Sokołowskiego z dnia 15.08.1941 r.

⁵⁶ AKDS..., nr 2719, 06.09.1941 r.



Najświętszej Rodziny z Nazaretu. Dom łukowski podzielił los dziewięciu innych domów, które siostry musiały opuścić w czasie ostatniej wojny.⁵⁷

Dom sióstr, po opuszczeniu przez wojska niemieckie, okazał się na tyle zniszczony, że trzeba było przeprowadzić niezbędny remont, na który brakowało funduszy.⁵⁸

9. Sprawy finansowe domu podczas okupacji

Od chwili wybuchu wojny, siostry nie otrzymywały systematycznie zasiłku pieniężnego od władz miejskich. Jednak z listu siostry przełożonej do Ks. bpa Czesława Sokołowskiego wynika,⁵⁹ że przynajmniej w pewnym czasie „powiat” wnosił opłatę za pobyt niektórych chłopców. Jaka to była suma, trudno dziś ustalić. Trzeba jednak stwierdzić, że dom sierot nie został pozostawiony losowi. Z polecenia ówczesnego administratora diecezji, Ks. bpa Czesława Sokołowskiego, siostry otrzymywały co miesiąc przez cały czas wojny pewne sumy pieniędzy z Kurii biskupiej, o czym świadczą pokwitowania⁶⁰ siostry Charitas, przełożonej domu. Ks. Bp Administrator zobowiązał również księży specjalnym pismem, aby włączyli się w niesieniu pomocy sierotom.⁶¹ Sam, ze swej strony, przy różnych okazjach⁶² wspierał dom sierot w Łukowie. Niewątpliwie były wielkie trudności z wyżywieniem domu, ponieważ był czas, że sieroty nie otrzymywały żadnych przydziałów żywności, ani nawet kartek na chleb⁶³, a więc same o wszystko musiały się starać.

Wielką pomocą w takiej sytuacji była uprawiana działka, która dostarczała kartofle i jarzyny. Z pomocą w rozwiązywaniu trudności

⁵⁷ S.M. Fides Tomkiewicz – S.M. Neomizja Rutkowska, dz. cyt., s. 86.

⁵⁸ AKDS... nr 2830, 19.09.1941 r.

⁵⁹ AKDS... nr 3192, 29.10.1941 r.

⁶⁰ np. notatka do nr 1048, 31.03.1941 r.; nr 1734, 16.05.1941 r.; nr 1835, 27.05.1941; 1627/42...

⁶¹ AKDS ... Nr 1048, 02.04.1941 r.

⁶² AKDS ... List s. Charitas, 24.12.1942 r.

⁶³ AKDS ... Nr 636, 19.02.1941 r.

maturalnych przychodzili poszczególni księża, np. ks. Andrzej Marurkiewicz, dziekan łukowski oraz życzliwi mieszkańcy Łukowa. Te wszystkie źródła zaopatrzenia materialnego domu były jednak niewystarczające, dlatego siostry i chłopcy cierpiący biedę, co potwierdza zachowana korespondencja pomiędzy siostrą przełożoną a ks. biskupem Czesławem Sokołowskim.

10. Ilość sióstr i chłopców w czasie okupacji

(01.09.1939 – 31. 08.1945 r.)

Wybuch wojny zastał w domu łukowskim 7 sióstr i jedną postulantkę. Trudno jest dziś ustalić, kiedy liczba zakonnic wzrosła, ale faktem jest, że w 1941 r. było ich 10⁶⁴ i wydaje się, że ta liczba utrzymała się aż do sierpnia 1945 r.⁶⁵

Co do ilości chłopców w poszczególnych latach okupacji udało się ustalić następujące dane:

01.09.1939	30 chłopców
1940	brak danych
1941	30 ⁶⁶ chłopców
1942	39 ⁶⁷ chłopców
1943	43 ⁶⁸ chłopców
1944	54 ⁶⁹ chłopców

⁶⁴ AKDS ... 1048, 31.03.1941 r.

⁶⁵ List s. Lucikkiny Stelmaszuk z dnia 08.09.1945 r. Archiwum sióstr w Łukowie, sygn. II L 3.

⁶⁶ AKDS ... Nr 1048, 28.03.1941r.

⁶⁷ AKDS ... Nr 2817/42

⁶⁸ AKDS ... Nr 2189, 8.05.1943 r.

⁶⁹ AKDS ... 21.12.1944 r.



Z okazji Świąt Wielkanocnych 1942 r. chłopcy przestali wspólne życzenia Ks. Biskupowi Czesławowi Sokołowskiemu. Na zachowanej karcie życzeń znajdują się następujące nazwiska:⁷⁰

- | | |
|-------------------------|-------------------------|
| 1. Antonowicz Kazimierz | 21. Miszczak Antoni |
| 2. Będkowski Jan | 22. Pawlikowski Antoni |
| 3. Gręzak Marian | 23. Pawlikowski Ryszard |
| 4. Gręzak Roman | 24. Stefaniak Jan |
| 5. Gręzak /Dziunio/ | 25. Sygnowski Edward |
| 6. Gręzak Zenon | 26. Szymon Zygmunt |
| 7. Iwanów Antoni | 27. Szymański Bogdan |
| 8. Iwanów Julian | 28. Szymański Janusz |
| 9. Jasiński Józef | 29. Szymański Tadeusz |
| 10. Jasiński Marian | 30. Szymański Zygmunt |
| 11. Kintoff Zbigniew | 31. Trzeciński Zenon |
| 12. Królak Tadeusz | 32. Wernio Marian |
| 13. Królikowski Andrzej | 33. Wilczyński Henryk |
| 14. Krupa Jerzy | 34. Woliński Waław |
| 15. Kucharski Lucjan | 35. Woliński Marian |
| 16. Lemieszek Henryk | 36. Wnuk Czesław |
| 17. Lemieszek Zdzisław | 37. Wnuk Waław |
| 18. Lichota Zdzisław | 38. Wnuk Zygmunt |
| 19. Łukasik Waław | 39. Zajdlie Eugeniusz |
| 20. Millati /Adzio/ | |

⁷⁰ AKDS ... 6.04.1942 r.

Przy końcu 1942 r. z okazji Świąt Bożego Narodzenia⁷¹ Ks. Biskup Czesław Sokółowski otrzymał też życzenia, wśród podpisanych zabrakło następujących chłopców, którzy podpisani byli pod życzeniami wielkanocnymi:

1. Iwanów Antoni
2. Iwanów Julian
3. Królikowski Andrzej
4. Krupa Jerzy
5. Lemieszek Henryk
6. Pawlikowski Antoni
7. Stefaniak Jan
8. Sygnowski Edward

Na te same laurce znalazły się nowe nazwiska chłopców. Oto one:

1. Batczuk Kazimierz
2. Górski Sławomir
3. Ignatowicz Bolesław
4. Iwanowski Julian
5. Klimek /bez imienia/
6. Lemieszek Władysław
7. Michalak Stanisław
8. Nieporęcki Tadeusz
9. Romanowski Zbigniew
10. Wichrowski Jacek

Z powyższego wynika, że przy końcu roku 1942 przybyło dwóch chłopców, a więc na koniec roku 1942 w zakładzie przebywało 41

⁷¹ AKDS... nr 2817/42



pensjonariuszy. Przed Wielkanocą 1944 r. przełożona domu S. Charitas poinformowała Ks. Biskupa Czesława Sokołowskiego, że liczba chłopców dochodzi do 60⁷², ale z karty życzeń jakie dzieci przesłały Ks. Biskupowi na Boże Narodzenie tegoż roku wynika, że było ich w zakładzie 54. Wniosek z tego, że liczba chłopców uległa pewnej fluktuacji w poszczególnych latach okupacji. Pewnym jest, że od 1942 r. liczba wychowanków zakładu zwiększyła się, ale jego pomieszczenia nie uległy zmianie. Dlatego też praca siostr stawała się coraz trudniejsza. Jeśli chodzi o wiek chłopców, to w latach 1942/43 wynosił on od 4 do 14 lat.

11. Dom sierot od zakończenia wojny do roku 1956

Po zakończeniu działań wojennych na terenie miasta i w najbliższej okolicy Łukowa (23 i 24 lipca 1944 r.)⁷³ dom prowadzony przez siostry spełniał dalej swoje zadania, choć borykał się z dotkliwymi trudnościami tego czasu. Brak jest dokładnych danych personalnych odnośnie siostr i chłopców za rok szkolny 1944/45. W ostatnich dniach sierpnia 1945 r. przybyła do Łukowa S. Lucillina Stelmaszuk, która od 1 września 1945 r. objęła przełożenie domu. Chłopców było wtedy 20 w domu i 8 w internacie.⁷⁴ S. Lucillina Stelmaszuk w ciągu jednego roku swojego przełożenia rozwiązała dwa poważne problemy dotyczące samych chłopców. Pierwszy – to zlikwidowanie pracy chłopców starszych przy pasieniu bydła u okolicznych gospodarzy. Praca ta rozpoczęła się w czasie okupacji i była przyczyną wcześniejszego kończenia i późniejszego zaczynania roku szkolnego. Przez wykonywanie tej pracy

⁷² AKDS... nr 3837, 13.04.1944 r.

⁷³ Zeszyty Łukowski, red. Zespół, 1984 nr 5, s. 28 n.; nr 6, s. 7.

⁷⁴ S. Lucilliana Stelmaszuk, List z dnia 29.08.1985 r., Archiwum domu, sygn. L. 2. Od roku szkolnego 1945/46 siostry przyjęły z terenu małą grupę chłopców na prośbę ich rodziców, którzy opłacali za wszystko i dom ten traktowali jako internat, z którego uczęszczali do szkół w Łukowie.

chłopcy mieli trudności w opanowaniu programu szkolnego i przeżywali pewne ponizienie wśród rówieśników.

Drugą sprawą – był odpoczynek wakacyjny chłopców. W porozumieniu z ks. Wiktoorem Sopyłą, proboszczem w Gręzówce, odległej od Łukowa o 12 km, a położonej wśród pięknych lasów, urządzono na plebani kolonie wakacyjne dla chłopców. Pierwsze wakacje chłopców w Gręzówce w 1946 r. rozpoczęły okres wyjazdów, który trwał aż do roku 1954 włącznie. Siostry, obecnie razem z chłopcami w Gręzówce, znalazły czas i dla dzieci z tej wioski. W czasie każdorazowego pobytu grupa dzieci była przygotowywana przez zakonnice do pierwszej spowiedzi i Komunii świętej.

Ważnym momentem w historii domu, było przejście jego pod nadzór Wojewódzkiego Wydziału Oświaty w Lublinie w roku szkolnym 1945/46. Od tego roku dom otrzymuje pieniądze z kasy państwowej i rozpoczyna się okres wizytacji z Wydziału Oświaty w Lublinie. Dotacje państwowe były skromne i nie wystarczały na utrzymanie domu. Wtedy to zaczęto urządzać różne imprezy artystyczne,⁷⁵ które przygotowywała przybyła do Łukowa dnia 01 września 1945 r. S.M. Natanaela – Jadwiga Kitkiewicz. Do takiej pracy była dobrze przygotowana, ukończyła bowiem szkołę artystyczną i prowadziła już pracownię robót artystycznych w Grodnie od 01 grudnia 1932 r. do 1945 r., kiedy to na polecenie swoich przełożonych powróciła do Polski. Na przedstawienia przygotowywane przez chłopców proszono mieszkańców Łukowa. Łukowianie dość licznie przychodzili do tego teatru chłopięcego, kupowali bilety, bo rozumieli, że w ten sposób przychodzą z pomocą materialną małym aktorom i całemu domowi. Wydatną pomoc żywnościową otrzymywał wtedy dom, dzięki ówczesnej Matce Generalnej SS. Nazaretank, która uwrażliwiła na potrzeby materialne domu łukowskiego siostry pracujące w

⁷⁵ Kronika Domu Łukowskiego, dz. cyt. s. 5.



Stanach Zjednoczonych.⁷⁶ Paczki, które nadchodziły od SS. Nazaretanek z Ameryki, były wielką pomocą. Z pomocą jednorazową przyszedł Czerwony Krzyż ze Szwecji.⁷⁷

Wiemy, że w tym czasie działała organizacja charytatywna „Caritas”, prowadzona przez Kościół katolicki, ale z tej strony pomoc dla domu w trudnych latach powojennych była sporadyczna.⁷⁸ Dlatego też ówczesna siostra przełożona Irmina Hass zwróciła się z prośbą do Ks. Biskupa Ignacego Świrskiego o pozwolenie na kwestę w wioskach Ziemi Łukowskiej. Ordynariusz wyraził zgodę i siostry przez 9 miesięcy kwestowały na rzecz sierocińca.⁷⁹

Z tego, co zostało powyżej powiedziane, wyraźnie wynika, że dom borykał się z trudnościami finansowymi. Mimo tego postarano się o potrzebne pieniądze, na kilkudniowy wyjazd chłopców nad morze.⁸⁰

Od 1952 r. zarząd domu przejmuje świeckie zrzeczenie katolików „Caritas”, które od tego czasu będzie finansowało pobyt chłopców, a siostry stają się pracownicami na normalnych etatach. Kiedy „Caritas” przejmował dom sióstr było 18, a chłopców 40. Sprawy wychowawcze chłopców pozostały jednak w gestii Wydziału Oświaty w Lublinie. Z tego widać, że siostry od tego czasu podlegają „Caritasowi” od strony finansowej i władzom państwowym odpowiedzialnym za kształcenie i wychowywanie młodego pokolenia. Od 1952 r. dom łukowski był często wizytowany przez przedstawicieli „Caritasu” i Wydziału Oświaty w Lublinie i taka sytuacja trwała do końca roku szkolnego 1955/56.

⁷⁶ Tamże, s. 6; S. Lucilliana Stelmaszuk, List cyt.

⁷⁷ Tamże.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ AKDS... nr 10/5, 10.03.1947 r.

⁸⁰ Kronika Domu Łukowskiego, dz. cyt. s. 10.

12. Zakład specjalny dla dzieci (01.09.1956 – 31.12.1981)

Już na początku roku 1955 siostry wywnioskowały z rozmów, jakie zostały przeprowadzone w Wojewódzkim Wydziale Oświaty w Lublinie⁸¹, że dom sierot w Łukowie zmieni swój dotychczasowy charakter. Kiedy nadszedł czas wakacji tegoż roku, zawiadomiono siostry, że od 01 stycznia 1956 r. zamiast chłopców osieroconych będą w tym domu przebywać chłopcy upośledzeni fizycznie i umysłowo. Od początku roku szkolnego 1955/56 rozpoczęła się akcja przesyłania chłopców osieroconych⁸² do państwowych domów dziecka, zgodnie z decyzjami władz wojewódzkich w Lublinie. Większość chłopców przewieziono do domów dziecka, które znajdowały się na terenie dawnego województwa lubelskiego. Niektórych chłopców umieszczano aż na Śląsku,⁸³ bo nie było miejsca bliżej. Rozwożenie chłopców okazało się jednak sprawą trudną i przeciągnęło się aż do września 1956 r.⁸⁴ Trudnością podstawową w sprawnym przeprowadzeniu tej akcji był brak miejsc w zakładach, do których postanowiono przesłać podopiecznych sióstr z Łukowa.

W tym też czasie rozpoczął się remont domu, który trwał wiele miesięcy i nie został ukończony nawet na rozpoczęcie nowego roku szkolnego we wrześniu 1956 r. Od dnia 01 września 1956 r. formalnie zaczął istnieć Zakład Specjalny „Caritas” dla chłopców głęboko upośledzonych. Dzieci upośledzone zaczęto przywozić począwszy od 31.08.1956 r.⁸⁵ i trwało to, aż do końca listopada tego roku, kiedy to ich liczba doszła do 30. Trwający w dalszym ciągu remont domu i dzieci wymagające specjalnej troski ze strony opiekunek, stwarzały na początku istnienia zakładu specjalnego wyjątkowe trudności w pracy sióstr. Szybko okazało się, że dla prowadzenia tego typu domu potrzebne

⁸¹ Tamże, s. 18.

⁸² Nie zachował się dokument, na podstawie którego można by ustalić ilość rozesłanych sierot.

⁸³ Kronika Domu Łukowskiego..., dz. cyt. s. 19.

⁸⁴ Kronika Domu Łukowskiego..., dz. cyt. s. 19.

⁸⁵ Tamże.



jęt większe zaplecze gospodarcze, a tu było brak pomieszczeń nawet na prasowanie, szycie czy reperowanie ubrań chłopców. Poprzedni podopieczni sióstr wychodzili z domu na wiele godzin, uczęszczając do szkół, a obecnie przebywać muszą bez przerwy, pod ciągłą opieką. Nie było też możliwości wygospodarowania choć jednego pomieszczenia na świetlicę dla chłopców starszych. Pomieszczenie, w którym spożywano posiłki z konieczności musiało też służyć dla innych celów. Sami chłopcy, znalazłszy się po raz pierwszy w grupie przeżywali wiele stresów. Zaczął ich obowiązywać również prowizoryczny regulamin, który dla dobra wychowanków i ogólnej atmosfery w zakładzie, był egzekwowany przez siostry wychowawczynie. To wszystko było dla chłopców zbyt skomplikowane i trudne na początku ich pobytu w zakładzie.

Największą jednak trudnością, którą siostry zakonne musiały pokonać był fakt braku przygotowania do pracy wśród dzieci niepełnosprawnych umysłowo i fizycznie. Stworzenie zakładu specjalnego w Łukowie przy ul. 1 Maja 3 było aktem arbitralnym władz bez porozumienia się z SS. Nazaretankami. Godnym zauważenia jest fakt, że narzucona z góry praca wśród chłopców chorych nie przstraszyła jednak zakonnice, które z właściwą sobie pracowitością rozpoczęły służbę tym nieszczęśliwym ludziom. Nie mogły jednak wystarczyć same dobre chęci, ale potrzeba było odpowiedniej wiedzy i fachowości, aby praca wśród niedorozwiniętych była prowadzona właściwie możliwie najbardziej owocnie. W związku z tym SS. Nazaretanki w Łukowie rozpoczęły naukę. Niektóre siostry jak: Natanaela Kitkiewicz, Alina Skretna zaczęły uczęszczać na specjalne kursy w Warszawie, które ukończyły. Obie miały dobre podstawy do dalszej nauki. S. M. Natanela skończyła Wyższą Szkołę Przemysłu Artystycznego Sztuk Zdobniczych w Krakowie w 1932 r. i później jako nauczycielka uczyła rysunków i wychowania plastycznego w Grodnie aż do wybuchu wojny. S. M. Alina była nauczycielką, zaraz po

zakończeniu wojny w 1945 r. wstąpiła do klasztoru. Posiadała maturę, którą uzyskała w Seminarium Nauczycielskim oraz kurs korespondencyjny WKN. Wyżej wymienione siostry po powrocie z wykładów w Warszawie przekazywały poznane tam prawdy siostronom wychowawczyniom i pozostałym w domu. Jeszcze w dwa lata później zachęcała zakonnice w Łukowie ich Matka Generalna S. M. Bożena Staczyńska, kiedy wizytowała dom w Łukowie.⁸⁶

Z wielkim naciskiem należy podkreślić, że wyjątkowo dużą rolę w pedagogizacji personelu zakładu specjalnego odegrali dwaj młodzi wtedy pracownicy naukowi Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego: dr Jerzy Strojnowski – psychiatra i dr Janusz Kostrzewski – psycholog. Na prośbę sióstr: Natanaeli Kitkiewicz i Aliny Skrętna, nawiązali oni stały kontakt z zakładem w Łukowie. Trwał on, począwszy od 1957 r.⁸⁷ aż do 04.05.1974 r. Razem z nimi bardzo aktywnie pracowała dr Józefa Siwiak – pediatra zamieszkała w Łukowie, która z SS. Nazaretankami, jako ich wychowanka w Wilnie była związana od czasu przyjazdu do Łukowa w 1945 r. W zakładzie pracowała do 1976 r. Zmarła w sierpniu 1986 r. w Warszawie i tam pochowana została na cmentarzu w Wilanowie.

Wspomniani wyżej pracownicy naukowi KUL razem z siostrami: Natanaelą Kitkiewicz, kierowniczką zakładu i Aliną Skrętna, jedną z najlepszych wychowawczyń, zaprogramowali naukę i pracę wśród chłopców. Wypracowano i ustalono regulamin zajęć w ciągu dnia, który pomagał realizować założony program.

Pomocą w pracy sióstr były również zjazdy ogólnopolskie zakonnice pracujących wśród dzieci specjalnej troski. Na tych zjazdach wykłady prowadzili ludzie kompetentni w dziedzinie problematyki wychowania i pedagogiki np. pp. Han Ilgiewicz i Grzegorzewska. Siostry wychowawczynie

⁸⁶ Protokół wizytacji domu św. Stanisława w Łukowie od dnia 31.08. – 08.09.1958 r.

⁸⁷ Nie zdołano ustalić daty ich pierwszego przyjazdu do Łukowa.



brały zawsze udział w tych zjazdach.⁸⁸ Dawały one nie tylko pewien zasób wiedzy teoretycznej, ale były również miejscem wymiany doświadczeń z tymi, którzy pracowali w podobnych zakładach tego typu.

Dzień pracy w zakładzie łukowskim można podzielić na dwie części: przed południem były lekcje w salach, a godziny popołudniowe poświęcone różnym pracom ręcznym, np. zajmowano się szewstwem i tkactwem. Wyrabiano pantofle nocne i tkano szaliki na krosnach. Pracami tymi kierowała przede wszystkim S.M. Fidelisa Grabowska do końca roku szkolnego 1974. Później tempo tych robót znacznie osłabło, kiedy z zakładu odeszły siostry z odpowiednimi w tym względzie kwalifikacjami. Wreszcie z odejściem psychologa dra Janusza Kostrzewskiego prace szewskie i tkackie prawie ustały. Dr Janusz Kostrzewski do tych prac przywiązywał wielką wagę, a ci, którzy go zastąpili, mieli chyba inny pogląd na tego typu zajęcia wśród dzieci. Pantofle owszem były potrzebne, ale wykonywał je ktoś inny.

Jednak terapia zajęciowa była stawiana zawsze przez kierownictwo zakładu jako czynnik wychowawczy i rozwojowy. Jak wyżej wspomniano lekcje prowadzone były przed południem i w całości zajęć odgrywały wyjątkowe miejsce. Chłopcy otrzymywali początki czytania i pisania oraz liczenia najpierw z zakresu drugiej klasy szkoły specjalnej, a później te wiadomości poszerzano. Osiągnięcia w tej dziedzinie pracy były takie, że np. w 1969 r. sześciu podopiecznych sióstr uczęszczało do szkoły specjalnej w Łukowie. W zakładzie prowadzone były również w tym czasie zajęcia z zakresu rytmiki i ćwiczeń rytmicznych. Jeszcze należy przypomnieć i o tym, że w zakres zajęć chłopców wchodziły prace fizyczne, jako ważny czynnik resocjalizacji. Trud pracy sióstr był ogromny, ale i owoce tych wysiłków okazały się duże. Efekty rozwojowe i wychowawcze chłopców dostrzegły

⁸⁸ Kronika domu łukowskiego ..., dz. cyt., s. 50.

władze „Caritas”, które w dowód uznania przyznały zakładowi różne nagrody i dyplomy. Zakład odwiedziło kilku dziennikarzy, którzy w swoich artykułach wypowiadali swoje dobre opinie o pracy sióstr.⁸⁹ Należy również nadmienić, że z polecenia władz „Caritas” przyjeżdżali do Łukowa co pewien czas pracownicy innych zakładów tego typu,⁹⁰ aby na miejscu przyjrzeć się pracy SS. Nazaretanek, a potem, to co możliwe, przeszczepić w miejscu swej pracy.

Od początku istnienia zakładu specjalnego, chłopcy zostali podzieleni na dwie grupy. Początkowo podział ten był dość przypadkowy, ale potem o przedziale do określonej grupy decydowały wyniki badań psychologa i psychiatry oraz obserwacje wychowawczyń. Odpowiedni dobór chłopców w grupie, przyjął właściwej pracy nad rozwojem wychowanków. Przeszkodą pracy na co dzień była ciasnota i dlatego kierownictwo zakładu podjęło wysiłek wybudowania nowej Sali o powierzchni 50 m², którą oddano do użytku w 1960 r. To pomieszczenie otrzymała starsza grupa chłopców. Rozwiązano w ten sposób sporo trudności lokalowych zakładu. W cztery lata później oddano do użytku drugą salę o pow. 43 m². Otrzymała ją grupa młodsza. Ale już wtedy widziano potrzebę trzeciego pomieszczenia dla wyodrębnionej małej grupy chłopców o bardzo niskim rozwoju umysłowym. Dopiero w 1970 roku udało się wybudować pomieszczenie o pow. 28 m² i oddać go dzieciom najbardziej poszkodowanym. Wtedy to powstała też możliwość przyjęcia nowych pensjonariuszy, a ich liczba doszła do 45 i utrzymała się z małymi odchyleniami aż do końca istnienia zakładu specjalnego.

Na początku roku 1981 nastąpiła duża awaria stropu nad największą sypialnią chłopców. Nie zdziwiło to kierownictwa zakładu, które od wielu lat prosiło swoje władze zwierzchnie o remont generalny tej części domu, do

⁸⁹ Np. *W Łukowie*, art. w *Życie i Myśl*, nr 51 z 21.12.1969; *Dom Dziecka w baraku*, art. w *Słowo Powszechne*, nr 245 z 21 i 22.10.1979 r.

⁹⁰ Kronika domu łukowskiego ... dz. cyt. s. 77.



którego niestety nigdy nie doszło. Już w roku 1974 komisja specjalna po przeprowadzeniu oględzin domu stwierdziła, że „istniejąca zabudowa nie pozwala na dalsze prowadzenie zakładu z powodu bardzo złego stanu technicznego budynków”. Koniecznością, więc, stało się przeniesienie dzieci do innego pomieszczenia. Sprawa zawałającego się domu i brak nowych pomieszczeń stała się dość głośna nie tylko w województwie siedleckim przez zamieszczone artykuły na ten temat w lokalnej prasie¹, ale poznały ją szersze kręgi społeczeństwa przez prasę warszawską² oraz audycje radiowe i reportaż telewizyjny. Zakład dla chłopców niedorozwiniętych pod zarządem „Caritas” był prowadzony przez siostry Nazaretanki 25 lat i 4 miesiące, współpraca sióstr z tą świecką organizacją katolików trwała od 1952 r., a więc przeszło 29 lat. Zakończyła się ona z końcem 1981 r., kiedy to powołano do istnienia decyzją Wojewody Siedleckiego zakład dla chłopców niedorozwiniętych pod nazwą Państwowy Dom Pomocy Społecznej w Łukowie przy ul. Broniewskiego 20/26. Dzieci pozostały jeszcze w pomieszczeniach przy ul. 1 Maja 3, gdyż nowy dom nie został na czas przygotowany. Przeprowadzenie zakładu do nowych pomieszczeń nastąpiło dopiero dnia 3.VII.1982 r. Wraz z chłopcami oczywiście przeszło część sióstr, które dalej prowadzą pracę z dziećmi wymagającymi specjalnej troski. Dom SS. Nazaretanek przy ul. 1 Maja 3 rozpoczął swoją nową historię.

13. Zmiana charakteru domu (3 VIII 1982 – 1 X 1985 r.)

Kiedy zapadła decyzja zlikwidowania zakładu specjalnego przy ulicy 1-go Maja 3, siostra prowincjalna Sióstr Najświętszej Rodziny z Nazaretu S. M. Kazimiera Kuc, po konsultacji ze swoją Radą, postanowiła, że na miejscu starego budynku zostanie wybudowany nowy dom zakonny. Cały ciężar prowadzenia budowy podjęła na siebie miejscowa siostra przełożona S. M. Bernarda Krzeczowska. Osoba z wielkim doświadczeniem, gdyż w

Zgromadzeniu pełniła już wszystkie najbardziej odpowiedzialne funkcje, poczynawszy od podmistrzyni (1946), a potem mistrzyni (1948-1960), przełożonej domowej w Ostrzeszowie (1966-1969 i 1977-1980) oraz prowincjalnej w prowincji krakowskiej (1969-1977). Jej pobyt w Krakowie był wyjątkowo znaczący dla Zgromadzenia i kiedy będzie opracowywana historia prowincji krakowskiej, doczeka się niewątpliwie zasłużonego wypunktowania i najbardziej pozytywnej oceny. Będąc na stanowisku przełożonej domowej czy prowincjalnej, zajmować się musiała nie tylko problemami życia właściwego zakonnicom, ale zmuszona była zająć się sprawami budowlanymi, jakie narzucała aktualnie sytuacja. Jako przełożona prowincji krakowskiej prawie przez osiem lat prowadziła budowę w Rabce, adaptując i rozbudowując sanatorium kolejowe, które SS. Nazaretanki otrzymały od władz państwowych w zamian za budynek zakonny znajdujący się na terenie Rabki przejęty przez państwo. W Ostrzeszowie prawie przez 6 lat prowadziła różne prace budowlane.

Siostra Bernarda do Łukowa przybyła 10 X 1980 r. i od wiosny 1981 r. rozpoczęła usuwanie starych zabudowań gospodarczych, a na ich miejsce postanowiono wybudować dom mieszkalny. Już w grudniu 1981 r. w trzech pokojach na piętrze zamieszkały siostry, a na parterze Józef Nakaziuk – podopieczny sióstr, lat 97. Został również oddany do użytku garaż i pomieszczenia na magazyn. Na wiosnę 1982 r. zaadoptowano magazyn przylegający do nowego domu i uzyskano w ten sposób dodatkowe dwa pokoiki dla sióstr. Dziś w całym tym domu mieszkają osoby samotne,⁹¹ którymi opiekują się siostry.

Po przeniesieniu zakładu chłopców dnia 6 VII 1982 r. rozpoczęły się intensywne prace w związku z zaplanowanym nowym budyniem, który miał

⁹¹ Notatka służbowa z dnia 10.VI.1974r., Archiwum sióstr... dz. cyt. PS 1.



stanać na miejscu starego parterowego. Jednocześnie z rozbiórką domu i przygotowaniem terenu pod budowę, wszczęto starania u władz administracyjnych o potrzebne pozwolenia i dokumenty, celem rozpoczęcia nowej budowy. Wszystkie sprawy formalne zostały załatwione szybko. Wykopy pod fundamenty rozpoczęto w pierwszych dniach października, a do połowy grudnia zalano fundamenty. Udało się tego dokonać dzięki sprzyjającej pogodzie, gdyż po kilku dniach przymrozków w listopadzie, później była temperatura powyżej zera. Prace przy wznoszeniu murów rozpoczęto dnia 19 III 1983 r. i prowadzono aż do 2 XII tegoż roku, a wznowiono je 24 III 1984 r. i skończono cały budynek w stanie surowym 14 V 1984 r.

Jesienią 1983 r. zaistniała bardzo trudna sytuacja finansowa. Koniecznym było nakrycie przed zimą dachem części mieszkalnej domu, aby można było prowadzić prace wewnątrz budynku. Wtedy to kapelan SS. Nazaretanek ks. Marian Bednarczyk zwrócił się z prośbą do znanych księży, przedstawiając im zaistniałą sytuację. Należy podkreślić, że wszyscy księża, do których się zwrócono, przyszli z pomocą⁹² i można było wykonać dach.

Dnia 27 XI 1983 r. poświęcono fundamenty i w murze ściany kaplicy wmurowano akt erekcyjny wraz z kamieniem węgielnym, który przywieziono z miejsca, gdzie stał dom Matki Założycielki SS. Nazaretanek Franciszki Siedliskiej w Żdźarach. Kamień został poświęcony w czasie Mszy św. koncelebrowanej, której przewodniczył ks. Marian Bednarczyk, w której udział wzięli: ks. kan. Florian Banasiuk, były proboszcz parafii Przemienienia Pańskiego w Łukowie i ks. proboszcz Jerzy Miazio z Tuchowicza. Po Mszy św. przeniesiono poświęcony kamień na miejsce budowy. Wtedy to siostra przełożona Bernarda Krzeczowska odczytała akt erekcyjny, na którym księża, zgromadzone siostry i goście złożyli podpisy. Akt włożono do specjalnej tulei

⁹² Tygodnik Siedlecki, „Obywatelki dialog” z dnia 14.III.81r.

zrobionej z brązu i umieszczono razem z kamieniem węgielnym w murze i zamurowano.

Zima 1983/1984 r. nie przerwała prac wewnątrz budynku. Założono wtedy centralne ogrzewanie i wykonano zdecydowaną większość prac hydraulicznych. Kiedy budynek został ogrzany, rozpoczęły się wszystkie prace wykończeniowe począwszy od przyziemia, które oddano do użytku w sierpniu 1984 r., a za miesiąc gotowy był parter, który zamieszkały siostry.

Dnia 20 X 1984 r. o godz. 18.00 dokładnie w czwartą rocznicę objęcia przełożenia przez siostrę Bernardę, została poświęcona kaplica. Tego ważnego aktu dokonał miejscowy kapelan sióstr. W tej uroczystości religijnej wzięła udział miejscowa wspólnota zakonna oraz delegacje SS. Nazaretanek z domu przy ulicy Broniewskiego 20/26 i SS. Szarytek z Łukowa. Prace wykończeniowe trwały w dalszym ciągu bez przerwy. Wiosną 1985 r. rozpoczęto remont generalny pomieszczeń, pozostałych po zakładzie specjalnym dla chłopców, gdzie siostry postanowiły otworzyć przechowalnię dla dzieci, które nie dostały się do przedszkoli na terenie miasta. Rodzice tych dzieci przyjęli tę wiadomość z wielką radością. Od 1 IX 1985 r. przechowalnia dla dzieci zaczęła swoją pracę, ku ogromnemu zadowoleniu rodziców pracujących, których dzieci znalazły się pod troskliwą opieką zakonnice. Z oddaniem do użytku przechowalni, zbiegło się również wykończenie pierwszego piętra, które siostry zajęły. I tak zbliżył się dzień jubileuszu 50-lecia pobytu SS. Nazaretanek w Łukowie, który uroczystie celebrowano pod przewodnictwem ordynariusza miejscowego Ks. Biskupa Jana Mazura.



ks. Bernard Błoński

WSD Siedlce

Teologiczne Studia Siedleckie I (2004)

Kronika Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Siedleckiej za lata 2002-2004

Działalność formacyjna Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Siedleckiej w latach akademickich 2002-2004

I. Rys historyczny seminarium

Dzieje Wyższego Seminarium Duchownego im. Jana Pawła II Diecezji Siedleckiej związane są z utworzoną w 1818r. diecezją janowską czyli podlaską. Seminarium znajdowało się w Janowie Podlaskim i mieściło się w gmachu dotychczasowego seminarium diecezji łuckiej. Funkcjonowało tutaj aż do kasaty diecezji podlaskiej w 1867r., kiedy to seminarium przeniesiono do Lublina.

Po reaktywowaniu diecezji podlaskiej w 1918r., ówczesny jej biskup Henryk Przeździecki, dnia 8 października 1919r. otworzył ponownie Wyższe Seminarium Duchowne z siedzibą w Janowie Podlaskim. Otrzymało ono imię „Benedykta XV” ówczesnego papieża. Tutaj pozostawało do listopada 1939r., kiedy to wojska niemieckie zajęły budynek seminaryjny. Podczas okupacji niemieckiej działało seminarium w sposób tajny w Siedlcach. Po wyzwoleniu miasta w lipcu 1944r., już jesienią tegoż roku, seminarium na stałe przeniosło się do byłego budynku księży emerytów w Siedlcach, gdzie funkcjonowało do 1990r. Lata 1952-1957 były okresem wspólnych studiów alumnów siedleckich i drohiczyńskich. Filozofia była w Drohiczynie, a w Siedlcach teologia. Wzrastała liczba alumnów, dlatego też w latach 1972-73 dobudowano, nowe 2-

piętrowe skrzydło seminarium, a w latach 1979-80 nadbudowano jeszcze jedno piętro w nowym skrzydle budynku.

Trwający sukcesywnie wzrost liczby alumnów, przy dość skąpej bazie lokalowej, powodował konieczność budowy nowego i większego budynku. Ofiarodawcami gruntu pod budowę nowego gmachu byli Genowefa, Marian i Paulin Przyborowscy. Na ich rodzinnej własności, przekazanej diecezji, rozpoczęto wiosną 1985r. budowę nowego gmachu seminaryjnego w miejscowości Dąbrówka Wyłazy koło Siedlec. W następnych latach zmieniono administracyjną przynależność tego terenu i włączono go do miejscowości Nowe Opole.

Cały kompleks seminaryjny w Nowym Opolu k. Siedlec, pobudowano w latach 1985-1990 dzięki staraniom bpa Jana Mazura i przy pomocy finansowej dobrodziejów z zagranicy, zwłaszcza ks. infułata Antoniego Chojeckiego i ks. prałata Marka Maszkiewicza oraz ofiarności diecezjan. Autorem projektu był architekt Zbigniew Sekuła, a nad całością budowy czuwał ówczesny rektor seminarium ks. dr prałat Kazimierz Białecki, (zmarł dn. 5.12.1990r.).

Uroczystego poświęcenia kościoła-kaplicy seminaryjnej i całego gmachu, dokonał dnia 24 czerwca 1990r. Józef Kard. Glemp, Prymas Polski. Rok akademicki 1990/91 seminarium rozpoczęło już w nowym miejscu i w lepszych warunkach lokalowych.

Obecnie Wyższe Seminarium Duchowne Diecezji Siedleckiej nosi imię „Jana Pawła II” dla upamiętnienia historycznego pontyfikatu Polaka na Stolicy Piotrowej.

Biskup siedlecki dr Jan Mazur i rektor ks. dr hab. Roman Krawczyk podjęli starania o afiliację seminarium do Papieskiego Wydziału Teologicznego w Warszawie, Sekcja św. Jana Chrzciciela. Dnia 14 października 1992r. została zawarta umowa o współpracy naukowej, zaś 4 grudnia 1992r. zatwierdziła ją

Kongregacja Wychowania Katolickiego. Alumni seminarium kończąc studia uzyskują magisterium z teologii.

Do szczególnie ważnych wydarzeń w życiu seminaryjnym o wymiarze diecezjalnym i ogólnopolskim w okresie funkcjonowania uczelni w Nowym Opolu należy zaliczyć:

- obrady Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski (12-13.06.1996r.) w gmachu seminarium;

- wyjazd wszystkich alumnów z wychowawcami do Rzymu na uroczystość beatyfikacji Męczenników Podlaskich (6.10.1996r.);

- obecność w seminarium wielu Gości z kraju i zagranicy podczas historycznej wizyty apostolskiej Jana Pawła II w Siedlcach (10.06.1999r.)

- obrady Konferencji Księży Rektorów Wyższych Seminarium Duchownych Diecezjalnych i Zakonnych w Polsce, która odbyła się w dniach 3-5.09.2001r. w gmachu WSD Diecezji Siedleckiej w Nowym Opolu k.Siedlec.

II. Działalność formacyjna w latach 2002-2004

Seminarium duchowne jest uczelnią wyższą, ale specyficzną w swoim celu formacyjnym. Nie tylko realizuje program naukowo-dydaktyczny, ale przede wszystkim formacyjny w wymiarze osobowościowym i duchowym, który jest podstawą do formacji duszpastersko-pastoralnej. Te razem wzięte stanowią integralną całość formacji seminaryjnej do służebnego kapłaństwa Chrystusowego.

Opracowanie niniejsze działalności Wyższego Seminarium Duchownego Diecezji Siedleckiej w zakresie formacyjnym do kapłaństwa obejmuje dwa lata akademickie, tj. 2002/2003 i 2003/2004. Terminem a quo przyjętym w tym opracowaniu było objęcie rządów w diecezji siedleckiej przez bpa dr hab. Zbigniewa Kiernikowskiego (dn. 24.05.2002r.), który został następcą biskupa Jana Wiktora Nowaka (zm. 25.03.2002r.).



1. Zarząd seminarium

Biskup siedlecki Z. Kiernikowski zwolnił z dniem 1 września 2002r. dotychczasowego rektora ks. dr prałata Konstantego Kusyka z urzędu, który pełnił od 19 września 1996r. Rektorem został ks. dr Grzegorz Stolarski, dotychczasowy prorektor od 1999r. Natomiast nowym prorektorem mianowany został z dn. 1 września 2002r. ks. dr Grzegorz Zaraziński, absolwent Uniwersytetu we Freiburgu w Niemczech. Urząd prorektora pełnił nadal ks. lic. Bernard Błoński (mianowany w 1999r.). Prefektem alumnów był ks. dr Dariusz Lipiec, mianowany w 1999r. Ks. dr Konstany Kusyk, został mianowany m.in. ojcem duchownym diakonów w seminarium i pozostał nadal wykładowcą. Zwolniony został, na własną prośbę, dotychczasowy ojciec duchowny w seminarium, ks. lic. Ireneusz Głowacki i mianowany proboszczem parafii Zembry. Na jego miejsce ojcem duchownym mianowany został ks. lic. Jan Pieńkosz. Także nadal pełnił posługę ojca duchownego ks. lic. Marek Matusik (mianowany w 1998r.). Ponadto funkcję dyrektora ds. ekonomicznych w seminarium pełnili: ks. mgr Jerzy Kalinka w latach 1997-2003 i ks. lic. Piotr Trochimiak od 2000r. Urząd dyrektora biblioteki seminaryjnej pełnił ks. prałat Stanisław Byczyński od 1990r.

2. Praca naukowa i dydaktyczna

Studia filozoficzno-teologiczne w seminarium są sześciolatek w systemie stacjonarnym, gdzie pierwsze dwa lata obejmują dyscypliny filozoficzne, a kolejne cztery lata mają charakter teologiczny. Program dydaktyczny studiów stanowią przedmioty filozoficzne, teologiczne, pastoralne, psychologiczno-pedagogiczno-katechetyczne, lektoraty, ćwiczenia i seminaria naukowe.

Program dydaktyczno-wychowawczy w seminarium za lata niniejszego opracowania oparty był na dokumencie kościelnym „Ratio Institutionis Sacerdotalis pro Polonia”. Dokument ten został przygotowany i przyjęty przez Konferencję Episkopatu Polski, a zatwierdzony dnia 26 sierpnia 1999r. przez Kongregację ds. Wychowania Katolickiego (Seminariów i Instytutów Naukowych).

Natomiast szczegółowy plan pracy rocznej realizowany był według programu wynikającego z nowego „Ratio studiorum” (Program studiów w wyższych seminariach duchownych w Polsce) i planu rocznego przyjętego przez Sesję Księży Profesorów na początku każdego roku akademickiego, a zatwierdzonego przez biskupa siedleckiego.

Skład osobowy Wykładowców w seminarium i wykładane przez nich przedmioty, przedstawiał się następująco, (wykaz alfabetyczny):

A. Wykładowcy

1. Ks. dr Krzysztof Baryga - pedagogika z dydaktyką, katechetyka fundamentalna
2. Ks. dr Marian Bednarczyk - historia i geografia biblijna, introdukcja do Pisma św., język grecki, seminarium
3. Ks. lic. Bernard Błoński - historia Kościoła, religiologia, język łaciński
4. Ks. mgr Henryk Drozd - historia sztuki, ochrona zabytków
5. Ks. lic. Franciszek Dudka - historia Kościoła
6. Ks. dr Adam Dybek - Pismo św. Nowego Przymierza
7. Ks. dr Mieczysław Głowacki - prawo kanoniczne, seminarium
8. Ks. dr hab. Edward Jarmoch - katolicka nauka społeczna, seminarium
9. Ks. dr Franciszek Juchimiuk - teologia moralna, seminarium
10. Ks. dr Grzegorz Jaśkiewicz - język łaciński, patrologia
11. Ks. prof. dr hab. Ryszard Kamiński - seminarium z teol. pastoralnej
12. Ks. dr hab. Roman Karwacki, profesor PWT - teol. dogmatyczna, seminarium, język niemiecki, wprowadzenie w podstawowe prawdy wiary
13. Ks. dr Wiesław Kazimieruk - liturgia
14. Ks. dr Andrzej Kiciński - katechetyka formalna, ćwiczenia z katechetyki, seminarium
15. Ks. dr Stanisław Kisiel - pedagogika, katechetyka materialna, seminarium



16. Ks. dr Mariusz Konieczny - dogmatyka
17. Ks. dr Stefan Kornas - medycyna pastoralna
18. Ks. prof. dr hab. Roman Krawczyk - Stare Przymierze, teologia biblijna
19. Ks. dr Konstanty Kusyk - wstęp do filozofii, logika, metafizyka, teoria poznania, filozofia przyrody, metodologia, proseminarium, teologia duchowości
20. Ks. dr Dariusz Lipiec - teologia pastoralna
21. Ks. lic. Marek Matusik - teologia duchowości
22. Ks. dr hab. Kazimierz Matwiejuk, profesor PWT - liturgika, seminarium, wprowadzenie w celebrację misterium chrześcijańskiego
23. Ks. lic. Edward Molenda - etyka, teologia moralna
24. Ks. lic. Piotr Paćkowski - muzyka kościelna
25. Ks. lic. Adam Patejuk - teologia dogmatyczna
26. Ks. dr Jan Pracz - homiletyka, ćwiczenia z homiletyki, wykład monograficzny
27. Ks. dr Piotr Sawczuk - prawo kanoniczne
28. Ks. dr Marek Skwierczyński - ćwiczenia z katechetyki
29. Ks. dr Zbigniew Sobolewski - teologia moralna, wprowadzenie w chrześcijańską moralność, seminarium
30. Ks. dr Marian Stepulak - psychologia, psychologia pastoralna
31. Ks. dr Grzegorz Stolarski - antropologia filozoficzna, filozofia Boga, historia filozofii
32. Ks. mgr Janusz Sutryk - informatyka
33. Ks. lic. Michał Szulik - muzyka kościelna
34. Bp dr Henryk Tomasik - filozofia współczesna
35. Ks. dr Zbigniew Tonkiel - teologia fundamentalna, ekumenizm, seminarium, język niemiecki
36. Ks. dr Grzegorz Zaraziński - środki społ. przekazu, wprowadzenie w prawdę wiary, język niemiecki
37. Mgr Piotr Karwowski - muzyka kościelna
38. Mgr Feliks Krzywicki - język polski, literatura religijna
39. Lic. Wojciech Miszczak - język angielski
40. Mgr Marian Soćko - język włoski
41. Łucja Żarnecka, adiunkt PWST w Warszawie - dykcja.

Kilku wykładowców naszego seminarium prowadziło zajęcia dydaktyczne także w innych uczelniach, np.: w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, w Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, w Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie, w Akademii Podlaskiej w

Siedlcach, w Państwowej Wyższej Szkole Teatralnej w Warszawie i przede wszystkim w Instytucie Teologicznym w Siedlcach.

B. Tytuły, stopnie naukowe i publikacje

W omawianym okresie dwaj wykładowcy związani z naszym seminarium otrzymali stanowisko profesora nadzwyczajnego: bp dr hab. Z. Kiernikowski, na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu (2003r.) i ks. dr hab. E. Jarmoch, na Akademii Podlaskiej w Siedlcach (2004r.).

Także księża wykładowcy naszego seminarium przedstawili i obronili pracę doktorską: ks. lic. A. Dybek, *Rola Prawa Mojżeszowego w życiu chrześcijanina na podstawie Rz 7,7-8,17*, promotor ks. prof. dr hab. R. Krawczyk, Warszawa 2003 oraz ks. lic. M. Skwierczyński, *Ocena w katechezie w opinii katechetów i katechizowanych diecezji siedleckiej*, promotor ks. prof. dr hab. S. Kulpaczyński, Lublin 2004.

Autorzy związani z Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Siedleckiej opublikowali następujące pozycje książkowe:

- **Bp Zbigniew Kiernikowski**, *Kościół wspólnotą odkupionych grzeszników*, Kraków 2003; tenże, *Dobra Nowina dla grzesznika*, Pełplin 2004; tenże, *Światło i moc liturgii. Katechezy liturgiczne*, cz. 1, Warszawa - Siedlce 2004.
- **Ks. Grzegorz Jaśkiewicz**, *Keryks – kerygma w mowach Grzegorza z Nazjanzu*, Siedlce 2003;
- **Ks. Kazimierz Matwiejuk**, red. *Liturgia w dokumentach II Polskiego Synodu Plenarnego*, Wydawnictwo Diecezji Radomskiej AVE 2004.
- **Ks. Zbigniew Sobolewski**, *Będę szukał Twego oblicza, Panie!*, Siedlce 2003; tenże, *Odmawiajmy różaniec*, Siedlce 2003; **Ks. Zbigniew Sobolewski**, *Bóg jest Miłością*, Warszawa 2003; tenże, *Na drogach modlitwy ze świętą Rytą z Cascia*, Siedlce 2004.
- **Ks. Marian Zdzisław Stepulak**, *Pragnienie nieba, Kazania i przemówienia okolicznościowe*, t. 1, Lublin 2003, tenże, *Wybrane zagadnienia z psychologii*, Siedlce 2004
- **Ks. Grzegorz Zaraziński**, *Christliche Ausstrahlung. Möglichkeit und Grenzen der Verkündigung im Hörfunk. Pastoraltheologische Überlegung zur Situation in Deutschland und Polen*, [Promieniowanie chrześcijaństwa. Możliwości i granice przepowiadania w radiu. Pastoralno-teologiczna analiza



sytuacji w Niemczech i w Polsce], Niemieckie Pisma Akademickie t.1235, Frankfurt n.M. - Monachium - Londyn - Nowy Jork 2003.

- Ks. Zbigniew Tonkiel, ks. Jarosław Oponowicz, red. *Kościółowi i Rodakom na Wschodzie*, Siedlce 2004.

Artykuły o treści teologicznej i pastoralnej publikowali także nasi Księża Profesorowie w „Wiadomościach Diecezjalnych Siedleckich”, w „Studiach Podlaskich” i w „Kwartalniku Pastorskim Diecezji Siedleckiej”, a także w innych czasopismach naukowych, tak krajowych, jak i zagranicznych. Do działalności publicystycznej, należy zaliczyć także konferencje i audycje z ich udziałem, emitowane w „Katolickim Radiu Podlasie” przygotowane przez księży i alumnów naszego seminarium. Księża Wykładowcy, należący do sekcji naukowych według własnych specjalności, podobnie jak w poprzednich latach, uczestniczyli w ogólnopolskich sympozjach sekcyjnych, które odbywały się w poszczególnych seminariach w kraju i zagranicą. Także uczestniczyli oni w regionalnych sympozjach kwartalnych, organizowanych w seminariach duchownych w Białymstoku, w Drohiczynie, w Łomży i w Siedlcach.

C. Alumni i ich osiągnięcia naukowe

Rok akademicki 2002/2003 rozpoczął się uroczystą inauguracją dnia 1 października 2002r. Formację seminaryjną podjęło 144 alumnów na sześciu latach studiów. W trakcie roku akademickiego, seminarium opuściło z różnych powodów 9 studentów, a 5 otrzymało roczny urlop dziekański. Święcenia kapłańskie przyjął 11 diakonów, a do świeceń diakonatu przystąpiło 19 alumnów V roku studiów.

Natomiast kolejny rok akademicki 2003/2004 rozpoczął się 2 października 2003r. uroczystą inauguracją. Wszystkich alumnów było na początku 143. W tym roku opuściło seminarium 12 alumnów, a 3 otrzymało urlop dziekański. Na zakończenie roku akademickiego, sakrament świeceń

kapłańskich otrzymało 18 diakonów, natomiast 23 alumnów V roku przystąpiło do święceń diakonatu.

Każdy z alumnów, roczników III-VI uczestniczył w jednym z seminariów naukowych prowadzonych w naszej uczelni: z teologii biblijnej, teologii dogmatycznej, teologii fundamentalnej, teologii moralnej, teologii pastoralnej, katechetyki, liturgiki, prawa kanonicznego i historii Kościoła.

W omawianym okresie 29 diakonów, alumnów VI roku napisało i obroniło prace magisterskie, (wykaz alfabetyczny w według lat):

1. Dk. Robert Daszczuk, *Teologia świadectwa na przykładzie Sióstr Nazaretanek Błogosławionych Męczennic z Nowogródka*, promotor ks. prof. UKSW dr hab. R Karwacki, teologia dogmatyczna, Warszawa 2003,
2. Dk. Marcin Dąbrowski, „*Syn Dawida*” w opisie uroczystego wjazdu do Jerozolimy wg Mk 11, 1-11, promotor ks. dr M. Bednarczyk, teologia biblijna, Warszawa 2003,
3. Wojciech Denisiuk, *Współczesne zagrożenia funkcjonowania rodziny jako podstawowej komórki społecznej na podstawie nauczania Jana Pawła II.*, ks. dr hab. E. Jarmoch, teologia pastoralna, Warszawa 2003,
4. Dk. Grzegorz Gładysz, *Problematyka moralna cierpienia w listach Świętego Ojca Pio*, promotor ks. dr F. Juchimiuk, teologia moralna, Warszawa 2003,
5. Dk. Marcin Głusek, *Ekumenizm duchowy w encyklice Jana Pawła II „Ut unum sint”*, promotor ks. dr Z. Tonkiel, teologia fundamentalna, Warszawa 2003,
6. Dk. Paweł Kobiałka, „*Prawość obracacie w piolun a sprawiedliwość depczecie po ziemi*” Am 5, 7, promotor ks. dr M. Bednarczyk, teologia biblijna, Warszawa 2003,
7. Dk. Krzysztof Korolczuk, *Środki dydaktyczne w katechezie na podstawie podręcznika do pierwszej klasy Szkoły Zawodowej „Ze*



Zmartwychwstałym w społeczeństwie”, promotor ks. dr A. Kiciński, katechetyka, Warszawa 2003,

8. Dk. Bogumił Lempkowski, *Moralna ocena klonowania w świetle najnowszych dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła*, promotor ks. dr F. Juchimiuk, teologia moralna, Warszawa 2003,

9. Dk. Michał Olszewski, *Praca formą urzeczywistniania społecznej natury osoby ludzkiej w nauczaniu Jana Pawła II*, promotor ks. dr hab. E. Jarmoch, teologia pastoralna, Warszawa 2003,

10. Dk. Paweł Paszkiewicz, *Wychowanie pro rodzinne w świetle publikacji na łamach miesięcznika „Katecheta”*, promotor ks. dr Z. Sobolewski, teologia moralna, Warszawa 2003,

11. Dk. Marek Bieńkowski, *Etos pracy w nauczaniu Jana Pawła II na przykładzie encykliki „Laborem exercens”*, promotor ks. dr hab. E. Jarmoch, teologia pastoralna, Warszawa 2004,

12. Dk. Leszek Borysiuk, *Wychowanie do uczestnictwa w liturgii według ks. Wojciecha Anielskiego*, promotor ks. prof. dr hab. K. Matwiejuk, liturgika, Warszawa 2004,

13. Dk. Marek Buch, *Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa w wierze katolickiej na podstawie katechez środowych Jana Pawła II „Wierzę w Jezusa Chrystusa Odkupiciela”*, promotor ks. prof. dr hab. R. Karwacki, teologia dogmatyczna, Warszawa 2004,

14. Dk. Marcin Budzyński, *Problematyka moralna kary śmierci w świetle najnowszej nauki teologów katolickich*, promotor ks. dr F. Juchimiuk, teologia moralna, Warszawa 2004,

15. Dk. Adam Całus, *„Należało głosić Słowo Boże najpierw wam... (Żydom)” według Dz 13, 46*, promotor ks. dr M. Bednarczyk, teologia biblijna, Warszawa 2004,

16. Dk. Michał Chromiński, *Krucjata Wyzwolenia Człowieka – drogą odnowy i wyzwolenia człowieka – w ujęciu ks. Franciszka Blachnickiego*, promotor ks. dr Z. Sobolewski, teologia moralna, Warszawa 2004,
17. Dk. Marcin Cierzyk, *Działalność Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży w diecezji siedleckiej w latach 1991 – 2003*, promotor ks. prof. dr hab. R. Kamiński, teologia pastoralna, Warszawa 2004,
18. Dk. Łukasz Gomółka, *Wychowawcze znaczenie sportu na przykładzie Diecezjalnej Ligi Piłki Nożnej w Siedlcach*, promotor ks. prof. dr hab. R. Kamiński, teologia pastoralna, Warszawa 2004,
19. Dk. Henryk Góral, *Ateizm jako wyzwanie dla Kościoła według Soboru Watykańskiego II*, promotor ks. prof. dr hab. R. Karwacki, teologia dogmatyczna, Warszawa 2004,
20. Dk. Leszek Gwardecki, *Media w służbie rodzinie w świetle orędzi Jana Pawła II na światowe dni środków społecznego przekazu*, promotor ks. dr hab. E. Jarmoch, teologia pastoralna, Warszawa 2004,
21. Dk. Bogdan Iwańczuk, *Moralne aspekty radości na podstawie adhortacji Pawła VI „O radości chrześcijańskiej”*, promotor ks. dr F. Juchimiuk, teologia moralna, Warszawa 2004,
22. Dk. Tomasz Koprianiuk, *Zagadnienie odkupienia w świetle nauczania Jana Pawła II „Jubileuszowy rok odkupienia” (25 III 1983 do 22 IV 1984)*, promotor ks. prof. dr hab. R. Karwacki, teologia dogmatyczna, Warszawa 2004,
23. Dk. Grzegorz Kozłowicz, *Uczestnictwo wiernych w Eucharystii w świetle publikacji z „Collectanea Theologica” w latach 1979–2001*, promotor ks. prof. dr hab. K. Matwiejuk, liturgika, Warszawa 2004,
24. Dk. Bogdan Kozłowski, *Postawy młodzieży wobec uzależnień narkomanii i alkoholizmu w świetle wypowiedzi młodzieży klas maturalnych*, promotor ks. prof. dr hab. R. Kamiński, teologia pastoralna, Warszawa 2004,



25. Dk. Waldemar Kułak, *Uczestnictwo we Mszy św. w świetle listu apostołskiego Jana Pawła II „Dominicae coenae”*, promotor ks. prof. dr hab. K. Matwiejuk, liturgika, Warszawa 2004,
26. Dk. Wiesław Mućka, *Warunki naśladowania Jezusa wg Mk 8, 34-38*, promotor ks. dr M. Bednarczyk, teologia biblijna, Warszawa 2004,
27. Dk. Krzysztof Piórkowski, *Celibat kapłana znakiem jego miłości do Chrystusa i Oblubienicy w dokumentach magisterium Kościoła*, promotor ks. dr Z. Sobolewski, teologia moralna, Warszawa 2004,
28. Dk. Jacek Rosa, *Zaangażowanie ekumeniczne Kościoła Katolickiego w świetle encykliki Jana Pawła II „Ut unum sint”*, promotor ks. dr Z. Tonkiel, teologia fundamentalna, Warszawa 2004,
29. Dk. Kamil Wasilewski, *Patriarcha Dawid w pierwszej katechezie św. Piotra według Dz 2, 14-36*, promotor ks. dr M. Bednarczyk, teologia biblijna, Warszawa 2004.

Także 9 księży, pracujących już w duszpasterstwie, przygotowało i obroniło prace magisterskie, pisane pod kierunkiem Księży Profesorów naszego seminarium.

Do działalności publicystycznej naszych Wykładowców należy zaliczyć także konferencje i audycje z ich udziałem, emitowane w „Katolickim Radiu Podlasie” przygotowane przez księży i alumnów naszego seminarium. Natomiast alumni naszego seminarium, przygotowują niedzielne rozważania homiletyczne, pod opieką ks. dr J. Pracza, publikowane w „Podlaskim Echu Katolickim”.

D. Biblioteka seminaryjna

Biblioteka seminaryjna na bieżąco, nabywa nowe pozycje wydawnicze potrzebne w formacji seminaryjnej. Aktualny stan biblioteki

przekracza 70 tys. woluminów. Aktualnie prenumeruje się około 50 pism naukowych i prawie 30 popularnych. Istnieje przy bibliotece seminaryjnej, Archiwum Naukowe, które sukcesywnie gromadzi prace autorów z diecezji siedleckiej i materiały dotyczące Podlasia.

Cennym także zasobem biblioteki jest „Kronika Seminaryjna”, dokumentująca życie naszej Alma Mater. Jej pomysłodawcą i autorem jest niestrudzony w swej działalności, dyrektor biblioteki ks. prałat S. Byczyński. Zasoby biblioteki powiększyły się także w omawianym okresie dzięki przekazaniu do niej książek ze zbiorów księży biskupów i kapłanów diecezji siedleckiej. Działa w seminarium typowa sala komputerowa. Klerycy korzystają z sieci Internetowej i kilkunastu komputerów seminaryjnych, nabywając i doskonaląc w tej dziedzinie swoje umiejętności.

3. Działalność formacyjna o charakterze duchowym i pastoralnym

Formację duchową alumnów prowadziło trzech ojców duchownych: ks. M. Matusik, ks. K. Kusyk i ks. J. Pieńkosz. Organizowali oni odpowiednie konferencje, dni skupienia i rekolekcje, prowadzone często przez zaproszonych kapłanów z poza seminarium. Tradycyjnie rekolekcje dla alumnów w seminarium odbywają się na początku każdego roku akademickiego a także w pierwszym tygodniu Wielkiego Postu. Pracę ojców duchownych wspierało 7 kapłanów, pełniących funkcje spowiedników alumnów.

Nowe „Ratio studiorum”, postuluje wzrost ilości ćwiczeń o charakterze pedagogizacyjno-pastoralnym. W związku z tym alumni, tak w trakcie roku akademickiego, jak i podczas wakacji brali udział w tego rodzaju praktykach formacyjno-pastoralnych. Nad stroną organizacyjną



tych praktyk seminaryjnych czuwał ks. D. Lipiec, prefekt alumnów i wykładowca teologii pastoralnej w seminarium.

Nową formą i doświadczeniem pastoralnym, był udział diakonów w cyklu katechez Drogi Neokatechumenalnej oraz udział alumnów w celebracji Słowa Bożego, pod przewodnictwem Biskupa Ordynariusza w katedrze siedleckiej.

Większość jednak praktyk formacyjno-duszpasterskich odbywali alumni w okresie wakacyjnym, jako uczestnicy lub opiekunowie grup:

- 1) XXIII i XXIV Piesza Pielgrzymka Podlaska na Jasną Górę,
- 2) rekolekcje Oazowe dla dzieci i młodzieży z udziałem kleryków w kraju i za granicą,
- 3) kolonie letnie dla dzieci i młodzieży, w których klerycy byli opiekunami,
- 4) Piesza Pielgrzymka Niepełnosprawnych na Jasną Górę,
- 5) Piesza Pielgrzymka do Wilna (Ostra Brama),
- 6) obóz letni dla ministrantów z udziałem kleryków,
- 7) obozy letnie KSM z udziałem kleryków,
- 8) ewangelizacja „Przystanek Jezus” w Żarach i Kostrzynie nad Odrą,
- 9) Szkoła Nowej Ewangelizacji: kurs ewangelizacyjny PAWEŁ w Gubinie, kurs FILIP w Siedlanowie, kurs EMAUS w Mrągowie,
- 10) Szkoła Animatorów Misyjnych, II stopnia, w Warszawie,
- 11) kurso-rekolekcje trzeźwościowe w Zakroczmieu,
- 12) rajd rowerowy z KSM-em,
- 13) trwający już od kilku lat, wakacyjny wyjazd kleryków na Syberię do Jekatierinburga w Rosji z pomocą przy budowie kościoła i domu parafialnego oraz pomoc remontowo-budowlana w parafii Latyczów na Ukrainie,
- 14) ponadto, kilkunastu alumnów brało udział:
 - w pielgrzymkach autokarowych do sanktuariów w Polsce i zagranicą,
 - w sympozjum muzykologicznym i warsztatach muzycznych,

- w symposium misyjnym dla kleryków w Koszalinie i w Siedlcach,
- w kursach formacyjno-wypoczynkowych i innych.

W seminarium działają także różne grupy kleryckie wedle zainteresowań o charakterze modlitewnym i pastoralno-duszpasterskim, charytatywnym, kulturalno-oświatowym, sportowym i inne. Najważniejsze z nich:

- 1) grupa Oazowa, Ruch Światło-Życie – pogłębia i rozwija swoje umiejętności w tej formie duszpasterstwa, odbywając comiesięczne spotkania i biorąc udział w rekolekcjach podczas wakacji;
- 2) grupa modlitewna Odnowy w Duchu Świętym – skupia chętnych pogłębienia swojej pobożności i apostołstwa w duchu nowej ewangelizacji;
- 3) Sodalicja Mariańska – kontynuuje tradycję rozwijania pobożności maryjnej, bierze udział w krajowych spotkaniach formacyjno-modlitewnych. Tymi grupami opiekują się ojcowie duchowni naszego seminarium;
- 4) Kleryckie Koło Misyjne i grupa Różańca Misyjnego – propaguje misyjną działalność Kościoła i pogłębia w sobie ducha misyjnego biorąc udział w krajowych kongresach, sympozjach i zjazdach misyjnych. Tą grupą opiekuje się ks. B. Błoński, jako diecezjalny dyrektor Papieskich Dziel Misyjnych. Do Kleryckiego Żywego Różańca należy około 70 alumnów;
- 5) Seminaryjna Redakcja Radiowo-Prasowa – przygotowuje cotygodniową audycję informacyjną o życiu seminaryjnym, emitowaną w „Katolickim Radiu Podlasie”, koordynuje teksty pisane przez naszych alumnów i publikowane w „Podlaskim Echu Katolickim”. Alumni przygotowują cotygodniową kolumnę pt.: „Echo Dzieci” w tymże tygodniku;
- 6) Klub Honorowych Dawców Krwi „1Tm 1,17” [*«A Królowi wieków nieśmiertelnemu, niewidzialnemu Bogu samemu-cześć i chwała na wieki*



wieków. Amen»] – istnieje od listopada 1998r., a jego członkowie oddali już ponad 300 litrów krwi, wspomagając w ten sposób potrzebujących;

7) Duszpasterstwo niewidomych i niepełnosprawnych – grupa pod opieką ks. prefekta D. Lipca, aktywnie uczestniczy w różnych formach opieki i pomocy, tak na forum diecezjalnym, jak i krajowym

8) Seminaryjna grupa opiekująca się dziećmi specjalnej troski – systematycznie spotyka się z dziećmi ze Szkoły Życia w Stoku Lackim, prowadzi spotkania ewangelizacyjne z dziećmi i młodzieżą z Domu Dziecka w Kisielanach i w świetlicy „Caritas” w Siedlcach;

9) Klerycki Krąg Harcerski – propaguje wychowanie oparte na wartościach chrześcijańskich i nawiązuje do chlubnych idei harcerstwa Rzeczypospolitej;

10) Seminaryjny zespół piłkarski – skupia wielu uczniów grających w piłkę nożną, siatkówkę, koszykówkę, wykorzystujących seminaryjną halę sportową i boisko na zewnątrz budynku. Piłkarze mieli już na swoim koncie tytuł mistrzowski i III miejsce w dotychczasowych Ogólnopolskich Mistrzostwach Seminariorów Duchownych w piłce nożnej. W maju 2003r. zdobyli kolejny raz tytuł mistrzów Polski podczas finałów w Sandomierzu. Tą grupą opiekuje się i często gra w zespole ks. J. Pieńkosz.

Tradycyjnie, na początku roku akademickiego, alumni IV roku przygotowują seminaryjną imprezę o rozrywkowym i żartobliwym charakterze, zwaną „Otrzęsinami” dla kolegów z I roku. Ponadto każdego roku akademickiego, alumni kursów teologicznych przygotowują okolicznościową akademię ku czci Maryi Niepokalanej (8 grudnia) z referatem teologicznym i inscenizacją teatralną. Także II rok filozoficzny przygotowuje doroczną akademię ku czci św. Tomasza z Akwinu z okolicznościowym referatem i widowiskiem teatralnym. Należy powiedzieć, doceniając wkład pracy, aktorstwo i pomysłowość dekoracyjną

autorów tych inscenizacji, że prezentowane inscenizacje cieszyły się dużym uznaniem widowni seminaryjnej, a także były wystawiane jeszcze kilka razy dla młodzieży szkolnej z Siedlec i innych ośrodków. Ponadto diakoni odbywali praktyki duszpasterskie w parafiach w okresie Wielkopostnym, a alumni IV-VI rocznika mieli praktyki katechetyczne w roku szkolnym. Angażowali się także w działalność charytatywną w ramach praktyki duszpasterstwa chorych w szpitalu i w hospicjum w Siedlcach oraz opiekuńczo-wychowawczą w domach dziecka w Kisielanach i Stoku Lackim. Natomiast wielu alumnów brało udział w różnych kursach formacyjnych, szkoleniach, zjazdach i sympozjach, takich jak: filozoficzne, eklezjologiczne, mariologiczne, misyjne, trzeźwościowe i inne.

4. Ważne wydarzenia w życiu seminaryjnym

Omawiane lata z życia WSD Diecezji Siedleckiej, obok realizacji przyjętego programu dydaktycznego i wychowawczego, był także wypełnione uczestnictwem seminarium w życiu duszpasterskim i liturgicznym naszej diecezji.

Wymienić należy choćby kilka ważnych i radosnych zdarzeń z życia naszej wspólnoty seminaryjnej. Przedstawiamy je w układzie chronologicznym.

1) Pierwszy rok alumnów, już tradycyjnie w okresie przygotowawczym we wrześniu odbył pielgrzymkę do diecezjalnych sanktuariów: Leśna Podlaska, Janów Podlaski, Pratulín i Kodeń.

2) Papież Jan Paweł II mianował dnia 7 października 2002r. ks. prof. dr hab. Andrzeja Dziegę, biskupem sandomierskim. Biskup Nominat po skończeniu studiów filozoficzno-teologicznych w seminarium siedleckim, otrzymał święcenia kapłańskie w 1977r. i należał do



duchowieństwa diecezji siedleckiej. Ostatnio był wykładowcą i dziekanem Wydziału Prawa na KUL-u, a także przez kilka lat prowadził wykłady w naszym seminarium. Delegacja naszej uczelni, z Rektorem na czele, wzięła udział w uroczystości konsekracji i ingresu biskupa Andrzeja w katedrze sandomierskiej, dnia 24 listopada 2002 roku.

3) W ciągu każdego roku akademickiego, odbyły się wspólne spotkania z rodzicami alumnów z każdego rocznika. Była to okazja do skupienia, modlitwy, rozmowy i zobaczenia przez rodziców, miejsca, w którym przebywa ich syn, jako alumn.

4) Należy wspomnieć o sukcesach seminaryjnej drużyny piłkarskiej w eliminacjach do Finału VII Mistrzostw Polski Seminariów Duchownych w piłce nożnej. Nasza drużyna weszła do finału. Zawody odbywały się w Sandomierzu w dn. 1-3 maja 2003r. W finale nasi wygrali mecz z WSD Sandomierz i zdobyli tytuł mistrzów Polski. Po raz drugi, drużyna naszego seminarium, sięgnęła po tytuł mistrzowski. (pierwszy raz w 1995r.).

5) Złoty Jubileusz kapłaństwa, ks. prałata Stanisława Byczyńskiego, dyrektora biblioteki seminaryjnej. Pełni on tę posługę od 1990r. Wspólnota seminaryjna zorganizowała wspólne świętowanie tego Jubileuszu z ks. dyrektorem i jego kolegami – Jubilatami, dnia 8 maja 2004r. w naszym seminarium.

6) Seminarium nasze rozpoczęło w 2003r. wydawanie kalendarza ściennego ilustrowanego zdjęciami ukazującymi wybrane wydarzenia z życia seminaryjnego i diecezjalnego. Ukazały się już dwie edycje i są dalej kontynuowane. Traktujemy tego rodzaju publikacje, jako promocję naszego seminarium i narzędzie pracy w ramach duszpasterstwa powołań.