

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM XXIV

ZESPÓŁ REDAKCYJNY „STUDIÓW WARMIŃSKICH”

Redaktor naczelny: Ks. *Alojzy Szorc*

Zastępca redaktora naczelnego:

Ks. <i>Jerzy Podolecki</i>

Sekretarz redakcji: Ks. *Stanisław Kozakiewicz*

Adres redakcji: 10-516 Olsztyn, pl. Bema 2

Redaktor: Ks. *Stanisław Kozakiewicz*

Redaktor techniczny: *Halina Piotrowska*

Korekta: Ks. *Stanisław Kozakiewicz*

Wydano za pozwoleniem Biskupa Warmińskiego dra Edmunda Piszczka
Olsztyn 5 marca 1990 r., nr 145/90

WARMIŃSKIE WYDAWNICTWO DIECEZJALNE

ul. Rakowa 11

Ark. wyd. 28,5. Ark. druk. 23. Papier ilustrac. sat. kl. V, 71 g, format 70×100.

Olsztyńskie Zakłady Graficzne im. S. Pieniężnego.

ul. Towarowa 2, 10-417 Olsztyn. Zam. 197.

STUDIA WARMIŃSKIE

TOM XXIV

WARMIŃSKIE WYDAWNICTWO DIECEZJALNE
OLSZTYN 1987

WYKAZ SKRÓTÓW

SKRÓTY BIBLIOGRAFICZNE

- AAS — *Acta Apostolicae Sedis*, Roma 1909—
 AK — *Ateneum Kapłańskie*, Włocławek 1969—
 Bb — *Biblica*, Roma 1920—
 BF — *Breviarium Fidei*, Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, oprac. J. Szymusiak, S. Głowa, Poznań 1964.
 CSEL — *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien 1866—
 Conc. Tr. — *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, et epistolarum nova collectio*, Ed. Societas Gaerresiana, Freiburg 1901—
 CT — *Collectanea Theologica*, Warszawa 1949—
 DS — H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Ed. 36, Barcinone 1976.
 DzTKP — *Dzieje Teologii Katolickiej w Polsce I—III*, Lublin 1974—1977
 EK — *Encyklopedia Katolicka*, Lublin 1973—
 Estr — K. Estreicher, *Bibliografia polska I—XXXIV*, Kraków 1872—1951.
 EThL — *Ephemerides theologicae lovanienses*, Louvain 1924—
 KK — Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*.
 KO — Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym Dei verbum*.
 LthK — *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd I—X, red. J. Höfer, K. Rahner, Freiburg im Breisgau 1987—1967².
 NovTest — *Novum Testamentum. An International Quarterly for New Testament and Related Studies*, Leiden 1956—
 NTS — *New Testament Studies*, Cambridge, London 1954/1955—
 PG — *Patrologia graeca I—CLXL*, wyd. J. P. Migne, Paris 1857—1866.
 PL — *Patrologia latina I—CCXVII (I—IV Indices)*, wyd. J. P. Migne, Paris 1878—1890.
 RBL — *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, Kraków 1948—
 RTK — *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*, Lublin 1949—
 SST — *Studia Staropolskie*.
 StTh — *Studia theologica. Cura Ordinum Theologorum Scandinavicornum edita*, Lund 1947—
 STV — *Studia Theologica Varsaviensia*, Warszawa 1963—
 SW — *Studia Warmińskie*, Olsztyn 1964—
 VS — *La vie spirituelle ascétique et mystique*, Paris 1919—
 ZGAE — *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands*, Braunschweig, Osnabrück 1858—
 ZKTh — *Zeitschrift für katholische Theologie*, Wien 1877—
- Skróty tytułów pism Stanisława Hozjusza
- HO — *Opera omnia*, t. I—II.
 C — *Confessio fidei catholicae christiana*.
 CB — *Confutatio prolegomenon Brentii (Contra Brentium)*.

- LE — De expresso Dei verbo libellus.
- D — Dialogus de eo, num calicem laicis et uxores sacerdotibus permitti ac divina officia vulgari lingua peragi fas sit.
- S — Opus elegantissimum varias nostri temporis sectas et haereses ab origine recensens.
- IC — Catholici cuiusdam et orthodoxi iudicium et censura de iudicio et censura ministrorum tygurinorum et heidelbergensium.
- LA — De loco et auctoritate Romani Pontificis in Ecclesia Christi et Concilii.
- EC — Examen sive excussio confoederationis haereticorum.
- LO — De oppresso Dei verbo liber.
- HE — Epistolae, t. I—VI.

Skróty tytułów protestanckich pism wyznaniowych

- ACA — Apologia Confessionis Augustanae, BS 139—404.
- AS — Die Schmalkaldischen Artikel, BS 405—468.
- BS — Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, 6. Aufl., Göttingen 1967.
- CA — Confessio Augustana, BS 31—137.
- GK — Der grosse Katechismus, BS 543—733.
- SD — Solida Declaratio, BS 829—1100.
- WA — M. Luther, Werke, Kritische Gesamtausgabe (Weimar Ausgabe), Weimar 1883—

NAUKA STANISŁAWA HOZJUSZA O SŁOWIE BOŻYM *

Treść: IV. Eklezjalność Słowa Bożego. V. Gnozeologia Słowa Bożego, Podsumowanie.

IV. EKLEZJALNOŚĆ SŁOWA BOŻEGO

Nauka o Kościele stanowiła od początku Reformacji przedmiot kontrowersji pomiędzy reformatorami a teologami katolickiej tradycji. Eklezjologia była głównym przedmiotem kontrowersji. Nic też dziwnego, że stała się ona jednym z podstawowych wątków teologicznej refleksji kardynała Hozjusza¹. Stąd też badacze teologicznej twórczości Biskupa Warmii poświęcili dotychczas jego eklezjologicznej myśli najwięcej miejsca w swych opracowaniach². Niniejszy rozdział będzie się koncentrował na relacji pomiędzy Słowem Bożym a Kościołem. Do podjęcia wskazanej tu problematyki upoważnia niejako fakt, że eklezjologia Kardynała nie została dotychczas zbadana pod kątem jej „słowności”. Poza tym dla rekonstrukcji Hozjuszowej doktryny o słowie Bożym istotne jest również ukazanie eklezjalnego wymiaru tegoż słowa.

Nie istnieje jedna eklezjologia protestancka, lecz wiele koncepcji Kościoła poszczególnych reformacyjnych wyznań oraz wybitnych autorów należących do różnych denominacji wewnątrz obozu Reformacji. Ponadto na początku odrzucano całkowicie Kościół widzialny, przyjmując jedynie „niewidzialny” i niehistoryczny, zrodzony ze Słowa. Z czasem poglądy te radykalnie się zmieniły. Z konieczności więc trzeba się posługiwać uproszczonym i syntetycznym modelem XVI w. eklezjologii protestanckiej, aby na jej tle lepiej widzieć eklezjologiczne poglądy kardynała Hozjusza³. Wspólną cechą tych doktryn, poza skrajnie spiritua-

* II część pracy doktorskiej. I część w t. XXII SW.

¹ „Entsprechend steht auch der Kirchenbegriff im Mittelpunkt nicht nur der Theologie des Hosijs, sondern seines Bewusstseins überhaupt”. Zob. J. Lortz: *Die Reformation in Deutschland*, t. III, Freiburg 1962⁴, s. 192.

² Do ważniejszych opracowań eklezjologii Kardynała należą studia J. Lortza (1931), J. Smoczyńskiego (1933, 1937), S. Frankla (1934), L. Bernackiego (1936), G. Grabki (1945), L. Nadolskiego (1973).

³ Zob. Cz. Bartnik: *Kościół Jezusa Chrystusa*, Wrocław 1982, s. 146—147; A. Nossol: *Eklezjologia protestancka*, w: W. Granat: *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. II, Lublin 1974, s. 291—404; A. Nossol: *Kościół jako „congregatio sanctorum et vere credentium”*. Teologia na usługach wiary, Opole 1978, s. 313—330; A. Skowronek: *Marcin Luter — ani kacerz, ani święty*, w: J. M. Todd: *Marcin Luter*, tłum. T. Szafranski, Warszawa 1983, s. 294—296; S. C. Napiórkowski: *Solus Christus. Zbawcze pośrednictwo według „Księgi Zgody”*. Lublin 1979⁵, rozdz. „Zbawcze pośrednictwo słowa”, s. 95—120.

lizującym odłamem Reformacji, jest ich chrystologiczna orientacja i koncentracja, zgodnie z zasadą *solus Christus*, a także podporządkowanie aksjomatowi *sola scriptura*. Tak więc reformacyjne eklezjologie akcentują rolę słowa Bożego, pojmowanego w kontekście chrystologicznym, jako *Logos Ojca* lub skrypturystycznym, jako *orędzie Ewangelii*. O ile katolicy zwykli akcentować tezę: *ubi Ecclesia ibi Christus*, to znacząco dostrzegają macierzyńską funkcję Kościoła wobec wiary jego poszczególnych członków, o tyle protestanci opowiadają się za bardziej radykalnym chrystologicznie sformulowaniem *ubi Christus ibi est Ecclesia*. Tym samym wskazują na fakt macierzyńskiej funkcji słowa Bożego wobec Kościoła, który wywodzi się z kerygmatu⁴. Taki sens ma stwierdzenie M. Lutra: „*Ecclesia est filia, nata ex verbo, non est mater verbi*”⁵. W tym samym znaczeniu wypowiada się *Konfesja Augsburska*: „*Die Kirche ist die Versammlung aller Gläubigen, in der das Evangelium rein gepredigt wird und die heiligen Sakramente dem Evangelium gemäss gereicht werden*” (in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta)⁶.

O ile w stosunku do słowa Bożego Kościół pozostaje *filia Verbi*, o tyle w relacji do wierzących staje się *Ecclesia mater*. Kościół rodzi w swym łonie chrześcijan oraz żywi ich słowem Bożym. Myśl tę znajdujemy w *Dużym Katechizmie* (1529)⁷. Wydaje się, że zestawiając i syntetyzując pozornie sprzeczne wypowiedzi M. Lutra na temat Kościoła: *Ecclesia mater* i *Ecclesia non est mater* oraz odwołując się do tekstu *Augustany* możemy twierdzić za W. Kasperem, że według tych pism Kościół nie tylko uczestniczy, ale i w pewien sposób pośredniczy w zbawieniu dokonanym przez Jezusa Chrystusa⁸. Ale interpretacja ta nie jest przyjmowana przez protestantów. Większość prądów Reformacji zgadza się co do tego, że Kościół ma swą genezę w słowie Bożym, to jest w Ewangelii; jest dziełem tegoż słowa, jego tworem; jak określił Luter — *creatura verbi*⁹. Kościół rodzi się ze słowa przepowiadania. Głoszone słowo Boże budzi wiarę słuchaczy oraz tworzy zgromadzenie wierzących. Zgodnie ze sformulowaniem *Konfesji Augsburskiej*, Kościół jest *congregatio fidelium et vere credentium*¹⁰. Teologowie Reformacji, na zasadzie opozycji i negacji instytucji „starego” Kościoła deprecjonowali jego instytucjonalny,

⁴ A. Nossol: *Eklezjologia...*, s. 398.

⁵ WA 42, 334.

⁶ CA 7.

⁷ „*Hoc est, primum nos ducit Spiritus Sanctus in sanctam communionem suam ponens in sinum ecclesiae, per quam nos docet et Christo adducit*”. GK II, III, 37, BS 654; „*Primum enim singularem in mundo communionem (christianorum) obtinet, haec mater est, haec quemlibet christianum per verbum, quod Spiritus Sanctus revelat alit ac parturit*” GK II, III, 42; BS 655.

⁸ W. Kasper dostrzega tutaj zbieżność stanowiska Lutra oraz *Konfesji Augsburskiej*, stwierdza bowiem: „Für die CA (Confessio Augustana) ist die Kirche also nicht nur der Zusammenschluss ihrer Glieder, sondern auch der vorgegebene Raum, der Mutterschoß, aus dem wir erst geboren werden. Sie ist sowohl Frucht wie Mittel des Heils, creatura verbi und Mutter Kirche”. W. Kasper: *Das Kirchenverständnis der Confessio Augustana*, w: *Confessio Augustana und Confutatio, Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 118*, Hrsg. E. Iserloh, Aschendorff, Münster, 1980, s. 401.

⁹ WA 6, 560 n.

¹⁰ CA 8.

hierarchiczny, jurydyczny i zewnętrzny wymiar. Akcentowali duchowość Kościoła, aż po całkowitą jego „zakrytość” i niewidzialność.

Do zasadniczych cech protestanckiej eklezjologii należy akcentowanie roli słowa Bożego nie tylko w procesie eklezjogenezy, ale również jego normatywnego, krytycznego, a także strukturalnego i egzystencjalnego znaczenia. Myśl tę wyrażał krótko reformator z Wittenbergi: „Verus thesaurus ecclesiae est sacrosanctum evangelium gloriae et gratiae dei”¹¹. Słowo Boże stanowi jedyną ustawę fundacyjną i konstytucyjną Kościoła. Jest jego *lex fundamentalis*. Stąd też zgodność egzystencji i doktryny Kościoła, jego ortodoksji i ortopraksji z Ewangelią stanowi kryterium jego prawdziwości. Co więcej, przede wszystkim nieskażone słowo Boże, wraz z sakramentem, pozostaje znamieniem jednego, świętego katolickiego i apostołskiego Kościoła. Zgodnie z Lutrowym powiedzeniem: „Unica enim perpetua et infallibilis Ecclesiae nota semper fuit verbum”¹². Wraz ze chrztem i Wieczerzą Pańską słowo Boże należy do istotnych struktur Kościoła Bożego.

Wydaje się, że w zasadzie poglądy Lutra w kwestii pojęcia i natury Kościoła podzielali: F. Melancton, J. Brenz, a w Polsce autor pierwszego katechizmu ewangelickiego w języku polskim Jan Seklucjan. Według autora *Konfesji Augsburskiej*, Kościół to „coetus non alligatus ad ordinariam successionem, sed ad verbum Dei. Ibi renascitur Ecclesia ubi Deus restituit doctrinam et dat Spiritum Sanctum”¹³. Prawie identycznie formułuje swój pogląd reformator z Württembergi J. Brenz: „Catholica Ecclesia renascitur non ex carne et sanguine, non ex humana esectione aut successionem, sed ex Deo, per sermonem Dei viventis”¹⁴.

Reformacyjna doktryna o słowie Bożym jest bardzo ściśle związana z nauką o Duchu Świętym; działanie słowa Bożego jest tu w sposób istotny sprzężone z działaniem Ducha Świętego¹⁵. Duch Święty korzysta z pośrednictwa słowa Bożego. Tak więc Duch Święty jest obecny i aktywny dzięki słowu; również dzięki działaniu tegoż słowa Bożego, działanie Ducha Świętego osiąga swą pełnię, swój cel, swoją skuteczność¹⁶. *Artykuły Szmalkaldzkie* akcentują ten związek w sposób bardzo radykalny i wyłączny, gdy mówią o zagadnieniu absolucji: „Deum nemini spiritum vel gratiam suam largiri nisi per verbum et cum verbo externo et praecedente”¹⁷. Nie tylko Luter, ale i Kalwin, każdy na swój sposób zresztą, dostrzegali trwałą więź pomiędzy działaniem Ducha Świętego a Pismem Św. w procesie tworzenia wspólnoty kościelnej ponadhistorycznej¹⁸. W takim rozumieniu słowo Boże pełni funkcję instrumentalną

¹¹ WA 1, 236; zob. W. Kasper, art. cyt., s. 403.

¹² WA 25, 97 i 32 n.

¹³ F. Melancton: *De Ecclesia et auctoritate verbi Dei*, w: *Corpus Reformatorum*, t. XXIII, s. 598; por. L. Bernacki; *La doctrine de L'Eglise chez le Cardinal Hosius*, Paris 1936, s. 2.

¹⁴ J. Brenz; *Prolegomena IV*, s. 230—231; por. L. Bernacki, dz. cyt., s. 33.

¹⁵ „Deus verbum suum emisit praedicandum et invulgandum omnibus, in quo Spiritum Sanctum largitus est” GK II, III, 38; BS 654.

¹⁶ „spiritus sanctus per verbum vult in iis efficax esse” (SD XI, 75), BS 1085.

¹⁷ AS III, VIII, 3; BS 453.

¹⁸ Co do M. Lutra zob. GK II, III, 45. BS 655; GK II, III, 54; BS 658. Pogląd J. Kalwina w tym względzie prezentuje Y. Congar. Y. Congar: *Credo nello Spirito Santo*, t. I, *Lo Spirito Santo nell' „Economia”* Brescia 1981, s. 161—162.

Jest dla Ducha Świętego instrumentem i narzędziem jego działania¹⁹. Dzięki temu działaniu słowa Bożego, Duch Święty prowadzi wierzących *ad Christum*. Na tym polega dzieło uświęcenia, którego Duch Święty jest autorem²⁰.

Wydaje się, że obraz XVI-wiecznej eklezjologii reformacyjnej oddają najlepiej słowa Lutra: „całe życie oraz substancja Kościoła tkwią w słowie Bożym”²¹. Niewątpliwie eklezjologia była tym miejscem, w którym rozpoczął się podział szesnastowiecznego chrześcijaństwa. Nauka o Kościele pozostaje największym problemem do pokonania w dwudziestowiecznych ekumenicznych dialogach teologów. Ostrze reformacyjnej krytyki uderzało w Kościół jako instytucję ludzką, widzialną, hierarchiczną, uwarunkowaną społecznie i dziejowo. Ewangelicka krytyka Kościoła i eklezjologii katolickiej formułowała zarzut o sekularyzacji Kościoła, Mistycznego Ciała Chrystusa. W takim kontekście powstała eklezjologia naszego Kardynała. Jest problemem, czy eklezjologia Stanisława Hozjusza, stanowiąca próbę odpowiedzi na zarzuty Reformacji jest wystarczająco chrystologiczna? Czy gwarantuje prymat i właściwe miejsce słowa Bożego w Kościele? Niniejszy rozdział jest próbą wyjaśnienia postawionych tu problemów.

1. SŁOWO BOŻE ŹRÓDŁEM EKLEZJOLOGII

Stanisław Hozjusz preferował — co jest śmiałym nawiązaniem do Lutra — organiczne określenie Kościoła jako Ciała, którego Głową jest Chrystus. Zacerpnął je z *Corpus Paulinum* (Ef, Kol, Rz, 1 Kor, 2 Kor)²². Zwracają na to uwagę autorzy opracowań eklezjologii naszego Biskupa²³. Wydaje się jednak, że owi badacze nie dostrzegają bogactwa innych określeń i obrazów wziętych zarówno z Biblii jak i Ojców Kościoła, z których Biskup Warmiński korzysta dla opisanego misterium Kościoła²⁴. Opisując a jednocześnie definiując Kościół, Hozjusz stosował zamiennie określenie *Ciało Chrystusa* czy też *Corpus Christi mysticum*²⁵. W jego rozumieniu Kościół był prawdziwym (*verum*) Ciałem Chrystusa, a więc organizmem rzeczywiście zjednoczonym z Jezusem Chrystusem. Był on

¹⁹ „*conversio ad Deum sit solius spiritus Sancti opus, qui est egregius ille artifex haec in nobis efficiens; interim tamen praedicatione et auditu sancti verbi sui (tanquam ordinario et legitimo medio seu instrumento suo) utitur (SD II, 90), BS 912; zob. C. Napiórkowski, dz. cyt., s. 114—120.*”

²⁰ GK II, III, 39—40; BS 654.

²¹ „*Tota vita et substantia Ecclesiae est in verbo dei*” (WA 7, 721).

²² Na temat idei Ciała Chrystusa zob. Cz. Bartnik, dz. cyt., s. 40—46.

²³ Por. J. Smoczyński: *Ogólny ustrój Kościoła i prymat jurysdykcyjny u Hozjusza, Miesięcznik Diecezji Chełmińskiej*, 1933, s. 231; L. Bernacki, dz. cyt., s. 30—44; S. Grabka: *Cardinalis Hosii doctrina de Corpore Christi Mystico*, Washington 1945.

²⁴ Np. *Arca catholica* LE 615, D. 668; *Familia Christi* LE 625; *Plenitudo Christi* CB 587; *Grege Christi* LE 614; *Caula Ecclesiae* LE 614; *Compago Ecclesiae* LE 631; *Civitas supra montem posita* LE 615, D. 665; *Ecclesia Filii Dei* CB 502; *Sponsa* C 212; *Mater Ecclesia* C 5; *Fidelium Congregatio* C 69.

„*de Unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*” (C 235). Za św. Cyprianem.

„*ex multis animabus unam civitatem habentium unam animam et cor unum*”; „*populum sanctorum, ad unam civitatem pertinentium*” (C 19). Za św. Augustynem.

„*ex nostris animabus constructa domum*” (C 19). Za św. Janem Chryzostomem.

²⁵ Zob. D 668; por. LO 48.

także Ciałem Mistycznym, co oznaczało dla Kardynała nie tylko ludzki, empiryczny, społeczny, ale przede wszystkim boski, nadprzyrodzony, sakramentalny, ponadempiryczny wymiar i charakter tej instytucji, tego organizmu, tej społeczności, tej wspólnoty. Pozostaje faktem, że Kardynał nie odróżniał wyraźnie pojęcia *Ciała Chrystusa* od pojęcia *Mistyczne Ciał Chrystusa*. Używał ich słusznie jako określeń synonimicznych. Tym samym nie odrywał Kościoła od Eucharystii, co robiło średniowiecze. Ponadto w czasach znacznie późniejszych jeszcze ojcowie Vaticanum I będą odrzucali określenie *Corpus Christi Mysticum* jako za mało „określone”.

2. KOŚCIÓŁ ZE SŁOWA BOŻEGO

W pismach Hozjusza można odnaleźć intuicje, które pozwalają mówić o zrębach jego własnej, a jednocześnie katolickiej koncepcji Kościoła, rozumianego jako *creatura verbi*²⁶. Była to niewątpliwie pozytywna reakcja na reformacyjną doktrynę o Kościele oraz pogląd późnośredniowiecznej teologii katolickiej, zbyt sakramentalnej a niedostatecznie „słownej”²⁷.

Problem eklezjogenezy widzi Kardynał w kontekście chrystologicznym. Kościół został powołany do istnienia słowem Jezusa Chrystusa²⁸. Słowo Zbawiciela jest jego stwórcą, założycielem oraz rodzicem. W odróżnieniu od kalwińskiej eklezjologii, na której zaciążył pogląd o predestynacji, Hozjusz przyjmował — zgodnie z Tradycją — że Eklezja jest wspólnotą powołanych (*coetus vocatorum*), a nie wybranych i przez to doskonałych. Dlatego też skupia w sobie Kościół zarówno świętych, jak i grzeszników²⁹.

Kościół ma również swoją skryptyrystyczną genezę. Słowo Ewangelii budzi wiarę, ożywia ją, karmi, wzmacnia, buduje. Słowo Ewangelii rodzi wierzących i zespala ich we wspólnotę Kościoła. Słowo Boże czerpane z Ewangelii jest dla Kościoła tworzywem, budulcem i niezbędnym pokarmem³⁰. Słowo wraz z sakramentem (*ritus*) oraz władza (*institutum*) tworzą strukturę Kościoła (*structuram Ecclesiae*)³¹. Słowo Boże należy do istoty Kościoła w jego wymiarze instytucjonalnym, jak i misteryj-

²⁶ Jest określenie Lutra; zob. WA 6, 560 n.

²⁷ Jeszcze w połowie XX w. funkcjonowało potocznie przekonanie, że ewangelicy to Kościół słowa Bożego (ewentualnie Biblii), a katolicy to Kościół sakramentów. Nieco inaczej tę kwestię widzi O. Cullmann, którego myśl streszcza W. Hryniewicz: „Duchowy charyzmat Kościoła katolickiego ujawnia się, jego zdaniem (O. Cullmanna), w dążeniu do uniwersalizmu i jedności. Charyzmat reformacji polega raczej na szczególnej zdolności do koncentracji na samym rdzeniu Ewangelii (Chrystus, wolność Ducha, Pismo Św., usprawiedliwienie przez wiarę)”. Zob. W. Hryniewicz: *Recepcja jako problem ekumeniczny*, w: *Recepcja — nowe zadanie ekumenizmu*, red. W. Hryniewicz, L. Górka, Lublin 1985, s. 30.

²⁸ „Ecclesia [...] voce Domini fundata est (C 55). Cz. Bartnik pisze o związaniu słowa Bożego z Eklezją: „Kościół rozwijał się [...] rodząc się ze słowa Pana i żywiąc tym słowem, uobecniając to słowo w ofierze eucharystycznej i zaświadczać je w świecie przez naukę miłości”. Zob. Cz. Bartnik: *Katechetyczne doświadczenie Kościoła*, *Nostra*, *Biuletyn Salezjański*, 35 (1980), 191, s. 30.

²⁹ Rz 8, 29—30; zob. CB 590; por. DS 1201 (pogląd Jana Husa).

³⁰ Św. Ireneusz, *liber 5*: „Confugere autem ad Ecclesiam, et eius sinu educari, et Dominicis scripturis enutriri: Plantata est enim Ecclesiae Paradisus in hoc mundo” (IC 691).

³¹ CB 450.

nym. Jest *conditio sine qua non* jego istnienia i natury. Dlatego też Kościół Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego nie ucieleśnia się we wspólnotę, która odcięła się od tego słowa i nie respektuje go, a przeciwnie — sprzeciwia się temu słowu i je fałszuje. Taka społeczność religijna nie jest Kościołem, nie tworzy Kościoła katolickiego i apostołskiego, ale jest „synagogą szatana” oraz „zbożem diabelskim”³².

Jawi się tu niejako w sposób naturalny problem stosunku Kardynała do wspólnot wyznaniowych, których rozumienie słowa Bożego różni się od interpretacji katolickiej. Nie ulega jednak najmniejszej wątpliwości, że Hozjusz uważał członków tych wspólnot za błędnowierców. W polu jego zainteresowań znajdowały się przede wszystkim Kościoły i społeczności reformacyjne. Konsekwentnie idąc za duchem czasu odmawiał tym wspólnotom tytułu prawdziwego Kościoła, a ich wyznawców nie uważał za chrześcijan³³. W ten sposób chciał uchronić się przed relatywizmem i indyferentyzmem wobec prawdy słowa Bożego. Na tej drodze szukał ocalenia dla słowa Bożego, istotnej struktury stanowiącej o autentyczności natury i egzystencji Kościoła Bożego.

Wydaje się natomiast, że w kwestii eschatologicznego zorientowania Kościoła, stanowisko Hozjusza było zbieżne z poglądem Filina Melanctona, do którego odwołał się nasz Biskup³⁴. Mianowicie, Bóg poprzez słowa Ewangelii przygotowuje sobie „Kościół wieczny”, Eklezję czasów ostatecznych, czyli wspólnotę osób zbawionych w Królestwie Niebieskim.

Aczkolwiek nie ma podstaw do tego, aby mówić o systemie eklezjologii „słownej” Biskupa Warmii, jednakże jego wypowiedzi na temat eklezjogenezy, a także struktury Kościoła oraz jego istotnych zadań i celów uwzględniają wyraźnie odniesienia jego eklezjologii do idei słowa Bożego, pojmowanej chrystologicznie i skrypturystycznie, a następnie nawiązanie do idei Ciała Chrystusa oraz do idei powołania (*vocatio*), którą wielu uważa dopiero za dzisiejszą.

3. SŁOWO KOŚCIOŁA

Istnieje specyficzne *słowo Kościoła*, *głos Kościoła* (*vox Ecclesiae*)³⁵, *zdanie Kościoła*³⁶. Posiada ono wiele form, a także w różnym stopniu Kościół jako całość bierze za nie odpowiedzialność³⁷. Słowo Kościoła to zarówno nauczanie papieży, soborów, synodów biskupich, jak i działalność pojedynczych jego przedstawicieli. Słowo Kościoła zawiera się w jego dokumentach, a także w głoszonych homiliach i katechezie. Jego

³² Określenie „synagoga szatana” znaleźć można w Ap 2,9. Używał go wobec Kościoła katolickiego J. Wicklef, zob. DS 1187; BF II, 9.

³³ (Sekty) LE 611; (Babilon) D 665; (Satanista, słudzy szatana, fanatyey) C 132.

³⁴ F. Melancton; *Loci communes*: „Dei opus est, cui hoc mirabili modo sparsa voce Evangelii colligit sibi aeternam Ecclesiam” (CB 491).

³⁵ „vox honestae Matronae” (CB 549). Por. z pojęciem „*e'lecta domina*” 2 J 1, 1. Zob. Hermas: *Pasterz* (znaczenie pojęcia *matrona*). Zob. Hermas: *Wizja II*, w: *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, Warszawa 1975, s. 35.

³⁶ „nos quam adfert Ecclesia Dei, sententiam amamus” (LE 625).

³⁷ Warto tu odwołać się do zdania S. Moysy: „słowo Boże występuje w Kościele nie tylko w rozmaitych formach, lecz również w rozmaitej intensywności, „stężeniu” czy „zagęszczeniu” [...]. Występuje ono zawsze w postaci i formie ludzkiego słowa, przy czym jego udział w tym słowie może być większy lub mniejszy”. S. Moysa: *Słowo zbawienia*, Kraków 1974, s. 149.

celem jest wzbudzenie wiary i przekaz Objawienia. Równocześnie w nim wyraża się wiara, rozumienie i interpretacja orędzia Chrystusowego.

Według naszego Kardynała słowo Kościoła to przede wszystkim wspólny głos hierarchii kościelnej, lub poszczególnego Pasterza, współbrzmiący z nauczaniem Kościoła. Ale także słowo Kościoła to słowo wspólne, słowo powszechne, zgodne. Jest to wypowiedź dotycząca spraw dla wiary i życia chrześcijańskiego istotnych, a przez to słowo zobowiązujące.

Zachodzi pytanie, na ile słowo Kościoła jest słowem Bożym, na ile utożsamia się z nim? We współczesnej teologii opinie na ten temat nie są całkiem jednoznaczne. S. Moysa uważa, że „Nie ulega wątpliwości, że słowo Kościoła utożsamia się w pewnej mierze ze słowem Boga. Jak Bóg niegdyś przemawiał przez proroków i apostołów, tak obecnie przemawia przez ich następców. Im również wolno powiedzieć, za przykładem starotestamentowych proroków: „tak mówi Pan”, gdy innym przekazują prawdy objawione”³⁸. J. Ratzinger natomiast wydaje się przestrzegać przed deifikacją słowa Kościoła, gdy stwierdza, że „Die Kirche ist nicht selbst Wort Gottes, sondern empfängt es. So ist Wort Gottes das Gegenüber der Kirche und ihr immer neuer Ermöglichungsgrund, damit aber zugleich auch für die Kirche in ihrer konkreten Existenzform kritische Instanz”³⁹. Na podobnym stanowisku staje W. Kasper, który powiada: „Jezus wprawdzie jest obecny w Kościele, ale panuje nad Kościołem. Ta podwójna funkcja Jezusa Chrystusa oznacza, że nie powinno się po prostu identyfikować słowa Kościoła ze słowem Chrystusa”⁴⁰. Przytoczone stwierdzenia, które być może brzmią nieco rozbieżnie, dają się ująć w jedną spójną całość. Otóż słowo Kościoła jest słowem Bożym zawartym w żywym i niedoskonałym słowie ludzkim. „Nosi” ono w sobie słowo Boże o różnym stopniu „nasylenia”⁴¹. Jest to zależne od podmiotu, charakteru, sposobu i celu enuncjacji kościelnej.

Słowo Kościoła jednak według Hozjusza, to nie produkt procesu eklezjologii, czyli zabiegu ubóstwiającego słowo ludzkie. Przeciwnie, słowo Kościoła to stale pogłębiane i aktualizowane w środowisku wiary Kościoła wykładnia słowa Bożego. Słowo Kościoła więc, to *verbi divini doctrina*⁴².

Dzięki słowu Kościoła kontynuuje się inkarnacja jedyne Słowa Bożego Jezusa Chrystusa oraz słów Bożego Objawienia w ludzką kulturę i historię. Słowo Boże staje się obecne w słowie Kościoła, w którym jest przekazywane. Biskup Warmii akcentował tę prawdę tak dalece, że zdawał się jakby posuwać aż do utożsamienia, a przynajmniej nie odróżniania słowa Kościoła od słowa Chrystusa. W każdym razie broniąc prawdy o apostołowości i boskim ustanowieniu instytucjonalnego Kościoła, nie podkreślał subtelnej różnicy między słowem Chrystusa a słowem Eklezji. Uwypuklał „moc” słowa Kościoła, a nie jego „inkarnacyjną” służebność wobec słowa Bożego: „Quod Ecclesia docet, expressum Dei verbum est, quod contra sensum et consensum Ecclesiae docetur, expressum diaboli verbum est”⁴³. Do tego samego typu uzasadnień należą

³⁸ Tamże, s. 148—149.

³⁹ J. Ratzinger: *Dogma und Verkündigung*, München 1977, s. 22.

⁴⁰ W. Kasper: *Rzeczywistość wiary*, przeł. J. Piesiewicz, Warszawa 1979, s. 42.

⁴¹ S. Moysa, dz. cyt., s. 149.

⁴² LO 29—30.

⁴³ LE 643.

fragment *Historii Kościoła Sokratesa*, pojawiający się kilkakrotnie w pismach Kardynała: „Vox enim Ecclesiae, vox est Dei per illam loquentis”⁴⁴. Myśl tę można wyrazić jeszcze krócej: vox Ecclesiae, vox Dei!

Jest prawdą niezaprzeczną, że znajdujemy u Hozjusza także i inne wypowiedzi, które tonują nieco ostrość tych zdań, stawiających — bez żadnego zastrzeżenia — znak równania pomiędzy słowem Kościoła a słowem Bożym. Uczy nas bowiem Teolog Warmiński, że Kościół stanowi „usta” Chrystusa, w których rozbrzmiewa Boże słowo⁴⁵. Jest więc Eklezja — w świetle tego obrazu — narzędziem, instrumentem, narządem Chrystusa, którym Zbawiciel posługuje się przekazując swe słowo.

Słowo Kościoła, podobnie jak przepowiadanie Pawła Apostoła, dokonuje się w zastępstwie Chrystusa, w jego imię (2 Kor 5)⁴⁶. Jest to więc w pewnym sensie „słowo zastępcze” (vox Christi vicarii)⁴⁷. Istotną treścią tegoż słowa jest apel o pojednanie człowieka z Bogiem oraz Dobra Nowina o zbawieniu⁴⁸. Słowo Kościoła to nauczanie następców apostołskich, a więc tych, którzy są sukcesorami apostołskimi w wierze, urzędzie, misji, posłannictwie. Św. Augustyn wymieniał wielu pośredników — głosicieli słowa Bożego w Starym i Nowym Przymierzu (Kol 1,7)⁴⁹. Ponieważ słowo Kościoła zostaje wieszczane w „imię Chrystusa”, w Jego zastępstwie, dlatego też staje się ono „pośrednikiem” między Chrystusem a człowiekiem, pomiędzy słowem Bożym a człowiekiem, który jest adresatem i słuchaczem tego słowa. Słowo Kościoła nie jest w stosunku do słowa Bożego nowe i odmienne, ale jest „słowem pośredniczącym”. Należy jednak, przynajmniej teoretycznie, odróżnić słowo Kościoła jako nauczanie słowa Bożego, tzn. religijnej prawdy w sferze przekonań i moralności, od słowa Kościoła, które niesie zarządzenia dyscyplinarne dotyczące członków tej społeczności. Istnieje bowiem słowo, które jako odpowiedzi domaga się wiary oraz słowo, na które odpowiedzią powinna być karność i posłuszeństwo wierzących. Hozjusz uzasadniał zarówno nauczycielski⁵⁰ jak i administracyjny⁵¹ autorytet kościelnego słowa. Na różny sposób i w różnym stopniu są one przecież „głosem Chrystusa”. I dlatego też negacja słowa Kościoła powoduje niezbawienie⁵².

⁴⁴ Socrates, *Hist. Eccl. liber 1, cap. 9*, PG 67, 28—842. Wydaje się, że chodzi tu o następujące słowa: „Bo co uchwalilo tych trzystu (biskupów na soborze w Nicei) nie jest niczym innym jak tylko orzeczeniem danym przez Boga”. (Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, z jęz. grec. przeł. S. Kazikowski, Warszawa 1972, s. 42). LE 623; LO 3.

⁴⁵ „quidquid per os Ecclesiae suae Christo decernere visum est” (LE 627).

⁴⁶ C 6.

⁴⁷ C 390.

⁴⁸ „Quid enim aliud significat Evangelium, quam laetum et bonum, optatumque nuncium?” (C 22).

⁴⁹ Por. S. Moysa: *Słowo zbawienia*, Kraków 1974, s. 144 n.

⁵⁰ Hozjusz uzasadnia posłuszeństwo wiary oraz cnotę posłuszeństwa słowu Kościoła tymi samymi cytacjami z Pisma Św.: Łk 10,16; Mt 10,40; 18,17. Por. C 390.

⁵¹ Jan Gerson: *De vita spirituali animae*, lect. 4, corol. 1: „Sed esse nihilominus legem quoque canonicam, vocem Christi, per quandam analogiam et attributionem: quatenus vox est Christi vicarii, vox Christi corporis Ecclesiae” (C 390).

⁵² „ad salutem fidelium necessarium est, non contemnere, quae praecepit Ecclesia” (CB 525). Zob. IC 670; „ita ut si quis in uno aliquo articulo fidei discrepet ab unius sanctae catholicae, apostolicae Ecclesiae sensu et consensu, is habitum amisisse fidei recte dici possit” (C 245).

4. KOŚCIÓŁ SŁUGĄ SŁOWA BOŻEGO

Głosząc władzę Kościoła nad Biblią i księgami NT, a także utrzymując, że pisma te są własnością Kościoła, powstałe na jego zlecenie oraz przyznając autorytetowi kościelnemu wyłączne prawo autentycznej interpretacji Pisma Św., Hozjusz nie twierdził, że taką władzę posiada Kościół nad słowem Bożym. Takie odczytanie myśli Kardynała byłoby nieporozumieniem. Przeciwnie, głosił on służebność Kościoła katolickiego wobec słowa Bożego. Kościół ostatecznie jest tylko słuchaczem i wykonawcą słowa (Jk 1,22), jego głosicielem, stróżem i świadkiem⁵³, tym, który to słowo chroni, przechowuje i przekazuje. Odwołując się do zdania św. Cypriana: „Non est Evangelium, ubi non est Ecclesia: non Ecclesia ubi non est Evangelium”⁵⁴, Hozjusz wznosi się ponad polemikę swoich czasów. Wracając do myśli patrystycznej, dokonuje scalenia spojrzenia protestanckiego, wyrażonego sformułowaniem „ubi Christus ibi est Ecclesia” oraz poglądu XVI-wiecznych polemistów katolickich, których streszcza powiedzenie „ubi Ecclesia ibi Christus”. Tym samym twierdzi on, że zarówno prawdą jest, iż nie ma słowa Bożego poza autentycznym przepowiadaniem kościelnym, jak również i to, że słowo Boże jest zasadą, normą i miarą dla natury i egzystencji Kościoła. Eklezja nie posiada żadnej władzy nad słowem Bożym, ale Jezus Chrystus — Słowo Ojca jest Panem Kościoła i jego Rządcą. Kościół jest ze swej natury sługą Chrystusa — Słowa, jego słuchaczem, hermeneutą, heroldem oraz nauczycielem Ewangelii Bożej w świecie. O ile więc Kościół posiada władzę nad Pismem Św., ponieważ jest ono Księgą, o tyle nie ma on władzy nad treścią Pisma Św. Słowo Boże jest nad Kościołem.

Powyższe tezy były dla Kardynała z Warmii oczywiste, bezdyskusyjne, czemu dał świadectwo w polemice z reformatorem Janem Łaskim: „Verbum, inquit (Lascus), Dei non pendet ab Ecclesiae autoritate. Atqui non de hoc fuit disceptatio (Hosius), sed de scriptura quo sensu Dei verbum esset”⁵⁵. Nasz wybitny polski reformator zarzucał Hozjuszowi stawianie wyżej autorytetu Kościoła od autorytetu Pisma Św., od słowa Bożego, Jezusa Chrystusa⁵⁶. Katolicki Polemista odpierał zdecydowanie tego typu pomówienia, stwierdzając bardzo wyraźnie niezależność i nadrzędność słowa Bożego wobec autorytetu Kościoła: „Pronunciamus itaque clara voce, quod verbum Dei non pendet ab autoritate, testimonio, atque approbatione Ecclesiae”⁵⁷. W świetle tej wypowiedzi zdaje się nie ulegać najmniejszej wątpliwości stanowisko Hozjusza, który dobrze zdawał sobie sprawę z tego, że Chrystus i jego słowo rodzą i budują Kościół, a jednocześnie Kościół jest wiernym i jedynym, w pełni akceptowanym przez Zbawcę sługą słowa Bożego⁵⁸. Wydaje się, że w tej

⁵³ LO 5.⁵⁴ Św. Cyprian: De simplicitate Praelatorum (C 321).⁵⁵ LO 3.⁵⁶ Jan Łaski: „sed ipsem potius Ecclesiam a verbis divinis scripturis nobis pro diti sensu, consensu atque obedientia dependere [...] (Hosius) sub ementito Ecclesiae titulo, Christum Dominum sibi, non autem se Christo Domino in verbis sui divini doctrina subicere conatur” (LO 3).⁵⁷ LO 5.⁵⁸ Por. ze stanowiskiem teologa katolickiego po Soborze Watykańskim II: „Słowo Boże zespalające Kościół jest oczywiście w stosunku do niego suwerenne i nadrzędne. Inaczej mówiąc: Kościół jest podporządkowany słowu, a nie na od-

kwestii — mimo wzajemnego nieporozumienia, to znaczy różnych języków teologicznych, którymi posługiwali się zwolennicy reformy, jak i kontrreformatorzy — istniało w istocie jedno, wspólne przekonanie, że tak jak Jezus Chrystus jest Panem Kościoła, tak i jego słowo pozostaje normą wiary oraz kryterium moralności chrześcijańskiej. Hozjusz nie był fanatykiem. Problemem natomiast spornym była ocena sposobu odczytania słowa Bożego z Biblii i ewentualnie z Tradycji oraz uprawnień w dziedzinie ich interpretacji — zarówno Biskupa Rzymu, jak i episkopatu katolickiego. Polemika Hozjusza z Łaskim jest bardzo podobna do wcześniejszej kontrowersji pomiędzy J. Latomusem a M. Lutrem. Z tym jednak, że Hozjusz nie kwestionował protestanckiego twierdzenia „Kościół jest pod słowem Bożym”, ale tezę tę dopełniał katolicką tezą o obecności słowa Bożego w Kościele. Pogląd ten można ująć słowami: *expressum Dei verbum in Ecclesia*⁵⁹.

5. KOŚCIÓŁ MIEJSCEM SŁOWA BOŻEGO

Ponieważ słowo Boże zostało skierowane ku Kościołowi, przeto Kościół jest tak bardzo przeznaczeniem słowa Bożego, że właściwie nie ma słowa Bożego w oderwaniu od Eklezji i bez związku z nią. Słowo Boże jest przeciw dla Kościoła, by go tworzyć, budować i nim kierować. W rzeczywistości słowo jest słyszalne bez zakłóceń i deformacji tylko w jedności z Kościołem. Stąd nasz Kardynał pisał: „*Expressum Dei verbum hoc est, veram scripturarum intelligentiam, nisi intra Ecclesiam haberi non posse*”⁶⁰. Można ten pogląd wyrazić jeszcze wyraźniej: *extra Ecclesiam nullum Dei verbum*. Jednakże Hozjusz nie był aż tak radykalny. Przyznawał bowiem, iż niektóre miejsca Pisma Św. mogą być dobrze rozumiane również poza Kościołem, to znaczy — idąc tokiem rozumowania Biskupa Warmii — w obozie Reformacji: „*Nam ut extra illam scripturae locus aliquis recte queat intelligi, sola tamen est Ecclesia, quae in vero scripturarum omnium sensu explicando, falli et errare nunquam potest*”⁶¹. Ostatecznie jednak Hozjusz powtarzał za św. Augustynem: „*Expressum Dei verbum extra Ecclesiae unitatem haberi non posse*”⁶². Tak więc istotną właściwością słowa Bożego, jego skierowaniem, przerna-

wrót [...] Kościół więc, jako całość, jest pierwszym słuchaczem słowa, który je przyjmuje wierząc, że wypowiedzi Chrystusa, apostołów i proroków są prawdziwym, autentycznym słowem Bożym. Tą postawą potwierdza, że słowo jest dla niego źródłem obiektywnej prawdy, normą moralności, a zarazem mocą, dzięki której żyje prawdą i jest jej niezmiennie wierny” (Moysa, dz. cyt., s. 139).

⁵⁹ J.E. Vercruyse pisze: „*Nach Luther steht die Kirche immer unter einem transzendenten Gotteswort, das die Kirche von aussen gründet und richtet. Latomus dagegen sieht vor allem eine umfassende Kirche: auf der Grundlage der Schrift legt sie einen Glauben vor, der im Laufe der Jahrhunderte eine authentische kirchliche Interpretation und Praxis erhalten hat. Wort Gottes, Kirche und Lehre sind zu einem Ganzen zusammengewachsen und konstituierenden Elemente können nie getrennt werden. Luthers „Kirche unter dem Wort Gottes“ gegenüber steht Latomus „lebendiges Wort Gottes in der Kirche“ (J.E. Vercruyse: *Jacobus Latomus und Martin Luther, Einführendes zu einer Kontroverse, Gregorianum* 64 (1983) nr 3, s. 537.*

⁶⁰ „*Nam qui Dei verba loquuntur extra Ecclesiam, eorum ora diabolus aperire certum est*” (LE 622).

⁶¹ LO 16; C27.

⁶² LO 16.

czeniu oraz toposem jest immanencja eklezjalna⁶³. Sobór Trydencki oddał to określeniem: „*Evangelium in Ecclesia*”⁶⁴. Wszelkie natomiast ludzkie usiłowania, podejmowane w tym celu, aby słowo Boże odizolować i oderwać od prawdziwego Kościoła, i aby to słowo odnaleźć *extra Ecclesiam*, są próbami już w swym założeniu chybionymi, z powodu nieliczenia się z rzeczywistością historii zbawienia.

Używając terminologii analogicznej do przyjętej na Soborze Watykańskim II, można myśl Warmińskiego Teologa oddać na współczesny sposób. Otóż zgodziły się na pewno ze sformulowaniem, że „*Dei verbum subsistit in Ecclesia Catholica*”, a tylko pewne „*elementa verbi*” można odnaleźć poza katolicyzmem⁶⁵. Zdaniem Kardynała, więź pomiędzy Chrystusem a Kościołem, a także pomiędzy słowem Bożym i Kościołem jest nierozzerwalna. Należy tutaj zauważyć, że w tej materii identyczne stanowisko zajmował Luter, chociaż naturalnie inaczej pojmował on Kościół. Otóż zdaniem Lutera istnieje organiczne związanie słowa Bożego z prawdziwym Kościołem, a także pokrywanie się granic autentycznego chrześcijaństwa ze strefą autentycznie przepowiadanej Ewangelii. Jest oczywiste, że Luter nie rozciągał ani obszaru autentycznie głoszonego słowa Bożego, ani „obszaru” autentycznego Kościoła chrześcijańskiego na chrześcijaństwo rzymskie, lecz tylko na chrześcijaństwo Reformacji⁶⁶. Z czasem przyjmował tezę o rzekomym „odpadnięciu” (Abfall) Kościoła rzymskokatolickiego od chrześcijaństwa.

Według Hozjusza, Kościół katolicki jest szczególnym miejscem (*locus theologicus*) słowa Bożego, jego jedynym środowiskiem, jakby łonem dla Bożej prawdy⁶⁷. Kardynał odwoływał się często także do nowotestamentowego określenia, opisującego Kościół jako fundament (2 Tm 2,

⁶³ Dla katolickiej tradycji teologicznej i teologii współczesnej nie ulega wątpliwości fakt, że to właśnie Kościół stanowi specyficzne „miejsce” słowa Bożego. Tego zdania jest J. Ratzinger: „*Die Kirche ist nicht das Wort, sie ist der Ort, an dem das Wort wohnt und in dem es lebt*”. (J. Ratzinger: *Dogma und Verkündigung*, München 1977, s. 23). Tak samo uważa W. Kasper: „*Wie bei den Kirchenvätern, so ist auch für das Trienter Konzil die Kirche der konkrete Ort, das Gefäß und das Haus des Evangeliums*” (W. Kasper: *Bekenntnis und Bekenntnisgemeinschaft in katholischer Sicht*, w: CA *Bekenntnis des einen Glaubens*, Hrsg. H. Meyer und K. Schütte, Paderborn — Frankfurt am Main 1980, s. 34). Ten sam autor stwierdza także: „*die konkrete Kirche mit all ihren Fehlern, Sünden und Missetänden Ort, Zeichen, Werkzeug des Heiligen Geistes und damit auch das „Zelt des Wortes”, „die Säule und das Fundament der Wahrheit*” (1 Tm 3,15) ist”. W. Kasper: *Kirchenverständnis und Kircheneinheit nach der CA*, w: *Evangelium- Sakramente- Amt und die Einheit der Kirche*, Hrsg. von K. Lehmann, E. Schlinck, Freiburg 1982, s. 53. O związaniu Chrystusa z Kościołem, jakby na sposób unii hipostatycznej, o tym że poza Kościołem nie ma Chrystusa, a poza Chrystusem Ewangelii, pisze G. Grabka, dz. cyt., s. 161.

⁶⁴ DS 1501.

⁶⁵ Zob. KK 8. Ekumeniczny komentarz do tego numeru Konstytucji daje S. C. Napiórkowski; por. S. C. Napiórkowski: *Ekumeniczny personalizm a dialog*, w: W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 597—599.

⁶⁶ W „*Dużym Katechizmie*” M. Lutera, w jego łacińskiej wersji można przeczytać: „*Sed etiam extra hanc christianitatem, ubi hinc evangelio locus non est, neque ulla est peccatorum remissio, quemadmodum nec ulla sanctificatio adesse potest*” (GK II, III, 56).

⁶⁷ CB 587; a także św. Augustyn: „*In ventre quippe Ecclesiae, veritas manet*” (LO 16).

19)⁶⁸, kolumnę i podporę prawdy (1 Tm 3, 15)⁶⁹. Eklezja niesie bowiem poprzez dzieje prawdę słowa Bożego i odpowiedzialność za jego przekaz, tak jak fundament czy filar dźwigają ciężar stropu i ścian jakiejś budowli. Poza tym jedynie Kościół stanowi jakby horyzont czy ekran, na którym jawi się Boża prawda. Jest to jedyne miejsce w czasoprzestrzeni, gdzie może się dokonać i rzeczywiście dokonuje się autentyczne poznanie, kontemplacja Bożego misterium objawionego w słowie: „Sola namque illa (Ecclesia) [...] in qua superna mysteria veraciter contemplantur”⁷⁰. Kościół Jezusa Chrystusa posiada również charakter jakby obserwatorium astronomicznego, z którego transcendująca wszystko Boża prawda jest obserwowalna: „Quia enim ex sola Catholica Ecclesia veritas conspicitur, apud se esse locum Dominus perhibet, de quo videatur”⁷¹.

Jedną z istotnych tez teologii Hozjusza było zatem przekonanie o związku słowa Bożego z prawdziwym Kościołem oraz umiejscowienie tego słowa w konkretnej historycznej wspólnotie chrześcijan, legitymującej się apostołskością i katolickością.

6. EKLEZJALNOŚĆ PRAWDY BOŻEJ

Kardynał Hozjusz pojmował objawione słowo Boże przede wszystkim jako prawdę zbawczą. Ten aspekt rzeczywistości słowa Bożego uważał za szczególnie ważny. Stąd też usiłowania, aby tę prawdę odkryć, odnaleźć, właściwie odczytać i przyjąć, a następnie poznaną już prawdę objawioną wiernie przekazać i głosić, a także strzec jej i bronić przed utratą, zafalszowaniem oraz błędem. Chrześcijaństwo zatem to służba prawdziwemu Bogu i Prawdzie przez Boga objawionej, w autentycznej wspólnocie Chrystusowej. Zadaniem teologii jest w związku z tym poszukiwanie prawdy objawionej w słowie oraz stałe uczenie się i nauczanie nieskażonej prawdy. Teologia słowa Bożego to wierność słowu prawdy (Kol 1,5; Ef 1,13; 2 Tm 2,15) i prawdzie Ewangelii (Ga 2,5.14). Dlatego też przede wszystkim biskupi i ich współpracownicy kapłani oraz teologowie są kompetentnymi współpracownikami Bożej prawdy (3 J 8). Jest bardzo znamienne, że obok pojmowania słowa Bożego jako prawdy, biskup Hozjusz akcentował jej społeczny oraz eklezjalny charakter i to zarówno w procesie dochodzenia do niej, jak i trwania w niej oraz jej nauczania. Była to postawa na wskroś augustyńska. Hozjusz opowiedział się za nią z całym przekonaniem. W kontekście polemiki ze zwolennikami Reformacji miało to swoje metodologiczne i merytoryczne znaczenie.

Według Hozjusza, słowo Boże jest prawdą obiektywną, którą Bóg objawia i dzieli się ze wszystkimi. Jest wyraźną wolą Bożą, aby wszyscy ludzie doszli do poznania prawdy zbawczej (1 Tm 2,4). Słowo Boże to rzeczywistość objawiona, którą człowiek odkrywa w wierze i we wspólnocie wierzących. Dlatego też prawdy religijnej nie tworzy ani nie stanowi najwybitniejszy nawet umysł ludzki. Słowo Boże jest epifanią prawdy Bożej. Człowiek odkrywa ją w aspekcie poznania, jakim jest akt wiary;

⁶⁸ Por. z notą na marginesie LE 625.

⁶⁹ C 55, 132, 398; LO 5, 60.

⁷⁰ Noty na marginesie, wskazujące na autora oraz źródło cytowanego zdania, są różne; zob. św. Grzegorz: *Moral. liber 35, cap. 7* (C 24); *Sw. Augustyn: De Tempore sermo 181; In Gen. liber 2; Contra Manicheos cap. 8; C 409.*

⁷¹ C 409.

odnajduje ją, rozpoznaje i próbuje zrozumieć jej treść. Poznanie prawdy Bożej jest łaską daną przede wszystkim wspólnocie. Wybitne jednostki, obdarzone specjalnym charyzmatem poznania i rozumienia słowa Bożego, otrzymują ten dar we wspólnocie Kościoła i ze względu na tę wspólnotę, a nie tylko ze względu na własne dobro. Ostatecznym adresatem charyzmatu słowa Bożego jest cała społeczność eklezjalna: „Veritas tua: nec mea est, nec illius, aut illius, sed omnium nostrum, quos ad eius communionem publice vocas, terribiliter admones, ut nolimus eam habere privatam, ne privemur ea”⁷². Stąd też Kościół, kierowany przez Ducha Świętego i Pasterzy, którzy zostali ustanowieni przez Chrystusa nauczycielami prawdy słowa Bożego, ma prawo poddać swojej krytycznej ocenie poznanie i rozumienie prawdy poszczególnych swych członków. Słowo Boże pozostaje Bożą własnością. Żadna osoba ludzka czy też grupa osób nie posiada prawa, aby ogłosić się jego właścicielem lub posiadaczem. Jednakże jest faktem, że Bóg, który objawił się w dziejach Starego Przymierza oraz w osobie Jezusa Chrystusa powierzył swe słowo w depozyt Kościołowi katolickiemu⁷³: „Veritas enim alibi non est, quam apud omnes, hoc est, in Ecclesia Catholica”⁷⁴. Boża prawda, która jest dobrem wszystkich, posiada naturę bytu obiektywnego. Dlatego też nie wolno jej identyfikować z jednostkowym, subiektywnym odczuciem, doświadczeniem czy poglądem religijnym.

Jednym przeto z głównych zarzutów Hozjusza przeciw Lutrowi było oskarżenie go o woluntaryzm wobec Bożej prawdy, przejawiający się w indywidualizmie i subiektywizmie. W swojej interpretacji Objawienia Reformator odszedł w wielu punktach od stanowiska Tradycji i nauczania kościelnego. Bardzo negatywnie oceniał Ojciec Soboru Trydenckiego stanowisko doktora Lutra, mówiąc: „Videtis autem, ut hic non omnium, sed suam privatam esse vult veritatem: ut quod omnibus ad fruendum Deus proposuit, id sibi proprie vendicet, et suum esse velit, quod est omnium. Itaque a communi propellitur ad sua, a veritate ad mendacium”⁷⁵.

Hozjusz słusznie odczytał skrajny indywidualizm, wypływający z nauki Lutra. Z drugiej strony nasz Kardynał powoływał się chętnie na negatywne stanowisko Lutra wobec poglądów anabaptystycznych jako na przejaw dojrzałości teologicznej i zdrowego instynktu religijnego. Stałe podkreślanie przez Warمیńskiego Teologa eklezjalności słowa Bożego miało zagwarantować realizm w poznaniu Bożej prawdy objawionej oraz

⁷² Hozjusz powołuje się na św. Augustyna: *Confessiones liber 12, cap. 25*. W polskim tłum. Z. Kubiaka odnośny tekst brzmi następująco: „prawda Twa nie należy ani do mnie, ani do tego, czy innego człowieka, lecz do nas wszystkich i że do uczestnictwa w niej wszystkich nas jawnie przyzywasz, grożąc, że ten, kto chciałby ją mieć tylko dla siebie, utraci ją. Ktokolwiek bowiem to, co Ty wszystkim dajesz do używania, tylko dla siebie chce zagarnąć, aby wspólną własność uczynić czymś tylko swoim, ten zostaje odepchnięty od tego, co wspólne, ku temu co tylko jest jego własne — czyli od prawdy ku kłamstwu. Kto kłamie, ten mówi to, co tylko z niego samego wyrasta (por. J 8,38)”. (Św. Augustyn: *Wyznania, przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1978, s. 262*). LE 622; zob. też C 409; CB 460.

⁷³ „certiorem habet Ecclesia tota perpetuae praesentiae Christi et gubernationis Spiritus sancti promissionem, quam singula eius membra” (LO 11).

⁷⁴ LE 622. Na tej samej stronie znajdujemy tę myśl podobnie sformułowaną: „Veritas enim non est apud unum aliquem, sed apud omnes, hoc est in Ecclesia Catholica” (LE 622).

⁷⁵ C 410.

chronić jej tożsamości wobec ujęć relatywistycznych. Nowinki religijne, czyli koncepcje teologiczne reformatorów, były — zdaniem Hozjusza — ujęciami relatywizującymi niezmienną prawdę słowa Bożego, a więc deformującymi, gdyż pozbawiającymi tę prawdę jej istotnego wymiaru.

Założeniem metodologicznym teologii Kardynała była radykalna wierność integralnej prawdzie objawienia. Prawda ta została skierowana i powierzona zbiorowemu podmiotowi, tworzonemu przez Chrystusa i Ducha Świętego, czyli Kościołowi Apostołów i ich następców. Nikt inny, tylko Kościół (sola Ecclesia) został mocą wyraźnej woli swego Założyciela „posiadaczem” i „właścicielem” w sensie depozytariusza oraz pokornego sługi i stróża, wyraźnie objawionego słowa Bożego.

W tym znaczeniu katolik ma pewność płynącą z wiary, że słowo Boże jest w Kościele. Zostało ono dane Kościołowi, jest w nim rozpoznawalne i właściwie rozumiane. Ta świadomość nie musi łączyć się z pychą intelektualną ani być świadomością właściciela-monopolisty, lecz przeciwnie: winna być ona pełnym radości poczuciem niezasłużonego niczym obdarowania przez Boga łaską prawdy. Jest to więc powód do stałej radości, a jednocześnie również i troski, aby od prawdy powierzonej Eklezji nie odpaść i aby nie oddzielić się od niej. Jest prawdą, że te dwa uczucia towarzyszyły stale naszemu Kardynałowi. Rzeczywiście, niektóre teksty Hozjusza, adresowane do braci odłączonych, brzmią wyniośle. Kardynał poucza ich, strofuje, karci, piętnuje fałsz i błąd, co było zwyczajem w owym czasie nie tylko w obozie katolickim. Ujawnia przy tym niewątpliwie mentalność ojca — w rodzinie o stosunkach patriarchalnych; nauczyciela — który ma do czynienia z przemądrzałymi krnąbrnymi uczniami; pasterza — którego lekceważą jego wierni; teologa — świadomego i pewnego swych racji; przede wszystkim zaś wysokiego przedstawiciela hierarchii autentycznego Kościoła, zwracającego się do ludzi — w jego przekonaniu — złej woli, buntowników, którzy z własnej winy odłączyli się od Kościoła i utracili przez to kontakt ze zbawczą prawdą.

Można by mówić o pewnej niespójności czy niekonsekwencji i niedopracowaniu systemu myśli eklezjologicznej Hozjusza. Jak bowiem pogodzić jego przekonanie o Kościele (sola Ecclesia) jako wyłącznym miejscu słowa Bożego i o ekskluzywnej eklezjalności prawdy objawionej z poglądem o istnieniu pewnych, jak dziś można to powiedzieć, *elementa verbi* u protestantów, a także z tezą, że Duch Święty nie jest skrępowany w swym działaniu instytucją Kościoła⁷⁶. Te niespójności czy rozbieżności w myśli teologicznej Hozjusza są pozorne, raczej świadczą paradoksalnie o wielkości, subtelności i dojrzałości jego refleksji. Często kierował się słuszną intuicją, bez dostatecznych argumentów rozumowych. Pewnych problemów nie potrafił rozwiązać, tak jak zresztą wielu mu współczesnych i to zarówno zwolenników Reformacji jak i katolików, jednakże już je dostrzegał, a będąc rzetelnym teologiem nie próbował ich ukrywać. Warto tu jeszcze zaznaczyć, że społeczny wymiar prawdy słowa Bożego — tak drogi Hozjuszowi — akcentuje się dziś mocno w oficjalnym dialogu Kościoła rzymskokatolickiego z prawosławiem: „Kościółowi jako całości — stwierdza tzw. Dokument z Cypru (1983) — a nie odizolowanym jednostkom czy grupom, przysługuje ostateczne prawo decydo-

⁷⁶ Patrz rozdział II, fragment zatytułowany *Interpretacje subiektywne*.

wania, które różnice w wyrażaniu wiary stanowią podział i przeszkodę dla wspólnoty sakramentalnej”⁷⁷. Tak więc pogląd Hozjusza o eklezjalności prawdy wyraźnie objawionej w słowie znajduje współcześnie swe potwierdzenie.

7. KOŚCIÓŁ „KSIĘGA EWANGELII”

Kościół, który jest zwiastunem słowa Bożego wobec świata, może być widziany i odczytywany jak księga. Bóg zostawił ją ludzkości, przeto stanowi on „żywą księgę Bożą”⁷⁸. Tę księgę tworzą: działalność kerygmatyczna i liturgiczna chrześcijan w całym pluralizmie rytu, zwyczajów oraz bogactwie sztuki sakralnej. Składa się na nią duchowość czy też duchowości chrześcijańskie, a także społeczna aktywność i zaangażowanie wierzących⁷⁹. Jednakże głównym autorem tego dzieła, pisanego wg planu Boga, skonkretyzowanego i dookreślonego przez Jezusa Chrystusa jest Duch Święty. On to na każdym etapie historii, w każdej nowej generacji czy w odmiennym obszarze kulturowym przygotowuje nową edycję swej księgi. Dzięki aktualizującemu działaniu Ducha Świętego Kościoła jest stale żywą księgą, dziełem ciągle nowym, a jednocześnie trwalszym niż poszczególne egzemplarze Biblii. Treścią księgi-Kościola jest Ewangelia Boża. Ona to mocą Ducha Świętego wpisuje się w duchową naturę człowieka, w jego „serce”⁸⁰, a także w życie całych narodów⁸¹.

Głównym tematem, który prezentuje księgę — Kościół jest Jezus Chrystus, Słowo Ojca. On jest głównym bohaterem i słowem tej księgi oraz jej zasadniczą treścią. Osobowe Słowo Boże nadaje istotny sens i znaczenie księdze — *Eklezji*. Treść tej księgi pozostaje niezmienna mimo upływu dziejów (Łk 21,33). Pozostaje ona tożsama od chwili jej „opublikowania” w dniu Zmartwychwstania (J 20,21-22) i Pięćdziesiątnicy (Dz 2). Jednakże kolejne „edycje” tej księgi, w zależności od czasu i miejsca „wydania” prezentują jej treść nieco inaczej. Modyfikacje poszczególnych „edycji” księgi zależą między innymi od możliwości percepcji jej czytelników, ich potrzeb i pytań stawianych księdze. Wytrwała „lektura” tej księgi, przejawiająca się w wierze, kulcie religijnym, refleksji naukowej sprawia, że jej treść jest coraz lepiej rozumiana, bardziej asymilowana, intesywniej przeżywana.

Wytrwała „lektura” tej księgi, kontakt z nią, zaufanie do niej, umiłowanie jej treści, uznanie jedyne w swoim rodzaju jej autorytetu, spontaniczna i naukowa refleksja nad nią sprawia, że w ciągu wieków

⁷⁷ Przytoczone zdanie znajduje się w tzw. *Dokumencie z Cypru*, tj. ustaleniu mieszanego Komitetu Koordynacyjnego Międzynarodowej Komisji Mieszanej do spraw Dialogu między Kościołem katolickim a Kościołem prawosławnym, który obradował w Nikozji 12—17 VI 1983; zob. W. Hryniewicz: *Dialog katolicko-prawosławny*, *Tygodnik Powszechny*, 30 (1983), s. 1.

⁷⁸ Za św. Cyprianem: *De simplicitate praelatorum*: „Sed vivum Evangelium ipsa est Ecclesia” (C 321). Zob. CB 551.

⁷⁹ CB 551, 561. Rok liturgiczny jest „quasi vivum Evangelium”; Zob. CB 562, 564; „Non illa scriptis modo, non viva voce tantum e superiore templi loco, verum et certis diebus instituendis, et signis, et imaginibus, et habitu, et gestu, et variis caeremoniis” (C 18).

⁸⁰ Za św. Cyprianem: *De simplicitate praelatorum*: „quin ipsa (Ecclesia) potius est Evangelium scriptum non aramento, sed Spiritu Dei vivi: non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus” (C 321). Zob. C 321.

⁸¹ Np. narodu polskiego; zob. C 405.

wzrasta poznanie, zrozumienie i recepcja treści zawartych w *księdze—Kościele*. Proces ten ma tendencję rozwoju, aczkolwiek nie bez zahamowań i cofnięć.

Hozjuszowa koncepcja *Kościoła-księgi, Kościoła-ewangeliarza* jest bardzo bliska teorii *Kościoła-znaku, Kościoła-sakramentu Słowa Bożego*, a także *Kościoła jako locus theologicus prawdy*, zawartej w Ewangelii⁸².

8. SŁOWO BOŻE PRZEDMIOTEM SUKCESJI APOSTOLSKIEJ

W teologii operuje się pojęciami: sukcesji apostoelskiej⁸³, biskupiej oraz sukcesji w urzędzie (diadoche). Sukcesja apostoelska jest obok Tradycji (paradosis) sposobem trwania i kontynuacji Kościoła Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego w dziejach⁸⁴. Tradycyjnie „pojęcie sukcesji wiązano ściśle z urzędem i rozumiano je jako czasowe następstwo osób na jakimś urzędzie, które na mocy tego posiadają tę samą władzę i sprawują ten sam urząd”⁸⁵. Współcześnie klasyczne pojęcie sukcesji zostało zdecydowanie zakwestionowane. Wskazuje się bowiem na fragmentaryczność takiego ujęcia i wysuwa postulat jego poszerzenia. Uważa się bowiem dziś, m.in. pod wpływem dialogów międzykonfesyjnych, że w pojęciu *successio apostolica* zawiera się nie tylko *successio potestatis*, ale i *successio fidei* oraz *successio doctrinae*, a nawet *successio ecclesiae*. I tak np. *Raport z Malty* powiada, że: „cały Kościół jako *ecclesia apostolica* stanowi sukcesję apostoelską” (nr 57)⁸⁶.

Pojęcie sukcesji apostoelskiej winno syntetyzować w sobie pogląd św. Ireneusza⁸⁷ o konieczności legitymowania się przez biskupów nieprzerwanym ciągiem prawowiernych poprzedników aż do Apostołów: z poglądem Tertuliana⁸⁸, eksponującym w pojęciu sukcesji trwanie w wierze tożsamej co do treści z wiarą Apostołów. Tak więc w integralnym pojęciu sukcesji apostoelskiej zawiera się zarówno sukcesja formalna (urzędu, władzy), jak i sukcesja materialna-treściowa (wiary, depozytu Objawienia-parateke, czyli słowa Bożego)⁸⁹. Podobnie w ustaleniu Międzynarodowej Komisji Mieszanej do Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Prawosławnym można przeczytać: „Sukcesja apostoelska oznacza zatem coś więcej niż samo przekazywanie pełnomocnictw. Jest sukcesją w Kościele będącym świadkiem wiary apostoelskiej, w jedności (communio) z innymi Kościołami, które świadczą o tej samej wierze apostoelskiej”⁹⁰.

⁸² Dziś tak uczy M. D. Chenu: *Lud Boży w świecie*, tłum. Zofia Włodkowa, Kraków 1968, s. 43.

⁸³ Dz 20, 25—27; 2 Tm 4,6 n. Por. 1 Tm 5,22; 2 Tm 2,2; 1 Tt 1,5; a także Klemens Rzymski, ad Cor 42 i 44.

⁸⁴ Zob. Cz. Bartnik, dz. cyt., s. 239—244; G. Maffei: *Il dialogo ecumenico sulla successione attorno all'opera di Oscar Cullmann (1952—1972)*, Roma brw.

⁸⁵ M. Rusecki; *Problemy posoborowej dyskusji nad urzędem w Kościele RBL*, 36 (1983) nr 4, s. 323.

⁸⁶ S. C. Napiórkowski; *Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterański. Część I: lata 1965—1981*, Lublin 1985, s. 42, 88, 131—132.

⁸⁷ *Adversus haereses* III 2,2 (PG 7, 847); 3,1 (PG 7, 848 A).

⁸⁸ *De praescriptione haereticorum* 32 (FL 2, 52—53).

⁸⁹ M. Rusecki, art. cyt., s. 324.

⁹⁰ Międzynarodowa Komisja Mieszana do Dialogu Teologicznego między Kościołem Rzymskokatolickim i Kościołem Prawosławnym, *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle Tajemnicy Trójcy Świętej*, Monachium 3 VI—6 VII 1982, przeł. W. Hryniewicz, *AK* 74 (1982), z. 3, nr 442, s. 454.

Poszukiwaniom teologów wydaje się nie przeczyć nauka Soboru Watykańskiego II, aczkolwiek Sobór tradycyjnie akcentuje podmiot sukcesji oraz jej przedmiot formalny: „nieprzerwanie trwa w Kościele urząd Apostołów — pasterzowanie Kościołowi — mający być bez przerwy sprawowany przez poświęcony stan biskupi. Toteż Sobór Święty poucza, że biskupi z ustanowienia Bożego stali się następcami Apostołów”⁹¹. Sukcesja apostołowa rozumiana jako sukcesja całego Kościoła, jego wiary i życia, w szczególny sposób konkretyzuje się i urzeczywistnia w sukcesji biskupów, a więc w urzędzie czy też posługiwaniu biskupim. Akt przekazywania urzędu, a więc sukcesji, dokonuje się w obrzędzie nałożenia rąk (cheirotonia)⁹².

Kardynał Hozjusz niejednokrotnie odwoływał się do pojęcia sukcesji apostołowej, czyli przekazywania urzędu apostołowego „z ręki do ręki” (per manus) w obrzędzie „nałożenia rąk” (per impositionem manus), czyli do sukcesji w episkopacie. Pojęcie sukcesji grało dużą rolę w jego eklezjologii. Sukcesję pojmował w duchu Ojców i Tradycji Kościoła. Praca niniejsza, zgodnie ze swoim celem, ograniczy się do refleksji nad „słownym” charakterem sukcesji apostołowej. Jest to podyktowane również kontekstem dziejowym twórczości naszego Teologa. Twórczość ta powstawała w sytuacji konfrontacji z myślą reformatorów⁹³. Pogląd Lutra i innych reformatorów w kwestii sukcesji nie był jednoznaczny, a także podlegał pewnej fluktuacji. Jest jednak faktem, że we wspólnotach Reformacji doszło do zerwania łańcucha sukcesji poprzez ordynowanie pastorów oraz biskupów (superintendentów) przez nie-biskupów. Niemniej jednak wśród zwolenników Reformacji pozostało żywe przekonanie o nieprzerwanej sukcesji w wierze i objawionym słowie Bożym.

Współpracownicy Chrystusa „uniwersalnego nauczyciela” (universorum praeceptor) Apostołowie i Ewangelści stali się świadkami i sługami słowa Bożego, które przejęli⁹⁴.

Uczestnictwo w funkcji nauczycielskiej Chrystusa postawiło ich w roli przewodników wielu ludów (populorum moderatores)⁹⁵. W kontekście ewangelizacji należy widzieć także sukcesję apostołową biskupów, której formalnym przekazaniem jest obrzęd „włożenia rąk”. Biskupi oraz księża to sukcesorzy Apostołów⁹⁶. Oni również są następcami Ojców

⁹¹ KK 18, 23—24, 28; DE 2; DB 2, 6.

⁹² KK 21: „Apostołowie ubogaceni zostali przez Chrystusa specjalnym wylaniem Ducha Świętego zstępującego na nich, sami zaś przekazali dar duchowy pomocnikom swoim przez włożenie na nich rąk; dar ten przekazany został aż do nas w sakrze biskupiej”. Por. C. Napiórkowski, dz. cyt., s. 88 oraz S. Nagy: Chrystus w Kościele. Zarys eklezjologii fundamentalnej, Wrocław 1982, s. 194, 196. G. Greshake wyjaśnia: „Włożenie rąk [...] wprowadza wyświęconego w kolegium biskupów czy kapłanów, które stoi w formalnej i materialnej sukcesji w stosunku do urzędu apostołowego”. (G. Greshake: Być kapłanem, przeł. K. Wójtowicz, Wrocław 1983, s. 65).

⁹³ Por. A. Dulles, G. Lindbeck: Die Bischöfe und der Dienst des Evangeliums. Ein Kommentar zu CA 5, 14 und 28, w: CA Bekenntnis des einen Glaubens, Hrgs. H. Meyer und H. Schütte, Paderborn 1980, s. 160 n.; por. CA 14 (rite vocati) oraz ACA 13, 11 n.

⁹⁴ Cyryl Aleksandryjski: Oratio liber 4 In Esa (Iz): „qui fuerunt omnes testes et ministri sermonis facti in confirmationem fidei” (C 54).

⁹⁵ C 54.

⁹⁶ „Credimus igitur [...] quia sic ab Apostolis legitima Episcoporum et Sacerdotum successione per manus nobis traditum est” (C 56).

Kościół⁹⁷. Wraz z urzędem i posłannictwem apostołskim otrzymują charyzmat prawdy⁹⁸. Dzięki apostołskiej sukcesji biskupów, słowo Boże trwa w Kościele na każdym etapie jego egzystencji⁹⁹. Słowo to jest jednym z istotnych elementów materialnych (treściowych) sukcesji tak dalece, że można i trzeba mówić o sukcesji słowa Bożego¹⁰⁰. Sukcesja apostołska biskupów polega m.in. na przekazywaniu (transmissio) słowa prawdy, bez jego deformacji czy zafalszowania¹⁰¹. Sukcesja umożliwia autentyczne przepowiadanie słowa Bożego przez Kościół ad extra i ad intra¹⁰². Przepowiadanie (nauczanie) było i pozostanie zasadniczym sposobem sukcesji słowa Bożego¹⁰³. Poprzez kerygmat dokonuje się spotkanie coraz to nowych pokoleń i ludów ze słowem Chrystusa, a nawet więcej, gdyż spotkanie z samym *Chrystusem Słowem-Zdarzeniem-Osobą* we wnętrzu dziejów. Dzięki sukcesji słowa Bożego, wyrażającej się w jego zwiastowaniu poprzez biskupów i pod ich kierownictwem, Kościół staje się słowem Boga w historii¹⁰⁴.

Trzeba zaznaczyć, że dla naszego Kardynała — zgodnie ze stałą i powszechną Tradycją Kościoła — sukcesja apostołska, której istotnym elementem treściowym jest autentyczny depozyt słowa Bożego, stanowi jedną z zasadniczych struktur Kościoła Jezusa Chrystusa. Pisał wyraźnie Kardynał: „Longum esset singulos enumerando recensere, qui ex hac nota successionis Apostolicae, Ecclesiam agnoscendam esse putaverunt”¹⁰⁵.

Współcześnie akcentuje się dobitnie sukcesję wiary i doktryny (ewangelicy oraz dokumenty dialogów rzymsko-katolicko-protestanckiego), której podmiotem i przedmiotem jest Kościół albo Kościoły lokalne z ich wiarą i życiem (prawosławni oraz dokumenty dialogu rzymsko-katolicko-prawosławnego). Stanisław Hozjusz dostrzegał i cenil również ten społeczny, eklezjalny, rys sukcesji apostołskiej, a także jej słowny charakter — sukcesja słowa Bożego — tak drogi Reformacji. Jednakże w ujęciu naszego Teologa sukcesja jest procesem, który zachodzi w całym Kościele (wymiar uniwersalny) i Kościół powszechny jest bardziej jej przedmiotem niż Kościoły lokalne. Poza tym, zgodnie z patrystyczną zasadą „biskup w Kościele a Kościół w biskupie”, Hozjusz za szczególnych sukcesorów apostołskich uważał biskupów, którzy weszli w swój urząd i posłannictwo poprzez obrzęd włożenia rąk, sprawowany przez autenty-

⁹⁷ „Patrum autem locum in Ecclesia tenent Episcopi” (C 37).

⁹⁸ Sw. Ireneusz; *Adversus haereses* IV, 63 i 43: „iis tantum Episcopis obedire iubeat, qui successionem habent ab Apostolis, qui cum successione Episcopatus charisma veritatis certum acceperunt: Reliquos vero, qui absistunt, a principali successionem quocumque colligantur, suspectos haberi vult” (C 57). Zob. C 25, CB 479, 554; por. PG 7, 1053 n.

⁹⁹ Orygenes: *In proemio liber 2 Peri archon*: „servetur vero Ecclesiastica praedicatio, per successionis ordinem ab Apostolis tradita, et usque ad praesens in Ecclesiis permanens: illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab Ecclesiastica discordat traditione” (C 57).

¹⁰⁰ „Non enim satis est in locum Episcopi Catholici successisse, nisi catholicam etiam doctrinam, quibus successisti retineas (CB 490).

¹⁰¹ LO 10.

¹⁰² „Porro doctrina Apostolorum ibi est, ubi est legitima Episcoporum successio” (C 57). „ab hac successione semper doctrinae veritas est petita” (CB 478). Zob. CB 600.

¹⁰³ I dziś tak uczy J. Ratzinger; *Tradition*, III. Systematisch, *LThK* 10, 294.

¹⁰⁴ Por. też: Cz. Bartnik: *Katechetyczne doświadczenie...*, s. 30.

¹⁰⁵ C 58.

cznych katolickich poprzedników. Ta istotna dla Kościoła struktura wprowadzenia w posłannictwo apostołskie gwarantuje jego ciągłość, kontynuację, a także przekaz nieskażonego depozytu (parateke) słowa Bożego, który Chrystus powierzył Apostołom.

Przy pobieżnym odczytaniu eklezjologicznych tekstów Hozjusza może się wydawać, że jego nauka o Kościele grzeszy tzw. narcyzmem eklezjologicznym, czy też popada w eklezjoliatrię. Tymczasem elementy eklezjologii Kardynała, który zresztą nie stworzył systemu eklezjologicznego ani nie pozostawił po sobie pełnego, odrębnego traktatu, są gruntownie osadzone w chrystologii i skoncentrowane na osobie Jezusa Chrystusa, a także uzasadnione biblijnie i patrystycznie. W teorii Kościoła Biskupa Warmii odnaleźć można bardzo wyraźnie wątek słowa Bożego, aczkolwiek w sposób niesystematyczny. Dotyczy to „słownej”, od słowa Bożego pochodzącej, eklezjogenezy oraz normatywnego charakteru Ewangelii Bożej dla Kościoła i w Kościele. Pismo Św. ze swym bogactwem dopełniających się obrazów i ujęć nie pozwalało naszemu Teologowi widzieć rzeczywistości Kościoła, jego natury, struktur i funkcji w sposób wyłącznie socjologiczny czy jurydyczny, lecz przede wszystkim organiczny, chrystyczny i pneumatyczny. Kardynał akcentował dobitnie apostołską, a więc prymacjalną i episkopalną strukturę Kościoła. Podkreślał przy tym, że autorytet Kościoła, jego urzędowych przedstawicieli oraz słowo Kościoła noszą na sobie znamię charyzmatu Ducha Bożej prawdy.

Wedle Hozjusza sam Jezus Chrystus, a także słowo Chrystusa płynące z właściwie odczytanego Pisma Św., jest zawsze słowem Kościoła. W tej sytuacji polemiki z protestantyzmem oraz kwestionowania przez reformatorów autorytetu Kościoła rzymskiego, widzialnego i hierarchicznego nasz Teolog uwypuklił bardzo wyraźnie moc słowa Kościoła i jego nadprzyrodzony wymiar. Nie eksponował natomiast prawdy o różnicy pomiędzy słowem Kościoła a słowem Bożym, a więc faktu, że słowo Kościoła bywa w różnym stopniu słowem Bożym. Natomiast bardzo wyraźnie akcentował służebność Kościoła wobec słowa Bożego. Nie tylko dla reformatorów, ale i dla Hozjusza było jasne, że Kościół jest „pod słowem Bożym” (tak jak jest pod Chrystusem) i w służbie tegoż słowa. Poza tym akcentował on związenie Eklezji ze słowem Bożym. Kościół stanowi topos słowa Bożego, jego miejsce w dziejach. Spotkanie poznawcze i zbawcze ze słowem Bożym jest możliwe tylko we Wspólnocie Kościoła. Obiektywizm i realizm poznania religijnego, a również pewność wiary i zbawienia są zagwarantowane istotnym i wyłącznym powiązaniem słowa Bożego z Kościołem, Chrystusa z Eklezją. Kościół jest jakby ewangeliarzem czy też księgą Bożego słowa dla świata. Jest tym samym niejako sakramentem słowa Bożego, pojętego osobowo czy też skrypturystycznie.

„Słowny” rys refleksji eklezjologicznej Kardynała zbliżał ją niewątpliwie do poglądów teologów Reformacji, aczkolwiek jego eklezjologia pozostała w swej istocie rzymska. Teologiczny wątek słowa Bożego, powiązający się w nauce Hozjusza o Kościele, stanowi z natury rzeczy ekumeniczny rys jego myśli. „Słowne” ujęcie przez naszego Autora niektórych problemów eklezjologicznych prowadzi do sprostowania obiegowych przekonań o Kościele rzymskokatolickim jako rzekomo o *Kościele sakramentów*, a o Wspólnocie Reformacyjnej jako *Kościele słowa*. Eklezjologiczna myśl Hozjusza jest dowodem, na pewno nie jedynym, na to, że w

Kościele katolickim XVI w. istniała świadomość roli słowa Bożego dla eklezjologii, a także, że nie zaniedbano w nim całkiem i powszechnie szacunku i zrozumienia dla słowa Bożego w życiu wiary.

V. GNOZEOLOGIA SŁOWA BOŻEGO

Niniejszy rozdział jest próbą przedstawienia teorii teologicznego poznania Stanisława Hozjusza. Będzie to więc szkic o gnozeologii teologii, której centralnej kategorii i principium upatruje się w pojęciu i objawionej rzeczywistości słowa Bożego. W związku z tym powstaje od razu kilka pytań. W jaki sposób prawda objawionego słowa Bożego staje się dla chrześcijanina osiągalna? Który z klasycznych sposobów poznania znajduje w myśli Kardynała zastosowanie i jest uprzywilejowany? Poza tym, jak się przedstawia relacja pomiędzy słowem Bożym a językiem ludzkim, a ściślej pomiędzy słowem Bożym a językami ludzkimi, tzn. łaciną i „żywymi” językami narodów? W ten sposób częściowo zostanie omówione zastosowanie teologii słowa Biskupa z Warmii w praktyce Kościoła, czyli reperkusja jego założeń teologicznych w refleksji i praktyce pastoralnej.

1. SPOSOBY POZNANIA SŁOWA BOŻEGO

Słowo Boże może zostać uchwycone w akcie poznawczym człowieka, gdyż zostało objawione jako: jasne (*clarum*), oczywiste (*perspicuum*), wyraźne (*expressum*)¹.

Proces poznania słowa uniemożliwia brak określonych dyspozycji osoby ludzkiej, przede wszystkim pokory, przy jednoczesnej chęci dysponowania i manipulowania nim. Wówczas słowo Boże zostaje „zniszczone”².

Tak więc poznanie słowa Bożego jest niemożliwe z powodu pychy intelektualnej. Inne grzechy jednak, poza odrzuceniem łaski wiary, nie stanowią bezpośredniej przeszkody w poznaniu słowa Bożego. Ono bowiem jest skierowane do wszystkich, a więc i grzeszników, a nie tylko do wybranych i doskonałych³. Poznanie słowa łączy się nie z łaską uświęcającą, ale z dającym iluminację darem Ducha Świętego⁴.

Poznanie słowa prawdy dokonuje się dzięki kerygmatowi Kościoła, w formie Biblii, ale także bez jej pośrednictwa⁵, drogą przepowiadania ustnego⁶.

Sluchacz słowa Bożego poznaje je przez wiarę, intuicyjnie lub refleksyjnie, albo też łącząc oba sposoby jednym aktem osobowym. „*Ea cognitio — pisze Hozjusz — hic incipit per fidem, ibi consummabitur, cum revelata facie gloriæ Domini speculabimur*”⁷.

¹ LE 643; por. „*sana doctrina*” (C30); „*Purum Evangelium*”, „*purum Dei verbum*” (C 45).

² „*Quod sit expressum Dei verbum, iam ex me didicisti: hoc quidem quamvis nihil eo lucidius, nihil sit expressius, prorsus tamen extinguitur, quando quisquam sibi de expresso Dei verbo disputandi potestatem sumit*” (LE 643).

³ CB 533. Przeciwnie znaczenie ma 1J 3,6 („*omnis, qui peccat, non vidit eum, nec cognovit eum*”).

⁴ CB 534.

⁵ „*absque scripturis disci potest*” (LE 643).

⁶ S. Hozjusz do króla Zygmunta Augusta: „*si qui volent, quod sit expressum Dei verbum cognoscere, iuxta scripturæ verba, legem eos ore sacerdotis requirere iubeas*” (LE 643).

⁷ C 215; por. J 17,3.

Poznanie intuicyjne⁸

Poznanie słowa Bożego i jego przyjęcie dokonuje się nie tylko na drodze poznania intelektualnego, ale również w sposób intuicyjny. Nie tylko przez jego zrozumienie, ale także przez instynktowną intuicyjno-wolitywną akceptację w akcie wiary, ufności, miłości⁹. Jest przeto typem poznania bezpośredniego, zwanego dziś, jak u Jana Hessena, „religijnym”, w odróżnieniu od pośredniego i racjonalnego¹⁰. Jako takie jest dostępne wszystkim, na podłożu wiary. Manifestuje się w nim *intuicja wiary* czy też *intuicyjna wiara* inna, choć bynajmniej nie przeciwstawna wierze rozumiejącej czy rozumowi wierzącemu.

Z konieczności droga intuicji w poznaniu jest właściwą i jedyną analfabetom i ludziom mało wykształconym. Nie mogą oni przecież przyjąć orędzia Boga w postaci spisane słowa Bożego, lecz tylko „bez liter”. Szczególnym pismem „niepojęciowym”, które inspiruje ich zbawczo, powodując reakcję wiary jest miłość Boża jako „duchowy dekret” odbierany we wnętrzu osoby¹¹. Umożliwiająca bezpośrednio poznanie immanencji słowa Bożego wobec osoby chrześcijanina czyni poznanie intelektualne tegoż słowa automatycznie mniej istotnym¹².

Poznanie intuicyjne dotyczy całości objawienia słowa Bożego. Nie ma jednak cechy wyłączności. Nie jest też autonomiczną metodą odkrywania prawdy religijnej. Stanowi sposób recepcji i interioryzacji objawienia głoszonego przez Kościół. Jest więc intuicyjnym uchwytem wartości słowa Kościoła, w którym słowo Boże kryje się, zawiera, a także utożsamia.

Konsekwencją preferowania intuicji nad refleksję jest eksponowanie uczucia (*affectus*)¹³ przed rozumem (*intellectus*). Stwierdza bowiem Kardynał: „tam est Deo grata haec in eis animorum affectio, nulla ut verbo-

⁸ „(wg Macquarrego) język [...] ma dwojaką właściwość. Z jednej strony łączy on mówiącego zarówno z przedmiotem mowy, jak i z osobą, do której się mówi. Lecz z drugiej strony język — stojąc między tymi członami sytuacji — jakoś je oddziela. Czy znaczy to, iż mowa realizuje się na gruncie jeszcze innej bardziej bezpośredniej i fundamentalnej relacji niż te, które zostały wskazane? Mamy podstawy do twierdzenia, że tak jest. Owa fundamentalna dla mowy relacja może być nazwana „intuicją” i to w sensie podobnym do tego, jaki Kant nadał terminowi „ogład”. J. Herbut; Pojęcie i założenia funkcjonalnej analizy języka religijnego, *Studia Teol.-Hist. Śląska Opolskiego*, 6 (1978), s. 209.

⁹ „non in eo quantum intelligas, sed in eo quantum credas, et credendo ames, permultum est positum” (D 665). Zob. D 663; LE 641; CB 460.

¹⁰ Por. A. Nossol: Teologia na usługach wiary, Opole 1978, s. 124. A także A. Nossol: „Cognitio Dei experimentalis”. Nauka Jana Hessena o religijnym poznaniu Boga, Warszawa 1974.

¹¹ Klemens Aleksandryjski: *Pedagogus, liber II, cap. XI*; „Fides non sapientium secundum mundum, sed eorum qui secundum Deum sunt sapientes est possessio illa absque literis discitur, eius autem scriptum, quod ad rudes, ignarosque homines pertinet, et est divinum, vocatur charitas, quae est decretum spiritale” (D 665). Por. LE 640; CB 520. W *Patrologii Migne'a* zamiast rzeczownika *decretum*, jest *volumen*. Słowo to może oznaczać w języku polskim także *pismo*; zob. PG 8, 655; por. 2 Kor. 3,3.

¹² Sw. Augustyn: *Contra Manicheos, cap. IV*: „Si propter solos eos Christus mortuus est, qui certa intelligentia possunt quae ad fidem pertinent, discernere, pene frustra in Ecclesia laboramus” (D 662).

¹³ Zagadnienie uczucia poprzedzającego słowo powraca we współczesnej filozofii. J. Herbut zauważa, że: „Macquarry sądzi jednak, że istnieje pierwotniejsza względem wszelkiego językowego wyrazu relacja osoby od osoby, zachodząca na poziomie jeszcze nie wyartykułowanego uczucia. Taką tezę, jak się zdaje, można

rum intelligentia cum ea confèrri queat"¹⁴. Tym samym nawiązuje wyraźnie do tradycji mistycznej późnego średniowiecza¹⁵.

Miłość — podstawową kategorią gnozeologii

Biskup Warmii starał się o znalezienie właściwej metody dla studium Biblii i teologii, to jest sposobu, który pomógłby odnaleźć słowo Boże i je właściwie odczytać. Zdawał sobie sprawę z tego, że wierny, a nawet teolog lub poszczególny kapłan Kościoła, niejednokrotnie popełniają błędy posługując się Pismem Św. Błędy te są niejako nieuniknione. Wynikają z niedostatecznego przygotowania intelektualnego, a także trudności stawianych przez tekst biblijny. Hozjusz, inspirowany przez św. Augustyna, odwołuje się do pojęcia „miłości”, czyniąc z niego centralną kategorię swej gnozeologii. Wydaje się, że Hozjuszowa „miłość” była pojęciem zbiorczym, które obejmowało: dar Boży, ludzką intuicję poznawczą oraz postawę życia chrześcijańskiego.

Podstawowym postulatem metodologicznym skierowanym do osoby teologa, stanowiącym minimum upoważniające go do uprawiania nauki, jest postawa miłości. Ona jest warunkiem poznania i jego instrumentem. Tylko osoba, która kocha, jest zdolna poznawać Boga. Miłość zaś jest zasadniczym kluczem i regułą dla hermeneutyki słowa Bożego Biblii. Prawdę tę dostrzegł wyraźnie Biskup Hippony: „Qui vult habere notitiam Dei amet: Frustra accedit ad legendum, ad meditandum, ad praedicandum, ad orandum, qui non amat”¹⁶. Co więcej, człowiek, który czytając Biblię nie zaczyna kochać Boga i ludzi, lub też kochać ich bardziej, nie rozumiał Księgi¹⁷. Miłość bowiem jest główną intuicją zakodowaną w Biblii¹⁸. Dlatego w pewnym sensie dopuszczalne są nawet błędy w odczytaniu szczegółów Pisma Św., gdy został uchwycony jego istotny sens. „Ex [...] Augustini verbis — pisze Hozjusz — illud discimus ita demum a nobis recte scripturas intelligi, si intellectum nostro charitatem aedificemus, ad quam quoties intellectum nostrum referimus, etiamsi non omni ex parte sensum scriptoris assequamur, ad scopum tamen illum quem scriptura vult, pervenimus”¹⁹. Wówczas nawet, gdy badacz kierujący się miłością, niewłaściwie odczyta jakiś tekst biblijny: „non perniciose fallitur, nec aberrat a verbo Dei”²⁰.

także odnaleźć u M. Heideggera” (J. Herbut, art. cyt., s. 210). U Hozjusza jednak *affectus* jest rozumiany bardziej duchowo, jak w średniowieczu, a nie czysto „wrażeńiowo-psychicznie”, jak np. u F. Schleiermachera.

¹⁴ D 663.

¹⁵ Jan Gerson: *An monachus pro studio possit negligere divina. Consideratione in die Trinitatis*, fer. 1: „in die [...] examinibus novissimis, non interrogabimur, quantum fuerit intellectus noster acutus et eruditus, sed qualis fuerit affectus noster ad Dominum Deum nostrum, hoc est quam simplex, quam rectus, quam pius, humilis, quamque spontaneus, et fidelis in Dei servitio” (C 20).

¹⁶ Św. Augustyn: *In Manuali*, cap. 20; LE 640; LO 33.

¹⁷ Św. Augustyn: *De Doctrina Christiana*, liber 1, cap. 35; „Quisquis igitur [...] scripturas divinas, vel quamlibet earum partem intellexisse sibi videtur, ita ut eo intellectu, non aedificet istam geminam charitatem, Dei et proximi, nondum intellexit” (D 668). Por. LE 640.

¹⁸ „Docet is [Augustinus] summam et scopum scripturae totius, nihil aliud esse quam charitatem” (D 668). Św. Augustyn: *De Doctrina Christiana*, liber 1, cap. 35 i 36. A także LE 640; por. CB 520.

¹⁹ D 668; por. LE 640.

²⁰ LE 641.

Postawa miłości pozwala na korektę popełnionych błędów. Miłość jest otwarta na prawdę i wobec niej pokorna, gotowa na rezygnację z fałszywie obranej drogi²¹. Zaprzeczeniem pokornej miłości szukającej prawdy jest pycha intelektualna. Nie liczy się ona z możliwością błędu, odznacza się pełnym uporem trwaniem nawet przy jawnym fałszu, odrzuca a priori autorytety, nawet kompetentne i obiektywne.

Poznanie Pisma Św. z miłością, zdobywanie się pod wpływem tegoż studium na postawę dojrzałszej miłości Boga i ludzi, jest jednocześnie pozytywnym spełnieniem procesu poznania. Stanowi osiągnięcie właściwego kresu. W takiej finalizacji procesu człowiek rzeczywiście poznaje słowo Boże²².

Właściwością gnozeologii religijnej Kardynała jest pragmatyzm poznawczy, polegający na założeniu, że w dużej mierze życie i postawa człowieka weryfikują czy też uprawomocniają jego poznawcze ustalenia. Ortopraksja, rozumiana jako miłość obecna w życiu i poznaniu chrześcijańskim, jest dla Autora „Konfesji” podstawą i gwarantem ortodoksji.

Zdaniem Kardynała, zwolennicy Reformacji nie mają miłości, gdyż spowodowali rozłam w Kościele Jezusa Chrystusa. Stąd też nie są w stanie zbliżyć się do prawdy słowa Bożego²³.

Nawiązując bardziej do Ojców Greckich, a szczególnie św. Augustyna, niż do tradycji arystotelesowskiej, Hozjusz pojmował miłość w sposób bardziej ekstazyjny aniżeli fizyczny. Idzie w tym za tradycją średniowieczną²⁴.

Poznanie intelektualne

W procesie poznawania słowa Bożego warunkiem przydatności rozumu ludzkiego jest uprzedzająca i towarzysząca jego działaniu wiara. Dzięki niej rozum może wniknąć w Misterium Boga objawiającego się w słowie. Uwierzenie jest *conditio sine qua non* rozumienia słowa Bożego²⁵, jego znaczenia i sensu. Poznanie intelektualne jest próbą hermeneutyczną wobec Biblii oraz słowa kościelnego przepowiadania.

Poznanie intelektualne ma — zgodnie z myślą Arystotelesa — swoiście dialektyczny charakter. W procesie ścierania się przeciwnych i sprzecznych poglądów dokonuje się nowa synteza. Uwyraźnia się prawda. Zos-

²¹ Św. Augustyn: *Sermo 39 De Tempore, De laudibus charitatis*: „Et in eo, quod in scripturis intelligis, charitas patet. Et in eo quod non intelligis, charitas latet. Ille itaque tenet, et quod patet, et quod latet in divinis sermonibus, qui charitatem tenet in moribus” (LO 33).

²² „Si quis ita scripturam intelligat ut intellectu suo charitatem aedificet, Dei verbum est: Si vero sic eam intelligat, ut intellectu suo, quod est charitati contrarium aedificet, diaboli verbum est” (LE 641).

²³ „nec possint ad veritatis agnitione pervenire: mirari desinet, posteaquam hanc esse causam didicerit, qui sunt ea, quae sola credentibus lucem, destituti charitate: non enim divississent unitatem, si non prius amisissent charitatem” (LE 640). Zob. D 668.

²⁴ Zob. R. Rogowski: *Naturalne poznanie Boga wg Ryszarda ze Szkoły św. Wiktora. Colloquium Salutis, Wroclawskie Studia Teologiczne 1* (1969), s. 158. Charakteryzując średniowieczne koncepcje miłości, autor odsyła do pracy P. Rousseta; *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen-âge*. Münster 1908, s. 3—4, 43, 56.

²⁵ „Credite et intelligetis” (C 102); por. Iz 7,9: „Nisi credideritis, non intelligetis” (wg *Vetus Latina*), a także św. Augustyn: *In Johannem 29,6* (PL 35, 16039); „Nisi credideritis, non intelligetis”.

taje wyeksplikowana w sposób pełniejszy i precyzyjniejszy²⁶. Dlatego nawet błędne poznanie słowa Bożego, a właściwie jego nierozpoznanie, czyli „herezja”, spełnia ubocznie, w procesie przybliżania do prawdy, pozytywną rolę. „Zmusza” Kościół do gruntownych studiów, głębszego zrozumienia prawdy oraz doskonalszego jej przedstawiania²⁷. „Voluit Deus — pisze Hozjusz — ut quemadmodum illud quod semper expressum fuit in Ecclesia verbum, per hos annos prope quadraginta fuerit ab haereticis quantum in ipsis est oppressum, sub aspectum hominum subiiceretur, quo sic et agnosceretur magis expressum Dei verbum et de eo agnito maior laetitia conciperetur”²⁸.

Zrozumieniu trudnych słów, wyrażań czy zwrotów Pisma Św. służy przede wszystkim wnioskowanie — pisze zachwycając się teologią Orygenes Biskup Warmii — a więc logiczna i metodyczna praca umysłu, a także zdolność myślenia analogicznego²⁹. Nasz Autor zdaje się nie negować takiego sposobu postępowania teologicznego, w którym teolog tworzy swój system, a przynajmniej jego element w postaci twierdzenia, starając się je wesprzeć tzw. dicta probantia, to jest cytatami z Biblii³⁰.

Elitaryzm teologii

Nie można nie doceniać naukowego poznania słowa Bożego w sposób intelektualny. Stanowi ono domenę ludzi kompetentnych, specjalnie wykształconych. Z natury rzeczy należy do pewnej elity w Kościele. Zadaniem specjalistów-teologów jest dokonywanie hermeneutyki i interpretacji słowa Bożego. Ludziom niewykształconym powinno wystarczyć wprowadzenie w Misterium chrześcijaństwa przez katechizację i liturgię³¹.

Podkreślenie przez Hozjusza pewnego arystokratyzmu i ekskluzywizmu teologii miało niewątpliwie stanowić pewne antidotum na rozbudzone Reformacją dysputy religijne szerokich i nie przygotowanych kręgów społecznych. Przeciwwstawiało się równocześnie spontanicznym, nieeklezyjalnym i nienaukowym próbom jej interpretacji.

Nie da się wykluczyć, że neoplatonizm i chrześcijański mistycyzm znacznie wpłynęły na autora *Konfesji*. One to tłumaczyłyby rys ezoteryzmu, hermetyzmu, czegoś z dawnej disciplina arcani, wyciskające swe piętno na jego pismach. Obawiał się, zresztą słusznie, że protestantyzm, wbrew zamierzeniom, zaneguje „tajemnicę” w religii. Przykładem może tu być odwołanie się do myśli Grzegorza Teologa: „non omnium est de Deo, dequam de rebus divinis disserere, quodquam neque in omni loco, nequam omnibus nequam omnia sunt propalanda”³². Bezpośrednim źródłem

²⁶ Arystoteles: 1 Topic., cap. 8; 3 Rhet., cap. 2: „contrariorum eadem est scientia, quodque opposita iuxta se posita magis elucescunt” (LO 1).

²⁷ „Atqui que singularis est Dei bonitas si ulla alia ex re, tum ex haeresibus quoque permultum utilitatis ad Ecclesiam Dei redundare fecit” (LO 1).

²⁸ LO 1.

²⁹ „Vides autem Harpage, quemadmodum ille [Orygenes] et rationibus et appositis quibusdam similitudinibus etiam non intellecta scripturarum verba prodesse vel promentibus ea, vel audientibus, planum facit?” (D 664).

³⁰ „Idquam ex eo ipso Pauli capite prolato testimonio, quod tu pro tua sententia confirmanda citasti” (D 664).

³¹ „neque sit necesse credentibus in Christum de eo disputare, verum necesse sit firmiter in cordibus retinere” (LE 643). A także: „facilius etiam in hac sua simplici fide (vulgus) salvati poterit, quam qui anxie disputant” (C 133).

³² D 665; zob. LE 640; C 117; CB 521; por. Św. Grzegorz z Nazjanzu: Oratio XXVII Theologica prima. PG 36 Lutetiae Parisorum 1858, k. 14.

inspiracji naszego Teologa mogli być również „ekskluzywiści” średnio-wieczni, w rodzaju Henryka z Gandawy³³.

Zastanawiając się nad elitarnym statusem teologii, które cechowało Hozjusza, trzeba wziąć pod uwagę także i uwarunkowania społeczne. Kardynał był z pochodzenia mieszczaninem. Dzięki swym zdolnościom, wykształceniu, zaufaniu, jakim darzyli go dwaj ostatni Jagiellonowie, drogą nominacji na warmińską stolicę biskupią wszedł do grona możnowładców³⁴. Niemniej jednak w jego pismach nie ma pogardy dla ludzi spoza magnaterii, bogatej szlachty, czy patrycjatu miejskiego, a więc dla chłopów czy miejskiego plebsu, chyba że ludzie ci nie posiadają wykształcenia, próbowali grać rolę teologów czy reformatorów. Wszecstronnie wykształcony Hozjusz widział bardzo ostro niedostatki oświaty religijnej w Polsce³⁵. Z tego samego tytułu miał prawo piętnować dyletantyzm teologiczny oraz niekompetencję intelektualną wielu zwolenników, zwłaszcza świeckich, Reformacji.

Niezrozumiane słowo Boże

Biskup Warmii stał na stanowisku ważności i potrzeby wsłuchiwanie się w słowa Pisma Św. i liturgii, a także wymawiania ich z wiarą, nawet bez zrozumienia³⁶. Pozycję swą uzasadniał biblijnie, powołując się na wjazd Jezusa do Jerozolimy (Mt 21). Krzyżący wówczas „Hosanna Synowi Dawida” nie rozumieli — zdaniem Hozjusza — sensu wymawianych przez siebie słów. Chrystus jednak przyjmował je pozytywnie, jako wyraz sympatii. Stąd też ożywanie uczuć religijnych jest o wiele istotniejszym duszpastersko zadaniem od religijnego uświadomienia, poprzez unarodowienie tekstów liturgicznych³⁷. Powyższe rozumowanie jest niewątpliwie inspirowane przez Orygenesę³⁸. Nie znaczy to wcale, że Kardynał zgadzał się w całej rozciągłości z jego poglądami. Nie wiadomo, w jakim stopniu podzielał jego angelologię i antropologię oraz wypowiedzi o skuteczności zaklęć magicznych i sugestii za pomocą słowa. Wydaje się, że myśl Autora „Konfesji” koncentrowała się na istocie zagadnienia. Streszczył je następująco: „Docet is (Origenes) non parum ex hoc ipso utilitatis animae conferri, quod verba divinarum scripturarum aures nostras licet obscura videantur, penetrant”³⁹. Hozjusz przejął od Orygenesza przede wszystkim zasadę teologiczną, która usprawiedliwia i obliuguje do słuchania Pisma Św. i modlitwy, nawet jeśli teksty i formuły są niezrozumiałe, ze względu na swą obcojęzyczność czy kondensację treści. Zasadę tę sformułował Orygenes opierając się na zdaniu z drugiego listu do Tymoteusza (3,16): „quia omnis scriptura divinitus inspirata utilis est.

³³ Zob. L. Kuc: Przepowiadanie słowa Bożego wg Henryka z Gandawy, *RTK*, XII (1965), z. 3, s. 97, 101.

³⁴ Por. A. Wyczański: Społeczeństwo polskie, w: *Polska w epoce Odrodzenia. Państwo — Społeczeństwo — Kultura*, red. A. Wyczański, Warszawa 1970, s. 156.

³⁵ D 664.

³⁶ „Neque moveat quemquam, quod non ea lingua peragatur, quae ab omnibus intelligi possit [...] non in eo quantum intelligamus, sed in eo quam [...] Deum colamus, salutem nostram positam esse” (C 133).

³⁷ „quid fructus ea res attulerit, quod in plerisque locis officia divina, in linguam vernaculam ad verba translata decantentur” (D 663).

³⁸ Orygenes: Homilia 20 „In Jesum Nave”, PG 12, 917—924; zob. D 664—666 oraz C 133.

³⁹ D 663.

Si ergo divinitus inspirata est et utilis, etiamsi non sentiamus credere tamen debemus quia utilis est"⁴⁰. Kardynał staje tu na stanowisku wielkiego kultu słowa Bożego, które zawarte jest przede wszystkim w tekstach Pisma Świętego, nawet wówczas gdy pozostaje ono dla kogoś niezrozumiałe. Kult ów jest uzasadniony wiarą w rzeczywistą obecność słowa Bożego w biblijnym, natchnionym tekście ludzkiego autora. Słowo Boże zresztą jest zawsze odczytywane ze świadectw Bożego Objawienia w sposób niedoskonały, niepełny i nieostateczny. Niemożliwe jest całkowite, tzn. wyczerpujące, jego poznanie. Człowiek nie jest w stanie poznać i przeniknąć do końca Tajemnicy Boga. To prawda, że Kościół poznaje objawione słowo Boże w sposób bezbłędny. Jednak i to eklezyjalne poznanie i rozumienie słowa Bożego wzrasta i potęguje się. W ramach wspólnoty Kościoła poszczególne osoby zbliżają się do prawdy słowa Bożego w różnym stopniu i w różny sposób. Zależy to od wiary, gorliwości religijnej, łaski Bożej oraz dyspozycji intelektualnych oraz teologicznego studium. Jednak chrześcijanie, nawet najbardziej dysponowani intelektualnie, moralnie czy religijnie do poznania słowa Bożego, stają przed Jego Tajemnicą, której nie są w stanie zrozumieć i wyjaśnić. Tajemnica prawdy Bożej skłania ich do pełnej wiary, pokory oraz do dalszego cierpliwego studium. Tak więc objawione Kościołowi słowo Boże pozostaje także dla niego w jakiejś mierze słowem Tajemnicy, słowem jeszcze nie zrozumianym, słowem nie do końca ogarnionym. Kościół czci słowo Bożego Objawienia, które jest słowem Tajemnicy, słowem poprzez jednostki w różnym stopniu zrozumiałym, wierząc w jego moc i boskość. W Hozjuszowej czci dla słowa Bożego, które jest słowem nieogarnionym i niepojętym, nie ma nic z zabobonu ani magii⁴¹.

Chrześcijanin ma wiarę, w której zawiera się intuicyjna akceptacja całego objawionego Misterium. Wiara towarzyszy niewykształconemu człowiekowi również w czasie studium Biblii, liturgii, modlitwy. Mocą swej „globalnej wiary” prosty chrześcijanin akceptuje niezrozumiałe dla siebie elementy doktryn i fragmenty Biblii⁴². Przy tak pojętej wierze, modlitwa — nawet oparta na niezrozumiałych formułach, nie jest całkowicie z punktu widzenia teologii i psychologii bezowocna⁴³. Pod pewnym względem nawet działa uwznioślająco duchowo.

⁴⁰ D 664; C 133.

⁴¹ Zarzut magii postawiła Hozjuszowi w sposób bardzo delikatny B. Otwinowska: „Hozjusz długim cytatem z Orygenesusa wkraczał już w granice mistycznej magii „zaczarowania” samym dźwiękiem Pisma Św. dobrych i złych „mocy” towarzyszących duszy człowieka” (B. Otwinowska: *Język — Naród — Kultura, SST*, t. XLIV, s. 262).

⁴² Św. Augustyn: *Contra Manicheos, epist., cap. 4*: „In catholica Ecclesia, ut omittam syncerissimam sapientiam, ad cuius cognitionem pauci spirituales in hac vita perveniunt, ut eam ex minima quidem parte, quia homines sunt, sed tamen sine dubitatione cognoscant: caeteram quippe turbam non intelligendi vivacitas, sed credendi simplicitas tutissimam facit” (C 393). Zob. także: „quandoquidem scripturarum intelligentia non est omnibus peraeque necessaria” (LE 641) oraz zob.: „Et sicut idem scribit Augustinus: Homo fide spe et charitate subnixus, easque inconcusse retinens, non indiget scripturis, nisi ad alios instruendos. Itaque per haec tria, multi etiam in solitudine sine codicibus vivunt”. LE 641.

⁴³ „na racjonalistyczne postulaty protestantów odpowiadają oni (Hozjusz, Antoni z Napachania) teorią dwu znaczeń: nie chodzi o rozumienie poszczególnych słów,

W pełni ludzkie przeżycie modlitwy zakłada zrozumienie tekstów liturgicznych i biblijnych, przynajmniej w sensie wyrazowym oraz przyjęcie ich z wiarą. Nasz Kardynał wydawał się nie dostrzegać tego faktu a przynajmniej znacznie go minimalizował. W tym punkcie jego poglądy odeszły od myśli Erazma z Rotterdamu, choć może nie całkiem od myśli św. Augustyna⁴⁴.

Broniący korzyści płynących nawet z niezrozumiałej modlitwy, Biskup Warmii zmierzał do obrony pozycji łaciny w życiu Kościoła. Nie można się zgodzić jednak z jego dowodzeniem, które nie widzi potrzeby przekładu Biblii na języki narodowe, a także indygenizacji liturgii rzymskiej. Jego zdaniem, swoistą wartość religijną ma słuchanie Biblii oraz modlitwa, nawet wówczas gdy się ich nie rozumie⁴⁵. Postulaty reformatorów w sprawie dokonania przekładów Biblii i unarodowienia liturgii były w tym kontekście bardziej zrozumiałe i uzasadnione niż stanowisko Kardynała. Dlatego też zwyciężyły w końcu również i w Kościele rzymskim, jakkolwiek ostatnio znowu wyraża się coraz częściej żal, że zatracona się jedność i „mysteryjność” liturgii. Problem jest trudny. Trzeba pamiętać, że prawie wszystkie wielkie liturgie chrześcijaństwa, a także innych znaczących religii tysiącami lat posługują się językiem tak dawnym, że już niezrozumiałym dla współczesnych.

Poznanie historyczne

Słowo Boże jest poznawalne również poprzez świadectwo osób. Informuje i zbliża nas do niego wiara przodków oraz współczesnych świadków objawienia w historycznej Osobie Słowa. W ciągu swych dziejów Kościół, jako społeczna całość, a także poszczególni jego członkowie składali swym życiem i działalnością świadectwo uhistorycznionemu przez Wcielenie Słowu oraz przekazywali świadectwo o tym Słowie coraz to nowym ludziom i pokoleniom. Manifestowało się ono nie tylko w mowie i piśmie, ale we wszystkich wyrazach aktywności chrześcijaństwa, m.in. i w sztuce⁴⁶. Radykalną ekspresją tegoż świadectwa Słowu i świadectwa o Słowie Bożym było męczeństwo (martyrium). Osobowe świadectwa wierzących stworzyły i tworzą podwaliny, a jednocześnie stanowią drogę, jedną z możliwych, dla poznania Słowa. Poznanie to ma charakter historyczny, personalny, pośredni. Dokumentem historycznym, którego autentyczność w procesie poznania zostaje poddana weryfikacji, są swia-

lecz o pojęcie ich głębszego sensu i duchowych tajemnic” (Otwinowska, art. cyt., s. 262).

⁴⁴ „Nie byłoby też, sądzę, rzeczą nierozważną wyuczyć się ksiąg Bożych na pamięć, nawet jeśli się ich nie rozumie. Tak przynajmniej zapewnia Augustyn (Doctr. Christ. 2, 9, 14), którego słowa ja tak sobie tłumaczę: „nawet jeśli się nie rozumie sensu mistycznego”. Erazm z Rotterdamu: *Metoda w teologii*, w: *Trzy rozprawy*, przeł. J. Domański, Warszawa 1960, s. 267.

⁴⁵ „Nulla itaque est huius rei necessitas, ut officia divina vernacula lingua celebrentur” (D 665).

⁴⁶ Wydaje się, że również Piet Schoonenberg rozumie historycznie świadectwo dane ludzkim słowem Bożemu Słowu: „Mowę Bożą można porównać z drugą warstwą ludzkiej mowy — i tu także — w tej warstwie Boża mowa urzeczywistnia się. Warstwą tą jest świadectwo [...] Dawanie świadectwa jest celem wszelkiego występującego w Biblii dziejopisarstwa [...]. Także tam, gdzie tradycja zostaje sformułowana w dogmatach, nadal jest ona świadectwem — świadectwem broniącym się przed osłabieniem lub zafalszowaniem”. Zob. P. Schoonenberg: *To co ludzkie w mowie Bożej*, tłum. H. Bortnowska, *Znak*, 19 (1967), nr 2, s. 236.

dectwa osób. Oczywiście, chodzi tu o osoby kompetentne religijnie, intelektualnie, moralnie, eklezjalnie. Stąd też Biskup Warmii jest przekonany, że „in fide maiorum suorum salvos fieri minores”⁴⁷. W powyższym kontekście „maiores”, czyli świadkami i „źródłami historycznymi” dla poznania Słowa Bożego były w dziejach zbawienia świadectwa: proroków ST, samej historycznej Osoby Słowa, apostołów, Ojców Kościoła, papieży, biskupów, kapłanów, mnichów, świętych, teologów, mistyków, całych poprzednich populacji chrześcijańskich. W tym sensie historia, szczególnie historia Kościoła, staje się miejscem poznania teologicznego. Ponadto cały ośrodek rzymski od IV w. uważał, że poznanie historyczne dało pewne podwaliny pod wiarygodność chrześcijaństwa (documenta). Dla innych ośrodków rolę tę odgrywała metafizyka⁴⁸. Wiara nie jest bezpośrednim skutkiem poznania historycznego, o którym mowa. Niemniej składanie osobowych świadectw na rzecz historycznej Osoby Słowa, dokonujące się w kontekście religijnym, staje się kerygmatem, z którego „jest wiara”.

Biskup Warmii uznawał możliwość poznania słowa Bożego na płaszczyźnie wiary. Wyróżniał trzy zasadnicze sposoby tego poznania: intuicyjny, intelektualny, historyczny. Preferował i łączył ze sobą dwie drogi poznawcze: intuicję i świadectwo historyczne. Uważał, że droga uczucia i serca oraz świadectwo personalno-historyczne są uniwersalnymi i powszechnie dostępnymi sposobami poznania. Obydwie te drogi wiązały ze sobą nierozzerwalnie, by uchronić się przed możliwością błędu, złudzenia, subiektywizmu. Intuicyjna akceptacja świadectwa Kościoła dawała gwarancję realizmu poznania słowa Bożego. Dlatego też chrześcijanin obdarzony łaską wiary, może i powinien rozpoznać w świadectwie eklezjalnym objawione słowo Boże, w całej jego prawdzie.

Tylko w tym kontekście można mówić o pewnym antyintelektualizmie poznawczym Hozjusza. Być może była to także humanistyczna reakcja na racjonalizm późnego średniowiecza. Niemniej jego rodowodu należy szukać w myśli Ojców Kościoła: Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesesa, Grzegorza Teologa, a także św. Augustyna i innych. Hozjusz powołując się na św. Bonawenturę i Jana Gersona kontynuował neoplatońskoaugustyńską tradycję obecną w średniowieczu⁴⁹.

Akcentowanie znaczenia wątków woliowych i emocjonalnych, opierających się na iluminacji wiary, nie oznaczało dla niego weale zerwania z poznaniem intelektualnym. W tym ujęciu aktu poznania rozum pełnił rolę istotną, choć drugorzędą. Stawał się instancją porządkującą, opracowującą i interpretującą rzeczywistość wiary, poznaną już w sposób sentymentalno-woliowy.

2. STRUKTURA SŁOWA BOŻEGO JAKO PRZEDMIOT POZNANIA VERBUM ABBREVIATUM

Aczkolwiek księgi Pisma Św. zawierają wiele słów Bożych, to jednak jedynym istotnym jest *Dilige*. W tym właśnie wielość innych staje

⁴⁷ D 665.

⁴⁸ „Sed quid narrat de eis Ecclesiastica historia?” (CB 457). Por. Cz. Bartnik: Gnozeologia teologiczna w drugiej „szkole rzymskiej”, *RTK*, 25 (1978), z. 2, s. 55—71.

⁴⁹ C 20. Zgromadzony przez Hozjusza materiał patrystyczny oraz przytoczone zdania mistrzów średniowiecza wskazują na apofatyczny oraz afektywny charakter jego teologicznej myśli.

się jednością⁵⁰. Nasz Autor podkreślał to kilkakrotnie: „Sunt in divinis scripturis multa Dei verba, sed omnia illa, sunt unum Dei verbum: Dilige”⁵¹. Słowo to posiada kilka postaci: *Dilige, Ama, Charitas*. Cechami charakterystycznymi dla „słowa miłości” są: jego wyrazistość i oczywistość (otwartość), a jednocześnie misteryjny blask. Jest to zarazem słowo pewne i doskonałe, nadające wszystkiemu ostateczny sens, a równocześnie doskonałące i dopełniające. Właściwością *Dilige* jest zdolność ujmowania i wyrażania istoty. Przeto jest to słowo kondensujące, koncentrujące, rekapitulujące, po prostu nabrzmiałe treścią, a przede wszystkim zbawiające⁵². *Dilige* stanowi słowo-klucz, pojęcie zasadnicze, doskonaly skrót i syntezę, „słowo streszczone”⁵³.

Charitas miała kardynalne znaczenie dla starotestamentalnego Prawa i Proroków, została potwierdzona przez Chrystusa (Mt 22,39-40). Wszelkie prawo i przykazanie realizuje się w niej, osiągając swój kres i pełnię (Rz 13,9; Ga 5,14; 1 Tm 1,5)⁵⁴. Miłość bowiem jest punktem odniesienia i sensem każdego przykazania: „charitas est, ad eam refertur omne praeceptum”⁵⁵.

Słowo wzywające do miłości staje się ideą przewodnią Ksiąg Świętych oraz ich zasadniczą treścią. Jemu są one podporządkowane. Ono zaś je transcenduje⁵⁶, będąc pełnią całego Pisma Św.: „summa [...] et scopus est scripturae totius”⁵⁷.

Charitas jest wyraźnym, tzn. wyraźnie objawionym, słowem Bożym⁵⁸. Stanowi centrum i istotę Bożego Objawienia, pojętego nie tyle intelektualnie jako zbiór prawd, ale egzystencjonalnie jako prawda życia chrześcijańskiego. Jak stwierdził bowiem Hozjusz: „expressum Dei verbum sola sit Charitas”⁵⁹.

Biskup Warmii ujmował *verbum abbreviatum* przede wszystkim rzeczowo, a nie osobowo, lokalizując je bardziej na linii horyzontalnej niż wertykalnej⁶⁰. Jest nim żądanie aktywnej miłości międzyludzkiej⁶¹, której uczy i udziela Chrystus za sprawą Ducha Świętego: „Quod is non solum verbo, verum et factis ipsis, exemploque suo charitatem hanc nobis inculcaturus, quin etiam per Spiritum suum sanctum, eam incordi-

⁵⁰ H. de Lubac: *L'Écriture dans la Tradition*, Paris 1966, s. 232.

⁵¹ LE 639; por. LE 641; LO 29.

⁵² Klemens Aleksandryjski: *Pedagogus, liber II, cap. XI*: „Hoc igitur verbum consummans et brevians, verbum salvificans, verbum charitatis et dilectionis tam expressum est et dilucidum” (LE 640). Por. PG 8, 655.

⁵³ „Hoc est verbum illud abbreviatum” (D 662).

⁵⁴ LE 639—640 Na temat rozumienia przez Kardynała słowa „prawo” (lex) zob. CB 464. „Crucifixi lex”, „Charitas” (CB 531).

⁵⁵ LE 640.

⁵⁶ Hozjusz przytacza kilka tekstów św. Augustyna, zob. LE 640.

⁵⁷ LE 640; LO 31; CB 531.

⁵⁸ „expressum Dei verbum (charitas)” (LE 642). Por. „nec esse potest in scripturis expressus” (LE 641), Por. także: „expressissimum Dei verbum” (LE 640).

⁵⁹ LE 642.

⁶⁰ Kardynał dostrzegał wertykalizm przykazania miłości. Zob. św. Augustyn: *De verbis Domini, Ser. 18* „Quod praeceptum unum quidem est, sed duo tamen in se complecti videtur” (C 311).

⁶¹ „Omnis enim lex in uno sermone impletur, inquit Apostolus: Diliges proximum tuum sicut teipsum” (LE 640).

bus nostris esset diffusurus" ⁶². Ewangelia jest ludzkim wyrazem formułującym ten radykalny Boży imperatyw ⁶³.

Oczywiście, Jezus Chrystus jest Słowem streszczającym w sobie „zbawczą naukę Bożego słowa” i jest Miłością ⁶⁴. Hozjusz przyznaje to w dyskusji z najwybitniejszym polskim teologiem reformacyjnym XVI w. J. Łaskim: „cui (Lasci) nos libenter concedimus, in donato nobis gratuito a patre Deo, Christo Domino, positam esse omnem verbi divini doctrinam salutarem” ⁶⁵. Tak więc „słowo streszczone” ma też swój wymiar personalny. Utożsamia się z Osobą Słowa-Jezusem Chrystusem.

Powodowany względami natury polemicznej, Kardynał z Warmii dawał zdecydowanie pierwszeństwo rzeczowemu rozumieniu zasady *sola charitas*. W ten sposób chciał wybronić soteryjne znaczenie miłości ludzkiej, będącej odpowiedzią na słowo Boże i jego realizacją w czynie ludzkim. Akcentowanie *sola charitas* jako najistotniejszego słowa Bożego miało jednocześnie osłabić kategoryczność protestanckiej zasady *sola fides*, rozumianej jako biernie przyjęty dar zbawienia, dokonanego przez Boga w Jezusie Chrystusie ⁶⁶.

W mniemaniu Hozjusza, zasadniczą strukturę formalną *verbum abbreviatum* stanowi prawo — przykazanie: „finis praecepti charitas.” Oczywiście, jest to prawo NT. Takie ujęcie nie wyklucza osobowego rozumienia słowa Bożego: „plenitudo legis et finis legis Christus” ⁶⁷. Niemniej jednak polemiczna jednostronność jest tu ewidentna wraz ze wszystkimi niebezpiecznymi konsekwencjami, jakie za sobą pociąga. Przede wszystkim niesie możliwość rozłącznego i autonomicznego traktowania Chrystusa i Biblii, Osoby i słowa Pisma. To zaś może prowadzić do rozdwojenia jedynego Słowa, które wszystko streszcza i jednoczy. Wszak *Verbum abbreviatum* jest także *Verbum coadunatum* ⁶⁸.

SŁOWO PRAWDZIWE

Prawda słowna. Prawda, w przeciwieństwie do kłamstwa odznacza się wewnętrzną tożsamością, co wyraża się również w jej zewnętrznym

⁶² LO 32.

⁶³ „charitas, quae sola nobis expresse praecipitur in Evangelio” (LE 642).

⁶⁴ LO 32.

⁶⁵ „Nam et Christus ipse charitas est. Et Evangelium charitas est” (LO 30). „Dei sermo Dominus noster Jesus Christus” (C 236). Por. św. Cyprian: *Expositio Dominicae orationis*, nr 28—30, CSEL 3, 287—289.

⁶⁶ Jan Łaski: „nobis vicissim adversus Hosii theologiam argumentari non liceat, ut ostendamus, non tam equidem in nostra invicem dilectione, quam potius in donato nobis gratuito a patre Deo Christo Domino positam esse omnem verbi divini doctrinam salutarem” (LO 31). Hozjusz cytuje: „Brevis ac compendiosa responsio...” wydane u Daniela w Pińczowie w 1559 r. Polemika ta jest dostępna dzięki umieszczeniu jej w kolekcji A. Kupyera: *Joannis a Lasco opera tam edita quam inedita*, Amsterdam — Haga 1866, t. I, s. 392—462.

⁶⁷ C 8534; por. Rz 10,4.

⁶⁸ Dziś obawę tę wyraża H. de Lubac: „Il est impossible de séparer son message de sa personne, et ceux qui s'y essayèrent n'eurent pas longtemps avant d'être entraînés à trahir le message lui-même: personne et message, finalement, ne font qu'un. *Verbum abbreviatum, Verbum coadunatum*” (H. Lubac, dz. cyt., s. 242).

wyrazie⁶⁹. Cechuje ją pewna określoność i jedność znaczeniowa. Nie istnieje wiele wykluczających się prawd, gdyż ona jest jedna⁷⁰.

Istnieje prawda rzeczy (*rei veritas*)⁷¹ oraz prawda słów (*verborum veritas*)⁷². Swoje odniesienie do prawdy ma także wiara (*fidei veritas*)⁷³. W rezultacie istnieje prawda chrześcijaństwa oraz chrześcijańska prawda teologiczna⁷⁴.

Każdy rodzaj prawdy posiada właściwą sobie nośność, swój dynamizm, swą moc (*vis veritatis*)⁷⁵.

S ł o w o P r a w d y. Prawda ma chrystocentryczny charakter. Jezus Chrystus, osobowe Słowo Boże jest jej źródłem, szczytem, centrum. On jest Prawdą (J 14, 6)⁷⁶, Prawdą osobową, Osobą Prawdy. Jezus Chrystus — Prawda osobowa jest Osobą historyczną. Stąd też prawda chrześcijańska jest nie tylko ideą niematerialną, transcendentną wobec historii, ale i prawdą immanentną dziejów. Jezus Chrystus jest bowiem Prawdą Wcieloną, uczasowioną i umiejscowioną. Dzięki inkarnacji Słowa Bożego odwiecznej Prawdy prawda uhistoryczniła się.

Chrystus jest Nauczycielem Prawdy (*unus Magister*)⁷⁷. Ona zaś bytuje w Jego Ojcu i w Nim (J 1,14,18). Jezus Chrystus przyniósł zbawczą naukę prawdy czerpiąc ją z łona Ojca (J 1,18)⁷⁸. Kontemplacja tej nauki oraz historycznej Osoby Słowa, zwróconej stale ku Ojcu, była dla apostołów Objawieniem Prawdy. W historycznej Osobie Słowa nastąpiła jej epifania⁷⁹. Po Wniebowstąpieniu Chrystusa kontynuuje swą działalność nauczycielską za pośrednictwem słowa kerygmatu kościelnego, a także innych przejawów jego działalności eklezjalnej. Kościół stał się tym samym „drogą prawdy”⁸⁰.

Słowo Boże jest prawdą (J 17, 17), chociaż nie zawsze prawda jest słowem Bożym. W prawdzie słowa Bożego tkwi moc kreacji, tworzenia, „rodzenia” (Jk 1,8)⁸¹. Trwanie i wytrwanie całej egzystencji ludzkiej w słowie Chrystusa — uczynienie go słowem istotnym, normatywnym dla własnego życia — pozwala stać się Jego uczniem i poznać prawdę⁸².

⁶⁹ Epifaniusz: „uniformis enim res veritas, mendacium autem in varia distrahitur” (C 52). Sw. Grzegorz z Nazjanzu: *Atha in epist. de syn. Nic. decret. centr., Arianam haeresim*: „Verum enim quod est, unum est, mendacium autem multiplex” (CB 440).

⁷⁰ Ewagriusz: *De fide, liber IV, cap. 10*: „Veritas animi haudquaquam esse multiplex potest sed ut Spiritus divinus unicus est, ita verum, quod illo docente cognoscitur, non nisi unum est” (C 52).

⁷¹ C 270; IC 678.

⁷² LO 1.

⁷³ CB 436.

⁷⁴ CB 476.

⁷⁵ CB 510.

⁷⁶ D 657.

⁷⁷ Mt 23,10; zob. HE 2,4; C 16, 216, 345.

⁷⁸ „in eo res sita est, ut minister [...] eam rectam doctrinam teneat, populoque annunciet, quam filius Dei Dominus noster Jesus Christus attulit e sinu Patris” (LE 623).

⁷⁹ I. de la Potterie wyjaśniając J 1,18, kładzie nacisk na objawienie prawdy w historycznej osobie Jezusa Chrystusa; zob. I. de la Potterie: *La Vérité dans Saint Jean*, Rome 1977, s. 213—228.

⁸⁰ Epifaniusz: „Est enim via Regia sancta, Dei Ecclesia, et iter veritatis” (C 52).

⁸¹ C 405; zob. LO 9 (Apostołowie „zrodzili nas słowem”).

⁸² CB 499.

Cechą Bożej prawdy jest jej transhistoryczne znaczenie oraz tożsamość, nie wykluczająca jej immanencji w łonie dziejów świata czy Kościoła⁸³.

Błąd, fałsz, herezja, będące dziejowym zagrożeniem prawdy, stanowią tło, w którym prawem kontrastu czy sprzeczności objawia się wyraźniej słowo Boże w swej prawdzie. W sytuacji kontrowersji, sprzecznych poglądów oraz w wysiłku poznawczym uwyrażnia się prawda słowa Bożego. Wydaje się, że tylko w tym sensie można doszukiwać się pozytywów herezji czy dysput teologicznych, które doprowadziły do rozłamów wśród chrześcijan⁸⁴.

Słowo Ducha. Prawda słowa Bożego ma również rysy pneumatyczne. Duch Święty jest także jej Nauczycielem⁸⁵. Obecny we wnętrzu człowieka, naucza w jego sercu. „Mówi” do osoby ludzkiej, a nieraz za jej pośrednictwem, „wypowiadając” bezgłośnie słowa Prawdy (Dz 1,16; Hbr 3,7). Gdy człowiek nie chce słuchać tajemniczej „mowy Ducha”, wówczas próżne pozostaje w jego umyśle słowo Boże, Ewangelia, admonitiones Kościoła oraz dźwięk słów sługi słowa, wypowiedzianych zazwyczaj z kazalnicy (a superiore loco)⁸⁶; „ipse vero verus Doctor et Magister, ipse verus iudex et interpres scripturarum, qui docet efficaciter, Dei spiritus est”⁸⁷.

Wskazując na Ducha Świętego jako na wewnętrznego Nauczyciela prawdy, Kardynał akcentował immanentny wymiar prawdy Bożej, która znajduje się i jest poznana we wnętrzu osoby ludzkiej⁸⁸. Analogicznie do Jezusa Chrystusa — Prawdy widział w Duchu Świętym źródło prawdy⁸⁹. Twierdził przecież: „a quo (a Spiritu Sancto) etiam est veritas omnis”⁹⁰.

Pisząc jednocześnie o jedynym Nauczycielu Jezusie Chrystusie oraz wewnętrznym Nauczycielu — Duchu Świętym, Hozjusz tkwił w kręgu myśli Janowej (1 J 1,20.27). Czwarta Ewangelia rozwijała przecież wątek o „namaszczeniu” (chrisma), ukazując związanie słowa Chrystusa Jezusa i jego anamnezy przez Ducha Świętego⁹¹. Biskup Warmii nawiązywał również wyraźnie do św. Augustyna, którego myśl poddawał swoistej transformacji⁹². Odwołując się do klasycznego świadka Tradycji,

⁸³ „stabit perpetuo fidelis, et inconcussa veritas ab ipso Dei filio et eius Apostolis firmiter complanata” (IC 675).

⁸⁴ LO 1.

⁸⁵ „Quos enim hic Magister Spiritus sanctus intus non docet: indocti remanent” (C 345). Por. C 52; zob. CB 534.

⁸⁶ C 345.

⁸⁷ CB 536.

⁸⁸ Por. św. Augustyn: De vera religione 39, 72: „Noli foras ire, in teipsum redi: in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum” (PL 34, 154).

⁸⁹ 1 J 5,6c: (hoti et pneuma estin he aleteja”) ; zob. A. Merk: Novum Testamentum graece et latine, Romae 1964⁹.

⁹⁰ C 23; LO 10.

⁹¹ Zob. I. de la Potterie: L'unzione del cristiano con la fede; w: I. de la Potterie, S. Lyonnet: La vita secondo lo Spirito condizione del cristiano, Roma 1971, s. 198.

⁹² C 345; zob. CB 535; por. św. Augustyn: In epistolam Joannis: „Christus sit in corde tuo; unctio ipsius in corde [...] Interior ergo magister est qui docet,

nasz Autor wskazywał na zasadniczą jedność zewnętrznego nauczania słowa prawdy przez Kościół z oświeceniem wewnętrznym⁹³.

Autor *Konfesji* podkreślał także rolę Ducha Świętego w stopniowym przyswajaniu, to jest głębszym rozumieniu i akceptacji słowa prawdy Bożej, głoszonego poprzez Kościół. Dziś tę funkcję Ducha Świętego zwykło się określać mianem interioryzacji słowa Bożego w sercu chrześcijanina⁹⁴.

3. SŁOWO I ANTYSŁOWO

Expressum Dei verbum

Terminem zasadniczym dla Hozjuszowej nauki o słowie Bożym jest zwrot *expressum Dei verbum*. Przywódca XVI-wiecznych, polskich polemistów katolickich operuje tym terminem po wielokroć. Dlatego też należałoby ustalić jego znaczenie⁹⁵.

Łaciński przymiotnik *expressum* znaczy po polsku tyle co: pozbawiony soku, wyciśnięty, wymuszony, dokładnie wyrzeźbiony, odtworzony, plastyczny, wyrazisty; o głosie, wymowie — wyraźnie artykułowany, dobitny; przenośnie — wyraźny, oczywisty, pewny, bogaty w znaczenie, dosadny⁹⁶. Filologiczne znaczenie zawarte w wyrazie *expressus* oddają wszystkie przekłady Hozjuszowego pisma „De expresso Dei verbo”: niemiecki (1559), francuski (1560), angielski (1561), polski (1562), czeski (1590). W tytułach tych tłumaczeń znajdują się przymiotniki o analogicznym znaczeniu⁹⁷.

Nie ulega wątpliwości, że Hozjusz rozumiał przez wyrażenie *expressum Dei verbum* pojęcie komunikujące rzeczywistość Bożą, czyniąc ją przez to poznawczo uchwytą. Słowo Boże zapisuje się czytelnie w ludzkim umyśle, odciska w nim, rzeźbi go. Wyraża rzeczywistość Bożą wyraźnie, w sposób oczywisty i pewny.

Ciekawą wersję tłumaczenia przymiotnika *expressus* podaje autor niemieckiego przekładu biskup Leonhart Haller, który użył kilku słów dla opisania i właściwego oddania w języku niemieckim łacińskiego *expressus*. Wśród tych określeń znajduje się przymiotnik *offenbar*, co znaczy po polsku jawny, widoczny, objawiony⁹⁸. Wyraz ten dobrze oddaje

Christus docet, inspiratio eius docet [...] (2004). Et verax est [...] eadem unctio: id est, ipse Spiritus Domini qui docet homines” (PL 35, 2005).

⁹³ Zob. I. de la Potterie, dz. cyt., s. 169—199.

⁹⁴ Zob. I. de la Potterie: *Storia e verità*, w: *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale*, red. René Latourelle, Geraldina O'Collins, Brescia 1980, s. 137—138.

⁹⁵ LE 611. Zwrot *expressum Dei verbum* tłumaczą pod względem filologicznym i teologicznym następujące określenia, często pojawiające się u Hozjusza: *puritas verbi* (CB 511), *certum et verum Dei verbum* (CB 493), *clarum et apertum* (CB 452), *nudis verbis* (C 20).

⁹⁶ Słownik łacińsko-polski, red. M. Plezia, Warszawa 1962, t. II, s. 446—447 (hasło: *expressus*, -a, -um).

⁹⁷ R. Gustaw: *Hagiografia polska*, t. I, Poznań 1971, s. 384. Podobnych określeń miał używać, zdaniem Hozjusza, Marcin Luter: „[Luter] quae clara sunt et perspicua scripturae verba, tenebras eis offundere conaretur” (CB 464). Por. także zdanie M. Lutera z *Dużego katechizmu*: „Quod autem hic ponitur Auferstehung des Fleisches, „carnis resurrectionem”, ne hoc quidem valde apte et bene lingua nostra vernacula expressum est” (M. Luter, GK II, III, 60), BS 659.

⁹⁸ Przekład został wydany w Ingolstadt w r. 1559 przez Aleksandra i Samuela Weisenhornów. Nosi tytuł: *Von dem Hellen diser Zeit von vilen, noch gerümbten, klaren und offenbaren Wort Gottes, ein erlütterung und warnungs Schrift*.

jedyny w swoim rodzaju charakter słowa Bożego: wiążący, rozstrzygający, definitywny, obiektywnie obowiązujący wszystkich, nie dopuszczający jakichkolwiek zmian czy manipulacji ludzkich. Opowiedzenie się za wersją tłumaczenia analizowanego zwrotu w brzmieniu: *objawione słowo Boże* jest jego teologiczną parafrazą. Nie jest ona jednak sprzeczna z filologicznym przekładem. Obydwa tłumaczenia zdają się odpowiadać myśli Hozjusza. Natomiast analiza pism teologicznych Kardynała nie wskazuje na żadne ślady, które by pozwalały twierdzić, że określenie *expressum Dei verbum* ma swą genezę w myśli scholastycznej⁹⁹.

Oppressum Dei verbum

Terminem teologicznie wtórnym wobec *expressum Dei verbum* jest określenie *oppressum Dei verbum*. Stało się ono tytułem pisma wymierzonego przeciw J. Łaskiemu¹⁰⁰. Określenie to przejął zresztą Autor *Konfesji* od najwybitniejszego polskiego reformatora. Mieści się ono w tytule „Brevis ac compendiosa responsio...”¹⁰¹. Widocznie było używane bardziej ogólnie. Wydaje się, że obaj polemici stosowali ten termin w znaczeniu dosłownym, nie przypisując mu specjalnego sensu.

Łacińskie słowo: „opprimo”, -ere, -pressi, -pressum, którego imiesłowem biernym czasu przeszłego posługiwali się Łaski i Hozjusz, tłumaczą na polski czasowniki: przyciskać, przygniatać, udusić, zadusić, zgasić, stłumić, zamknąć, wymówić w sposób stłumiony, niewyraźny, powalić w starciu, przycisnąć do ziemi, stłumić coś, nie pozwolić rozwinąć się czemuś, przygniść, przybić, pognać, przygnębić, pogrzyżyć, pokonać,

⁹⁹ Niektóre słowniki odsyłają od hasła *expressus* do *impressus* i znaczenia tych słów przeciwstawiają sobie. Dla przykładu zob.: *Lexicon Latinitatis mediae aevi Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, Turnholti 1975, s. 363 n. Oba przymiotniki służyły w średniowieczu jako elementy wyrażań filozoficznych służących do konstruowania wyjaśnień, czyli filozoficznych hipotez, w klasycznej arystotelesowsko-tomistycznej filozofii bytu. *Species intelligibilis expressa* oznacza pojęcie właściwe, które jest poznawane w drodze refleksji. *Species intelligibilis impressa* oznacza natomiast intelektualno-poznawczą formę wyrażoną, istniejącą w intelekcie możnościowym, niedostępną bezpośrednio świadomości. Rodzi się „ona na skutek działania intelektu czynnego przez zdematerializowanie wyobrażeń i stanowiąc niejako pośrednie ogniwo w intelektualnym procesie poznawczym pobudza intelekt bierny do tworzenia pojęcia właściwego”. Zob. J. Herbut: *Hipoteza w filozofii bytu*, Lublin 1978, s. 60. Por. Sw. Tomasz z Akwinu: *Contra Gentiles* I, 64. A także: M. Gogacz: *Filozofia tomistyczna w Polsce*, w: *Życie i myśl*, 36 (1981) z. 4, s. 70.

Obydwa przymiotniki miały też zastosowanie w średniowiecznej teologii. *Species impressa* oznaczała intelekt zacieśniając go tylko do funkcji rozumienia. Natomiast *species expressa* wskazywała na intelekt, „który wyraża dla siebie samego rzecz zawartą w wizji”, a więc na intelekt, w którym przejawia się i jest uchwytny, to co jest nadprzyrodzone, nadnaturalne, Boże. Zob. „*impressus* [lat. chr.] — [theol.] species impressa qui détermine l'intellect a comprendre; opp. à species expressa, par laquelle l'intellect s'exprime à lui-même la chose comprise dans la vision béatifique” (*Lexicon*, dz. cyt., s. 460).

¹⁰⁰ Zob. S. Hozjusz: *De oppresso Dei verbo*, liber, w: HO, t. II, s. 1—61.

¹⁰¹ Zob. J. Łaski: *Brevis ac compendiosa responsio ad collectos quosdam ex Erasmo Albero per Stanislaum Hosium, titulo Warmiensem Episcopum, articulos de doctrina Joannis a Lasco: atque huc domum in Polonia transmissos, simulque et ad libellum ipsius semper editum de oppresso potius quam expresso verbo Dei*. Pińczów 1559 in 80 u Daniela. Przedruk znajduje się u A. Kuypera, w: *Joannis a Lasco opera tam edita quam inedita*, Amsterdam — Haga 1866, t. I, s. 392—462.

zwyciężyć, zdobyć, usunąć ze świata, zabić, zgładzić, nalegać, upierać się przy swoim, nachodzić, zapadać, zaskakiwać, wytrącić z równowagi¹⁰². Można mniemać, że zarówno Jan Łaski, jak i Stanisław Hozjusz przez zwrot *oppressum Dei verbum* rozumieli słowo Boże stłumione, przygniecione, „uniewyrażnione”, w pewnym sensie „zniewolone” przez ludzi. Tym określeniem została opisana niewierność człowieka wobec Bożego słowa, polegająca na jego zafalszowaniu i zlekceważeniu¹⁰³.

Expressum diaboli verbum

Istnieje antysłowo Boże, które jest zaprzeczeniem Bożego objawienia w słowie i jego kontestacją. Sprzeciwia się ono słowu Kościoła. Jest dziełem szatana (Antichristus) i heretyków. *Expressum diaboli verbum* rodzi się z nienawiści, fałszu i pychy¹⁰⁴.

Trzeba tu przyznać, że Hozjusz identyfikował nauczanie reformatorów, np. Lutra, Kalwina oraz anabaptystów z tym antysłowem¹⁰⁵. Ocenę tę można uznać za generalną i niejako wstępną. Jej zasadniczym powodem był fakt zerwania przez tych myślicieli i reformatorów więzi ze „starym Kościołem”. Stąd pisał Biskup: „si quis ab huius sensu et consensu recesserit, quamlibet multa divinae legis oracula recitet, expressum diaboli verbum proferre potest, expressum Dei verbum proferre non potest. Nam qui Dei verba loquuntur extra Ecclesiam, eorum ora diabolum aperire certum est”¹⁰⁶. W sprawach konkretnych, szczegółowych Hozjusz łagodził swą ocenę, np. dla poparcia katolickiej tezy powoływał się na zgodny z nią sąd ojca Reformacji Marcina Lutra przeciw Janowi Łaskiemu¹⁰⁷. Posługując się językiem obrazowym Kardynał opisywał i charakteryzował wielokrotnie *diaboli verbum*, definiując je za pomocą określenia św. Hieronima jako kłamliwą imitację objawionej Bożej prawdy¹⁰⁸.

4. SŁOWO BOŻE A ŻYWY JĘZYK

Problem języka w liturgii

Zagadnienia dotyczące tradycji kościelnych, zwyczajów, obrządków, rytów liturgicznych, przepisów kanonicznych traktował Stanisław Hozjusz jako drugorzędne, z natury swej obojętne (adiaphora), czyli nieistotne¹⁰⁹. Nie stanowią one wiary Kościoła, która pozostaje niezmienna. Należą zaś do dyscypliny kościelnej, dopuszczającej możliwość mutacji pastoralnych.

„Nam fides Apostolorum — pisał Biskup Warmii — necessario nobis retinenda est, si salvi esse volumus, nec minima ex parte violanda. Ritus

¹⁰² Zob. Słownik łacińsko-polski, red. M. Plezia, t. III, Warszawa 1969, s. 724—725.

¹⁰³ H. Cichowski tłumaczy *oppressum Dei verbum* jako *zgnębione słowo Boże*. Zob. H. Cichowski: O polemice Kard. Hozjusza z reformatorem Janem Łaskim, *Przegląd Teologiczny*, 9 (1928), s. 97—111; 253—268.

¹⁰⁴ LE 629, 641, 643; LO 10.

¹⁰⁵ LE 621—622.

¹⁰⁶ Tamże.

¹⁰⁷ LO 28.

¹⁰⁸ Św. Hieronim: „imitatur mendacium veritatem” (LE 611). Opis i charakterystykę antysłowa podaje np. LE 614—615.

¹⁰⁹ HE 2, 624.

Apostolorum si vel temporum, vel locorum, vel personarum ratio postulet, mutari non modo nefas non est, verum etiam expedit nonnunquam, dum modo id non alicuius privata libidine, sed Ecclesiae totius publica fiat auctoritate" ¹¹⁰.

Kwestiami w stosunku do wiary drugorzędnymi były, m.in. zdaniem Hozjusza: komunია *sub utraque specie*, celibat oraz sprawa łaciny i języków narodowych, zastosowanych w liturgii oraz oficjalnych przejawach życia kościelnego ¹¹¹.

Podejmowanie decyzji w sprawach dyscyplinarnych należy z natury rzeczy do Kościoła, obdarzonego władzą o charakterze publicznym i wiążącym ¹¹². Konkretnie, uprawnienia te ma Stolica Apostolska. Do niej to zwracali się święci Cyryl i Metody, w sprawie uzyskania zezwolenia na odprawianie liturgii w języku Słowian ¹¹³. Powyższe kwestie rozstrzygały również sobory powszechne ¹¹⁴.

Poglądy Kardynała — związane z niniejszym tematem — w sferze zasad wydają się jasne. Problemy rodziła aplikacja teorii w skomplikowaną rzeczywistość szesnastowiecznego Kościoła.

Jedność, wielość, jednolitość

Hozjusz nie negował prawa chrześcijańskiego Wschodu do własnej liturgii, zwyczajów, tradycji, w tym także i własnego języka liturgicznego, wywodzących się jeszcze z nie podzielonego Kościoła pierwszego tysiąclecia. Po prostu uważał ten fakt za oczywisty ¹¹⁵. Kościół wschodni zresztą istniał wówczas w obrębie Państwa Jagiellonów. Godząc się na pluralizm ukształtowany w pierwszych dziesięciu wiekach dziejów Kościoła, głosił jako zasadę obowiązek trwania w wierze i obyczaju, w którym się wzrosło ¹¹⁶. Wynikało to zapewne z przekonania o wartości każdej aprobowanej przez Kościół powszechny tradycji lokalnej, a także z szacunku dla środowiska, w tym także i religijnego, w którym przyszedł na świat. Stąd też płynie дума Kardynała z przynależności do kultury Zachodu i obrządku łacińskiego ¹¹⁷.

Szacunek dla kulturowej rangi własnego obrządku oraz podtrzymywanie jego eklezjalnej egzystencji wymaga posługiwania się przynajmniej oficjalnie, właściwym mu językiem. Takiej postawy żądał Hozjusz od biskupa Jakuba Uchańskiego twierdząc, że biskupi katolicycy powinni między sobą korespondować po łacinie ¹¹⁸. Użyte tu przez autora *Konfesji* określenie *catholicus episcopus* trzeba rozumieć jako *biskup katolicki obrządku łacińskiego*.

¹¹⁰ D 662; por. D 667.

¹¹¹ D 666.

¹¹² „non alicuius privata libidine, sed Ecclesiae totius publica [fiat] .. auctoritate” (D 662).

¹¹³ D 664.

¹¹⁴ D 666; LA 711—712, 719. „Nec impediēt quicquam rituum diversitas” (LA 718).

¹¹⁵ „Apud Russos, neque Graecae, neque Latinae linguae in sacris usus est” (D 664).

¹¹⁶ „in qua terra generatus, in qua Ecclesia regeneratus sum, eius fidem et ritus lubens amplectar” (HE 2, 623).

¹¹⁷ „qui fidem catholicam a Latinis quam Bulgaris et Sclavis discero malo” (HE 2, 623).

¹¹⁸ „Ac aequum quidem fuerat, ut catholicus Episcopus catholica hoc est Latina lingua scriberet ad catholicum” (HE 2, 622).

Są podstawy do tego, aby twierdzić, że nasz Autor godząc się de facto z wielością w języku liturgii wewnątrz niepodzielonego chrześcijaństwa, rozumiał jedność liturgii w jej maksymalnym ujednoczeniu językowym. Choć zażądał jedności w wielości musiał akceptować, to jednak pragnął uniformizacji języka w liturgii.

Jedność — zdaniem Kardynała — wyklucza wszelką różnorodność, nawet gdy dotyczy to spraw określonych jako *indifferentia*. Pełną jedność chrześcijan domaga się również całkowitej jednolitości liturgiczno-obrządkowej, w tym i jednego, powszechnego dla całego Kościoła języka w liturgii¹¹⁹. Być może ujęcie to było nawet dla samego jego autora postulatywnym i idealnym, możliwym do zrealizowania w pełni u kresu historii. Niemniej wizja ta miała dla niego znaczenie centralne, co jest szczególnie widoczne w zderzeniu tej koncepcji z propozycjami reformatorów.

Lacina

Niewątpliwie Hozjusz uważał łacinę za język własny Kościoła zachodniego. Skłaniała go do tego jego humanistyczna formacja zafascynowana antykiem, w tym wypadku nie tylko pogańskim. Ona to nie pozwalała nie dostrzec, jak wielkim dobrem dla kultury okazała się recepcja łaciny przez młode chrześcijaństwo, a jednocześnie jak ten związek w ciągu wieków okazał się płodny¹²⁰.

Łacina służyła uniwersalizmowi Kościoła, umożliwiając kontakt Kościołów lokalnych z Rzymem, stwarzając możliwość komunikacji i wymiany myśli w całym ówczesnym świecie. Trzeba pamiętać również, że łacina była oficjalnym językiem w życiu międzynarodowym Europy. W tym języku powstały wspaniałe dokumenty religijnej tradycji chrześcijańskiej i teologicznej, a także oficjalnego nauczania Kościoła. Dla katolików obrządku łacińskiego użycie tego języka w liturgii uczyniło żeń charakterystyczny wyróżnik i znak wewnątrz-obrządkowej wspólnoty.

W sytuacji reformacyjnego wrzenia w Europie i wołania o sobór narodowy w Polsce łacina, stosowana w liturgii i oficjalnych wystąpieniach kościelnych, nabrała dla Hozjusza rangi symbolicznej jako manifestacja jedności doktrynalnej i eklezjalnej. Próby zastosowania zaś w liturgii języków narodowych znaczyły tym samym walkę z Kościołem rzymskim i poparcie dla reformacji.

Autor *Konfesji* utożsamiał swe zdanie w tej kwestii ze stanowiskiem większości ojców Soboru Trydenckiego. Pisał bowiem: „Neque tamen existimet aliquis temere ac sine causa factum esse, quod una sola Latina lingua in occidentali Ecclesia sacra peraguntur in qua sicut una est fides, ita visum est (patribus) aequum ut una esset quasi catholica lingua communis omnium gentium et nationum, qua res divina fieret, per quam unitas in fide retineretur”¹²¹. Tak też odczytują myśl Kardynała jej ba-

¹¹⁹ „non aliter unus grex et unus pastor esse possumus, nisi [...] idipsum dicamus omnes: Nisi perfecti simus eodem sensu et in eadem sententia; nisi ritus etiam eosdem observemus” (D 667—668).

¹²⁰ „Non est dubium, quin Graeca lingua multo ante quam Latina, divina officia in orientali praesertim Ecclesia peragi coepta fuerint” (D 665).

¹²¹ C 134.

dacze: S. Graciotti¹²², H. D. Wojtyska¹²³, B. Otwinowska¹²⁴. Zgoda na spolonizowanie liturgii oraz zarzucenie łaciny byłaby nie tylko po myśli reformatorów, ale jednocześnie stanowiłaby odejście „ab orbe reliquo Christiano”¹²⁵.

Biorąc pod uwagę przytoczone racje nie ulega wątpliwości, że Autor *Konfesji* był przekonany o wyjątkowej wartości łaciny w porównaniu z innymi językami. Przyznawał jej naturalny, historyczny i funkcjonalny prymat wynikający z biegu rzeczy, historii i znaczenia kulturowego. Nie doszukiwał się natomiast dla uprzywilejowania języka łacińskiego racji teologicznych. Dlatego też nie sięgnął do znanej współczesnym teorii, będącej apoteozą języków: hebrajskiego, greckiego i łacińskiego jako języków świętych, chociaż w tym duchu pisali: Antoni z Napachania w *Enchiridionie* oraz Stanisław Orzechowski w *Wyznaniu wiary*¹²⁶.

Omawiając treść *Dialogu* B. Otwinowska wskazuje na umiar czy wręcz powściągliwość Hozjusza w prezentowaniu walorów łaciny¹²⁷. Laudacja łaciny rośnie jednak w *Konfesji*¹²⁸.

Łacina i języki narodowe przedstawiały dla Biskupa Warmii in se jednakową wartość. Różniły się natomiast stopniem eklezjalnej przydatności. W XVI-wiecznej sytuacji jedynym językiem Kościoła Zachodu winna pozostać łacina.

Język polski

Stanisław Hozjusz stał na stanowisku utrzymania kościelnego status quo w kwestii językowej. Taki pogląd dyktowało mu przede wszystkim poczucie zagrożenia Kościoła powszechnego przez Reformację oraz dążenie do zwołania soboru narodowego w Polsce. Jakiegokolwiek zmiany dyscypliny kościelnej w tej dziedzinie, skądinąd słuszne i przeprowadzone przez kompetentną władzę, w aktualnej sytuacji zostałyby odczytane jako słabość Kościoła oraz wymuszone ustępstwo¹²⁹. Głównie z tych przyczyn Autor *Konfesji* był przeciwny sprawowaniu liturgii Kościoła w języku ojczystym.

Analiza głównych pism Hozjusza nie daje podstaw do sądu o lekceważeniu czy pogardzie Kardynała dla języków narodowych, a szcze-

¹²² Por. S. Graciotti: Il pensiero del polacco Hosius (1558) sull suo liturgico del volgare slavo, w: Studi in onore di Arturo Cronia, Padova 1967, s. 219.

¹²³ Por. H. D. Wojtyska: Pogląd Stanisława na język narodowy w liturgii kościelnej, SW 7 (1970), s. 361.

¹²⁴ Por. B. Otwinowska: Polski dwugłos o języku narodowym w Kościele, w: Andrzej Frycz Modrzewski..., red. T. Bieńkowski, *Studia Staropolskie*, t. XLII, Wrocław 1974, s. 137.

¹²⁵ D 668.

¹²⁶ Zob. Antoni z Napachania: *Enchiridion*, Kraków 1558; a także: Stanisław Orzechowski: *Wyznanie wiary*, przeł. H. Krzyżanowski, b.m.d. 1562 k. lii-lijv.

¹²⁷ Zob. B. Otwinowska, art. cyt., s. 137.

¹²⁸ C 134.

¹²⁹ „quae pertinent ad ritus quando res ita postulat, citra tumultum Ecclesiae mutare, numquam est nefas habitum, fieri namque potest, ut quod expediebat illo tempore, non expediat hoc”. D 662. „Qui si bono tamen animo, bonoque consilio peterent, sicut Cyrillum et Methodium aliquando fecisse scimus, fortasse non indigni videri possint qui audirentur” (D 667).

gólnie ojczystego języka polskiego¹³⁰. Dlatego nie do przyjęcia jest ubliżający pogląd Łukasza Kurdybachy¹³¹, który nie zna pism Hozjusza.

Trzeba jednak przyznać, że Biskup Warmii nie włączył się do grona XVI-wiecznych ojców literatury staropolskiej i dlatego nie ma zasług dla rozwoju języka polskiego.

Nie deprecjonując języka ojczystego — przeciwnie, podkreślając swą polskość przez podpisywanie się „Stanislaus Polonus” — Kardynał nie gloryfikował polszczyzny ponad wszystko. Spostrzegał nawet, że wśród języków słowiańskich „słowiański albo dalmacki język nierówno chędoższy jest niż nasz”¹³².

Potrzeba zaakcentowania jedności Kościoła w owym czasie przekreślała, zdaniem Hozjusza, możliwość zastosowania języka polskiego w liturgii.

Język starocerkiewny

Kardynał Warmiński uznawał ponad 600-letnią praktykę sprawowania liturgii w języku Słowian za autentycznie katolicką. Dla niej to święci Cyryl i Metody zyskali placet Stolicy Apostolskiej¹³³. „Apostołowie Słowian” używali w swej pracy ewangelizacyjnej dialektu Słowian południowej Macedonii z drugiej połowy IX w. Dialekt ów przez wprowadzenie do liturgii i przekład ksiąg liturgicznych stał się językiem literackim.

Współcześnie funkcjonuje kilka określeń tego języka: przede wszystkim: staro-cerkiewno-słowiański, a także starocerkiewny, starsłowiański i starobułgarski¹³⁴. Barbara Otwinowska nazywa język liturgii św. Cyryla starodalmackim¹³⁵ lub za szesnastowiecznymi kronikami słowiańskimi — słoweńskim¹³⁶. S. K. Papierkowski zalicza pisma, powstałe w alfabecie wprowadzonym przez Cyryla i Metodego, do starochorwackiego piśmiennictwa¹³⁷. H. D. Wojtyńska nazywa język, którym posługiwali się Cyryl i Metody paleosłowiańskim¹³⁸. Sam zaś autor *Dialogu* mówił o sprawowaniu liturgii w „lingua Sclavorum”¹³⁹.

¹³⁰ „Hozjusz nie był tak zażartym wrogiem języków narodowych jak to się na ogół wydaje”. Zob. B. Otwinowska, art. cyt. s. 137.

¹³¹ Łukasz Kurdybacha pisze: „Jego [Frycza Modrzewskiego] przywiązanie do języka łacińskiego nie łączyło się — tak jak na przykład u przywódcy reakcji katolickiej Stanisława Hozjusza — z pogardą języka ojczystego”. Zob. Ł. Kurdybacha: Wstęp do: Andrzej Frycz Modrzewski, O poprawie Rzeczypospolitej, w: A. F. Modrzewski, Dzieła wszystkie, t. I, Warszawa 1953, s. 29.

¹³² S. Hozjusz: Rozmowa o tym, godzi li się laikom kielicha, księżej żon dopuścić, a w kościele służbę Bożą językiem przyrodzonym sprawować, w: S. Hozjusz, Księgi o jasnym a szczyrym słowie Bożym, Kraków 1559, k. 136—136v; por. D 664.

¹³³ D 664. Zob. także: Pismo papieża Jana VIII *Industriae tuae* z czerwca 880 r., w: *Magnae Moraviae fontes historici*, t. III, Brno 1969, s. 197—208.

¹³⁴ Zob. T. Brajerski: Cerkiewnosłowiański język; w: *Encyklopedia Katolicka*, t. III, Lublin 1979, k. 18—19.

¹³⁵ Zob. B. Otwinowska, art. cyt., s. 134.

¹³⁶ Tamże, s. 140.

¹³⁷ Zob. S. K. Papierkowski: Twórczość literacka narodów południowo-słowiańskich: Serbów, Chorwatów, Słoweńców i Bułgarów, Lublin 1947, s. 7.

¹³⁸ H. D. Wojtyńska, dz. cyt., s. 362.

¹³⁹ D 664

Hozjusz nie zetknął się osobiście, przynajmniej w Polsce, ze słowiańską liturgią. Pisze o jej zaniku na Morawach i w Krakowie, gdzie była sprawowana w kościele Św. Krzyża na Kleparzu. Musiało to się wydarzyć w końcu XV w.¹⁴⁰ Autor *Konfesji* wskazuje na jedną z decydujących przyczyn zaniechania liturgii św. Cyryla i Metodego w Polsce, tj. na większą znajomość łaciny niż języka liturgii cyrylo-metodiańskiej. W sumie Kardynał uważał, że zastosowanie języka słowiańskiego przez świętych Cyryla i Metodego w liturgii przyniosło więcej szkody niż pożytku. Nie argumentował swego poglądu¹⁴¹. Z kontekstu można wnosić, że powodem tego stanowiska Hozjusza była partykularność owego języka, powodująca oderwanie się danych wspólnot od żywego kontaktu z Kościołem powszechnym. Język był wówczas jednym z podstawowych elementów jedności i uniwersalnej komunii społecznej.

Wydaje się, że Kardynał wiedział o używaniu języka staro-cerkiewno-słowiańskiego, także w w. XVI podczas liturgii, przez katolików chorwackich.

Język liturgii pansłowiańskiej

Traktując poważnie rozbudzoną świadomość narodową mieszkańców szesnastowiecznej Europy, a także postulaty reformacyjne, Biskup Warmii liczył się z możliwością zmian w dyscyplinie kościelnej i z wprowadzeniem języków narodowych do liturgii¹⁴². Będąc rzecznikiem jednego języka w liturgii dla całego Kościoła, pragnął proces unaradawiania liturgii chociaż częściowo powstrzymać. W razie konieczności proponował jeden język słowiański dla liturgii w całej Słowiańszczyźnie. Miał nim być język „Sclavorum et Dalmatarum”¹⁴³.

Uprzywilejowanie tego języka Warmiński Kardynał motywował kilkoma racjami: jego elegancją, chronologicznym prymatem oraz historycznymi zasługami dla liturgii i życia Kościoła, tj. przekładami na język dalmacki „świętych ksiąg” przez św. Hieronima¹⁴⁴ oraz kilkunastoletnim posługiwaniem się tym językiem w obrządku cyrylo-metodiańskim¹⁴⁵. Zdaniem B. Otwinowskiej, najodpowiedniejszym dla liturgii językiem spośród języków słowiańskich miał być dla Hozjusza nowożytny język słowiańsko-chorwacki wraz z językiem starobułgarskim (tzn. staro-cerkiewno-słowiańskim) językiem zabytków liturgicznych¹⁴⁶. Pogląd ten należy traktować jako hipotezę wymagającą potwierdzenia. Wydaje się, że Hozjusz chciałby rozszerzyć na wszystkie narody słowiańskie w jednolitej liturgii — język, którym posługiwali się w XVI w. sprawując liturgię katolicy Chorwaci.

¹⁴⁰ „Ac ne quidem fortasse desunt, qui meminisse queant” (D 664).

¹⁴¹ „Sed nec apud Moravos, quorum tamen lingua proprius ad Sclavorum dialecton accedit, nec apud nos diu mos ille duravit, quod plus adferre detrimenti quam emolumenti visus est” (D 664).

¹⁴² „ut si precatones et sacras lectiones in vernaculam transferri linguam oportet” (D 664).

¹⁴³ D 664.

¹⁴⁴ D 664.

¹⁴⁵ Zob. B. Otwinowska, art. cyt., s. 139.

¹⁴⁶ Zob. B. Otwinowska: Język, naród, kultura. Antecedencja i motywy renesansowej myśli o języku, *Studia Staropolskie*, t. XLIV, Wrocław 1974, s. 263.

Stanisław Hozjusz teoretycznie traktował sprawę języka używanego w liturgii za nieistotną. W praktyce przywiązywał do niej duże znaczenie. Był zwolennikiem nie tylko podtrzymania hegemonii łaciny w Kościele, ale i maksymalnego rozszerzania jej wpływu; przewidując nieuchronność ustępstw na rzecz tzw. języków narodowych, chciał ten proces zahamować. Myślał przeto o zastosowaniu jednego języka słowiańskiego (nie miał być nim ojczysty język polski) do liturgii Kościoła, jednolitej dla całej Słowiańszczyzny.

5. JĘZYK PRZEKŁADU BIBLIJNEGO

Nowe przekłady Pisma Świętego

Stanisław Hozjusz — obawiając się błędnych przekładów — był przeciwny nowym tłumaczeniom Biblii¹⁴⁷. Jego zdaniem, autentycznemu tekstowi Pisma Św. — przechowywanemu w Kościele katolickim — zagrażała możliwość zakradnięcia się, w czasie tłumaczeń, wielu błędów¹⁴⁸. Stąd też troszcząc się o prawdę doktryny chrześcijańskiej uważał, że jej podstawą, punktem wyjścia oraz odniesieniem winien pozostać jeden, wspólny tekst Pisma Św., tzn. Wulgata.

Tłumaczenie Biblii na języki narodowe

Dekret Soboru Trydenckiego, uznający Wulgatę za autentyczny i oficjalny dla Kościoła tekst Biblii, umocnił rolę języka łacińskiego przeciw wywodzącym się ze średniowiecza i żywym w czasie odrodzenia postulatowi unarodowienia języka Biblii¹⁴⁹. Równocześnie wydaje się, że Biskup Warmii, zafascynowany językami klasycznymi, nie docenił dostatecznie wartości kształtujących się w Europie języków narodowych.

Od zgody na tłumaczenie Biblii powstrzymywała Biskupa także troska o filologiczną wartość przekładów. Z tej też racji atakował Lutrowe tłumaczenie Pisma Św.¹⁵⁰. Uważał je za tendencyjne i z konieczności prowadzące do zerwania wspólnoty z Kościołem „łacińskim”. Tak więc główną przyczyną sprzeciwu Kardynała wobec dokonywania tłumaczeń Biblii na języki narodowe była obawa przed błędami teologicznymi, a właściwie doktrynalnymi. Wielość tłumaczeń zwiększała zresztą, jego zdaniem, jak już wspomniano, prawdopodobieństwo mnożenia błędów¹⁵¹. Zła wola tłumacza oraz jego subiektywne zapatrywania czyniły przykład Pisma Św. narzędziem manipulacji i rozbicia Kościoła¹⁵².

Wyostrzona wrażliwość Hozjusza w kwestii ortodoksji oraz świadomo-

¹⁴⁷ Nasz Autor wiedział o tym, że wszystkie księgi NT, z wyjątkiem Ewangelii św. Mateusza, starożytny Kościół czytał w języku greckim oraz że z tego języka przełożono je na łacinę; zob. D 665.

¹⁴⁸ „Scribit autem et hoc Petrus Apostolus de Pauli epistolis, quod quaedam in eis sunt difficilia intellectu, quae indocti et instabiles depravant, sicut et caeteras scripturas ad suam ipsorum perditionem” (LE 617).

¹⁴⁹ DS 1506—1508.

¹⁵⁰ „Quas vero scripturas recipiebat [M. Lutherus], nonne ex bonis Latinis mala facit Germanica” (LE 618). D. 664—665; zob. CB 464.

¹⁵¹ „Caput enim retineamus, quod ita multis et variis translationibus vix divinarum scripturarum sensum retineamus, quod ita multis et variis translationibus vix recte provideri poterit” (D 664). „[M. Lutherus] sacris bibliis vertendis, plus quam sexcentos errores admisisse, a Catholicis animadversum est” (D 664).

¹⁵² „[M. Lutherus] suis eas [scripturas] adiectionibus et detractionibus ad instituti sui dispositionem intervertit” (LE 618). Zob. CB 464.

mość zagrożenia Kościoła przez Reformację uzasadniają w dużej mierze sprzeciw Kardynała wobec asymilowania ksiąg Pisma Świętego przez poszczególne narody za pomocą swego języka. Hozjusz nie zwrócił uwagi, że przekłady można było dogłębnie zweryfikować oficjalnie ¹⁵³.

Teologiczna ocena przekładów protestanckich

Mimo niechęci do nowych przekładów Biblii, tym bardziej do tłumaczenia jej na języki narodowe, Kardynał z Warmii nie odmawiał w zasadzie wartości przekładom protestanckim. Walczył natomiast z konkretnymi ich niedostatkami czy błędami ¹⁵⁴. Dlatego też można pomimo wszystkich zastrzeżeń przypuszczać, że także Biblię w przekładzie Marcina Lutra uznawał za księgę słowa Bożego ¹⁵⁵. Ostrze krytyki Hozjusza było bowiem zwrócone nie tyle przeciw przekładom Pisma Św., a nawet ich błędom, ile przeciw powstającym na ich podstawie błędnym interpretacjom, uważanym za słowo Boże.

Można by, posługując się językiem współczesnej teologii, określić gnozeologię teologiczną Hozjusza jako system „poznania religijnego”, dla odróżnienia go od poznania w sposób klasyczny intelektualnego.

Jest charakterystyczne, że intuicjonistyczny rys akcentowany przez Kardynała w noetyce teologicznej do dziś ma wielu zwolenników. Należy do nich między innymi J. Ratzinger, który twierdzi: „ostatecznie nie chodzi wcale o to, by znać czy pojmować wszystkie szczegóły i poszczególne treści wiary” ¹⁵⁶.

Wydaje się również, że refleksja Kardynała Warmińskiego, dotycząca poznania słowa Bożego, partycypuje w *theologia perennis*. Dlatego też nie straciła swego znaczenia i aktualności. Niektóre teologiczno-pastoralne poglądy Hozjusza, szczególnie w kwestii stosowania łaciny i języków narodowych w liturgii Kościoła oraz w przekładach biblijnych, zdezaktualizowały się. Praktyka Kościoła, aczkolwiek nie bez wahań, oporów oraz nieudanych eksperymentów poszła w innym kierunku niż propozycje naszego Teologa, które zresztą nie były formułowane kategorycznie. Ostatecznie w czterysta lat po Soborze Trydenckim zatriumfowały w Kościele języki narodowe i to zda się nieodwracalnie.

PODSUMOWANIE

Celem niniejszej rozprawy było wydobyć z teologicznych pism wybitnego i świątobliwego polskiego kardynała Stanisława Hozjusza jednego myślowego wątku, a mianowicie jego teologicznej refleksji o słowie Bożym. Była to próba zrozumienia podstawowych poglądów Kardynała. Aby stało się to realne, należało usystematyzować tezy i opinie Biskupa Warmii. Pozostawił on bowiem po sobie poza *Konfesją* przede wszystkim pisma polemiczne, pisane pod kątem określonych potrzeb, ekspoz-

¹⁵³ „ut si nulla alia, vel haec sola causa deterrere nos deberet a divinis oraculis in vernaculam linguam vertendis” (D 664).

¹⁵⁴ Np. w kwestii kanonu Biblii; por. LE 618.

¹⁵⁵ „Et isti quoniam legerunt aliquid ex veteri aut novo testamento per Lutherum aut Zwinglium in vernaculam linguam verso” (D 665).

¹⁵⁶ J. Ratzinger, *Wiara i przyszłość*, przeł. P. Waszchenko, Warszawa 1975, s. 20.

nujących pewne dyskutowane kwestie, a więc pisma niesystematyczne. Nie są to podręczniki, traktaty omawiające całokształt poszczególnych zagadnień. Nie są to syntezy, zbudowane według logicznego planu, harmonijnie, z zachowaniem odpowiednich proporcji w wykładzie materiału.

Myśl teologiczną Hozjusza, jego dzieło należy czytać i oglądać w całości. Rzecz ma się tu całkiem jak z twórczością Orygenesusa. Poszczególne partie mogą brzmieć skrajnie, tchnąc jednostronnością i polemiczną przesadą. Należy je przeto dopełnić innymi, które je nieco łagodzą i tonują. Dlatego też trzeba było podjąć zadanie pewnego uporządkowania myśli Hozjusza, jej scalenia wokół centralnych pojęć oraz w relacji do określonych traktatów teologicznych, aby uzyskać w miarę klarowny jej obraz, jeśli nie syntezę, to przynajmniej synopsę.

Zamierzeniem była również i prezentacja Hozjuszowej teologii słowa Bożego, a więc jej usystematyzowany wykład. Zasadą porządkowania materiału stał się schemat przyjęty we współczesnej chrześcijańskiej teologii słowa Bożego, zawdzięczany Karolowi Barthowi, który „wyróżnia trzy postacie słowa Bożego: przepowiedane, spisane i objawione”¹. Schemat ów otrzymał tutaj katolicką interpretację. Tak więc powstały pierwsze cztery rozdziały pracy omawiające relację Hozjuszowej teologii słowa Bożego do chrystologii (rozd. I), do Pisma Świętego (rozd. II), do nauki o Tradycji (rozd. III) oraz do eklezjologii (rozd. IV). Schemat uzupełnia problematyka metodologiczna i prakseologiczna, zawarta w ostatnim rozdziale pracy.

Do podjęcia zagadnienia słowa Bożego u Hozjusza skłaniał również fakt, że problem ów był jednym z podstawowych tematów teologicznych XVI w., przedmiotem nie kończących się wówczas polemik i dysput. Teologiczna myśl głównych reformatorów została niejako z założenia skoncentrowana na słowie Bożym. Chciała być ona wyłącznie teologia tegoż słowa objawionego w Piśmie Świętym w duchu zasady *sola Scriptura* oraz słowa objawionego w wydarzeniu Jezusa Chrystusa, w duchu aksjomatu *solus Christus*. Poza tym teologia Hozjusza nie została dotychczas przebadana pod kątem jej „słowności” i dlatego podjęcie nie opracowanego tematu rzuca — przynajmniej w przekonaniu autora — nowe światło zarówno na osobę warmińskiego Teologa, jak i na ówczesną katolicką teologię, pokazuje bowiem pewien wycinek w fazie dramatycznych XVI-wiecznych przeobrażeń.

Studium teologii słowa Bożego Warmińskiego Kardynała nie poprzestaje tylko na prezentacji jego myśli. Zawiera bowiem także i próbę oceny jego teologii. Jest jej krytyką, aczkolwiek nie bez szacunku i pietyzmu dla dzieła Autora *Konfesji*. Myśl Kardynała została poddana ocenie przede wszystkim niejako od wewnątrz, a więc w aspekcie wierności źródłom teologii oraz logiki i spójności jego systemu. Ocena ta wykazuje zasadniczą jedność i konsekwencję myślenia teologicznego Hozjusza. Nie był on teologiem wahającym się, hamletycznym, niepewnym. Nie usiłował także być specjalistą od kazusów akademickich, lecz myślicielem chrześcijańskim, służącym objawionemu słowu Bożemu, głoszonemu przez Kościół. W czasie reformacyjnego przelomu w Kościele głosił Ho-

¹ A. Nossol: *Chrystologia Karola Bartha. Wpływ na współczesną chrystologię katolicką*, Lublin 1979, s. 27.

zjusz prawdy fundamentalne, tzn. podstawowe, istotne, niezbywalne. Niewątpliwie jego myślą wiodało pragnienie syntezy katolickiej; ujęć i rozwiązań integralnych. Cała twórczość teologiczna Hozjusza, a w tym i jego teologia słowa Bożego jest apologią katolicyzmu, rzymskości, Tradycji. Nie jest to orędzie proroka wychylonego w przyszłość i czytającego w niej, lecz anamnezą teologiczną, apel i przestroga przed zapomina- niem i niedostrzeganiem słowa Bożego w przeszłości, to jest w świa- dectwach Tradycji chrześcijańskiej. Refleksja Hozjusza poświęcona sło- wu Bożemu i jego związaniu z Kościołem czyni z Kardynała jednego z prekursorów opracowującego zagadnienie potrzeby i kompetencji Urzę- du Nauczycielskiego Kościoła, a ściśle Biskupa Rzymu oraz jego roli i zadań wobec objawionego słowa.

Refleksja nad myślą Hozjusza skłania do przyjęcia generalnej tezy, że kategoria słowa Bożego zajmuje w niej nie przypadłościowe i mar- ginalne miejsce, lecz centralne i istotne, i to zarówno pod względem treściowym, jak i metodologicznym. Słowo Boże bowiem stanowiło dla naszego Teologa źródło, postawę, a także kryterium metodologiczne oraz normę ortodoksji myślenia teologicznego. Zwrot ku słowu Bożemu miał zagwarantować teologii źródłowość oraz obiektywizm. Stanowisko, które reprezentował Hozjusz, można ująć w formie adagium analogicz- nego do tych, którymi opisuje się poglądy reformatorów. *Solum Dei ver- bum* to zasada formalna teologii i wiary Kardynała. Cała zaś teologia, a nie tylko teologia słowa Bożego, to *verbi Divini doctrina*², czyli wykład tegoż słowa, próba jego hermeneutyki.

Objawienie słowa Bożego w dziejach narodu wybranego, a przede wszystkim w osobie i wydarzeniu Jezusa Chrystusa, a więc Objawienie chrześcijańskie stało się źródłem i kresem poznania i prawdy Hozju- szowej teologii. Jego chrystologia jest typowo klasyczna, aleksandryj- ska, choć fragmentaryczna. Niemniej jednak cechą jej szczególną jest teologiczność, „logiczność”, tzn. akcentowanie bóstwa Jezusa Chrystusa.

Pragnienie wierności objawionemu słowu Bożemu prowadziło Kar- dynała do wielkiego szacunku dla świadectw Objawienia, to znaczy Pi- sma Świętego oraz Tradycji apostołskiej. Stanowiły one niejako nośni- ki słowa Bożego, uprzywilejowane źródło teologii. Hozjusz bowiem poj- mował słowo Boże szerzej niż wielu mu współczesnych teologów, zwłasz- cza z obozu Reformacji. Sprzeciwiał się radykalnemu skrypturyzmowi czy też ubóstwianiu Pisma Św., odrzucając reformacyjną zasadę *sola Scriptura*. Słowo Boże realizuje się w Kościele jako depozyt, przekaz i życie. Istotnym tego świadectwem jest Pismo. Tradycyjne rozumienie Pisma Św., jego interpretacja eklezyjalna, zgodna i powszechna, gwa- rantuje dotarcie do prawdy Bożej zawartej w ludzkiej mowie hagio- grafów. Teologia winna respektować Tradycję apostołską jako herme- neutyczny klucz do Pisma Św. i jako sposób umożliwiający bezbłędne poznanie słowa Bożego.

Teologia słowa Bożego w wersji Hozjusza jest pozornie mało biblij- na. W jego pismach znaleźć można stosunkowo niewiele analiz egzege- tycznych. Trzeba tu wszakże zauważyć, że Kardynał korzystał jednak z wielu egzegetycznych ustaleń i klasycznych interpretacji Ojców Kościoła.

² LO 29—30: LO 5.

Kolejnym twierdzeniem, które syntetyzuje i charakteryzuje myśl Biskupa z Warmii jest określenie *sola ecclesia*. Kościół Jezusa Chrystusa posiada swą genezę w Słowie Wcielonym. Jest wspólnotą zwolanych przez głoszone słowo Boże. Słowo Ewangelii stanowi jego prawo konstytucyjne. Kościół jest sferą obecności i mocy Bożego słowa, dlatego też jest społecznością zbawienia. Aczkolwiek Hozjusz uważał Kościół za jedyne autentycznego nauczyciela słowa Bożego, a jego magisterium za rozstrzygające w sprawach doktryny wiary, to jednak nie ma podstaw, aby uważać go za zwolennika tzw. pozytywizmu teologicznego³. Tak jak ustrzegł się on błędu tradycjonalizmu, tak też nie był on pozytywistą teologicznym. Widział bowiem i uznawał złożoność poznania prawdy teologicznej.

Poprzez przyjęcie kategorii słowa Bożego, a więc objawionej Bożej prawdy za miarę swej refleksji, Hozjusz wtyczył tym samym płaszczyzną dyskusji teologicznej. W okresie polemik międzywyznaniowych oraz wielkiego zamieszania w teologii takie jasne określenie własnego stanowiska teologicznego posiadało wielkie znaczenie. I jeśli obóz katolicki widział w Hozjuszu jednego ze swych przywódców i nauczycieli, to chyba właśnie dlatego. Rozpowszechniło się twierdzenie, że Kardynał zajmował wobec protestantyzmu nieprzejednane wrogie stanowisko. Pod pewnym względem jest to twierdzenie słuszne. Tam bowiem, gdzie szło o prawdę wiary, o czystość słowa Bożego, nie znał kompromisu. Jego zasadniczą oceną teologii i teologów protestanckich była negatywna. Teologom Reformacji zarzucał nieszczerą intencję, ich poglądom fragmentaryczność, jednostronność, subiektywizm. Jednakże potrafił odnaleźć także w protestantyzmie pewne wartości. Np. docenił umiarkowane stanowisko Lutra wobec anabaptystów. Wydaje się, że w pewnym sensie ulegał wpływom teologów reformacyjnych. Oni sugerowali mu pewne tematy i zagadnienia. Po prostu prowokowali do ich podjęcia i rozpatrzenia. Poza tym traktował ich jako poważnych, zdolnych i dobrze przygotowanych oponentów. Dlatego też dyskutował z nimi bardzo serio. Wobec zwolenników Reformacji kierował się nie nienawiścią — jak mu się to często przypisuje — ale z troską o ich zbawienie oraz wolą podzielenia się z nimi prawdą słowa Bożego, którego według niego nie rozpoznali. Nawet w upomnieniach i surowych biskupich decyzjach administracyjnych przeciw innowiercom ujawnia dramat Pasterza, który zdecydowanie występuje w obronie owczarni zagrożonej rozbięciem⁴.

Czy można więc mówić o pewnym irenizmie Hozjusza? Irenizm jego teologii słowa Bożego leżałby raczej w założeniach metodologicznych niż w ustaleniach treściowych, czyli jej wynikach. Pokojowo-twórczy był radykalizm Kardynała w dążeniu do prawdy jako takiej, od objawionego słowa Bożego do obiektywnej i wspólnotowej interpretacji Pisma Św. Według dzisiejszej terminologii, ekumeniczną cechą było wracanie do ustaleń starochrześcijańskich soborów, do symbolów wiary, do Ojców a także jego umiłowanie Kościoła jako Ciała Chrystusa.

Czasami zarzuca się Biskupowi Warmii, że bronił status quo „sta-

³ Por. W. Granat: Dogmatyka, EK IV, 24.

⁴ Przykładu chrześcijańskiej troski i pasterskiej postawy Hozjusza dostarczają tzw. Akta, to jest zapisy jego rozmów i działań wobec skłaniających się na stronę Reformacji mieszczan Torunia i Elbląga oraz korespondencja Kardynała. Por. De actis cum Toruniensibus, De actis cum Elbigensibus, HO II, 61—70; 70—81 oraz HE.

rego Kościoła", którego nie zdołały zreformować średniowieczne sobory ani papiestwo. Tymczasem Hozjusz Teolog i Pasterz nie był przeciwnikiem reformy i dobrze widział jej konieczność i swoją twórczością teologiczną zaangażował się w jej dzieło dając reformie Kościoła teologiczne podstawy. Jego teologia broniła tożsamości oraz dobra wiary chrześcijańskiej, które było zagrożone przez skrajne reformy. Myśl teologiczna naszego Autora była także ściśle uwarunkowana sytuacją kościelną na Warmii i w Polsce. Reformacyjne wrzenie w połowie XVI w. w Rzeczypospolitej nie pozwalało na wybór: albo zaangażować się w dzieło wewnętrznej reformy Kościoła albo podjąć działalność kontrreformacyjną. Obydwa zadania, tzn. obronę i reformę należało podjąć wspólnie, gdyż były one ze sobą istotnie związane. Tak też swe posłannictwo pojmował nasz Teolog.

Swiadcstwem śmiałości Hozjusza i braku fanatyzmu wobec protestantów był fakt, że w obliczu Reformacji — grożącej jego zdaniem samej istocie Kościoła — próbował jednak podejmować wewnętrzne reformy i to mimo wszystko w duchu postulatów reformacyjnych. Dlatego też występował zdecydowanie przeciw tym hierarchom katolickim, którzy zaniedbywali swe pasterskie obowiązki, a także starał się służyć im swoją radą i pomocą. Wiele dowodów dostarcza tu obfita korespondencja Kardynała. Troska o solidne, katolickie kształcenie młodzieży, swoisty mecenat Hozjusza, a także o wychowanie młodego kleru dowodzi także jego reformistycznego nastawienia.

Nie da się zaprzeczyć, że określona sytuacja kościelna, bezpośrednio doświadczana, musiała zaciążyć także i negatywnie na myśli Biskupa Warmii w formie pewnego urazu do protestantyzmu. O ileż łatwiej było wybitnemu teologowi włoskiemu kardynałowi Hieronimowi Seripandzie prowadzić dyskusję teologiczną z Marcinem Lutrem o usprawiedliwieniu, skoro teatr największych niepokojów, zamieszek, waśni reformacyjnych był daleko poza Italią.

Stanisław Hozjusz to wielki erudyta i uczony. Uniwersytet Jagielloński umożliwił mu poznanie elementów filozofii scholastycznej oraz renesansowego arystotelizmu. Kraków pozwolił mu stać się erazmianinem i zetknąć z humanizmem chrześcijańskim. W Padwie i Bolonii otrzymał nie tylko formację prawniczą, ale także humanistyczną. Od swoich mistrzów Łazarza Bonamico oraz Romulusa Amazeusza wyniósł umiłowanie łaciny oraz literatury starożytnej. Jego niechęć do upowszechniania języków narodowych w Kościele miała także swe poza teologiczne źródła. Był bowiem zwolennikiem łaciny nie tylko jako obrońca średniowiecznego status quo w Kościele, ale także jako humanista wierny ideom swych włoskich mistrzów. Poza tym w jego diecezji ludność posługiwała się dwoma językami: na północy Warmii mówiono po niemiecku, na południu po polsku. Łacina integrowała ludność eklezjalnie.

Wydaje się, że trudno jest ustalić, na ile młody Hozjusz — wielbiciel Erazma — pozostał humanistą jako Teolog i Pasterz. Istotny jest tu jego powrót do źródeł teologii, czyli literatury starochrześcijańskiej oraz niescholastyczna forma jego pism teologicznych, bardziej zbliżona do eseju niż traktatu, a także zamiłowanie do epistolografii. Jest faktem, że niemieccy humaniści byli zmuszeni stanąć po jednej ze stron w czasie Reformacji, aczkolwiek na ogół czynili to niechętnie. Pasywna i możliwie

najdłużej neutralna postawa Mistrza z Czerwonej Grobli była tutaj dość odosobniona. Funkcje kapłańskie oraz biskupie podjęte przez Hozjusza nie pozwoliły mu na zajmowanie się bliżej antykiem pogańskim. Nie ulega wątpliwości, że pozostaje on czołowym przedstawicielem polskiego humanizmu chrześcijańskiego i wybitnym reprezentantem polskiego renesansu.

Teologia słowa Bożego, której szkice i zręby można odnaleźć w myśli Kardynała z Warmii jest refleksją w służbie wiary i Kościoła. Stanowi duże osiągnięcie XVI-wiecznej teologii katolickiej i polskiej. Dlatego też znalazła ona duży europejski rezonans. Mimo wszystko teologia ta, na gruncie treści i metod, pozostała wówczas wspólna katolikom, luteranom i kalwinom. Oczywiście, wiele też Kardynała pozostaje nadal nie do przyjęcia dla współczesnych teologów protestanckich. Jednak w ciągu czterech wieków teologia protestancka rozwijała się intensywnie. Niektóre XVI-wieczne stanowiska zostały przewyżczone i zmodyfikowane. W XX w. wielu teologów ewangelickich uznaje Kościół Boży, kościelny urząd, hermeneutyczną Tradycję, a także bardziej akcentuje znaczenie uczynków i leczące działanie łaski w człowieku oraz więź pomiędzy Pismem, pierwotną Tradycją, kerygmatem a współczesnym Kościołem. Stąd wydaje się, że rozwój teologii protestanckiej, a szczególnie jej nurtu integryzującego (np. G. Ebeling) sprawia, że zdaje się być ona nieco bliższa Hozjusza niż w czasach Lutra.

Teologia słowa Bożego Kardynała Hozjusza dzieli los każdej ludzkiej nawet genialnej myśli, a więc jej wielkość i słabość. Jest ona jednocześnie, pod pewnymi względami, dziełem doskonałym, a więc *theologia perennis Christiana* oraz *opus imperfectum* zarazem.

LEHRE DES KARDINALS STANISŁAW HOSIUS ÜBER DAS WORT GOTTES (TEIL II)

ZUSAMMENFASSUNG

Dieser Artikel ist der zweite Teil der Arbeit über die Theologie des Wortes Gottes von Kardinal Stanisław Hosius (1504 — 1579). Diese Theologie war bereits früher Gegenstand meiner Erwägungen und zwar im Kontext mit der Christologie, der Skripturistik und der Tradition.

Das vierte Kapitel weist auf den Zusammenhang der Theologie des Wortes Gottes mit der Theorie des Kardinals über die Kirche. Diese Ekklesiologie ist ganz im römischen und päpstlichen (papistischen) Geiste verfasst. Wir finden darin Akzente zur Genese der Kirche aus dem Worte Gottes sowie zur Rolle des göttlichen Evangeliums als die Norm des Glaubens und des Lebens der Kirche.

Das fünfte Kapitel befasst sich mit der Problematik der theologischen Gnosologie in der Fassung des Kardinals Stanisław Hosius und bespricht die Beziehungen zwischen dem Worte Gottes und der Sprache des Menschen, das heisst der lateinischen Sprache und den anderen lebenden Sprachen der Welt.

Das geoffenbarte Wort Gottes, nämlich das „solum Dei verbum“ war für den Kardinal prinzipiell der formale Grundsatz der Theologie und des Glaubens.

Die gesamte Theologie darunter auch die Theologie des Wortes Gottes ist in der Fassung des Kardinals Hosius die „verbi Divini doctrina“ das heisst die Auslegung und der Kommentar zu diesem Wort oder Versuch seiner Hermeneutik.

SWIADOMOŚĆ I REALIZACJA ODNOWY KATECHETYCZNEJ SOBORU WATYKAŃSKIEGO II W DIECEZJI WARMIŃSKIEJ *

Treść: Wstęp. I. Założenia i zasadnicze wartości katechezy posoborowej. II. Rzeczywistość katechetyczna diecezji warmińskiej i metodologia podejmowanych badań. III. Świadomość odnowy katechetycznej wśród katechetów. IV. Realizacja odnowionej katechezy posoborowej. V. Konfrontacja uzyskanych wyników z przyjętymi założeniami. Zakończenie. Aneks.

WSTĘP

Katecheza jest przepowiadaniem człowiekowi Słowa Bożego, zawartego w Piśmie Św. i Tradycji. Trwa ono już prawie dwa tysiące lat. Przepowiadanie to, zawierające niezmiennie prawdy, ciągle na nowo poznawane, dokonuje się w zmieniających się ustawicznie warunkach historycznych. Zachowując tożsamość głoszonych prawd, przekazuje się je za pomocą różnorodnych form i metod, dostosowanych do określonej epoki, środowiska, warunków materialnych i kulturowych. W historii przepowiadania Słowa Bożego następowały ustawicznie okresy dostosowywania formy przepowiadania, tak aby przekazywane prawdy i wartości moralne były łatwo i efektywnie przyswajalne przez człowieka, niezależnie od miejsca i czasu w jakim żył. Zachowywano wówczas i kontynuowano wszystko to, co nie mogło zostać zmienione lub takiej zmiany nie wymagało, a zmieniano, udoskonalano to, co w danej epoce utrudniało przepowiadanie. Każda nowa epoka wkraczała na arenę dziejów z sobą właściwymi problemami, wątpliwościami, rozwiązaniami, a nie rzadko i błędami, które przepowiadanie Słowa Bożego musiało uwzględnić, naświetlić, poprawić; zaakcentować te prawdy Boże, które wychodziły naprzeciw człowiekowi, żyjącemu w danej epoce.

Obecna odnowa katechetyczna, usankcjonowana przez Sobór Watykański II jest kolejną fazą dostosowywania formy przepowiadania Słowa Bożego do warunków panujących we współczesnym świecie, do mentalności współczesnego człowieka, do jego potrzeb, zagrożeń, wątpliwości, oczekiwań. I dzisiejsze przepowiadanie także przejmuje to, co w ciągu wieków wypracowała myśl katechetyczna. Ale próbuje też uwzględnić osiągnięcia współczesnej nauki, zwłaszcza nauk empirycznych. K. Tilmann, wybitny współczesny teolog, tak pisze: „Współczesna metoda katechetyczna zebrała żniwo prawie dwutysięcznego okresu: ze współczesności spojrzenie teologiczne skierowane na zbawienie; z lat międzywojennych wyniki dydaktyki i psychologii dziecka, z początku zeszłego stulecia sumienność metodologiczną; z epoki potrydenckiej katechezę dzieci i młodzieży; ze średniowiecza zwrócenie uwagi na środowisko i formuły katechetyczne; z pierwszych stuleci ducha katechumenatu i żywej liturgii; a z samego początku dzieło Boże i Słowo Boże, które nam Bóg ofiarował w postaci Katechety katechetów, w Chrystusie Jezusie i naszym Panu”¹.

* Rozprawa doktorska pisana w Studium Pastoralnym Wydziału Teologicznego KUL pod kierunkiem Ks. prof. dra hab. Mieczysława Majewskiego.

¹ Międzynarodowy Kongres Misyjno-Katechetyczny, *Katecheta* (1961), nr 2, s. 101.

Jeszcze przed Soborem Watykańskim II, a szczególnie w czasie trwania jego obrad, uświadomiono sobie, że współczesna epoka domaga się i nowej katechezy i nowej formy jej przepowiadania. Dotychczasowe bowiem, spełniwszy swoje zadanie, okazują się niewystarczające we współczesnych czasach.

Wprawdzie Sobór ten nie ogłosił odrębnego dokumentu dotyczącego katechizacji, ale zainspirował poszukiwania w tym kierunku, zalecając studiowanie i rozpoznawanie „znaków czasu” oraz uwzględnianie ich w praktyce duszpasterskiej. W Konstytucji dogmatycznej o Kościele mówi: „Kościół zawsze ma obowiązek badać znaki czasów i wyjaśniać je w świetle Ewangelii tak, aby mógł w sposób dostosowany do mentalności każdego pokolenia odpowiadać ludziom na ich odwieczne pytania dotyczące sensu życia obecnego i przyszłego oraz wzajemnego ich stosunku do siebie. Należy zatem poznawać i rozumieć świat, w którym żyjemy, a także jego nieraz dramatyczne oczekiwania, dążenia i właściwości”².

Zainteresowanie problematyką odnowy katechetycznej w Polsce datuje się od początku lat sześćdziesiątych. Wówczas w czasopiśmie poświęconym problematyce katechetycznej, *Katechete*, zaczęły się ukazywać pierwsze publikacje, w których autorzy zaczęli opowiadać się za katechezą kerygmatyczną³.

Zainteresowanie to, zarówno od strony teoretycznej jak i praktycznej, wzrosło w związku z Soborem Watykańskim II. W Polsce bowiem ciągle obowiązywał jeszcze program nauczania religii wprowadzony w 1958 r.⁴. A ten przecież niewiele się różnił od programu nauki religii obowiązującego w Polsce od chwili zakończenia drugiej wojny światowej. Stąd sprawa reformy nauczania religii w Polsce stawała się coraz pilniejsza, a po zakończeniu Soboru Watykańskiego II była wprost konieczna. Prace nad nowym programem katechizacji zakończyły się w 1971 r. W tym roku bowiem wszechstronnie opracowany i przedyskutowany program katechetyczny zatwierdziła Komisja Episkopatu i zaleciła wprowadzenie go w życie⁵.

Minęło więc kilkanaście lat od chwili wprowadzenia w życie nowego programu katechetycznego w Polsce. Od tylu też lat prowadzi się według niego katechizację w diecezji warmińskiej. Można więc już pokusić się o sformułowanie pierwszych ocen realizacji tego programu. Celem niniejszej rozprawy jest właśnie zapoznanie się z realizacją odnowionej katechezy posoborowej. Idzie bowiem nie tylko o stwierdzenie faktycznego stanu katechizacji, ale również o ustalenie, czy i na ile odbiega on od stanu pożądanego, jak daleko zaawansowana jest odnowa kate-

² Konstytucja dogmatyczna o Kościele.

³ M. Fínke: Katecheza kerygmatyczno-liturgiczna, *Katecheta* (1962), nr 1; tenże: Nowe ujęcie podręczników do nauki religii, *Katecheta* (1962), nr 2; J. Burzyński: O nauczaniu kerygmatycznym, *Katecheta* (1962), nr 6.

⁴ Roczny plan nauki religii w kl. V—VII, *Katecheta* (1958), nr 1, s. 58—61; Roczny plan nauki religii w kl. I—IV, *Katecheta* (1958), nr 5, s. 399—406; Program nauki religii w szkole podstawowej zatwierdzony przez Ministerstwo Oświaty z dnia 22.02.1958, Poznań 1958.

⁵ J. Stroba: Geneza nowego programu katechezy, *Katecheta* (1972), nr 4, s. 156 nn.

chetyczna, jakie warunki ją determinują, jakie przeszkody stoją na jej drodze.

Problematyka ta wpłynęła nie tylko na samą strukturę pracy, na ekspozycję jej treści, ale i na dobór techniki i metod badawczych.

Rozprawa, której tytuł brzmi: *Realizacja odnowy katechetycznej Soboru Watykańskiego II w diecezji warmińskiej*, składa się zasadniczo z dwóch części. Pierwsza, mająca charakter czysto teoretyczny, obejmuje dwa początkowe rozdziały. Druga ma natomiast charakter empiryczny i jej poświęcone są kolejne trzy rozdziały rozprawy.

Rozdział pierwszy ma na celu zapoznanie czytelnika z posoborową katechizacją realizowaną w Polsce. Ma on odpowiedzieć na pytanie, czym jest posoborowa katecheza, na czym polega, jakie są jej cechy charakterystyczne. Rozdział drugi ukazuje stan katechizacji w tejże diecezji tuż przed wprowadzeniem nowego programu posoborowego. Przedstawia on nam prawno-organizacyjne uwarunkowania katechizacji w tej diecezji, stan kadry katechetycznej, używane podręczniki. W tym też rozdziale, charakteryzując stan kadry katechetycznej, szczegółowo prezentuje się wybraną grupę respondentów poddanych badaniom ankietowym. Tu też zostają opisane metody i postawione hipotezy.

Następne dwa rozdziały mają już charakter empiryczny. Pierwszy z nich usiłuje odtworzyć obraz posoborowej katechezy, utrwalony w świadomości katechetów diecezji warmińskiej, poznać ich wiedzę i zasób informacji o tej katechezie. Najpierw, na podstawie badań empirycznych, ukazuje się źródła, dzięki którym owi katecheci zapoznali się z posoborową katechezą oraz metodami realizowania jej w praktyce. Druga część tego rozdziału zajmuje się bezpośrednio zakresem i stopniem znajomości odnowionej katechezy, analizą modelu posoborowej katechezy, funkcjonującego w świadomości respondentów. Jeżeli bowiem mają oni wprowadzać w życie posoborową katechezę, to przede wszystkim muszą ją poznać, muszą być przekonani o jej wartości i wyższości od katechezy dotychczasowej, a w konsekwencji powinni odczuwać potrzebę jej realizacji.

W czwartym rozdziale usiłuje się dać odpowiedź na zasadniczy problem niniejszej rozprawy: jak postępuje w diecezji warmińskiej realizacja odnowy katechetycznej. Analiza materiału źródłowego powinna umożliwić uchwycenie, w jakich środowiskach (wiejskich, miejskich, wielkomiejskich) jest ona najbardziej zaawansowana, jakie rodzaje katechetów (księża diecezjalni, księża zakonni, siostry zakonne, katecheci świeccy) pracują najefektywniej, czy staż lub formacja katechetyczna wpływa na stopień realizacji tej odnowy.

W ostatnim rozdziale poddane zostają weryfikacji hipotezy postawione przez autora na początku pracy. Omawia się tu również postulaty respondentów dotyczące odnowy katechetycznej oraz trudności związane z ich realizacją.

W niniejszej rozprawie źródła są dość zróżnicowane pod względem formalnym. Stan katechizacji w diecezji warmińskiej, tuż przed wprowadzeniem doń katechezy posoborowej, został ukazany na podstawie dokumentów Kościoła w Polsce, a szczególnie Kościoła lokalnego. Wykorzystano w tym celu listy pasterskie, odezwy i komunikaty ordynariusza

warmińskiego, zarządzenia wydziału katechetycznego kurii warmińskiej, protokoły powizytacyjne itd.

Charakterystykę zaś posoborowej katechezy przedstawiono opierając się na niektórych dokumentach Kościoła powszechnego lub Kościoła w Polsce. Do pierwszych zaliczyć należy przede wszystkim naukę Soboru Watykańskiego II oraz *Directorium Catechisticum Generale*. Uzupełnienie, a także komentarz do powyższych dokumentów stanowi *Adhortacja Apostolska papieża Pawła VI do biskupów, kapłanów i wiernych całego Kościoła katolickiego o ewangelizacji w świecie współczesnym oraz Orędzie V Sesji Synodu Biskupów w Rzymie w 1977 r.*

Druga część niniejszej rozprawy (rozdziały 3, 4 i 5) opiera się na badaniach empirycznych. Materiał źródłowy autor niniejszej rozprawy uzyskał bezpośrednio od osób zaangażowanych w katechizację, tzn. od katechetów. Posłużył się w tym celu najpierw metodycznie prowadzoną obserwacją. Miała ona raczej znaczenie pilotażowe. Umożliwiła bowiem autorowi właściwe ukierunkowanie zamierzonych badań dotyczących realizacji odnowy katechetycznej w diecezji warmińskiej. Dostarczyła spostrzeżeń wykorzystanych następnie przy szczegółowym precyzowaniu i formułowaniu pytań ankietowych.

Właściwy materiał empiryczny uzyskał autor za pośrednictwem ankiety, rozprawdzonej wśród społeczności katechetycznej diecezji warmińskiej. Dokładne omówienie ankiety, jak i przedstawienie całego procesu metodologicznego zastosowanego w badaniach oraz prezentowanie ich wyników, zostało ukazane w dalszej części pracy.

Literatura wykorzystana do przygotowania części teoretycznej niniejszej pracy jest dość bogata. Najważniejsze prace to dokumenty Kościoła powszechnego. O bezpośrednim wpływie Soboru Watykańskiego II była już mowa wcześniej. Rezultatem zainspirowanych przez ten Sobór poszukiwań jest *Directorium Catechisticum Generale*, wydane w 1971 r. przez Stolicę Apostolską. Ujmuje ona katechezę opierając się na dotychczasowym dorobku katechetyczno-historycznym; zajmuje się jej podstawami, treścią, metodami i formami. Otwiera przed katechezą nowe perspektywy. Akcentuje potrzebę większego skoncentrowania się na współczesnym człowieku: „Chociaż bowiem aspiracje i wewnętrzne pragnienia — właściwe ludzkiej naturze i pozycji człowieka — pozostają w zasadzie te same, to jednak ludzie naszej epoki wysuwają nowe problemy co do sensu i znaczenia życia [...] Stąd rodzi się konieczność utwierdzenia niezmienności wiary, jak również przekazywania orędzia zbawienia w odnowiony sposób”⁶.

Katechezie był też poświęcony Międzynarodowy Kongres Katechetyczny, który odbył się w Rzymie w dniach 20—25 września 1972 r. We wnioskach tego kongresu czytamy m.in.; „W kontekście gwałtownych przemian sytuacji gospodarczych, rodzinnych, religijnych muszą zmieniać się również i formy katechezy”⁷.

⁶ *Directorium Catechisticum Generale* 2 (dalej DCG, zob. też S. Napierała: *Generalne Dyrektorium Katechetyczne, Katecheta* (1972), nr 1, s. 24—29; Z. Kowalski: *Charakterystyka orędzia chrześcijańskiego. Depozyt wiary według Ogólnej Instrukcji Katechetycznej, Katecheta* (1974), nr 4, s. 145—146, nr 5, s. 193—196 oraz nr 6, s. 241—246.

⁷ Międzynarodowy Kongres Katechetyczny, *Collectanea Theologica* (1972), z. 3, s. 147.

Odnowie katechetycznej poświęcona też była piąta sesja Synodu Biskupów w 1977 r. Jej temat brzmiał: „Katechizacja w naszych czasach, ze szczególnym uwzględnieniem dzieci i młodzieży”. Orędzie tegoż synodu do Ludu Bożego, składające się z trzech części, poświęcone jest w całości współczesnej katechezie młodego pokolenia.

Synod wychodzi od realnej oceny sytuacji we współczesnym świecie, a zwłaszcza oceny młodzieży, uwzględniając zarazem żywotność i zewnętrzne trudności, a także złożony charakter współczesnej katechezy. Zasadniczą treścią katechezy powinien być „Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy człowiek oraz Jego dzieło zbawcze, dokonane przez Wcielenie, życie, śmierć i zmartwychwstanie”⁸. Katecheza ta — podkreśla orędzie — jest dziełem całego Kościoła: „Katecheza jest zadaniem o życiowym znaczeniu dla całego Kościoła. W gruncie rzeczy zadanie to spoczywa na wszystkich wiernych, stosownie do warunków życia i szczególnych darów i charyzmatów każdego. Naprawdę wszyscy chrześcijanie na mocy sakramentu chrztu i bierzmowania są powołani do głoszenia Ewangelii i troski o wiarę braci w Chrystusie, zwłaszcza dzieci i młodzieży”⁹.

W Polsce w okresie soborowym i posoborowym najbardziej przyczynili się do rozwoju rodzimej myśli katechetycznej M. Finke, F. Blachnicki, J. Charytański oraz M. Majewski. M. Finke był jakby łącznikiem między dawną, dydaktyczno-pedagogiczną katechezą, a współczesną — kerygmatyczną¹⁰. On pierwszy dał systematyczny zarys katechezy kerygmatycznej.

F. Blachnicki należy do czołowych katechetów polskich. Katecheza polska zawdzięcza jemu szereg publikacji dotyczących szczególnie metodologii katechetyki i personalnej koncepcji katechezy. Wiele do zawdzięczenia ma mu katechetyka fundamentalna, gdyż podał podstawy i zarys przyszłościowy katechezy¹¹. Nie pozostawał jednak obojętny na współczesną katechezę kerygmatyczną.

J. Charytański zaś wydatnie przyczynił się do przeniesienia dorobku katechetycznego Zachodu Europy na teren Polski. Rozwijana przez niego katechetyka, początkowo kerygmatyczna, później otwierała się również na wartości antropologiczne¹². Ponadto napisał on niezwykle cenne studium ukazujące wpływ Soboru Watykańskiego II na katechezę¹³. Zgrupowany wokół niego zespół specjalistów katechetyki przyczynił się wy-

⁸ Katecheza w naszych czasach ze szczególnym uwzględnieniem dzieci i młodzieży. Orędzie Synodu do Ludu Bożego, *Życie i Myśl* (1978), nr 2, s. 207.

⁹ Tamże, nr 12; por. też M. Majewski: Droga do katechezy synodalnej, *Katecheta* (1978) nr 2, s. 49—52; E. Materski: Refleksje z auli synodalnej, *Tygodnik Powszechny* (1977) nr 46; Adhortacja Jana Pawła II *Catechesi tradendae*.

¹⁰ M. Finke: Odnowa katechetyczna (zarys katechetyki kerygmatycznej), w: Pod tchnieniem Ducha Świętego, Poznań 1964, s. 559—590.

¹¹ F. Blachnicki: Katechetyka fundamentalna, Lublin 1970; tenże: Problem metody w katechezie kerygmatycznej, *Katecheta* (1966) nr 57; tenże: Duszpasterstwo a kerygma, *Collectanea Theologica* (1967) z. 3; tenże: Personalistyczna koncepcja katechezy, *Studia Theologica Varsaviensia* (1967) z. 2.

¹² J. Charytański: Katechetyka a teologia praktyczna, *Ateneum Kapłańskie* (1974) nr 39, s. 221, 246.

¹³ J. Charytański: Inspiracje soborowe w katechetyce, w: *Myśl posoborowa w Polsce*, Warszawa 1970, s. 151—186.

datnie do odnowy myśli katechetycznej w Polsce i w praktyce katechetycznej.

Szerokie zainteresowanie katechetyczne przejawia M. Majewski. Interesuje się stanem katechezy posoborowej w świecie¹⁴, katechezą młodzieży, a także katechezą rodzinną. Jednakże zasadniczą domeną badawczą tegoż wybitnego polskiego katechetyka jest katecheza antropologiczna. Jej główne idee zawarł autor w studium *Antropologiczna koncepcja katechezy*¹⁵. Przede wszystkim zamieścił w nim autor dorobek szeroko uprawianej na Zachodzie Europy katechezy antropologicznej i przeniósł go na teren Polski. Wyjaśnił istotę i metody tej katechezy i nakreślił jej perspektywy rozwoju.

W Polsce ośrodkami soborowej odnowy katechetycznej są głównie KUL i ATK, gdzie skupiają się wybitni polscy teoretycy nowej katechezy. Uczelnie te są też organizatorami wielu sympozjów katechetycznych, w czasie których są prezentowane osiągnięcia z dziedziny katechezy, następuje wzajemna wymiana myśli, zapoznawanie się z nowymi poglądami katechetycznymi Kościoła powszechnego¹⁶. Funkcję informacyjną oraz płaszczyznę wymiany poglądów i osiągnięć odnowy katechetycznej spełniają głównie czasopisma *Katecheta*, *Collectanea Theologica*, *Seminare*.

Dotychczas niewiele się ukazało opracowań dotyczących realizacji odnowy katechetycznej w Kościele polskim. Badając polską literaturę katechetyczną można napotkać m.in. prace: J. Kaźmierczak: *Z doświadczeń katechezy w Polsce* (*Ateneum Kapłańskie* 1978); T. Wołoszyn: „Aktualne uwarunkowania katechetyczne” *Ateneum Kapłańskie* 1978).

Niniejsza praca jest pierwszą w diecezji warmińskiej, w której autor usiłuje dokonać naukowej weryfikacji stanu katechizacji po II Soborze Watykańskim. Autorowi wiadomo, że są w Polsce podobne prace. Jedną, której przedmiotem jest realizacja posoborowej katechezy w archidiecezji krakowskiej, druga natomiast zajęła się tym samym problemem w archidiecezji wrocławskiej.

¹⁴ M. Majewski: *Katecheza w świecie współczesnym*, *Katecheta* (1973) nr 4; tenże: *Katecheza w posoborowych dokumentach Kościoła*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* (1977) nr 6; tenże: *Refleksje teologiczne nad katechezą w świetle dokumentu „Ewangelizacja i sakramenty”*, *Katecheta* (1974) nr 4; tenże: *Katecheza współczesnej młodzieży*, *Katecheta* (1974) nr 6; tenże: *Niektóre czynniki rozwoju katechezy młodzieży, zwłaszcza pracującej*, *Seminare* Kraków 1975, s. 89—102; tenże: *Zainteresowania katechezą rodzinną i próby jej interpretacji*, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* (1975) z. 6.

¹⁵ M. Majewski: *Antropologiczna koncepcja katechezy*, Lublin 1974. W wydaniu drugim wspomnianej pracy, która ukazała się w 1977 r. również w Lublinie, autor dokonał zmian dotyczących pewnych uzasadnień, powiązań myślowych oraz precyzji terminologicznej.

¹⁶ S. Sychalski: *Sympozjum Katechetyczne w Lublinie*, *Studia Theologica Varsaviensia* (1969), nr 2, s. 292—298; O. Z. Niemyjski, J. Śniegocki: *Trzecie sympozjum katechetyczne w Lublinie*, *Studia Theologica Varsaviensia* (1969) nr 1, s. 347—352; *Chrystus żywy w sakramentach*. Materiały III kursu homiletyczno-katechetycznego, oprac. J. Myśków, Warszawa 1970; A. Polkowski: *Sympozjum katechetyczne na ATK*, *Życie i Myśl* (1972) nr 9, s. 142—147.

I. ZAŁOŻENIA I ZASADNICZE WARTOŚCI KATECHEZY POSOBOROWEJ

Chociaż Sobór Watykański II zagadnieniom katechetycznym nie poświęcił żadnego dokumentu, niemniej jednak w jego nauce można znaleźć ogólne wskazania także i dla katechezy. Najbardziej pastoralnym dokumentem Soboru jest niewątpliwie *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*. Stanowi ona bezpośrednią podstawę działalności duszpasterskiej Kościoła, a więc i katechizacji.

Ukazanie modelu odnowionej katechezy posoborowej musi się oprzeć na *Konstytucji dogmatycznej o Kościele*, *Konstytucji o Objawieniu*, *Konstytucji o Liturgii Świętej*, ale przede wszystkim na wspomnianej już *Konstytucji*. Celem niniejszego rozdziału jest ukazanie modelu odnowionej posoborowej katechezy, weryfikowanego w działalności katechetycznej Kościoła warmińskiego.

I. PODSTAWY TEOLOGICZNE KATECHEZY

Dekret o pasterskich zadaniach biskupów postuluje, „aby nauczanie katechetyczne opierało się na Piśmie Św., tradycji, liturgii, o Magisterium i życie Kościoła”¹. Katecheza ma więc przede wszystkim opierać się na Biblii, z niej wyrastać. Tak było już na początku. Św. Mateusz przekazuje nam słowa Chrystusa: „Uczcie je (tzn. narody) zachowywać wszystko, co wam przekazałem”², a w *Dziejach Apostolskich* czytamy: „A Paweł i Barnaba przebywali w Antiochii, nauczali i razem z innymi głosili słowo Pańskie”³. Również i w pierwszych wiekach chrześcijaństwa uważano, że słuchanie Słowa Bożego, rozważanie, przyjęcie i realizowanie go w życiu stanowi najlepszą katechezę. Formacja chrześcijańska w pierwszych wiekach opierała się przede wszystkim na Biblii. W tym duchu pisali również rozprawy teologiczne Ojcowie Kościoła. Pismo Św. zajmowało centralne miejsce w nauczaniu, wychowaniu, liturgii i życiu codziennym⁴.

Począwszy od reformacji zmienia się w znacznym stopniu miejsce i rola Biblii w katechizacji katolickiej. Zeszła ona z pozycji centralnej. Jej miejsce zajął katechizm, który posiadał charakter pojęciowo-spekulatywny i apologetyczny. Sądono bowiem, że w sytuacji — w jakiej się wówczas znalazł Kościół — niezbędne było zwłaszcza intelektualne pogłębienie wiary, w celu przekonania przeciwnika o niesłuszności głoszonych przez niego poglądów oraz wykazania zarazem słuszności swego stanowiska⁵. Katechizm stał się zasadniczym podręcznikiem katechizacji.

¹ Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* (dalej DB), 14.

² Mt 28,20.

³ Dz 15,35.

⁴ J. Danielou: *La catechesi nei primi secoli*, Torino 1969, s. 6 nn; J. Charytański: *Geneza współczesnego ruchu katechetycznego*, *Katecheta* (1962) nr 1, s. 3.

⁵ M. Majewski: *Propozycja katechezy integralnej*, Łódź 1978, s. 60; S. Bizon: *Współczesny katechizm na tle historycznym*, *Katecheta* (1962) nr 3, s. 121 nn; J. Charytański: *Katechetyka a teologia praktyczna*, *Ateneum Kapańskie* (1974) nr 391, s. 22 i nn.

Pismo Św. pełniło w pewnym stopniu rolę instrumentalną, tzn. dostarczało argumentów do ilustrowania prawd zawartych w katechizmie. Stało się przedmiotem nauczania religijnego, tak jak były nim historia Kościoła, liturgika, dogmatyka czy etyka. Akcentowano więc daty, fakty, osoby, natomiast w ukryciu pozostawała rzeczywistość zbawcza.

Początek w. XIX zainicjował ruch odnowy w katechizacji. Przekonano się bowiem, że dotychczasowa katecheza jest niezrozumiała, zawiera zbyt filozoficznie sformułowane prawdy i w niewielkim jedynie stopniu wpływa na zmianę życia. Nowi teoretycy ówczesnej katechezy, m.in. B. Overberg, J. Sailer, J. Hirscher, otwarli wyraźnie katechezę na Pismo Św., zapowiadając w ten sposób kierunek kerygmaticzny, w którym katechezę traktowano jako formę przepowiadania kerygmy⁶. Kierunek ten mimo słuszych dążeń, nie mógł w pełni rozwinąć, gdyż dotychczasowa katecheza była zbyt mocno zakorzeniona w tradycji Kościoła.

Decydująca faza wyzbywania się w katechezie funkcji instrumentalnej Pisma Św. na rzecz wewnętrznego powiązania z nią przypada na lata przed drugą wojną światową. Odnowa biblijna w katechezie wiąże się tu z ruchem biblijnym i biblijno-liturgicznym⁷.

Reszty dopełnił Sobór Watykański II. Domagał się on, aby całe nauczanie kościelne, jak i całe życie religijne chrześcijan, żywiło się i kierowało Pismem Św., które jest księgą Objawienia Bożego⁸. W innym miejscu jest podane: „Teologia święta opiera się, jako na trwałym fundamencie, na pisanym Słowie Bożym łącznie z tradycją świętą. W nim znajduje swe najgruntowniejsze umocnienie i stale się odmładza, badając w świetle wiary wszelką prawdę ukrytą w misterium Chrystusa. Pisma zaś święte zawierają w sobie Słowo Boże, a ponieważ są natchnione, są naprawdę Słowem Boga. Niech przeto studium Pisma Św. będzie jakby duszą teologii. Tymże samym Pismo Św. żywi się również korzystnie i święcie się przez nie rozwija posługa słowa, czyli kaznodziejstwo, katecheza i wszelkie nauczanie chrześcijańskie”⁹. Objawienie to w swej istocie nie stanowi sumy teoretycznych i abstrakcyjnych stwierdzeń czy też zbioru nakazów i zakazów moralnych, lecz jest ciągłym nurtem wydarzeń, faktów historycznych ingerencji Bożych, którym towarzyszą słowa obwieszczające i odsłaniające misterium¹⁰.

Dyrektorium katechetyczne powołując się na naukę Soboru jeszcze bardziej ten problem rozwija: „Kościół jest stróżem i tłumaczem Pisma Św., z niego naucza, stale rozważając i stale zgłębiając zawartą w nim naukę. Dochowując wierności tradycji, posługa słowa znajduje w Piśmie Św. pokarm i regułę [...] Czerpiąc z Pisma Św. zasadę myślenia, Kościół — ożywiony Duchem Św. — wyjaśnia je, a samo Pismo Św. w nim głęboko jest rozumiane i nieustannie w czyn wprowadzane”¹¹. Posobo-

⁶ M. Majewski: *Propozycja ...*, s. 61; J. Charytański: *Rola i miejsce Pisma Św. w katechezie po Soborze Watykańskim II*, w: *Chrystus wzywa i uczy*, red. L. Kuc, Warszawa 1971, s. 97 nn.

⁷ E. Dąbrowski: *Ruch biblijny we współczesnym Kościele*, *Katecheta* (1961) nr 11, s. 4—8; M. Finke: *Odnowa katechetyczna (Zarys katechetyki kerygmaticznej)*, w: *Pod tchnieniem Ducha Św.*, Poznań 1934, s. 367.

⁸ *Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym Dei Verbum* (dalej KO), 21, 24.

⁹ KO 24.

¹⁰ KO 2, 4, 6.

¹¹ KO 2.

rowa więc katecheza powinna cała zanurzać się w Piśmie Św., rozważać je wspólnotowo, odczytywać wezwanie Boże skierowane do człowieka. Całe nauczanie kościelne musi się żywić i kierować Pismem Św.

Nierozłącznie z Pismem Św. związana jest Tradycja Kościoła. Sobór uczy, że Pismo Św. łączy się z Tradycją, czyli przekazywaniem Objawienia Bożego w Kościele¹². Powiada dalej, że tworzą one jeden depozyt Słowa Bożego, mają ten początek w Bogu, identyczną treść oraz jeden i ten sam cel. Wzajemnie się wyjaśniają i zawierają wszystko, w co Kościół wierzy¹³.

Pismo Św. i Tradycja są natchnionym źródłem nauczania kościelnego, przepowiadania Słowa Bożego, a więc i katechezy¹⁴.

Obok Pisma Św. i Tradycji źródło i podstawę katechezy posoborowej stanowi też liturgia. Historycznie rzecz ujmując różne były układy między katechezą a liturgią. Najściślej katecheza łączyła się z liturgią w Kościele pierwotnym. Centralnym zadaniem ówczesnej katechezy było przygotowanie do chrztu i uczestnictwa w Eucharystii¹⁵.

Ten ścisły związek katechezy z liturgią, jaki panował w starożytnym Kościele, z czasem uległ rozluźnieniu. Poza liturgią sakramentalną zaczęły się rozwijać nabożeństwa paraliturgiczne, wzrastała liczba modlitw prywatnych, szukano indywidualnego kontaktu z Bogiem. To wszystko odbywało się niekiedy kosztem wspólnotowości Kościoła. W modlitwie liturgicznej widziano mniejszą skuteczność¹⁶.

Okres reformacji i oświecenia spowodował przeintelektualizowanie katechezy; akcentowano w niej przede wszystkim elementy spekulatywne i apologetyczne. Osłabło zaangażowanie się w liturgię. Przeważające zespolenie z Bogiem, które w niej zachodzi, było uważane raczej za przeszkodę niż pomoc w rozwoju wiary.

W późniejszym okresie wzajemne relacje między katechezą a liturgią też nie należały do zbyt głębokich i wielostronnych. Liturgika była jednym z przedmiotów katechezy. Podczas niej zajmowano się obrzędowością liturgii, przepisami liturgicznymi, nabożeństwami paraliturgicznymi; często ukazywano to w aspekcie historycznym.

Potrzebę pogłębienia relacji między katechezą a liturgią akcentuje się dopiero z początkiem XX w., wraz z odradzaniem się ruchu liturgicznego, który pierwotnie miał jeszcze charakter elitarny¹⁷. Postulaty te jednak stały się aktualne dopiero w okresie Soboru Watykańskiego II, który powiązał różne dziedziny duszpasterstwa z liturgią Kościoła, poświęcając osobny dokument: Konstytucję o Liturgii. Ukazano w nim pełnię i bogactwo liturgii. Mówi się tam m.in.: „Liturgia jest szczytem, do

¹² KO 9; H. Bogacki: Konstytucja II Soboru Watykańskiego o Bożym Objawieniu „Dei Verbum”, *Collectanea Theologica* (1966) z. 1—4, s. 78.

¹³ KO 8, 10; A. Jankowski: Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym; w: Sobór Watykański II, Poznań 1968, s. 345; E. Kopeć: Pojęcie i przekazywanie Objawienia Bożego w nauce Soboru Watykańskiego II, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 1962, nr 1, s. 5 i nn.

¹⁴ S. Moysa: Rola Kościoła w przekazywaniu Objawienia, w: Kościół w świetle Soboru, Poznań 1968, s. 46.

¹⁵ M. Majewski: Propozycja..., s. 70; J. Danielou, dz. cyt., s. 153 nn.

¹⁶ J. Danielou, dz. cyt., s. 157 nn.

¹⁷ W. Swierżawski: Dwie odnowy: biblijna i liturgiczna, *Ateneum Kapłańskie* (1972) nr 372, s. 276.

którego zmierza działalność Kościoła i jednocześnie jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc. Albowiem prace apostołskie to mają na celu, aby wszyscy stawszy się dziećmi Bożymi przez wiarę i chrzest, schodzili się razem, wielbili Boga pośród Kościoła, uczestniczyli w ofierze i pożywali Wieczerną Pańską¹⁸. Ze względu na to, że w liturgii najpełniej wyraża się zbawienie, że w niej uobecnia się żywy i działający Chrystus, jest ona niezastąpionym i niewyczerpanym źródłem katechezy¹⁹.

W związku z tym katecheza nie może w żadnym wypadku zadowolić się tylko nauczaniem liturgii. Musi z niej czerpać swoją treść i prowadzić do należytego uczestnictwa w życiu liturgicznym Kościoła: „Katecheza winna stać się pomocą do czynnego, świadomego, dostojnego uczestnictwa w liturgii Kościoła, nie ograniczając się wyłącznie do wyjaśniania znacznych obrzędów, lecz także wychowując wiernych wewnątrz do modlitwy, dziękczynienia, czynienia pokuty, odmawiania modlitwy z ufnością, do ducha wspólnoty, właściwego zrozumienia symboliki”²⁰. Katechizowanemu należy uświadomić, że rzeczywistość religijna jest inna niż ta, z którą ma do czynienia na co dzień, że jest nieogarniona i tajemnicza. Nie lekceważąc aspektów intelektualnych w katechezie, należy budzić u katechizowanych wrażliwość religijną, otwartość serca na dar Boży, zaufanie wobec tajemnicy liturgicznej. Dzięki temu katechizowany jest systematycznie wprowadzany w życie liturgiczne Kościoła, poczynając od sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, aż do pełnego i pogłębianego uczestnictwa. Wprowadzenie w życie liturgiczne Kościoła jest związane z kształtowaniem zasadniczych postaw życia chrześcijańskiego, wynikających z przeżywania misterium zawartego w liturgii²¹.

Autentyczna posoborowa katecheza wyrasta więc przede wszystkim z Pisma Św. i Tradycji. Ma swe źródło także w liturgii Kościoła, do uczestnictwa w której powinna usilnie prowadzić katechizowanych. Przystaje być wówczas czymś zewnętrznym, jednym z przedmiotów nauczania; staje się osobowym i wewnętrznym spotkaniem człowieka z Bogiem w Słowie Bożym i znaku sakramentalnym i do niego też przygotowuje.

2. MIEJSCE KATECHEZY W KONTEKSCIE MISJI KOŚCIOŁA

Pomiędzy katechezą i Kościołem już od samego początku istnieją silne powiązania. Dają się one zauważyć w całej historii chrześcijaństwa. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa katecheza rozwijała się przede wszystkim w Kościele i rodzinie. Jej istotą było uczestnictwo w Słowie Bożym i Eucharystii. Chrześcijanie, zespalać się z Chrystusem w Kościele zanosili Go do swoich domów, które zamieniały się jakby w świątynie. Akcentowano nowe życie w Chrystusie i konsekwentnie realizowanie Ewangelii. Katecheza miała wówczas charakter katechumenalny²².

¹⁸ Konstytucja o Liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* (dalej KL), 10.

¹⁹ DCG 45; M. Majewski: *Propozycja...*, s. 72.

²⁰ DCG 25.

²¹ J. Tarnowski: *Zasadnicze myśli Konstytucji o Liturgii w zastosowaniu katechetycznym*, *Katecheza* (1966) nr 1, s. 4–9; J. Charatyński: *Elementy treściowe programu katechezy dla dzieci i młodzieży szkół podstawowych*, *Collectanea Theologica* (1972) z. 3, s. 81.

²² M. Majewski: *Propozycja...*, s. 65.

W miarę jednak, jak Kościół wzrastał liczebnie, nabierał znaczenia społecznego i powiększał zakres swego działania, dominować w nim począł element ludzki, kosztem boskiego. Niektóre formy oddziaływania duszpasterskiego miały wówczas swą podstawę bardziej w twórczości świeckiej niż w inwencji Kościoła. Ta sytuacja wywarła również wpływ na katechezę. Nie zawsze odzwierciedlała ona jego ducha i rzeczywistość bosko-ludzką. Tajemnicę Kościoła, jego urzeczywistnienie się przez słowo i sakrament, spotkanie z Chrystusem w Kościele gubiono niekiedy z pola widzenia, akcentując znaczenie społeczno-polityczne Kościoła, systemy naukowe itp. Katecheza stawała się coraz bardziej domeną duchownych. Katecheci świeccy obowiązani byli do wcielania w życie programu wysuwanego przez duchownych, jako przeważnie w tym czasie jedynie wykształconych ludzi.

W katechezie tradycyjnej jej związek z Kościołem wyrażał się głównie w nauczaniu o Kościele, sakramentach, organizowaniu nabożeństw i w różnych ceremoniach. Katecheza stawała się przedmiotem nauczania, a nie instrumentem wprowadzającym w Kościół, przygotowującym do spotkania z Chrystusem.

Swoje odnowienie zawdzięcza katecheza teologii pastoralnej. Niektórzy zaczynają ją znowu ściślej łączyć z Kościołem twierdząc, że stając się dyscypliną szczegółową teologii pastoralnej, uczestniczy we wszystkich trzech funkcjach Kościoła: profetycznej, kapłańskiej i pasterskiej²³.

Jeszcze ściślejszy związek katechezy z Kościołem ukazują dokumenty soborowe. Katecheza nie tylko organizacyjnie, ale przede wszystkim wewnątrznie wiąże się z Kościołem. Współcześnie określa się katechezę jako funkcję ewangelizacyjną Kościoła *Konstytucja o Objawieniu Bożym* poucza, że „Kościół w swej nauce, w swym życiu i kulcie uwiecznia i przekazuje wszystkim pokoleniom to wszystko, czym on jest, i to wszystko, w co wierzy”²⁴, a *Adhortacja o ewangelizacji w świecie współczesnym* stwierdza, że Kościół jest dla ewangelizacji czyli po to, aby głosił Słowo Boże, dzięki czemu „do ludzi dochodzi dar łaski, grzesznicy jedną się z Bogiem, a wręcz nieustannie uobecnia się ofiarę Chrystusa w odprawianiu Mszy św., która jest pamiątką jego śmierci i chwalebego Zmartwychwstania”²⁵.

Sobór podkreśla wyraźnie, że katecheza uczestniczy we wszystkich trzech funkcjach Kościoła, bezpośrednio jednak bierze udział w realizacji jego funkcji profetycznej. W Kościele i poza nim katecheza przepowiada Chrystusa, który choć umarł, dzięki zmartwychwstaniu jest żywy i obecny w Kościele; ożywia go i uświęca. Katechezę określa się jako posługę w Kościele i świecie, Kościół karmi się i rozwija przepowiadaniem słowa i sakramentami św., a wówczas katecheza, która zagłębia się w Słowie Bożym, wsłuchuje się w nie, wiernie je odczytuje i przepowiada; pełni wobec niego funkcję inicjacyjną, formacyjną²⁶. Katecheza nie tylko wprowadza ochrzczonych w życie Kościoła, ale pozostaje z nimi

²³ Tamże, s. 66.

²⁴ KO 8.

²⁵ Adhortacja Pawła VI do biskupów, kapłanów i wiernych Kościoła katolickiego o ewangelizacji w świecie współczesnym, tłum. z jęz. łac. *Miesięcznik Kościelny Archidiecezji Poznańskiej* (1976) nr 7—8, s. 148—181.

²⁶ M. Majewski: *Propozycja...*, s. 67.

nadal w bliskim kontakcie. Wprowadzając ich w liturgię, w życie sakramentalne, kształtuje wspólnotę kościelną. Kościół w imię Chrystusa zaprasza wszystkich na ucztę Bożą, a przez katechezę przygotowuje ich do godnego i owocnego w niej uczestnictwa.

Sobór uczy, że „wśród głównych obowiązków biskupich szczególne miejsce zajmuje głoszenie Ewangelii”²⁷. *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele*, mówiąc o potrójnym obowiązku pasterskim biskupa, na pierwszym miejscu wymienia nauczanie²⁸. *Dekret o posłudze i życiu kapłanów* podkreśla, że kapłani — jako współpracownicy biskupów — są w pierwszym rzędzie sługami Słowa Bożego²⁹. W funkcji proroczej Chrystusa uczestniczą też świeccy. Terenem ich działalności — według Soboru — jest życie zawodowe, małżeńskie i rodzinne. Swoją posługę pełnią oni przez głoszenie Słowa Bożego oraz świadectwo życia³⁰.

3. KERYGMATYCZNE I ANTROPOLOGICZNE UKIERUNKOWANIE WSPÓŁCZESNEJ KATECHEZY

Już w XIX w. dostrzeżono, że ówczesna katecheza nie realizowała w pełni swoich zadań. W dyskusji nad treścią i metodami nauczania katechetycznego krytykowano katechezę za jej przeintelektualizowanie, teologiczne przeladowanie treściowe, instrumentalne traktowanie Pisma Sw. i liturgii. Z polemiki tej wyłoniły się dwie nowe tendencje katechetyczne: kerygmaticzna i antropologiczna³¹.

Tendencja kerygmaticzna zrodziła się ze sprzeciwu wobec dotychczasowej teologii, nazywając ją filozoficzną, abstrakcyjną, spekulatywną, wydedukowaną z pewnego odgó:nie przyjętego systemu naukowego. W zamian postulowała teologię opartą przede wszystkim na Biblii, użyteczną na co dzień w pracy duszpasterskiej, liczącą się nie tylko ze specjalistami, lecz z ogółem wiernych. Była więc ona reakcją na racjonalizm oświecenia. Ruch ten, zapoczątkowany przez teologów tybindzkich, został później na pewien czas przerwany przez rozwój neoscholastyki w teologii³².

Bezpośredniego impulsu do odnowy kerygmaticznej dostarczyło dzieło J. A. Jungmanna „Die Frohbotschaft und unsere Glaubenverkündigung”. Ten znany teolog ukazał w nim niepokojącą sytuację Kościoła, zwłaszcza duszpasterstwa, ponieważ Ewangelię nie przyjmowano jako „radosną nowinę”, kształtującą życie człowieka, ale jako sumę nakazów i zakazów, odczuwanych przez człowieka jako ciężar. J. A. Jungmann przyczynę tego nienormalnego zjawiska widział w rozminięciu się treści i formy kościelnego przepowiadania z duchem Ewangelii. Chrześcijaństwo przyszło na świat — stwierdza — nie jako system teologiczny,

²⁷ Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium* (dalej KK) 25; T. Golewski: *Zywe magisterium Kościoła w aktualnej świadomości Kościoła*, *Collectanea Theologica* (1967) z. 4, s. 94—95.

²⁸ DB 12 — 18.

²⁹ Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis* (dalej DK) 1,4.

³⁰ KK 35.

³¹ Idee przewodnie Kongresu, *Collectanea Theologica* (1972) nr 9, s. 143; F. Blachnicki: *Katechetyka fundamentalna*, Lublin 1970, s. 206.

³² S. Bizoń: *Współczesny katechizm na tle historycznym*, *Katecheta* (1962) nr 3, s. 122—126; B. Pylak: *Teologia kerygmaticzna*, w: W. Granat: *Teologia katolicka*, Tom wstępny, Lublin 1965, s. 191—193.

ale jako radosna nowina o zbawieniu człowieka. Katecheza nie może być popularyzowaniem teologii, ale przepowiadaniem radosnej nowiny o zbawieniu człowieka³³.

Ruch kerygmaticzny akcentował ujęcie katechezy jako formy głoszenia Ewangelii, przepowiadania Słowa Bożego. Treścią katechezy stała się kerygma. Katecheza przekazująca kerygmę będzie bardzo mocno usadowiona w Biblii, zapatrzona w Chrystusa, zaangażowana w liturgie oraz otwarta na człowieka, któremu chce służyć: „Ukazuje ona rzeczywistość nadprzyrodzoną w sposób dynamiczny i poglądowy, ześrodkowując ją na centralnych ideach stworzenia i odkupienia. Biegiem zdarzeń kieruje nie bezosobowa siła, ale osobowy Bóg, który wpływa na ich rozwój w celu zbawienia człowieka. W centrum historii zbawienia znajduje się Jezus Chrystus. Całe Jego życie jest nastawione na zbawienie człowieka [...]. Dzięki misterium paschalnemu staje On wśród nas wciąż żywy, udzielając nam życia dzieci Bożych”³⁴.

W przeciwieństwie do katechezy tradycyjnej, która akcentowała przede wszystkim pogłębienie przekazywanych treści, katecheza kerygmaticzna kładzie jednakowy nacisk na przepowiadanie, rozważanie i urzeczywistnianie Słowa Bożego. Każdy z tych elementów jest jednakowo ważny, albowiem są one organicznie zespolone ze sobą³⁵. Katecheta więc zajmuje w niej nową funkcję. Nie przestając być nauczycielem, wychowawcą, przewodnikiem duchowym, jest przede wszystkim heroldem, który zespolony z Bogiem, ukazuje Go całą swoją osobowością i postawą.

Katecheza kerygmaticzna, koncentrując się na przekazywaniu dobrej nowiny o zbawieniu człowieka, za mało jednak zwracała uwagę i na samego człowieka, na ludzki podmiot katechezy. Stąd była to zaledwie dopiero połowa drogi. Pozostała jej do przebycia druga połowa, a mianowicie większe zbliżenie się do człowieka — bliższe zainteresowanie nim oraz jego środowiskiem³⁶.

Dopełnieniem katechezy treścią ludzką zajął się kierunek antropologiczny, w którym proponuje się doświadczenie i kulturę człowieka oraz Objawienie i naukę Kościoła jako treść katechezy³⁷.

Bodźca do rozwoju tendencji antropologicznej w katechezie dostarczyła nauka Soboru Watykańskiego II. Podjął on bowiem zadanie sprecyzowania miejsca Kościoła w świecie współczesnym, określenia jego w nim posłannictwa i dopracowania się nowych metod duszpasterzowania i katechizacji. Sobór pragnął zbliżyć się do współczesnego człowieka i zrozumieć jego egzystencjalne problemy oraz je rozwiązać³⁸. Właśnie

³³ J. A. Jungmann: Katechetyczna sytuacja przepowiadania, *Katecheta* (1964) nr 6, s. 241; F. Blachnicki: Duszpasterstwo a kerygma, *Collectanea Theologica* (1967) z. 3, s. 76 nn.

³⁴ M. Majewski: *Antropologia...*, s. 36 — 37.

³⁵ M. Finke: *Odnova katechetyczna*, w: *Pod tchnieniem Ducha Sw.*, Warszawa 1964, s. 580.

³⁶ R. Murawski: *Katecheza wierna Bogu i człowiekowi*, *Katecheta* (1974) nr 5, s. 201.

³⁷ M. Majewski: *Antropologiczna koncepcja...*, s. 36—37, *tenże*; *Propozycja...*, s. 102.

³⁸ R. Murawski: *Potrzeba antropologicznego ukierunkowania katechezy*, *Katecheta* (1975) nr 4, s. 159 nn; W. Majewski: *Antropologia...*, s. 40.

pod wpływem nauki Soboru powstaje nowa teologia, która wychodzi od człowieka i jego egzystencji. Kościół bowiem w wizji soborowej nie jest ukazany jako potęga przeciwstawna światu, ale jest zwrócony do niego, otwarty nań. Tak ukierunkowana teologia zamyka swoje zadanie w pytaniu: jakie znaczenie dla współczesnego człowieka posiada Objawienie. Według niej Objawienie zawiera nie tylko naukę o Bogu, ale równocześnie naukę Bożą o człowieku. Takie spojrzenie na Objawienie Boże jest niezbędnym warunkiem, by słowo Boże mogło okazać się dla człowieka otwarte na jego problemy i dawało odpowiedź na jego pytania i wątpliwości³⁹.

Konkretnym przykładem nowej katechezy jest tzw. katechizm holenderski⁴⁰. Jego treść oparta jest bardziej na Piśmie Św. niż na dogmatyce i ukazana została nie w porządku systematycznym, ale kerygmaticznym, opartym na historii zbawienia. Dogmaty są interpretowane nie tylko same w sobie jako twierdzenia zawierające prawdę objawioną, ale również w kontekście sytuacji, w jakiej powstały oraz na tle sytuacji współczesnego człowieka. Elementem zasadniczym dla dogmatu jest nie tyle sama jego formuła, ile prawda życiowa, która się pod nią kryje. Interpretacja powinna być dokonywana nie tylko w aspekcie eklezyjalnym i eschatologicznym, ale i humanistycznym⁴¹.

Dalszy krok w kierunku rozwoju katechezy antropologicznej uczynił H. Halbfas swoim dziełem „Fundamentalkatechetik” wydanym w Düsseldorfie dwa lata po katechizmie holenderskim. W dziele tym dał podstawy katechezy antropologicznej. Jego zdaniem, wychodzenie w katechezie od zagadnień nadprzyrodzonych i koncentrowanie się na nich jest rozważaniem oderwanym od konkretów. W katechizacji należy wyjść od człowieka żyjącego w konkretnej sytuacji. Punktem wyjścia katechizacji nie jest więc religijność, ale człowiek, w którym religijność się rozwija. U podstaw katechetyki leży osobowe i społeczne życie człowieka, jego zainteresowania, doświadczenia, przeżycia. Podobnie jak istnieje ścisłe powiązanie religijności z życiem osobowym, społecznym, tak też powinien istnieć ścisły związek katechetyki z takimi dziedzinami, jak: psychologia, socjologia, pedagogika⁴².

Ukierunkowane antropologicznie we własnej katechezie uwzględnia też *Dyrektorium katechetyczne*. Wiele miejsca poświęcono w nim kwestiom mentalności współczesnego człowieka, przemianom kulturowym zaistniałym w obecnym świecie oraz ujmowaniu Bożego Objawienia jako światła i drogowskazu w rozwiązywaniu problemów człowieka i świata⁴³.

Katecheza antropologiczna więc, nie zaniebując osiągnięć katechezy dydaktycznej, a zwłaszcza kerygmaticznej, skupia swoje zainteresowania na człowieku, na jego środowisku oraz podejmuje jego egzystencjalne problemy, które interpretuje w świetle Objawienia Bożego i nau-

³⁹ W. Granat: *Ku człowiekowi i Bogu w Jezusie Chrystusie*, Lublin 1972, t. I, s. 43 nn.

⁴⁰ *Seloofsverkenning voor volwassenen*, Utrecht 1966.

⁴¹ Katechizm ów, po uwzględnieniu pewnych głosów krytycznych i umieszczeniu dodatku opracowanego na życzenie Stolicy Apostolskiej, czyni go w pełni przydatnym do katechizacji.; M. M a j e w s k i: *Antropologiczna...*, s. 43.

⁴² Tamże, s. 44.

⁴³ Por. DCG 2—8, 11, 15 i inne.

ki Kościoła. Jest otwarta na rodzinę, szkołę i grupę rówieśników. Katecheza antropologiczna łączy się z nauczaniem i przepowiadaniem. Ze względu na zainteresowanie się człowiekiem jest bliższe nauczaniu niż przepowiadaniu, ale nauczanie to ma charakter wychowujący⁴⁴.

4. STRUKTURA POSOBOROWEJ KATECHEZY

Chcąc bliżej przedstawić współczesną odnowioną katechezę posoborową należy omówić jeszcze poszczególne jej elementy strukturalne. W niniejszej pracy dotychczas bowiem zajmowano się katechezą jako organiczną całością. Teraz omawiając jej strukturalne elementy, a więc cel, podmiot, treść, metodę, można się jej przyjrzeć z bliska, od wewnątrz.

a. Cel katechezy

W historii Kościoła różnie rozumiano cel katechezy. Cele stawiane katechezie w poszczególnych epokach rodziły się w wyniku istniejących potrzeb. W starożytności chrześcijańskiej — o czym już mówiono — katecheza miała przygotować do chrztu i Eucharystii. W czasach nowożytnych, zwłaszcza od momentu reformacji, celem było przekazywanie wiedzy za pomocą precyzyjnych pojęć i definicji⁴⁵. Po pierwszej wojnie światowej, pod wpływem rozwoju nauk pedagogicznych, zaczęto coraz mocniej akcentować w katechezie wychowanie moralnego charakteru człowieka⁴⁶. Następnie, w związku z rozwojem tendencji kerygmatycznej w katechezie, staje się ona przepowiadaniem Królestwa Bożego, głoszeniem kerygmy. Celem jej jest osobowa wiara katechizowanego. Stanowi ona odpowiedź człowieka na wezwanie Boga. Katecheza antropologiczna, która wychodzi od człowieka i nim się ustawicznie zajmuje, przyjmuje również rozwój wiary, dojrzałą postawę wiary, jako swój nadrzędny cel. Takie ujęcie celu katechezy zbiega się z nauką Soboru Watykańskiego II.

Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym mówi, że: „Bogu objawiającemu należy okazać posłuszeństwo wiary, przez które człowiek z wolnej woli cały powierza się Bogu, okazując pełną uległość rozumowi i woli wobec Boga objawiającego i dobrowolnie uznaje objawienie przez Niego dane”⁴⁷. *Deklaracja o wolności religijnej*, zajmując się aktem wiary, określa go następująco: „Z własnej bowiem natury akt wiary ma charakter dobrowolny, gdyż człowiek odkupiony przez Jezusa Chrystusa i powołany przez Niego do przybranego synostwa (Ef 1,5) może siebie oddać objawiającemu się Bogu tylko wtedy, jeśli pociągany przez Ojca (J 6,44), okazuje Bogu rozumne i wolne posłuszeństwo wiary”⁴⁸. *Dyrektorium katechetyczne* ujmuje wiarę jako: „świadomą i wolną od-

⁴⁴ M. Majewski: *Antropologiczna...*, s. 215 nn; tenże: Interpretacja egzystencji ludzkiej w świetle Objawienia. Istota katechezy antropologicznej, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* (1974) nr 6, s. 81—83; tenże: Katecheza jako wychowanie religijne, *Zeszyty Naukowe KUL* (1971) nr 20, s. 170.

⁴⁵ F. Blachnicki: Katechetyka wczoraj i dziś, *Katecheta* (1969) nr 6, s. 264; J. Dajczak: *Katechetyka*, Warszawa 1956, s. 6.

⁴⁶ Z. Bielański: *Pedagogika religijno-moralna*, Lwów 1934; J. Łopot: *Katechetyka*, Kielce 1947.

⁴⁷ KO 5.

⁴⁸ *Deklaracja o wolności religijnej Dignitatis humanae* (dalej DWR) 10.

powieź na łaskę Boga objawiającego, uznanie i przyjęcie doru Bożego, skierowanie się ku Bogu przez posłuszeństwo i współdziałanie z Jego łaską”⁴⁹.

Wiara jest więc osobową odpowiedzią człowieka na wezwanie Boże, jest osobowym dialogiem bosko-ludzkim. Wiara jest aktem całego człowieka. Akt ten obejmuje stronę poznawczą, wolitywną, emocjonalną człowieka z jego wszystkimi relacjami wobec ludzi i rzeczy. Jest więc integralną odpowiedzią człowieka, jaką daje on Bogu za Jego łaskę⁵⁰.

O ile w katechezie tradycyjnej podkreślono wpływ jej na kształtowanie wiary, o tyle katechetyka współczesna proponuje udział katechezy w rozwoju wiary⁵¹. Wiara wprawdzie jest darem Bożym, zależy jednak od osobowości człowieka i podlega rozwojowi pod wpływem różnych czynników, a między innymi także katechezy. Wpływ jej na dojrzałość wiary dobitnie akcentuje ostatni sobór w *Dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów*, w którym czytamy, aby: „... tak dzieciom i dorastającej oraz dojrzewającej młodzieży jak też starszym podawano pilnie naukę katechizmu, która zmierza do tego, by u ludzi wiara, oświecona nauką, stawała się żywą, wyraźną i czynną”⁵². Na czym polega natomiast udział katechezy w dojrzewaniu wiary wyjaśnia *Dyrektorium katechetyczne*: „W ramach działalności duszpasterskiej katechezę trzeba nazwać tą formą działalności kościelnej, która prowadzi zarówno wspólnotę jak i poszczególnych wiernych do osiągnięcia dojrzałości w wierze [...] Dla każdego człowieka, którego umysł otwarty jest na orędzie ewangeliczne, katecheza stanowi środek szczególnie skuteczny do zrozumienia we własnym życiu planu Bożego i poszukiwania ostatecznego sensu egzystencji i historii, także życie poszczególnych ludzi oraz społeczności widziane jest w świetle Królestwa Bożego”⁵³.

W kształtowaniu dojrzałej postawy wiary dostrzega się współcześnie potrzebę katechezy permanentnej, która obejmowałaby dzieci, młodzież jak i ludzi dorosłych. W ostatnich wiekach dorośli byli pozbawieni opieki katechetycznej. Rozwijała się bowiem tylko katecheza dzieci i jej przedłużenie — katecheza młodzieźw. Katecheza dorosłych, tak charakterystyczna dla pierwotnego Kościoła, utraciła swoje znaczenie. Dopiero V Synod Biskupów w Rzymie zwrócił uwagę na konieczność jej wznowienia. Dojrzała wiara, jako cel katechezy, jest procesem, stawaniem się, pogłębianiem się i dlatego nie może być zamknięta w jakiejś fazie życia człowieka. Wiara ustawicznie powinna w chrześcijaństwie dojrzewać — od momentu jej zainicjowania w Chrzcie św. Otrzymane w nim życie nadprzyrodzone powinno być pielęgnowane i następnie rozwijane przez ciągłą katechezę⁵⁴.

⁴⁹ DCG 8, 16.

⁵⁰ R. Łukaszyk: *Osobowy charakter wiary*, w: *W kierunku człowieka*, Warszawa 1970, s. 187 nn; G. Muschalek: *Wiara jako odpowiedź człowieka*, w: *Dlaczego wierzymy*, Warszawa 1969, s. 240—249.

⁵¹ M. Majewski: *Antropologiczna...*, s. 138; tenże: *Propozycja...*, s. 83; tenże: *Refleksje teologiczne...*, s. 161; tenże: *Idee przewodnie...*, s. 142.

⁵² DB 14.

⁵³ DCG 21.

⁵⁴ B. Snela: *Chrzest i bierzmowanie jako sakramenty inicjacji chrześcijańskiej*, *Collectanea Theologica* (1969) z. 2, s. 5 nn; J. Charytański: *Katecheza ciągła w świetle Synodu*, *Ateneum Kapłańskie* (1978) nr 71, s. 359—373.

Wiara dojrzała, rozwijając się w ciągłym procesie, domaga się wprawdzie katechezy całościowej, obejmującej skomplikowaną egzystencję człowieka, ale z drugiej strony uwzględniającej określone etapy w życiu jednostki: od urodzenia aż do jego śmierci. Potwierdza to również *Dyrektorium katechetyczne*: „Życie wiary obejmuje różne stopnie, zarówno w globalnej akceptacji Słowa Bożego, jak i w jego wyjaśnianiu oraz aplikacji do różnych zadań życia ludzkiego — zgodnie z właściwą każdemu dojrzałością i różnicami charakteryzującymi poszczególnych ludzi. Tak więc wspomniana akceptacja Słowa Bożego, jak również wyjaśnianie go i stosowanie w życiu będą się różnicowały w zależności od tego, czy idzie o małe dzieci, o dzieci nieco starsze, dorastającą młodzież, młodzież starszą lub dorosłych”⁵⁵.

b. Podmiot katechezy

W katechezie tradycyjnej jej podmiot ujmowano dość wąsko i jednostronnie. Stanowił go katecheta, a właściwie nauczyciel religii. Podobnie jak praca nauczyciela przedmiotów świeckich, praca katechety jako nauczyciela religii była czynnikiem decydującym o wynikach nauczania. Dzieci i młodzież uznawano za przedmiot jego zabiegów dydaktyczno-pedagogicznych⁵⁶.

Dopiero rozwój takich dyscyplin naukowych jak psychologia i pedagogika spowodował, że i w katechetyce zaczęto ujmować szerzej przedmiot katechizacji. Włączono wien także katechizowanych, tzn. młodzież i dzieci. Jednak podmiot ów traktowano biernie, nazwano go receptywnym podmiotem katechezy. Nadal uważano bowiem, że powodzenie procesu nauczania religii jest uzależnione przede wszystkim od nauczyciela, od metodyki nauczania tego przedmiotu, podczas gdy uczeń miał za zadanie dokładne przyswajanie sobie przekazywanych mu treści. Podmiot katechezy wówczas jeszcze nie był zaangażowany w katechezę, w jej skuteczność i powodzenie⁵⁷.

Sobór Watykański II zmienił spojrzenie na podmiot katechezy. Przede wszystkim inaczej przedstawił człowieka, dowartościował go, ukazał jego dużą rolę w Kościele, jego prawa, ale i obowiązki. Wyraźnie wyakcentował wolność człowieka. Tylko on spośród wszystkich stworzeń na ziemi jest wolny. Tylko on ma możliwość wyboru wśród różnych idei, systemów wartości i środków działania. Przyjąwszy jakieś dobra i oceniwszy ich wartość, konsekwentnie dąży do ich realizacji⁵⁸.

Sobór podkreślił ponadto — co jest w katechezie niezmiernie ważne — wspólnotowy charakter Kościoła. „Podobało się Bogu — stwierdza *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* — uświęcać i zbawiać ludzi nie pojedynczo, z wykluczeniem wszelkiej wzajemnej między nimi więzi, lecz uczynić z niego lud”⁵⁹. Pierwsi chrześcijanie mieli głębokie po-

⁵⁵ DCG 21.

⁵⁶ F. Blachnicki: *Katechetyka fundamentalna*, Lublin 1970, s. 252 nn.

⁵⁷ M. Majewski: *Propozycja...*, s. 95; F. Blachnicki: *Katechetyka fundamentalna...*, s. 256 nn; R. Murawski: *Co katecheza daje młodzieży do odpowiedzialności za Kościół*, *Katecheta* (1975) nr 5, s. 195.

⁵⁸ J. Tischner: *Istota wolności*, *Znak* (1970) nr 193/4, s. 822—859; T. Sopoćko: *Godność osoby ludzkiej*, *Ateneum Kapłańskie* (1970) nr 367, s. 18.

⁵⁹ KK 9.

czucie wspólnoty w Chrystusie. Dopiero od czasu średniowiecza Kościół powoli zatracił charakter wspólnotowy, stając się coraz bardziej społecznością, instytucją zbawienia. Obecnie Kościół znów uświadomił sobie potrzebę tworzenia wspólnoty, poprzez którą mogłby skuteczniej duszpasterzować; podkreśla się, że tworzenie wspólnoty jest dziś zasadniczym zadaniem Kościoła, że w niej jedynie może rozwijać się w pełni życie osobowe⁶⁰.

W tworzeniu wspólnoty bierze udział cały Lud Boży: „Ci, którzy szczerym sercem przyjmują Dobrą Nowinę, mocą tejże Nowiny oraz wspólnej wiary gromadzą się w imię Jezusa Chrystusa, ażeby razem szukać Królestwa, budować je i wprowadzać je do swego życia. [...] Ci, którzy tę naukę przyjęli i gromadzą się we wspólnotę zbawienia, mogą i powinni przekazywać ją i rozpowszechniać”⁶¹.

Soborowy obraz osoby ludzkiej, istoty wolnej i ciągle się stawającej, dążącej ku doskonałości oraz nauka o Kościele jako o wspólnocie z Chrystusem dały podstawę do nowego i znacznie szerszego ujęcia podmiotu, nowej posoborowej katechezy. Na pierwszym miejscu jest nim Trójosobowy Bóg, który przez Syna swego w Duchu Św. zaprasza człowieka, istotę obdarzoną wolnością, do uczestnictwa we wspólnocie ze sobą. Syn Boży, druga Osoba Trójcy Św., obecny w katechezie przez swoje pośrednictwo — mękę, śmierć i zmartwychwstanie — udziela łaski Ducha Św., dokonującej odnowy i pojednania z Ojcem⁶².

Podmiotem katechezy jest także Kościół rozumiany jako wspólnota wierzących, zjednoczonych z Chrystusem. Cała wspólnota ma prawo do katechizacji i jest za nią odpowiedzialna w zależności od posiadanych charyzmatów i piastowanych urzędów⁶³.

W *Dekrecie o działalności misyjnej Kościoła* podkreśla się: „O chrześcijańskie wtajemniczenie w katechumenacie powinni się troszczyć nie tylko katecheci i kapłani, ale cała społeczność wiernych [...] A ponieważ całe życie Kościoła jest apostołskie, katechumeni winni również nauczyć się współpracować czynnie w ewangelizacji oraz budować Kościół przez świadectwo życia i wyznawania wiary”⁶⁴. Natomiast *Dyrektorium katechetyczne* mówi wprost, że cała wspólnota Ludu Bożego, a więc biskupi, kapłani, zakonnicy, zakonnice, świeccy — każdy zgodnie ze swoim posłannictwem — powinni podejmować misję ewangelizacji⁶⁵.

Wspólnota Ludu Bożego, która tworzą świeccy, osoby zakonne, kapłani i biskupi z papieżem na czele ma prawo i obowiązek pełnienia w Kościele funkcji profetycznej, kapłańskiej i pasterskiej. Podstawa i istotą sprawowania tych funkcji jest osobowe zjednoczenie z Chrystusem, tworzenie wspólnoty chrześcijańskiej i świadectwo życia. W tym też sensie cały Kościół jest podmiotem katechezy⁶⁶.

⁶⁰ M. Majewski: *Antropologiczna...*, s. 99.

⁶¹ DCG 13.

⁶² M. Majewski: *Propozycja...*, s. 96.

⁶³ A. Skowronek: *Kościół: struktura społeczna i misterium*, *Znak* (1971) nr 202, s. 455 nn; A. Szafranski: *Wierni jako podmiot zbawczego pośrednictwa Kościoła*, *Ateneum Kapłańskie* (1966) nr 345, s. 275 nn.

⁶⁴ Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus Ecclesiarum* (dalej DM) 15.

⁶⁵ DCG 9.

⁶⁶ M. Majewski: *Propozycja...*, s. 97.

Widać tu ewidentne dowartościowanie ludzi świeckich w dziele ewangelizacji. Jeszcze do niedawna ich rola w katechezie była uzależniona od duszpasterzy, pod których kierunkiem wypełniali tę funkcję. Byli uważani za czynnik drugorzędny, dodatkowy i podporządkowany. Sobór Watykański II uświadomił zarówno duchownym jak i świeckim, że razem tworzą jeden podmiot katechetyczny: „Niech prezbiterzy szczerze uznają i popierają godność świeckich i właściwy ich udział w postanowieniu Kościoła”⁶⁷.

Ponieważ celem katechizacji jest kształtowanie dojrzałej wiary w człowieku, katecheza powinna być procesem, który obejmuje nie tylko wszystkie etapy życia człowieka, ale powinna mu stale towarzyszyć.

W katechezie biorą udział czynniki rzeczowe (dydaktyczne) oraz osobowe — bądź indywidualne bądź wspólnotowe. Katechezie, która wyżej stawia kontakt osobowy, najlepsze warunki stwarza środowisko rodzinne. Po okresie niedoceniania roli rodziców dostrzega się w rodzinie — dzięki pogłębionemu spojrzeniu na Kościół — podstawowe środowisko wiary, źródło tworzenia się fundamentów życia moralnego i religijnego jednostki. Ostatni Sobór dowartościował bowiem i rodzinę. Nazwał rodziców „pierwszymi wychowawcami”⁶⁸, „pierwszymi zwiastunami wiary”⁶⁹, a rodzinę „Kościółem domowym”⁷⁰. Rodzina jest najbliższym, naturalnym środowiskiem wychowawczym dziecka. Jako pierwsza bierze ona udział w procesie socjalizacji i kulturyzacji dziecka⁷¹. Zależność dziecka od rodziców pod względem biologicznym, psychicznym, moralno-religijnym sprawia, że wpływ rodziców na dziecko jest wszechstronny i dogłębny.

Obecnie Kościół przyznaje rodzicom nadrzędną rolę w doprowadzeniu dziecka do dojrzałości w wierze. Czas pobytu dziecka w rodzinie jest dlań prawdziwym katechumenatem. Tu następuje generalna orientacja religijna, udzielane są pouczenia; tu jawi się duszpasterska troska społeczności „Kościół domowy”, wyrażająca się w towarzyszeniu na drodze do doskonałej wiary przez słowo i przykład. Małe dziecko spotyka w rodzinie szczególnie sprzyjającą okazję do interioryzacji orędzia chrześcijańskiego i wzrostu w wierze: „W rodzinach wierzących pierwsze miesiące i lata życia mają wielkie znaczenie dla równowagi psychicznej w przyszłości; warunkują także osobowość chrześcijańska”⁷².

Ponieważ religii nie można nauczyć się tylko intelektualnie, ale trzeba jej doświadczyć, rola rodziny w tym względzie jest niezastąpiona. Życie religijne rodziców dzięki irradacji uczuć staje się dziecku bliskie, a treści religijne są dla niego wartościami⁷³. F. Blachnicki stwierdza m.in.: „Wierząca rodzina jest głównym podmiotem katechezy i wychowa-

⁶⁷ DK 9.

⁶⁸ Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim *Gravissimum educationis* (dalej DWCh) 3.

⁶⁹ KK 11.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ P. Poręba: Rodzina środowiskiem wychowawczym, *Zeszyty Naukowe KUL* (1966—1967) nr 16, s. 160.

⁷² DCG 8.

⁷³ DCG 3; S. Styrna: Znaczenie wychowania w rodzinie, *Ateneum Kapłańskie* (1970) nr 369, s. 97.

nia chrześcijańskiego i w stosunku do niej rola urzędowego katechety jest subsydialna, pomocnicza”⁷⁴.

Oryginalność katechezy rodzinnej opiera się na trzech faktach. Na rodzicach ciąży najpierw niezbywalny obowiązek katechizowania, gdyż są oni — jak już była wyżej mowa — „pierwszymi wychowawcami i zwiastunami wiary”. Rodzice są więc pierwszymi katechetami dziecka. Po drugie, rodzina jest najbardziej naturalnym środowiskiem życia dziecka. Wszystko, co w niej się dzieje, jest dla dziecka normalne i naturalne, a więc wszelkie zdarzenia, wzajemne odniesienia, co ułatwia przenikanie się, syntezę wiary i życia. Po trzecie — odbiorcą katechezy rodzinnej jest podmiot o niezwyklej chłonności, receptywności⁷⁵.

W dotychczasowej praktyce katechetycznej autentyczną katechizację prowadził Kościół jako instytucja; rodzina pomagała w niej, uzupełniała ją lub realizowała określone polecenia katechety. Obecnie proces katechizacji ma swoje zasadnicze podstawy w życiu rodzinnym, a Kościół go wspiera i pogłębia. Stąd też trzeba mówić o współdziałaniu i współpracy między katechetą a domem rodzinnym. Powinna być ona świadoma, ciągła oraz wykluczająca rozbieżności treściowe i metodyczne⁷⁶.

Drugą podstawową wspólnotą w wychowaniu do dojrzałej wiary, chociaż nie tak naturalną i niezastąpioną jak rodzina, jest wspólnota parafialna, którą powszechnie nazywa się Kościołem Chrystusowym⁷⁷. Parafia, tak jak cały Kościół, uczestniczy w potrójnej funkcji Chrystusa. Stąd wśród podstawowych funkcji, jakie spełnia, nie może zabraknąć także katechezy⁷⁸.

W katechezie parafialnej zmienia się też dotychczasowa funkcja katechety, który jest tu nie tylko nauczycielem i pedagogiem. Staje się posłańcem Bożym, heroldem i zwiastunem Królestwa Chrystusowego, urzeczywistniającego się w Kościele⁷⁹. Jako świadek katecheta utożsamia się z głoszoną prawdą, która jest bardziej życiowa niż teoretyczna, a jej siła zależy od świadectwa osobowego. Katecheta musi sam przyjąć więc Słowo Boże, osobiście je przeżyć i realizować w swoim życiu, gdyż to stanowi warunek skuteczności jego przepowiadania. Mniejszą rolę odgrywa tu zgłębienie fachowej literatury, skrupulatne trzymanie się programu i podręcznika. Niezbędne jest osobiste doświadczenie i przeżywanie Boga.

Zmienia się też funkcja katechizowanego w katechezie parafialnej. Katechizowany przestaje być wyłącznie uczniem, przyswajającym jedynie treści przekazywane mu przez katechetę. On staje się teraz podmio-

⁷⁴ F. Blachnicki: *Katechetyka fundamentalna...*, s. 300.

⁷⁵ J. Wilk: *Katecheza jako podstawowa funkcja katechumenatu rodzinnego, Seminare* (1977) s. 80—81.

⁷⁶ M. Majewski: *Propozycja...*, s. 98; K. Tilmann: *Odnowa katechetyczna a praktyka nauczania religii, Collectanea Theologica* (1970) z. 4, s. 13.

⁷⁷ KK 26; C. Vagaggini: *Kościół odnajduje siebie w liturgii, Ateneum Kapańskie* (1964) nr 332, s. 159 nn.

⁷⁸ K. Tilmann: *Wychowanie religijne dawniej i dziś, Collectanea Theologica* (1971) z. 2, s. 29 nn; F. Blachnicki: *Katechetyka fundamentalna...*, s. 271.

⁷⁹ M. Majewski: *Fundamentalne...*, s. 7; H. Pagniewski: *Personalistyczny charakter przepowiadania Słowa Bożego, w: Teologia przepowiadania Słowa Bożego, Warszawa 1971, s. 203.*

tem, który jest gotów przyjąć Słowo Boże i urzeczywistniać je w swoim codziennym życiu. Treści przekazywane przez katechetę mają dotrzeć do głębin ich osobowości, wezwać ich do podjęcia religijnych decyzji⁸⁰.

Katecheza parafialna determinuje więc zarówno postawę katechety jak i katechizowanego. Są oni jakby współpartnerami katechezy. Katecheta nie może bowiem dominować swoją osobą nad katechizowanymi; powinien być jednym z uczestników grupy, by wspólnie odkrywać wezwanie Boże i w gromadnym trudzie ugruntowywać się w wierze i umacniać w wypełnianiu zadań w Kościele i świecie. Katecheza ta różni się więc od lekcji szkolnej, upodabniając się do zaangażowanej personalnie rozmowy, do dzielenia się z innymi doświadczeniem Boga⁸¹.

Podmiotem katechezy, aczkolwiek w sensie szerszym, nie przestała być też szkoła. Kiedyś była ona zasadniczym podmiotem katechizacji. Obecnie sytuacja pod tym względem znacznie się zmieniła. W niektórych środowiskach jest nadal, jeśli już nie zasadniczym, to jednym z głównych podmiotów katechizacji, w innych egzystuje razem z katechizacją parafialną; w szkole przekazuje się informacje katechetyczne, a w Kościele dokonuje się formacja wiary. W niektórych innych środowiskach katecheza odbywa się całkowicie poza szkołą. Ale nawet i wówczas szkoła — będąc związana z życiem społecznym, w którym uczestniczy również katecheza — wywiera na nią swój wpływ. Katecheza zaś korzysta ze zdobyczy szkoły, nawet jeśli posiada ona charakter świecki⁸².

Głębsze, kompleksowe spojrzenie na katechezę, a zwłaszcza jej genezę i cel, włączyło także zakony w dzieło katechizacji. W *Dekrecie o przystosowanej odnowie życia zakonnego* podkreśla się: „Osoby zakonne znajdując w swoim życiu poświęconym Bogu znamienity środek do skutecznego ewangelizowania [...] Poprzez swój sposób życia są znakiem całkowitego oddania się na służbę Bogu, Kościołowi i braciom”⁸³. Jeżeli więc katecheza jest dialogiem wspólnoty z Chrystusem, to zakony, nawet kontemplacyjne, poprzez modlitwę i oddanie się Bogu, pośrednio uczestniczą w katechizacji Kościoła⁸⁴.

Właściwie pojęta katecheza jest więc dziełem całego Kościoła, angażuje cały Kościół jako Lud Boży. Zarówno osoby jak i poszczególne wspólnoty istniejące w Kościele w różny sposób partycypują w dziele katechizacji; jest ona jednak obowiązkiem wszystkich.

Cały Lud katechizuje i jest katechizowany.

c. Treść katechezy

W ciągu wieków istnienia Kościoła przechodziła ona różnorodne przeobrażenia. Katecheza tradycyjna, ściśle związana z teologią scholastyczną, odzwierciedlała jej treści w zakresie historii biblijnej, liturgiki, his-

⁸⁰ M. Finke: *Odnowa katechetyczna...*, s. 565; F. Blachnicki: *Katechetyka fundamentalna...*, s. 274.

⁸¹ M. Majewski: *Fundamentalne...*, s. 74; J. Szańca: *Spoleczne zaangażowanie się w katechezę, Katecheta* (1977) nr 2, s. 49 nn.

⁸² M. Majewski: *Propozycja...*, s. 98—99.

⁸³ Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis* (dalej DZ) 72.

⁸⁴ M. Majewski: *Propozycja...*, s. 9.

torii Kościoła, dogmatyki, etyki⁸⁵. W kwestii treści katechezy spotyka się w różnych epokach i środowiskach wiele stanowisk. W jednym okresie zwracano baczna uwagę na zwarty system treściowy, w innym opowiadano się raczej za pewnymi wartościami lub systemem otwartym albo dynamicznym. Ogólnie można jednak stwierdzić, że treścią katechezy tradycyjnej była teologia. Katecheza starała się wiernie przekazywać katechizowanym treści teologiczne. Treść zawarta w podręcznikach katechetycznych miała taki sam układ, ten sam podział, te same sformułowania jak w naukowych dziełach teologicznych.

Najpopularniejszym i najbardziej rozpowszechnionym podręcznikiem, zawierającym treść teologiczną, przystosowaną do przepowiadania katechetycznego, był katechizm.

Do nowego ustawienia treści w katechezie w pewnym stopniu przyczynił się ruch biblijny, rozpoczęty jeszcze w XIX w. Zainicjował on dyskusję nad treścią dotychczasowej katechezy i treścią katechezy w ogóle. Krytykowano ówczesną katechezę zarówno za jej teologiczne przedkładanie treściowe jak i instrumentalne traktowanie Pisma Św. jako środka realizacji katechezy⁸⁶. W dyskusjach nad treścią katechezy najbardziej krytyczne stanowisko zajęli zwolennicy teologii kerygmatycznej. Ona bowiem, w miejsce teologii, podsunęła kerygmę jako treść katechezy. Kerygmę nazywa się Dobrą Nowiną, orędziem Chrystusowym, wezwaniem Bożym skierowanym do człowieka. W kerygmie zwraca się uwagę na wartości ściśle ewangeliczne. Niesie ona wieść o faktach i czynach Bożych. Nadprzyrodzoną rzeczywistość ukazuje ona w sposób dynamiczny i poglądowy, koncentrując się na ideach stworzenia i odkupienia. Centrum tych zdarzeń jest Jezus Chrystus. Całe Jego dzieło — śmierć, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie jest nastawione na zbawienie człowieka. On wciąż przez Ducha Św. udziela życiodajnej łaski i włącza we wspólnotę dzieci Bożych⁸⁷. Stąd katecheza przekazująca kerygmę będzie rozczytana w Biblii, skoncentrowana na Jezusie Chrystusie.

To przeakcentowanie treści biblijnych w katechezie kerygmatycznej spowodowało, że w pewnej mierze na marginesie znalazły się tak przecież ważne problemy ludzkie. W związku z czym proponuje się więc obok Objawienia i nauki Kościoła wprowadzenie doświadczenia i kultury człowieka jako treści katechezy⁸⁸. Katecheza powinna być nastawiona na egzystencjalne problemy współczesnego człowieka nie tylko naukowo, teoretycznie, ale również egzystencjalnie. Katecheza powinna koncentrować się nie na przekazywaniu wiedzy czy doktryny, ale orędzia, które — będąc ze swej natury Boże — pozostaje w bezpośredniej relacji wobec człowieka, rozwiązuje jego problemy egzystencjalne, wiąże się z życiem, służy jego przemianom, uregulowaniu, zbawieniu.

Historia zbawienia obejmuje całokształt wydarzeń historycznych, mających pozytywny lub negatywny związek z ostatecznym zbawieniem człowieka. Wybitny polski teolog biblijny J. Kudasiewicz rozróżnia his-

⁸⁵ J. Łopot: *Katechetyka*, Kielce 1947; J. Dajczak: *Katechetyka*, Warszawa 1956.

⁸⁶ M. Majewski: *Propozycja...*, s. 101.

⁸⁷ Tenże: *Antropologiczne...*, s. 36.

⁸⁸ Tenże: *Propozycja...*, s. 102; tenże: *Antropologiczna...*, s. 172.

torię zbawienia ogólną od szczegółowej. Przez pierwszą rozumie „historię wszystkich doświadczeń ludzkości związanych ze zbawieniem”⁸⁰, przez drugą zaś judeochrześcijańską lub biblijną historię zbawienia. „Do istoty szczegółowej historii zbawienia — twierdzi J. Kudasiewicz — w sposób konieczny należą: Objawienie — łaska, szereg wydarzeń historycznych oraz refleksyjne uświadomienie sobie, że wydarzenia te mają charakter zbawczy. Owo odniesienie jakiegoś faktu do zbawienia, rozpoznanego wśród innych wydarzeń historycznych, musi być zagwarantowane przez samego Boga — tzn. Bóg interpretuje szereg faktów z historii świeckiej jako fakty zbawcze. Bez tej interpretacji fakty te pozostałyby tajemnicze i zagadkowe. Interpretacja serii wydarzeń dokonuje się przez Słowo Boże, które przez to stanowi element konstytutywny tej historii. Wydarzenia te, wyłączone w ten sposób od reszty historii, tworzą przez to jedną i specjalną historię zbawienia. Wcielenie w wymiary historii ludzkiej wydarzeń Bożych, odnoszących się do zbawienia, następnie historyczność tych wydarzeń ukazuje się jedynie tylko wtedy, gdy Słowo Boże, wyrażając te fakty i interpretując je, samo stanowi część integralną tej czynności zbawczej. Istnieje więc w historii ludzkiej wątek wydarzeń, który Boża Opatrzność nakierowuje bezpośrednio ku urzeczywistnieniu zbawienia. Właśnie te wydarzenia są w ścisłym sensie czynami Boga w dziejach ludzkości”⁸⁰.

Historia zbawienia, będąc procesem dynamicznym, podlega wciąż rozwojowi. Stanowią ją następujące po sobie fakty i słowa, które są związane z przeszłością i przyszłością. W ten sposób realizuje się historię zbawienia, poczynając od stworzenia świata, poprzez dzieje narodu wybranego. Jezusa Chrystusa i Jego Kościoła aż do eschatycznej pełni⁸¹.

Inicjatorem i celem historii zbawienia jest Bóg. Staje On w bezpośredniej relacji z człowiekiem na płaszczyźnie doczesnej, historycznej; nawiązuje z nim wewnętrzne związki, udziela daru i stawia wyzwanie, a człowiek wsłuchując się w Słowo Boże wyraża pozytywną odpowiedź; podtrzymuje wybór i realizuje podjęte plany Boże.

Historia zbawienia wraz ze szczytowymi wydarzeniami misterium paschalnego jest i będzie kontynuowana w Kościele — zgodnie z zapowiedzią Chrystusa — aż do paruzji. Kościół jest właściwym środowiskiem dla realizowania ekonomii zbawienia. W Kościele i przez Kościół odbywa się nieustannie wydarzenie zbawcze, które Duch Św. dokonuje przez permanentne uobecnianie misterium paschalnego Chrystusa⁸².

Stanowisko to potwierdza *Dyrektorium katechetyczne*: „Najwyższym przeto i bezwzględnie koniecznym zadaniem profetycznej służby Kościoła jest wyrażanie w języku zrozumiałym dla ludzi wszystkich czasów treści orędzia (Bożego), ażeby zwracali się do Boga przez Chrystusa, by całe ich życie zostało naświetlone wiarą z uwzględnieniem szczególnych warunków rzeczy i czasów, w jakich upływa to życie oraz by mogli postępować

⁸⁰ J. Kudasiewicz: Wstęp do historii zbawienia, Lublin 1974, s. 13.

⁸¹ Tamże, s. 14—15.

⁸² P. Socha: Historiozbawcza koncepcja Objawienia, *Collectanea Theologica* (1967) z. 4, s. 51.

⁸³ W. Hryniewicz: Chrystus nasza Pascha, Lublin 1982, t. I, s. 32 nn; J. Szańca: Model katechezy..., s. 77.

stosownie do godności, które przedstawiało im orędzie zbawienia, a wiara objawiła [...] Treść katechezy obejmuje Boga we własnej tajemnicy i jego zbawczą ingerencję w historię. Wszystko to zostało ujawnione za pośrednictwem Objawienia, jakiego Bóg dokonał o sobie i swoich dziełach. Momentem centralnym czy to w zbawczej ingerencji Boga, czy też w ujawnianiu się Boga ludziom jest Chrystus. Stąd też treść katechezy stanowi tajemnica Boga i Jego dzieła. Chodzi o dzieła, których Bóg dokonał, które dokonuje i będzie dokonywał ze względu na człowieka i jego zbawienie. Wszystko to łączy się ze sobą ściśle i w sposób uzasadniony, stanowi ekonomię zbawienia”⁹³.

Celem katechezy nie jest wszechstronne wykształcenie człowieka, lecz jego ureligijnienie, doprowadzenie go do dojrzałej wiary. W dojrzewaniu wiary, w rozwoju osobowości człowieka decydującą rolę odgrywają — okazuje się — nie całe systemy, ale niektóre ich wartości⁹⁴. Zaproponowana historia zbawienia jako treść katechezy jest ponadto tak bogata, że przy doborze treści można i należy stosować pewną selektywność. *Dyrektorium katechetyczne* wymienia następujące kryteria doboru treści: integralność, chrystocentryzm, teocentryzm trynitarny i antropocentryzm⁹⁵.

Historia zbawienia stanowi przede wszystkim strukturalną całość, która została objawiona przez Boga w ciągu wieków, za pomocą znaków i słów. Stąd katecheza musi uwzględnić całość objawienia przekazanego przez Boga. Centralnym momentem w ujawnianiu się Boga ludziom, w zbawczej ingerencji Boga w świecie, jest Jezus Chrystus. Dlatego staje się On centrum orędzia ewangelicznego w ramach historii zbawienia. Teocentryzm trynitarny oznacza, że tak jak Chrystus stanowi centrum historii zbawienia, tak Bóg jest centrum, od którego historia zbawienia bierze swój początek i ku któremu jest skierowana. Ostatnim kryterium przy doborze treści jest antropocentryzm. Objawienie Boże dokonało się ze względu na człowieka i ma na celu zbawienie człowieka. Tłumaczy się ono przez doświadczenie i kulturę człowieka, które znajdują pełną treść w Objawieniu. Można więc ogólnie powiedzieć, że przy doborze treści należy się kierować zasadą wierności Bogu i człowiekowi. Powinna mieć ona powiązanie z tajemnicą Boga i egzystencją odkupionego człowieka.

Katecheza jest więc katalizatorem dialogu bosko-ludzkiego, uczestniczy w tym dialogu. Przestaje więc być tylko przekazywaniem systemu pojęć, definicji, zaleceń czy zakazów. Staje się dialogiem między Bogiem a człowiekiem. Celem tego dialogu jest zbawienie człowieka przez posłuszeństwo wiary.

Uznanie historii zbawienia jako treści katechezy domaga się uwrażliwienia katechizowanych na odczytywanie w duchu chrześcijańskim wydarzeń w otaczającym ich świecie. Pozwoli to na zrozumienie historii zbawienia, a zwłaszcza jej związku ze współczesnością. W obecnym świecie tylko taka katecheza jest skuteczna, która wewnętrznie wiąże się z życiem, staje się jego czynnikiem, wówczas jednak nie wystarczy odwoły-

⁹³ DCG 38, 39.

⁹⁴ M. Majewski: *Propozycja...*, s. 103.

⁹⁵ DCG 39—43; Z. Kowalski: *Zasady i kryteria doboru treści katechezy, Katecheta* (1974) nr 5, s. 193—194.

wać się jedynie do pewnych problemów życia; trzeba je przede wszystkim wiązać z Chrystusem, który wszedł w ludzkie życie i podjął jego przemianę. Ważne są w katechezie zagadnienia historyczne, ale przed nimi należy postawić problemy aktualne i przyszłościowe. Idzie o otwieranie człowiekowi nowej wizji. Nie wystarczy więc mówić o Chrystusie i Kościele jako zdarzeniach przeszłości, ale koniecznie trzeba odkrywać dynamiczną rzeczywistość zmartwychwstania, urzeczywistnianie się misterium paschalnego w każdym czasie. Przepowiadanie historii zbawienia, zawartej w Biblii, jest też skierowane ku teraźniejszości. Ukazuje ono Boga, który zwraca się do ludzi, obejmuje ich miłością, powołuje do wspólnoty ze sobą. Apel Boga, wyrażony w wydarzeniach i słowach, jest stale aktualny. Zrozumienie związku historii zbawienia ze współczesnością wymaga odniesienia zdarzeń życia w relacji do planu Bożego. Zatem katecheza powinna uczyć człowieka interpretowania w świetle Pisma Św. różnych zdarzeń życiowych, spotkań, czynów⁹⁶.

d. Metoda katechezy

Wpływ na metody stosowane w katechezie miały różnorodne czynniki związane z nią pośrednio czy bezpośrednio. Zmieniały one samo rozumienie, czym jest katecheza, czym są przekazywane treści, ich rodzaj, adresat katechezy. W miarę jak w ciągu wieków ulegały przekształceniom wymienione niektóre tylko elementy przepowiadania katechetycznego, ulegała zmianom metoda przekazywania określonych treści. W praktyce katechetycznej stosowano różnorodne metody szczegółowe.

Przez długi czas, gdy katecheza była podporządkowana teologii scholastycznej, treść i metody utożsamiano z jedną i drugą dziedziną. Zarówno w wyższych zakładach naukowych jak i w katechizacji dzieci najczęściej posługiwano się wykładem, w którym materiał, zamknięty w jednostki tematyczne, w logicznym układzie był przekazywany przez katechetę. Była to metoda wykładowa, dedukcyjna, racjonalistyczna. Zmierzała ona do rozwoju religijnego pod względem umysłowym⁹⁷.

Metoda ta przez długi okres czasu utrzymywała się w katechizacji. Do jej zmiany przyczynił się rozwój nauk psychologicznych i dydaktycznych z przełomu XIX i XX w. Nauki te przede wszystkim zwróciły uwagę na fakt, że świat dziecka i człowieka dorosłego jest jakościowo od siebie różny. Zaczęto się zastanawiać nad metodą, za pomocą której materiał teologiczny mógłby dotrzeć do dziecka i stać się własnością katechizowanych. Zwrócono więc uwagę na percepcyjne możliwości dziecka, na upogłdowanie przekazywanych treści teologicznych. W przekazywaniu treści doceniano coraz bardziej pracę zespołową, dzięki której katechizowani jako grupa podejmowali się wspólnej realizacji postawionych zadań. Podczas gdy w metodzie dawnej, scholastycznej, kształtowano świadomość katechizowanego nie troszcząc się o jego zaangażowanie emocjonalne i woliwne, teraz docenia się wartość przeżycia, akcentuje się zaangażowanie emocjonalne w zdarzeniu religijnym, podkreśla osobisty kontakt z Chrystusem. W tym czasie katechetyka uznała metodę za problem pierwszo-

⁹⁶ J. Bagrowicz: Gdy mówimy o historii zbawienia, *Katecheta* (1969) 6, s. 261.

⁹⁷ F. Blachnicki: *Katechetyka fundamentalna...*, s. 78 nn.

planowy, za domenę swoją, zagadnienie treści zaś pozostawiając teologii⁹⁸.

O ile na przełomie XIX i XX w. dzięki osiągnięciom nauk psychologicznych i pedagogicznych przyjęto do wiadomości fakt, że świat dziecka i dorosłego są od siebie jakościowo różne, o tyle w okresie międzywojennym nowe ruchy w Kościele — jak ruch pastoralny, biblijny i liturgiczny — doprowadziły do różniczenia kształcenia teologicznego duchownych, badań naukowych w dziedzinie teologii od katechizowania dzieci, młodzieży czy nawet dorosłych. Szło już tu nie tylko o metody, ale nawet o treści. Sformułowano wówczas zasadę, że teologię należy badać i studiować, zaś przepowiadać należy kerygmę⁹⁹.

W rozwiązaniu kerygmaticznym zagadnienie metody zeszło jakby na drugi plan. Była ona traktowana jako następstwo, wniosek. Mimo to powstały wówczas zupełnie nowe metody przekazywania treści katechetycznych. Należą do nich m.in. wspólnotowe rozważania Pisma Św., spotkania biblijno-liturgiczne, kręgi biblijne, dzielenie się Ewangelią i inne. Istotą tych metod jest takie otwarcie się wspólnoty na Pismo Św. i liturgię, aby w niej przez wiarę dojrzeć i spotkać się osobowo z Chrystusem, zaangażować się w budowę Kościoła i odnawiać świat poprzez świadectwo chrześcijańskiego życia. Rozwiązania kerygmaticzne nie tylko w zakresie treści katechezy, ale także i metody starano się następnie jeszcze ubogacać przez uwzględnienie elementów i wartości czysto ludzkich, a więc wprowadzenie swobodnych rozmów i dyskusji na tematy związane z życiem, rozwiązywanie wybranych problemów, rewizję życia, interpretację nauki chrześcijańskiej w czasach współczesnych itp. Proponuje się nawet prowadzenie katechezy w formie swobodnej pogadanki, wybierając — dla pogłębienia problemu — z góry określone tematy, w ramach których prowadzi się dyskusję¹⁰⁰.

Powyższa prezentacja metod, stosowanych w dotychczasowej praktyce katechetycznej, wskazuje na ich miejsce, na ich mnogość, a zarazem na ich cząstkowość. Stąd M. Majewski proponuje tzw. metodę partycypującą¹⁰¹. Twierdzi on, że dotychczas katechezę ciągle rozpatrywano elementarnie, w sensie zbioru elementów, przy czym każdy z nich omawiany był osobno, a należy ujmować integralnie. Koncepcja taka implikuje wprowadzenie zespołu elementów, ale wzajemnie ze sobą powiązanych, przenikających się. Cechuje je dążenie do całości i jedności. Najistotniejsza jest wzajemna partycypacja całości w elementach i elementów w całości. W tym kontekście rozumiana metoda stanowi jeden z elementów, który razem z innymi, stawiany na równej płaszczyźnie, współtworzy katechezę. Metoda partycypująca — pisze dalej M. Majewski — z jednej strony odnosi się do Objawienia, Biblii, Kościoła, liturgii, a z drugiej uwzględnia osobowość człowieka wraz z jego środowiskiem naturalnym i społecznym. Zasadą wewnętrzną proponowanej metody jest dialog zawierający takie ele-

⁹⁸ M. Majewski: *Propozycja...*, s. 151; J. Łopot: *Katechetyka...*, s. 52; Z. Bielański: *Pedagogika religijno-moralna*, Lwów 1933.

⁹⁹ R. Łukaszyk: *Nauczanie religii jako Zwiastowanie Chrystusa*, *Katecheta* (1964) nr 2, s. 61; M. Majewski: *Propozycja...*, s. 151; J. Charytański: *Założenia teologiczne i dydaktyczne katechizmu*, *Katecheta* (1968) nr 6, 253 nn.

¹⁰⁰ M. Majewski: *Propozycja*, s. 152; tenże: *Fundamentalne...*, s. 92.

¹⁰¹ M. Majewski: *Propozycja...*, s. 153; tenże: *Fundamentalne...*, s. 93.

menty, jak wzajemne otwarcie, wspólne poszukiwanie źródeł i ukierunkowanie się na cel, maksymalne zaangażowanie się w tworzenie i kształtowanie rzeczywistości, wymiana posiadanych wartości, osiągnięcie jedności w różnorodności oraz odpowiedzialność za siebie i wytwory. Dialog jako zasada wewnętrzna uczestniczy i zespala szczegółowe metody katechizacji, dlatego nie może być sprowadzony tylko do jednej z nich. Pozwala też usunąć niekorzystne dualizmy katechetyczne: łaska — natura, Kościół — świat, niebo — ziemia, wiara — życie. Katecheza jest więc rzeczywistością złożoną, w której cel, treść, podmiot, metoda są wartościami autonomicznymi, ale które się wzajemnie przenikają. Metoda jest więc częścią katechezy i razem z innymi elementami tworzy ją. Zasadniczymi zaś elementami metody powinny być: spontaniczność, zaangażowanie, odkrywczość, refleksja, przeżycie, rozmodlenie i świadectwo¹⁰².

Współcześnie w katechezie posoborowej wyróżnia się szereg metod szczegółowych, które honorują niejako ogólne wskazania metodyczne zawarte w katechetyce. Szczególne zastosowanie mają metody biblijne, liturgiczne, katechetyczne i dydaktyczne. Katecheza realizowana metodami biblijnymi opiera się siłą rzeczy na Biblii, widząc w niej źródło i podstawę swojej pracy, a nie na katechizmach czy innych podręcznikach. Wśród metod biblijnych wyróżnia się godzinę biblijną, kręgi biblijne, dzielenie się Ewangelią, ewangeliczną rewizję życia¹⁰³.

Godzina biblijna ma za zadanie głębsze, teologiczne zrozumienie sensu tekstu biblijnego, aby ułatwić spotkanie z Chrystusem w Słowie, a w konsekwencji spowodować u katechizowanych decyzję nowego życia w pogłębionej wierze. Uczy też równocześnie umiejętności właściwego odczytywania Pisma Św., które jest przecież fundamentalną księgą wierzących w Chrystusa¹⁰⁴.

Krąg biblijny to grupowe rozmowy na temat tekstów Ewangelii, z których wyprowadza się wnioski dla życia. Tworzy go grupa osób bliżej zainteresowanych i głębiej żyjących Pismem Św.¹⁰⁵. Istotą dzielenia się Ewangelią stanowi takie odniesienie się do Pisma Św., gdy jego wartości stają się wewnętrzną własnością, a życie stąd wynikające udziela się innym¹⁰⁶.

Do metod liturgicznych, stosowanych w katechezie, zalicza się m.in. metodę celebracji, kontemplacji modlitewnej i adoracji eucharystycznej. Metoda celebracji prowadzi do bardzo czynnego zaangażowania katechizowanych. Przez pośrednictwo słowa i gestów przywołuje zdarzenia biblijne, mające szczególne znaczenie w historii zbawienia. Ma pomóc w odszukiwaniu śladów Bożych w świecie. Dzięki metodzie kontemplacji katecheza odbywa się w ciszy i rozważaniu modlitewnym. Metoda adoracji

¹⁰² M. Majewski: *Propozycja...*, s. 153—154; tenże: *Fundamentalne...*, s. 92—93.

¹⁰³ J. Kudasiwicz: *Formy duszpasterstwa biblijnego*, w: *Wstęp ogólny do Pisma Św.*, Warszawa 1973, s. 376—388.

¹⁰⁴ Tamże, s. 378; W. Smereka: *Godzina biblijna i jej znaczenie*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* (1960) nr 1, s. 1—37.

¹⁰⁵ S. Mądala: *Krąg biblijny*, *Gorzowskie Wiadomości Kościelne* (1969) nr 12, s. 65—68; J. Kudasiwicz: *Formy duszpasterstwa...*, s. 383—384.

¹⁰⁶ M. Majewski: *Propozycja...*, s. 154.

natomiast pomaga katechizowanemu formować postawę uwielbienia Boga Ojca i Chrystusa Zbawiciela¹⁰⁷.

O ile metody biblijne i liturgiczne są narzędziami pracy katechetycznej wśród wierzących, o tyle wśród środowisk podlegających laicyzacji luźno związanych z Kościołem duże znaczenie — przynajmniej w katechezie początkowej — mają metody katechetyczne i dydaktyczne. Wśród metod katechetycznych szczególne znaczenie posiada tzw. rewizja życia. Uczy ona przede wszystkim dostrzegania i czytania zdarzeń w świecie, następnie konfrontowania i interpretowania w świetle Pisma Św. i nauki Kościoła. W ten sposób uwrażliwia człowieka na wartości Boże, kształtuje postawę chrześcijańską, prowadzi do zespolenia z Chrystusem¹⁰⁸.

Katecheza nie może przestać zupełnie być katechezą dydaktyczną. Jeżeli bowiem wiara ma być dojrzała, nieodzowny jest rozwój religijności człowieka także od strony doktrynalnej. Pod tym względem pomocne mogą być metody nauczania. Metody dydaktyczne wprawdzie przestały być najważniejsze w katechezie posoborowej, nie mogą jednak pozostać całkowicie zaniedbane. Metody te w znacznym stopniu zmieniły się wewnętrznie: dyskusja charakteryzuje się przede wszystkim poszukiwaniem prawdy przez stawianie twierdzeń i ich metodyczne podważanie w celu pogłębienia zagadnienia. Dzięki metodzie problemowej katechizowani mają możliwość wyrażania sądów oraz samodzielnego rozumowania. Katecheta jedynie delikatnie ukierunkowuje tę dyskusję. Istotne jest pogłębienie problemu, jego rozwiązanie, a następnie sformułowanie wniosków dla życia¹⁰⁹. Stosując zaś metodę pracy zespołowej dzieli się katechizowanych na niewielkie grupy (4—6 osób), którym przydziela się do przedyskutowania i przemyślenia szczegółowe zagadnienia wchodzące w skład jakiegoś problemu naczelnego. Następnie przedstawiciel każdego zespołu referuje wyniki dyskusji, którą na koniec podsumowuje katecheta¹¹⁰.

Wielorakość metod stosowanych we współczesnej katechezie bierze pod uwagę zarówno wskazania nauki Kościoła jak i sytuację egzystencjalną współczesnego człowieka, niezwykle skomplikowaną i różnorodną. Chce trafić ona do każdego. Stąd dzięki metodom biblijnym czy liturgicznym nawiązuje się osobowy kontakt z Chrystusem i kształtuje się wspólnota chrześcijańskiej miłości. Metody katechetyczne włączają w proces ewangelizacji świata. Dzięki metodom dydaktycznym katechizowani przyswajają sobie i przekazują treści religijne; ich wiara staje się uzasadniona i umotywowana. Metody pedagogiczne zaś, wykorzystując różne sytuacje i wartości życia społecznego, pomagają katechezie wyjść z uprzywilejowanego środowiska w szeroki świat, by w nim dokonywać przemiany¹¹¹.

¹⁰⁷ Tamże, s. 155; F. Blachnicki: Problemy metody..., s. 213; A. Świętlik: O nowych formach przyswajania treści religijnych, *Katecheta* (1962) nr 3, s. 146—149.

¹⁰⁸ W. Turek: JOC i metoda jego działalności duszpasterskiej, *Studia Warszawskie* (1968) s. 495 nn; J. Kudasiewicz: Formy duszpasterstwa..., s. 384—386.

¹⁰⁹ E. Fleming: Struktura lekcji problemowej, w: O intensyfikacji nauczania i wychowania, red. W. Okoń, Warszawa 1966, s. 180; J. Bagrowicz: Metoda problemowa w katechezie, *Collectanea Theologica* (1973) z. 1, s. 133.

¹¹⁰ J. Kozielecki: Rozwiązywanie problemów, Warszawa 1969; J. Barteci, E. Chabior: O nową organizację procesu nauczania, Warszawa 1962, s. 140—156.

¹¹¹ M. Majewski: Propozycja..., s. 155.

Ostatni zaś Sobór uczy, że w podawaniu wiary ma być „zachowany odpowiedni rozkład i metoda dostosowana nie tylko do odpowiedniego materiału, lecz również do charakteru, pojętności, wieku oraz warunków życia słuchaczy”¹¹². W *Dyrektorium katechetycznym* czytamy: „Wolno zacząć wykład od Boga, aby dojść do Chrystusa i odwrotnie. Ale też wyjść od człowieka, aby dotrzeć do Boga i odwrotnie. Konkretną metodę pedagogiczną trzeba wybrać z uwzględnieniem okoliczności, w jakich żyje wspólnota kościelna”¹¹³.

II. RZECZYWISTOŚĆ KATECHETYCZNA DIECEZJI WARMIŃSKIEJ I METODOLOGIA PODEJMOWANYCH BADAN

1. STAN FAKTYCZNY KATECHIZACJI

Diecezja warmińska jest jedną z największych pod względem obszaru diecezji w Polsce, liczącą milion 400 tysięcy ludzi. W 1980 r. posiadała 320 parafii. Na Warmii i Powiślu parafie terytorialne są mniejsze i stąd praca katechetyczna jest bardziej skupiona przy kościołach parafialnych, natomiast na Mazurach odległości są rozległe. Katechizacja odbywa się tam przy kościołach, jak również w punktach katechetycznych, a nierzadko w prywatnych mieszkaniach.

Pracą katechetyczną kieruje w diecezji Wydział Nauki Chrześcijańskiej, który dba o poziom nauczania, dostarczenie katechetom wszelkiego rodzaju pomocy katechetycznych poprzez organizowanie konferencji, spotkań czy kursokonferencji. Wizytatorzy starają się pomagać katechetom przez prowadzenie pokazowych katechez i udzielanie stosownych uwag.

Zasadniczo katechizację prowadzą księża diecezjalni, w parafiach zakonnych katechizują również księża zakonnicy. Dużą pomocą w katechizowaniu dzieci, młodzieży, a także rodziców, są siostry zakonne oraz katecheci świeccy. Należy jednak nadmienić, że liczba siostr zakonnych i katechetów świeckich jest niewystarczająca, mimo że Instytut Katechetyczny w Gietrzwałdzie kształci katechetów świeckich.

Księża diecezjalni do pracy duszpasterskiej i katechetycznej przygotowywali się w Warmińskim Seminarium Duchownym *Hosianum* w Olsztynie. W nim też, z chwilą wejścia w życie nowego programu katechetycznego, zapoznali się z posoborową katechezą. Dlatego wydaje się rzeczą nieodzowną zaznajomienie się z programem studiów katechetycznych w tej uczelni, która kształci i wychowuje realizatorów reformy katechetycznej.

Zespół przedmiotów pedagogiczno-katechetycznych w Warmińskim Seminarium Duchownym *Hosianum* od roku akademickiego 1958/1959 wykladał ks. dr Józef Wojtukiewicz, niezwykle zasłużona postać dla Kościoła warmińskiego, jak również dla Kościoła w Polsce.

W roku 1971 następcą ks. Wojtukiewicza został ks. mgr Kazimierz Torla, uczeń ks. prof. Piotra Poręby, absolwent Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. On pierwszy wprowadził do programu nauczania w WSD

¹¹² DB 14.

¹¹³ DCG 46.

„Hosianum” program pierwszy. Alumni kursu piątego oprócz zajęć teoretycznych prowadzili również zajęcia praktyczne z wszystkimi klasami szkoły podstawowej. Konspekty pisane były pod kierunkiem wykładowcy katechetyki. Zajęcia zaś były prowadzone w obecności katechety opiekującego się daną klasą, jak również ks. Torli. Sprawdzianem wdrażania nowego programu w życie były wizytacje katechetyczne, przeprowadzone przez ks. Torłę, który równocześnie był wizytatorem nauczania religii. Od r. 1977, w związku z wyjazdem ks. Torli do pracy wśród Polonii Amerykańskiej, zajęcia katechetyczne w WSD „Hosianum” prowadził przez jeden rok akademicki ks. dr Stanisław Bradtke, również uczeń ks. P. Poręby. Od r. 1978 wykłady z katechetyki w WSD „Hosianum”, kurs IV—VI, przejmuje ks. mgr Wiesław Więcek, absolwent Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Przygotowanie katechetów do wdrażania w życie posoborowej odnowy katechetycznej odbywa się też na różnego rodzaju spotkaniach, konferencjach i odprawach katechetycznych. Spełniają one niezastąpioną rolę wobec tych księży, którzy formację katechetyczną uzyskali jeszcze przed wprowadzeniem w życie owej katechezy, tzn. wobec tych absolwentów Seminarium Duchownego, którzy ukończyli je przed 1971 r. Ci księża prawie całą swoją wiedzę katechetyczną dotyczącą odnowy uzyskali po przeżyciu konferencji i odprawy. Ale także księża o kilkuletnim stażu katechetycznym mieli na tych konferencjach okazję pogłębienia swojej znajomości katechezy i zweryfikowania swoich wiadomości i umiejętności w tej dziedzinie¹.

Najczęstszą formą spotkań księży były konferencje dekanalne, które odbywały się około sześciu razy do roku. Zasadniczo miały one za zadanie informowanie księży w dekanatach o problematyce przedstawionej przez księży biskupów, ale na każdej z tych konferencji poruszano problemy nowego programu katechetycznego. Spotkanie dekanalne zaś poświęcano wyłącznie problematyce katechezy posoborowej. Program spotkania stanowiły następujące elementy: referat wprowadzający, katecheza wzorcowa oraz dyskusja. Frekwencja i aktywność kapłanów dekanalnych była bardzo wysoka. Dużo uwagi na spotkaniach dekanalnych — katechetycznych poświęcano wyjaśnianiu nowych podręczników oraz publikacji katechetycznych. W tym miejscu należy jeszcze raz wspomnieć o pracy księży wizytatorów, którzy odegrali bardzo ważną rolę w przekazywaniu i utrwalaniu nowego programu. Położyli oni duży nacisk także i na podręczniki katechetyczne. Każdy nauczający musiał posiadać nowy podręcznik, sporządzać szczegółowe konspekty katechez, a w miarę wydawania podręczników także każde dziecko nabywało podręcznik.

Chcąc zmobilizować młodych kapłanów i świeckich katechetów do dobrego przygotowania się do katechez Józef Glemp — biskup warmiński wydał 9 maja 1980 r. dekret, w którym zobowiązuje neoprezbiterów i katechetów świeckich, rozpoczynających pracę w diecezji warmińskiej do prowadzenia szczegółowych konspektów przez pierwsze trzy lata katechizowania i składania ich przy końcu roku szkolnego w Wydziale Nauki

¹ Archiwum Wydziału Nauki Chrześcijańskiej Kurii Biskupiej w Olsztynie (dalej AWNCH).

Chrześcijańskiej Kurii Biskupiej w Olsztynie w celu sprawdzenia przez Dyrektora Wydziału².

Konferencje katechetyczne ogólnodiecezjalne odbywały się dwa razy do roku i były poświęcone w całości sprawom katechetycznym. Udział w nich brali wszyscy kapłani pracujący w diecezji warmińskiej oraz — na zaproszenie — katechetki świeckie i zakonne. Na każdej konferencji katechetycznej były wygłaszane przez prelegentów zapraszanych z całej Polski dwa referaty, a po nich następowała dyskusja. Kilkakrotnie prowadzono również lekcje pokazowo-wzorcowe. Poniżej przedstawiony jest wykaz referatów³ wysłuchanych na konferencjach katechetycznych w latach 1972—1980:

1972-08-31

1. Aktualne orientacje w katechezie i nowy program katechizacji — ks. dr Roman Murawski
2. Elementy kerygmatyczne i antropologiczne w nowym programie polskim w zakresie szkół średnich — ks. dr hab. Janusz Tarnowski

1973 — kurs odbył się, brak jednak danych.

1974-08-29

1. Pismo Św. we współczesnej katechezie biblijnej — ks. doc. dr hab. J. Kudasiewicz
2. Ruchy biblijne w świecie współczesnym a nauczanie religii — ks. dr J. Bagrowicz

1975-02-03

1. Przepowiadanie katechetyczne w nurcie przemian teologii pastoralnej — ks. dr hab. Ludwik Szafranski
2. Kult Matki Bożej w przepowiadaniu kościelnym — o. dr Celestyn Napiórkowski

1976-01-26

1. Katecheza w środowisku zlaicyzowanym — ks. prof. M. Majewski
2. Misterium życia chrześcijańskiego w Biblii — ks. prof. A. Cholewiński

1976-09-20

1. Interpretacja mitów w Biblii — ks. prof. dr Jan Szlaga
2. Zagadnienie metody w katechezie dzisiejszej — ks. dr Józef Kraśzewski

1977-02-07

1. Praktyka pokutna w Kościele — ks. dr Stanisław Czerwik
2. Katecheza a sakrament pokuty — ks. bp Edward Materski

² Tamże.

³ Tamże.

1977-08-30

1. Założenia i formy katechezy w wieku przedszkolnym — ks. prof. Władysław Kubik
2. Metody katechezy w wieku przedszkolnym — ks. dr Antoni Długosz

1978-02-06

1. Religijny rozwój młodzieży a katecheza — ks. prof. dr Roman Murawski
2. Synod Biskupów — Rzym 1977 r. — ks. prof. Marian Jakubiec

1979-02-12

1. Katecheza młodzieżowa — ks. dr Mieczysław Rusiecki
2. Metody i formy pracy w katechezie młodzieżowej — ks. dr Tadeusz Nazar

1979-09-03

1. Problematyka katechetyczna na Sympozjum Biskupów Europy i Europejskiej Konferencji Katechetycznej — ks. prof. dr J. Charzyński
2. Religijne wychowanie dzieci w rodzinie — ks. dr Janusz Zimniak

1980-02-11

1. Zasadnicze idee podręcznika *Bóg z nami* — ks. mgr Zbigniew Marek
2. Realizacja propozycji katechetycznych w podręcznikach dla katechety — ks. dr Władysław Kubik

1980-09-01

1. Zakres i hierarchia treści katechezy — ks. Jan Kusz
2. Jak prowadzić katechezę — ks. Z Czerwiński.

Przygotowaniem natomiast ludzi świeckich (niewiast) do pracy katechetycznej zajmuje się Ośrodek Katechetyczno-Duszpasterski — Instytut Katechetyczny w Gietrzwałdzie. Jego założycielem, organizatorem i długoletnim rektorem był wspomniany wcześniej ks. J. Wojtukiewicz. A miał on na tym polu duże doświadczenie wyniesione z prowadzenia podobnych ośrodków najpierw w Częstochowie, a później we Wrocławiu.

Kontakt z diecezją warmińską ks. Wojtukiewicz nawiązał na długo przed 1958 r., tzn. stałym przyjazdem do tej diecezji. Jeszcze bowiem przed 1958 r., wraz z gronem swoich wychowanków, absolwentów kierowanego przez siebie Instytutu Katolickiego we Wrocławiu, przebywał corocznie na Warmii. W niej bowiem w okresie wakacji na zlecenie Kurii Biskupiej w Olsztynie organizował, głównie dla dziewcząt, szkoleniowe kursy katechetyczne. Diecezja warmińska, jak wszystkie pozostałe diecezje znajdujące się na tzw. wówczas Ziemiach Odzyskanych, odczuwała ogromny brak księży. Ociążenie ich przynajmniej od prac katechetycznych przez osoby świeckie było nagłą potrzebą chwili. Wakacyjne kursy szkoleniowe stanowiły jednak tymczasowe rozwiązanie. Coraz bardziej dojrzewała świadomość zorganizowania stałego, stacjonarnego kształcenia osób świeckich do pracy katechetyczno-duszpasterskiej.

Ta idea ucieleśniła się dopiero w 1958 r., gdy ordynariusz warmiński bp Tomasz Wilczyński powołał do życia, zorganizowany przez przebywającego w tejże diecezji ks. Wojtukiewicza, wspomniany już Instytut Katechetyczny w Gietrzwałdzie. Ponieważ władze państwowe województwa olsztyńskiego nie zaakceptowały tej instytucji, przyjął on nazwę Ośrodek Katechetyczno-Duszpasterski, działający w ramach Kurii Biskupiej w Olsztynie. Instytut ten w 1974 r. został przekształcony przez następnego ordynariusza warmińskiego, bpa Józefa Drzazgę w Diecezjalne Studium Katechetyczne przy Warmińskim Seminarium Duchownym.

Celem Ośrodka Katechetycznego w Gietrzwałdzie jest przygotowanie osób świeckich do zorganizowanej, zespołowej pracy apostołskiej w Kościele, a przede wszystkim prowadzenie katechizacji, uczestniczenie w niektórych pracach duszpasterskich oraz opracowywanie potrzebnych pomocy do tego rodzaju prac.

Aby osiągnąć powyższe cele, Ośrodek prowadzi studia na poziomie wyższym. Ich program obejmuje trzy grupy przedmiotów:

1. Światopoglądowe: filozofia, teologia oraz nauka o kulturze;
2. Zawodowe: psychologia, socjologia, pedagogika, katechetyka;
3. Pomocnicze: języki obce, muzyka, śpiew, rysunek.

Uzupełnieniem wykładów są proseminaria i seminaria. Studia, na które są przyjmowani absolwenci szkół średnich, trwają pięć lat i dzielą się na dwa stopnie: trzyletni — tzw. studium zawodowe oraz dwuletni — studium dyplomowe. Ukończenie stopnia pierwszego kwalifikuje do pracy katechetycznej na poziomie szkoły podstawowej, natomiast ukończenie stopnia drugiego przygotowuje do pracy katechetyczno-duszpasterskiej z młodzieżą, dorosłymi, małymi wspólnotami.

Na pierwszych trzech latach studiów obowiązuje trzydzieści godzin wykładów tygodniowo, wraz z proseminarium. Wśród przedmiotów filozoficznych znajdują się m.in. logika, teoria poznania, antropologia, historia filozofii. Zespół przedmiotów teologicznych reprezentują: teologia fundamentalna, dogmatyczna, moralna, ascetyczna oraz przedmioty biblijne. Na ostatnich dwóch latach studiów obowiązują nadal wykłady z przedmiotów zawodowych oraz większość wykładów z nauki o kulturze, łącznie z seminarium.

Studentki uczestniczą także w różnego rodzaju zajęciach praktycznych. Przeważa praktyka katechetyczna, ale też przygotowują się do pracy parafialnej, kancelaryjnej, a nawet prowadzenia domu.

Grono pedagogiczne Instytutu Katechetycznego stanowią przede wszystkim profesorowie Warmińskiego Seminarium Duchownego. Wykładają oni przedmioty teologiczne i większość filozoficznych⁴. Naukowcy Instytutu prowadzą natomiast większość wykładów z grupy przedmiotów dotyczących kultury oraz niektóre zajęcia pedagogiczno-katechetyczne. Zaprasza się również osoby, także spoza diecezji warmińskiej, w celu wygłaszania prelekcji, odczytów na tematy dotyczące różnych dziedzin, m.in. o sztuce kościelnej, aktualnych zagadnieniach społecznych, o niektórych sprawach dotyczących współczesnych problemów kultury.

⁴ J. Wojtukiewicz: Dzieje Instytutu, cz. I i II, maszynopis w archiwum Instytutu w Gietrzwałdzie.

2. CHARAKTERYSTYKA BADANEJ SPOŁECZNOŚCI

W chwili wprowadzenia w 1971 r. odnowy katechetycznej, w diecezji warmińskiej katechezę prowadziło 545 katechetów duchownych i świeckich, w 280 parafiach rozsianych na przestrzeni 24,519 km². Diecezja leżała w granicach trzech ówczesnych województw: olsztyńskiego, gdańskiego i białostockiego.

Teren, który zajmuje diecezja warmińska, ma charakter rolniczy i hodowlany. Przeważa typ rolnej gospodarki uspołecznionej. Wielki przemysł znajduje się właściwie tylko w Elblągu. Stąd brak jest w diecezji parafii typowo robotniczych. Nie posiada też diecezja wielkich aglomeracji miejskich. Największe miasta, leżące na jej terenie, to Olsztyn⁵ — 133,3 tys. mieszkańców oraz Elbląg⁶. Pozostałe większe miasta, jak: Ostroda, Malbork, Elk, Kwidzyn, Kętrzyn nie przekraczają 40 tys. mieszkańców. Większość parafii ma charakter wiejski lub znajduje się na terenie niewielkich miast.

Blizszą charakterystykę respondentów, pracujących jako katecheci w diecezji, obrazują zamieszczone niżej tabele.

Tabela 1

LICZBA I RODZAJ KATECHETÓW

Rodzaj katechetów	Liczba	%
Ks. diecezjalni	351	64,4
Ks. zakonni	79	14,5
Siostry zakonne	51	9,4
Kat. świeccy	64	12
Razem	545	100,0

Tabela 1 Przedstawia liczbę katechetów oraz ich rodzaj. Najwięcej katechetów rekrutuje się spośród księży diecezjalnych. Stanowią oni bowiem 64,4% ogółu katechizujących w diecezji warmińskiej. Pozostałe grupy katechetów, zdecydowanie już mniej liczebne, razem wzięte stanowią tylko 35,6% ogółu katechizujących. Pod względem liczby są one do siebie zbliżone.

Tabela 2 ukazuje długość stażu katechetycznego respondentów wszystkich rodzajów. Dla potrzeb badawczych wyodrębniono w nim pięcioletnie odcinki czasowe. W całej populacji badanych najliczniejszą grupę katechetów stanowią ci respondenci, którzy katechizację dopiero rozpoczęli (staż do lat 5) albo katechizują już ponad 20 lat. Pozostałe grupy respondentów są mniej więcej sobie równe. W poszczególnych grupach reprezentujących poszczególne rodzaje katechetów nie dostrzega się widocznej prawidłowości. Jedynie wśród sióstr zakonnych przeważają wyraźnie osoby o krótkim stażu katechetycznym. Natomiast wśród osób świeckich przeważają respondenci o najdłuższym stażu. Wśród księży

⁵ Rocznik statystyczny województwa olsztyńskiego na rok 1980.

⁶ Rocznik statystyczny województwa elbląskiego na rok 1980.

Tabela 2

STAŻ KATECHETYCZNY KATECHETÓW (W PROCENTACH)

Staż w latach	Rodzaj katechetów				Razem 280
	Ks. diecez. N=176	Ks. zakonni N=43	Siostry zakonne N=27	Osoby świeckie N=34	
Do 5	16,2	12,6	48,7	13,1	24,6
6—10	12,6	27,3	18,4	15,1	14,6
11—15	22,6	12,6	4,9	15,1	16,4
16—20	20,6	19,9	4,9	11,3	16,1
Powyżej 20	28,0	27,4	23,1	45,4	28,3
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

zachowuje się tylko lekka przewaga respondentów o długim stażu katechetycznym.

Zmienna stażu katechetycznego jest w niniejszych badaniach dość istotna, gdyż pozostaje w bezpośrednim związku z rodzajem formacji ankietowanych. Tylko ci z nich, którzy nie przekroczyli w chwili prowadzenia badań bariery dziesięciu lat stażu katechetycznego, uzyskali wykształcenie już w okresie wprowadzenia reformy katechetycznej. Ci zaś, których staż w tym czasie wynosił ponad 10 lat, swoje wykształcenie katechetyczne otrzymali jeszcze zgodnie z duchem tradycyjnej katechezy dydaktyczno-pedagogicznej. Z tabeli 2 wynika więc, że blisko 40% respondentów, których staż nie przekroczył 10 lat, zostało przygotowanych do katechezy już po rozpoczęciu jej posoborowej odnowy, a więc w duchu tej odnowy. Oznacza to, że nie znają oni od strony praktycznej katechezy przedsoborowej, a większość z nich nawet i od strony teoretycznej. Największy odsetek respondentów, którzy otrzymali wykształcenie katechetyczne już w okresie wdrażania reformy posoborowej, znajduje się wśród sióstr zakonnych i wynosi aż 67,1%, a najmniejszy wśród katechetów świeckich — 28,2% i księży diecezjalnych — 28,8%. Już te wstępne dane sugerują, że siostry zakonne są bardziej związane z odnową katechetyczną niż np. katecheci świeccy czy księża diecezjalni.

Natomiast wszyscy respondenci, których staż pracy w chwili prowadzenia badań przez autora przekroczył już 10 lat, otrzymali wykształcenie katechetyczne zgodne z tradycyjną katechezą. Rozpoczynali oni bowiem pracę katechetyczną jeszcze przed wprowadzaniem do katechezy odnowy posoborowej (przed 1971 r.). Ci więc respondenci, rozpoczynając katechizowanie nie znali zupełnie nowej katechezy. Największy odsetek respondentów, którzy wykształcenie katechetyczne uzyskali jeszcze przed wprowadzeniem odnowy posoborowej znajduje się w grupie katechetów świeckich (71,8%), a zdecydowanie najmniejszy wśród sióstr zakonnych (32,9%). Wyniki powyższe sugerują, że największe trudności z wprowadzaniem odnowy katechetycznej mogą mieć właśnie katecheci świeccy, a następnie księża. Oni bowiem — jak już wyżej wspomniano — przystępując do realizacji tej odnowy, mieli już za sobą kilku, a nawet kilkunastoletni staż katechetyczny w dawnej tradycyjnej katechezie. Musieli

więc nie tylko poznawać nową katechezę, ale także pozbywać się tego wszystkiego, co związane było z dawną katechezą, a w chwili wprowadzania reformy musiało ulec zmianie lub zostać całkowicie zastąpione.

Tabela 3

WYKSZTAŁCENIE KATECHETÓW

Rodzaj wyszktałcenia	Rodzaj katechetów				Razem
	Ks. diec. N=176	Ks. zak. N=43	Siostry zakonne N=27	Osoby świeckie N=34	
Sem. Duch.	76,8%	77,0%	—	—	57,3%
Sem. Duch. wyższe	23,2%	23,0%	3,6%	3,4%	17,3%
Inst. Kat. Wrocław	—	—	39,1%	—	5,4%
Inst. Kat. Gietrzwałd	—	—	17,4%	70,6%	11,3%
Kurs Kat. w Warszawie	—	7,7%	52,2%	—	7,6%
Inne	—	—	21,7%	21,0%	2,6%

Z tabeli 3, ukazującej wykształcenie respondentów, wynika, że ponad połowa (57,3%) respondentów to absolwenci seminariów duchownych, głównie Warmińskiego Seminarium Duchownego *Hosianum*. Ten odsetek jest nieco wyższy, gdyż wśród respondentów znajdują się także ci, którzy są ponadto absolwentami KUL-u lub ATK. Następna pod względem liczebności grupa respondentów ukończyła studia wyższe inne niż seminarium duchowne (KUL, ATK, Uniwersytet Jagielloński, Uniwersytet Warszawski). Na trzecim miejscu sytuują się absolwenci Instytutu Katechetycznego w Gietrzwałdzie (11,3%).

Wykształcenie respondentów — księży jest dość jednorodne. Są oni absolwentami seminariów duchownych i ewentualnie jeszcze innej uczelni wyższej. Ponadto 7,7% respondentów — księży zakonnych ma ukończony kurs katechetyczny w Warszawie. Wyraźnie zróżnicowane jest natomiast wykształcenie respondentów — sióstr zakonnych. Ponad połowa z nich ukończyła kurs katechetyczny w Warszawie. Również ponad 50% jest absolwentkami Instytutu Katechetycznego we Wrocławiu lub Gietrzwałdzie. Niektóre z nich są absolwentkami wyższych uczelni lub mają ukończone inne kursy katechetyczne. W rubryce „siostry zakonne” procenty nie sumują się do 100, ponieważ część ankietowanych sióstr podała — zgodnie z rzeczywistością — iż są absolwentkami więcej niż jednej instytucji przygotowującej do pracy katechetycznej. Respondenci świeccy przygotowywali się do pracy katechetycznej głównie w Instytucie Katechetycznym w Gietrzwałdzie (kobiety). Pozostali (wszyscy mężczyźni) są absolwentami KUL-u, ATK lub mają ukończone odpowiednie kursy katechetyczne.

Tabela 4 ilustruje środowisko pracy katechetycznej ankietowanych. Prawie połowa respondentów pracuje w parafiach wiejskich. Duży też odsetek pracuje w parafiach miejskich do 25 tys. mieszkańców. W parafiach wiejskich pracę katechetyczną prowadzą przede wszystkim

Tabela 4

ŚRODOWISKO KATECHIZACJI KATECHETÓW

Środowisko	Ks. diec. N=176	Ks. zak. N=43	Siostry zakonne N=27	Osoby świeckie N=34	Razem
Wieś	58,9%	42,3%	13,0%	27,4%	46,4%
Miasto do 25 tys.	26,0%	20,8%	56,5%	24,2%	30,0%
Miasto 25—100 tys.	6,2%	23,1%	26,2%	24,2%	13,6%
Miasto 100 tys. powyżej	8,9%	3,8%	4,3%	24,2%	10,0%
Razem	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

księży, głównie diecezjalni. Na wsiach i w małych miasteczkach pracuje ich 84,9%. W parafiach miejskich natomiast katechizuje zdecydowana większość sióstr zakonnych oraz osób świeckich.

Zmiana środowiska w niniejszych badaniach jest ważna z wielu względów. Środowisko bowiem może wywierać pośrednio pewien wpływ na realizację odnowy katechetycznej. W parafiach miejskich istnieją z zasady lepsze warunki lokalowe. Zarówno dzieci jak i katechetę dzieli najczęściej od lokalu katechetycznego niewielka odległość. W parafiach takich pracuje przeważnie kilku księży. Ułatwia to wymianę doświadczeń katechetycznych. Ponadto katecheci, pracujący w dużych miastach mają bliższy kontakt z księżką, choćby poprzez wymianę jej z innymi katechetami, a także dzięki możliwości kupna jej w księgarniach prowadzących sprzedaż książki religijnej. Ponadto księża pracujący w dużych miastach, z racji udogodnień komunikacyjnych mają łatwiejszy kontakt z Wydziałem Nauki Chrześcijańskiej Kurii Biskupiej, gdzie mogą zaopatrzyć się w potrzebne podręczniki i pomoce katechetyczne, czy omówić problemy katechetyczne z pracownikami tego wydziału. Wydaje

Tabela 5

LICZBA GODZIN KATECHIZACJI PRZYPADAJĄCYCH TYGODNIOWO NA JEDNEGO KATECHETĘ

Liczba godzin tygodniowo	Ks. diec. N=176	Ks. zak. N=43	Siostry zakonne N=27	Osoby świeckie N=34	Razem
Mniej niż 10 godz.	8,3%	15,4%	8,8%	4,1%	8,6%
11—15 godz.	9,5%	12,8%	17,6%	6,1%	10,3%
16—20 godz.	19,6%	18,0%	11,8%	—	15,2%
21—25 godz.	30,4%	20,4%	41,2%	16,3%	27,9%
26—30 godz.	22,0%	15,4%	11,8%	36,7%	22,5%
Ponad 30 godz.	7,8%	15,4%	8,8%	28,6%	12,4%
Brak odpowiedzi	2,4%	2,6%	—	8,2%	3,1%
Razem	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

się więc, że odnowa katechetyczna ma korzystniejsze warunki realizacji w miastach, zwłaszcza dużych, niż w środowisku wiejskim.

Tabela 5 zapoznaje z wymiarem godzin katechizacji, przypadających tygodniowo na jednego katechetę. Zbyt duża liczba godzin ogranicza możliwości oddania się lekturze fachowej literatury zważywszy, że księża mają jeszcze wiele innych obowiązków związanych z funkcjonowaniem parafii. Ponad 60% respondentów katechizuje 21 lub więcej (nawet ponad 30) godzin tygodnio; w tym aż 35% katechizuje tygodniowo więcej niż 26 godzin. Z tabeli tej wynika, że najbardziej obciążeni katechizacją są katecheci świeccy. Ponad 65% tych respondentów katechizuje tygodniowo 26 i więcej godzin. Zważywszy, iż duża część respondentów świeckich posiada mniejsze przygotowanie do katechizacji niż osoby duchowne i mniejsze nawet możliwości, zbyt duże przeciążenie ich katechizacją może utrudniać przygotowywanie się do realizacji odnowy katechetycznej w codziennej praktyce.

Tabela 6

LICZBA PUNKTÓW, W KTÓRYCH KATECHIZUJĄ KATECHECI

Liczba punktów katech.	Rodzaj katechetów				Razem 280
	Ks. diec. N=176	Ks. zak. N=43	Siostry zakonne N=27	Osoby świeckie N=34	
1	32,7%	56,4%	97,0%	61,2%	48,3%
2	30,6%	20,6%	—	20,4%	23,6%
3	15,5%	15,6%	3,0%	12,3%	13,4%
4	16,0%	5,9%	—	4,1%	10,7%
5 i więcej	5,2%	2,5%	—	2,0%	3,8%
Razem	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

Charakterystykę respondentów uzupełnia także tabela 6 ukazując liczbę punktów katechetycznych, w których oni pracują. Generalnie należy stwierdzić, że prawie połowa respondentów prowadzi katechizację w jednym punkcie katechetycznym, który najczęściej znajduje się w miejscu zamieszkania katechety i dzieci. Katechizację w jednym, a najwyżej w dwóch punktach, można uznać za optymalną dla realizacji posoborowej katechizacji. Ponad 70% respondentów posiada pod tym względem takie warunki. Najlepsze mają siostry zakonne, gdyż prawie wszystkie uczą tylko w jednym punkcie katechetycznym, i katecheci świeccy. Nieco trudniejsze zaś księża, szczególnie diecezjalni. Z ich grupy ponad 20% katechizuje w 4 lub więcej punktach katechetycznych.

Charakterystykę badanej społeczności oraz ich miejsca pracy kończy tabela 7, ukazująca odległości, jakie muszą pokonać respondenci, aby dostać się do punktu katechetycznego. Odległości między poszczególnymi parafiami, szczególnie w jej wschodniej części, są duże, a tym samym i teren parafii jest duży. Wprawdzie prawie 45% respondentów katechizuje na miejscu, w siedzibie miejsca zamieszkania, ale prawie taka sama grupa respondentów katechizuje w punktach odległych od siedziby

Tabela 7

ODLEGŁOŚĆ W KM PUNKTU KATECH. OD SIEDZIBY PARAFII

Odległość w km	Rodzaj katechetów				Razem
	Ks. diec. N = 176	Ks. zak. N = 43	Siostry zakon. N = 27	Osoby świeckie N = 34	
Przy parafii	30,3%	51,3%	94,0%	55,2%	44,9%
1— 2 km	1,8%	—	—	6,1%	2,0%
3— 4 km	12,5%	12,8%	—	12,2%	10,0%
5— 6 km	21,5%	17,9%	—	6,1%	16,9%
7— 8 km	17,2%	2,6%	3,0%	6,1%	11,8%
9—10 km	5,3%	12,8%	—	8,3%	6,2%
Ponad 10 km	10,7%	2,6%	—	4,0%	7,2%
Brak odp.	0,6%	—	3,0%	2,0%	1,0%
Razem	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%	100,0%

parafii 5 i więcej km, nawet ponad 10. Przy parafii katechizuje przytłaczająca większość sióstr zakonnych oraz ponad 50% katechetów świeckich i księży zakonnych, a tylko 30% księży diecezjalnych. Ponad 33% księży diecezjalnych dojeżdża do punktów katechetycznych odległych o 7 i więcej km od plebanii.

Na podstawie tabel charakteryzujących badaną społeczność oraz ich miejsce pracy katechetycznej należy stwierdzić, że warunki ich pracy są trudne z uwagi na liczbę godzin przeznaczonych na katechizację, prowadzenie jej w kilku punktach i to często odległych kilka km od siedziby parafii. Należy jeszcze dodać, że pracą katechetyczną najbardziej są obciążeni księża diecezjalni.

3. OPIS METODY I POSTAWIENIE HIPOTEZ

Socjologowie, pedagodzy i psychologowie wymieniają szereg technik i sposobów umożliwiających uzyskanie optymalnie wiarygodnych faktów, informacji, opinii o jakimś zjawisku czy fragmencie rzeczywistości społecznej. Wymieniają oni różne odmiany obserwacji, wywiadów, testów, ankiet, kwestionariuszy⁷.

Do badań masowych, obejmujących grupę liczącą kilkaset osób, ze względów technicznych szczególnie przydatna jest ankietka lub kwestionariusz. Przy czym jedni autorzy⁸ traktują ankietę i kwestionariusz jako dwie różne od siebie techniki zbierania informacji, inni⁹ używają tych nazw zamiennie, na określenie jednej i tej samej czynności metodologicznej, a jeszcze inni¹⁰ kwestionariuszem nazywają zestaw samych

⁷ Z. Skorny: *Metody badań i diagnostyka psychologiczna*, Wrocław 1974; J. Woskowski: *Socjologia*, Warszawa 1972, s. 231 nn; T. Pilch, T. Wujek: *Metody i techniki badań w pedagogice w: Pedagogika*, pod red. M. Godlewski, Warszawa 1974, s. 57; A. Kamiński: *Metoda, technika, procedura badawcza w pedagogice empirycznej*, *Studia Pedagogiczne* (1970) nr 19, s. 31.

⁸ Z. Skorny: *Metody...*, s. 199 i 214.

⁹ J. Woskowski: *Socjologia...*, s. 244.

¹⁰ T. Pilch, T. Wujek: *Metody...*, s. 70.

pytań, którymi można następnie posługiwać się przy badaniach ankietowych, przeprowadzaniu wywiadu itp.

Uznając ankietę i kwestionariusz jako dwie odrębne, aczkolwiek podobne do siebie techniki gromadzenia informacji o pewnym fragmencie rzeczywistości społecznej, technika zastosowana przez autora niniejszej pracy jest czymś pośrednim pomiędzy ankietą a kwestionariuszem. Podobna jest do kwestionariusza, gdyż zawiera kilkadziesiąt pytań, w odróżnieniu od ankiety, która może zawierać ich kilka lub najwyżej kilkanaście. Podobna jest zaś do ankiety przez to, że brak w niej pytań kontrolnych, tzw. „odklamywaczy”, które występują w kwestionariuszach, jak i przez to, że prowadzący badania nie był obecny przy wypełnianiu formularzy przez respondentów, co jest konieczne przy badaniach kwestionariuszy. Zastosowana więc w niniejszej rozprawie technika ma także pewien element właściwy zarówno ankiecie jak i kwestionariuszowi: część pytań ma charakter pytań otwartych — jak w ankiecie — a część zamkniętych, jak w kwestionariuszu¹¹. Ponieważ zastosowana przez autora niniejszej pracy technika ma więcej elementów wspólnych z ankietą niż kwestionariuszem, w dalszej części pracy będzie się ją zwać ankietą. Przeniesione do niej pewne elementy z kwestionariusza uczynią ją zapewne bardziej wiarygodną i precyzyjną.

Prace przygotowawcze do zamierzonych badań stopnia realizacji odnowionej katechezy w diecezji warmińskiej rozpoczęte zostały w r. 1971. W pierwszym etapie szło o sprecyzowanie przedmiotu badań, prawidłowe ułożenie formularza pytań ankietowych, zapoznanie się ze stanem aktualnie zawodowo czynnych katechetów — ich liczba, rodzaj, staż, środowisko pracy itp.

Badana populacja katechetów jest dość liczna. Stąd autor niniejszej rozprawy zdecydował wyłonić z niej próbę reprezentatywną. Prawidłowy dobór próby jest niezmiernie ważnym zabiegiem metodologicznym. Istotne jest, aby reprezentowała ona wszystkie cechy i wszystkie elementy badanej populacji. Jest to niezbędny warunek uprawniający do rozciągnięcia uogólnień na całą populację¹². Tylko wówczas, gdy w wybranej próbie będą odpowiednio reprezentowane poszczególne rodzaje katechetów, zachowana proporcja między katechetami pracującymi na wsi i w mieście oraz uwzględniony ich staż i formacja katechetyczna, uzyskane wyniki mogą cieszyć się wysokim walorem prawdopodobieństwa.

W chwili przygotowywania się do badań, katechizację w diecezji warmińskiej prowadziło 545 katechetów, w tym 351 księży diecezjalnych, 79 księży zakonnych, 51 sióstr zakonnych oraz 64 osoby świeckie. W badaniach zastosowano dobór proporcjonalny¹³. Ten zabieg sprzyja lepszej reprezentatywności poszczególnych grup badanych i pozwala uniknąć przypadku, że np. najmniejsza z badanych grup może być stosunkowo zbyt duża lub wystąpić jako szczątkowa. We wszystkich grupach przyjęto ułamek warstwowy na $\frac{1}{2}$. Wielkość poszczególnych warstw ustalono na następującym poziomie:

¹¹ Z. Skorny: *Metody...*, s. 214.

¹² Z. Skorny: *Metody...*, s. 203; T. Pilch: *Organizacja procesu wychowawczego*, s. 105.

¹³ H. Białock: *Statystyka...*, s. 448; T. Pilch: *Organizacja...*, s. 108.

księżę diecezjalnych	— ok. 175
księżę zakonnych	— ok. 40
siostr zakonnych	— ok. 25
katechetów świec.	— ok. 30
	<hr/> ok. 270

Aby uzyskać założoną próbę, wysłano 440 ankiet:

260 księżom diecezjalnym
70 księżom zakonnym
50 siostr zakonnym
60 katechetom świeckim
<hr/> 440

Do rąk autora wróciło 280 ankiet, tj. 63,6%. W rzeczywistości wróciły 294 ankiety, ale 14 z nich autor odrzucił z uwagi na brak w nich dużej liczby wypowiedzi respondentów.

Biorąc pod uwagę, że badaniami ankietowymi objęto 78% ogółu pracujących katechetów w diecezji warmińskiej, konieczną rzeczą stał się dobór odpowiednich ankietów, których zadaniem byłoby wręczenie formularzy katechetom, poinformowanie ich o celu prowadzonych badań, odebranie wypełnionych formularzy i przekazanie ich prowadzącemu badaniu.

Autor niniejszej rozprawy przystępując do badania stopnia realizacji odnowionej katechezy w diecezji warmińskiej, był świadom jego delikatności i złożoności. Chodziło bowiem nie tylko o zbadanie odnowionej praktyki katechetycznej, stanu wiedzy katechetów o odnowie katechetycznej Soboru Watykańskiego II, lecz także o zbadanie świadomości katechetów w tym przedmiocie. Stąd zapewnienie anonimowości respondentom było warunkiem sine qua non udzielenia przez nich szczerych, niezafalszowanych i w miarę dokładnych informacji, zwłaszcza że autor rozprawy był pracownikiem Wydziału Nauki Chrześcijańskiej przy Kurii Biskupiej.

Rozprowadzona wśród katechetów ankietka została opracowana przy katedrze katechetyki Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Składa się ona z trzech zasadniczych części: instrukcji, wstępnych pytań dotyczących charakterystyki respondentów oraz pytań właściwych.

Tekst ankiety, zgodnie z postulatami metodycznymi, został poprzedzony apelem, skierowanym do respondentów, w którym autor informuje o celowości, potrzebie i charakterze podjętych przez siebie badań oraz prosi o szczerą i wyczerpującą odpowiedź. Zawarte jest też pouczenie o sposobie udzielania odpowiedzi w zależności od charakteru pytań. Charakterystyki respondentów dotyczą pytania 1 i 2, zawierające 7 pytań szczegółowych. Pozostałe 44 pytania główne (77 szczegółowych) dotyczą znajomości przez katechetów odnowionej katechezy (pytania 3—16) oraz jej realizacji (pytania 17—42).

Drugą techniką badawczą, wykorzystaną w zbieraniu materiału empirycznego do pracy była obserwacja. Przez obserwację rozumie się przestrzeganie zamierzone, planowe, selektywne, wymagające aktywnej posta-

wy umysłu¹⁴. Dostarczają one najbardziej naturalnej, a więc najbardziej prawdziwej wiedzy o obserwowanej jednostce lub wybranej społeczności. Autor z racji wykonywanej funkcji pracownika Wydziału Nauki Chrześcijańskiej przy Kurii Biskupiej, a poprzednio wieloletni katecheta, miał ułatwione warunki do prowadzenia obserwacji. W sporządzonym przez siebie arkuszu obserwacji uwzględnił następujące elementy badanej rzeczywistości: katecheta, katechizowany, katecheza (treść, metody, pomoce), sala katechetyczna (estetyka wnętrza, wyposażenie). Obserwacji dokonywano podczas katechez prowadzonych przez katechetów. Spostrzeżenia autor notował dyskretnie na przygotowanych uprzednio kwestionariuszach. Przeprowadzono łącznie w różnych parafiach (wiejskich i miejskich, zakonnych i diecezjalnych) około 90 obserwacji. Wydaje się więc, że sposób pobrania próby, przeprowadzenia ankiety oraz obserwacja umożliwiły zebranie wystarczającej ilości materiału empirycznego, aby usiłować rozwiązać postawiony na początku problem. W związku z tym wysunięto następujące hipotezy, związane z rodzajem, stażem, środowiskiem oraz formacją respondentów:

— Poszczególne rodzaje katechetów w diecezji warmińskiej różnią się w realizowaniu odnowy katechetycznej.

— Młodszy katecheci, zarówno duchowni jak i świeccy, w większym stopniu realizują odnowę katechetyczną niż starsi.

— Realizacja odnowy katechetycznej zależy od rodzaju formacji, jaką otrzymali katecheci.

— Realizacja odnowy katechetycznej, pełniej realizuje się w środowisku miejskim.

Powyższe hipotezy zostaną poddane procesowi weryfikacji w niniejszej rozprawie. Zabiegu¹⁵ tego dokona się opierając się na teście nieparametrycznym chi-kwadrat [χ^2] na poziomie istotności.

III. SWIADOMOŚĆ ODNOWY KATECHETYCZNEJ WSRÓD KATECHETÓW

Jest rzeczą powszechnie znaną, że między znajomością jakiejś wartości, normy prawnej czy moralnej i odpowiednim ustosunkowaniem się do niej, a praktyczną jej realizacją istnieje ścisła współzależność. Nie ma realizacji jakiejś wartości czy normy bez ich uprzedniej znajomości, bez przekonania o konieczności jej zdobycia czy przestrzegania, bez pozytywnego ustosunkowania się do nich.

Powyższe spostrzeżenia należy odnieść także do odnowy katechetycznej zainicjowanej przez Sobór Watykański II. Nauka tego wiekopomnego soboru doprowadziła do nowego spojrzenia na katechizację, na jej źródła, cele, podmiot i treść. Znalazło to swój wyraz w nowych tendencjach katechetycznych, w formułowaniu nowych wzorców i modeli.

Jeśli współczesny katecheta chce realizować odnowioną katechezę, zarówno w treści jak i metodzie, powinien najpierw ją poznać, przekonać się do niej, tak aby stała się ona jego własnością. Zwraca uwagę

¹⁴ Z. Skorny: *Metody...*, s. 56.

¹⁵ M. Krzysztofiak, D. Urbaniak: *Metody statystyczne*, Warszawa 1978, s. 254.

na to dekret *Optatam totius*: „Owa gorliwość, która powinna kształtować po prostu całą formację alumnów, domaga się także, aby ich starannie pouczono o tym, co w szczególności dotyczy świętej posługi, zwłaszcza zaś katechizacji”¹. Również *Dyrektorium katechetyczne* zwraca uwagę, że katechizacja może być wówczas tylko owocna, jeżeli prowadzić ją będą osoby odpowiednio do tego przygotowane².

1. ŹRÓDŁA POZNANIA KATECHEZY POSOBOROWEJ

W poprzednich już rozważaniach wykazano, że badana grupa respondentów jest dość zróżnicowana pod względem formacji jak i stażu katechetycznego. Rodzi się więc pytanie: gdzie przygotowywali się oni do nauczania odnowionej posoborowej katechezy, z jakiego źródła pochodzi ich wiedza o nowej katechezie. Aby uzyskać odpowiedź, respondenci mieli za zadanie podkreślenie tych z wymienionych w ankiecie (p. 3) form kształcenia katechetycznego, które zapoznały ich z posoborową katechezą. Wyniki posłużyły do skonstruowania trzech kolejnych tabel (1, 2, 3.).

Tabela 1

ŹRÓDŁA INFORMUJĄCE O ODNOWIE A RODZAJ KATECHETÓW

Źródła informujące o odnowie	Rodzaj katechetów				Razem
	Ks. diec. N = 176	Ks. zak. N = 43	Siostry zakon. N = 27	Osoby świc. N = 34	
Lektura własna	79,5	88,5	91,3	84,8	83,0
Konferencje rejonowe i dekanalne	81,3	76,9	34,8	48,5	69,6
Kursy katechetyczne ogólnopol. i diec.	70,5	50,0	65,2	51,5	63,9
Wymiana poglądów i dośw.	55,4	61,5	52,2	75,8	59,3
Seminarium Duchowne Stud. Katech. w Gietrzwałdzie	38,4	38,5	—	—	27,3
Studia na ATK i KUL	2,7	—	—	36,4	6,2
Inne	—	7,7	—	6,1	3,6
	12,5	23,1	30,4	33,3	19,6

Wynika z nich jednoznacznie, że głównym źródłem wiedzy respondentów o posoborowej katechezie była lektura własna. Na drugim miejscu wymieniają oni konferencje rejonowe i dekanalne, na trzecim kursy katechetyczne diecezjalne i ogólnopolskie, a na czwartym wzajemną wymianę poglądów.

W poszczególnych grupach katechetów hierarchia ta jest różna. Księża diecezjalni najwyższej pod tym względem oceniają konferencje rejonowe i dekanalne, tuż za nimi lekturę własną. Pozostali katecheci na pierwszym miejscu umieścili lekturę własną. Potem już różnią

¹ Dekret o formacji kapłańskiej *Optatam totius* (dalej DFK) 19.

² DCG 115.

Tabela 2

 ŹRÓDŁA INFORMUJĄCE O ODNOWIE A STAŻ
 KATECHETÓW *

Źródła	Staż katechetów				pow. 20 lat N=49
	Do 5 lat N=69	6—10 lat N=71	11—15 lat N=46	16—20 lat N=45	
Lektura własna	70,6	75,9	75,0	83,0	92,9
Konferencje rejonowe i dekanalne	41,2	62,1	78,1	80,6	76,9
Kursy katech. ogólnopol. i diecezjalne	52,9	65,5	78,1	58,1	67,9
Wymiana poglądów i doświadczeń	50,0	48,3	62,1	64,5	62,5
Seminarium Duchowne	58,8	44,8	—	—	—
Studia w Instytucie Katech. w Gietrzwałdzie	5,9	10,3	—	—	—
Studia na ATK i KUL	2,9	6,9	15,6	—	—
Studia w Instyt. Katech. we Wrocławiu	—	—	3,1	—	3,6
Inne	11,8	20,7	9,4	9,7	23,2

* Nie podano stażu w 13 przypadkach.

się między sobą: księża zakonni stawiają na drugim miejscu konfederacje dekanalne i rejonowe, siostry zakonne — kursy katechetyczne, a katecheci świeccy — wymianę poglądów i doświadczeń. Wśród tej hierarchii źródeł informujących o posoborowej katechezie Seminarium Duchowne występuje dopiero na dalszym miejscu, gdyż dotyczy ono tylko księży i to ze stażem do 10 lat. Tylko ci katecheci bowiem wiedzę o odnowionej katechezie mogli wynieść z seminarium.

Tabela 3

 ŹRÓDŁA INFORMUJĄCE O ODNOWIE A ŚRODOWISKO
 KATECHIZACJI

Źródło	Środowisko katechizacji			
	Wieś N=130	Miasto do 25 tys. N=84	Miasto 25—100 tys. N=38	Miasto pow. 100 tys. N=28
Lektura własna	81,6	81,7	81,5	95,0
Konferencje katech. rei. i dekanal.	74,7	71,7	59,3	55,0
Kursy katechet. ogólnopol. i diec.	70,1	58,3	59,3	60,0
Wymiana poglądów i doświadczeń	48,3	61,7	63,0	85,0
Seminarium Duchowne	24,1	30,0	22,0	45,0
Instytut w Gietrzwałdzie	6,9	1,7	11,1	10,2
Studia na ATK i KUL	3,4	1,7	—	5,0
Inne	17,2	11,7	33,3	16,0

Tabela 2, uwzględniająca staż katechetyczny respondentów ukazuje, że we wszystkich grupach, z wyjątkiem katechetów o stażu 11—15 lat, najważniejszym źródłem informującym o odnowie katechetycznej jest także lektura własna. Jej ranga rośnie proporcjonalnie do wzrostu stażu respondentów. Aż 92,9% najstarszych katechetów docenia to źródło informacji. Katecheci z trzech najstarszych grup wymieniają na drugim miejscu konferencje rejonowe i dekanalne.

Podobne wnioski można wysnuć na podstawie tabeli 3. Okazuje się, że lektura własna, jako źródło wiedzy o posoborowej katechezie stawiana jest na pierwszym miejscu przez katechetów wszystkich środowisk. Jest to zjawisko bardzo pozytywne i zupełnie zrozumiałe, gdyż to źródło wiedzy dostępne jest w jednakowym stopniu dla wszystkich grup katechetów. Katecheci pracujący na wsiach i w małych miasteczkach wysoko sobie cenią też konferencje rejonowe i dekanalne, a katecheci z dwóch pozostałych środowisk miejskich — wymianę doświadczeń i poglądów. I to też jest zrozumiałe, gdyż tam katecheci pracują w większych zespołach. Na podstawie tej tabeli można jeszcze zaobserwować, że ranga wymiany poglądów jako źródła wiedzy o katechezie posoborowej wzrasta proporcjonalnie wraz ze wzrostem środowiska katechetycznego, przy tym maleje ranga konferencji rejonowych i dekanalnych. Niemniej jednak wielu katechetów przypisuje dużą rolę różnym konferencjom i kursom katechetycznym, jako źródłem informacji o odnowie katechetycznej. Wymagają one jednak należytego, starannego przygotowania ze strony organizatorów. Powinny być więc atrakcyjnie zorganizowane i odpowiednio zareklamowane.

Tabela 4

OCENA INFORMACJI ORIENTUJĄCYCH W ODNOWIE
A RODZAJ KATECHETÓW

Jakość informacji	Rodzaj katechetów				
	Ks. diec. N=176	Ks. zak. N=43	Siostry zak. N=27	Kat. świec. N=30	Razem N=280
Wystarczająca	67,0	88,5	73,9	54,6	68,6
Niewystarczająca	21,4	11,5	21,7	33,3	26,8
Inne (nie wiem)	8,9	—	—	—	0,5
Brak odpowiedzi	2,7	—	1,4	12,1	4,1
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Następny zespół pytań, na które wypowiedzieli się ankietowani, dotyczył oceny jakości, a zarazem wystarczalności lub niewystarczalności wiedzy o odnowie katechetycznej, uzyskanej przez katechetów z różnych źródeł. Świadomość wystarczalności lub niewystarczalności zdobytej wiedzy o odnowie katechetycznej i jej praktycznej realizacji stanowi równocześnie wskaźnik uznania siebie za przygotowanego w pełni lub tylko częściowo do tego przedsięwzięcia. Pytanie: „Czy wyżej wymie-

nione źródła wystarczająco zorientowały Księdza, Siostrę, Pana(nią) — o odnowie katechetycznej" zostało skorelowane — tak jak poprzednie — z rodzajem katechetów, ich stażem katechetycznym, środowiskiem pracy oraz ich formacją. Uzyskane tą drogą dane prezentują tabele: 4, 5, 6, 7.

Pierwsza z nich informuje, iż prawie 70% ogółu respondentów uważa zdobytą przez siebie wiedzę na temat odnowy katechetycznej za wystarczającą. Należy ten wskaźnik uznać za bardzo wysoki. Najwyżej swoją wiedzę o posoborowej katechezie oceniają księża zakonni, a następnie siostry zakonne. Nisko oceniają ją natomiast katecheci świeccy, gdyż zaledwie połowa tej grupy respondentów uważa, że jest wystarczająco przygotowana do nowej katechezy.

Tabela 5

OCENA INFORMACJI ORIENTUJĄCYCH W ODNOWIE
A STAŻ KATECHETYCZNY

Ocena informacji	Staż katechetyczny				
	Do 5 lat N=69	6—11 lat N=71	11—15 lat N=46	16—20 lat N=45	Pow. 20 lat N=49
Wystarczająca	67,7	60,7	81,3	76,7	66,7
Niewystarczająca	29,4	28,6	18,7	16,7	28,1
Inne (nie wiem)	—	—	—	—	—
Brak odpowiedzi	2,9	10,7	—	6,6	5,2
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Tabela 5 ukazuje natomiast jak swoją wiedzę o odnowie katechetycznej oceniają respondenci w zależności od stażu pracy katechetycznej. Najwyższą ocenę wystawiają sobie katecheci mający za sobą 11—20 lat stażu katechetycznego, niżej oceniają ją katecheci najmłodsi i najstarsi. Generalne twierdzenie byłoby więc następujące: młodzi katecheci uważają się za mniej przygotowanych do wypełniania odnowy katechetycznej niż starsi. Tu jednak rodzi się wątpliwość, gdyż pytanie to skierowane do katechetów o stażu nie dłuższym niż 10 lat ma inny wydźwięk. Nie jest to pytanie tylko o ich wiedzę o posoborowej katechezie, ale o ich przygotowanie w ogóle do pracy katechetycznej. Mogą się bowiem oni uważać — po pierwszych kontaktach z praktyką katechetyczną, kiedy następuje konfrontacja wyniesionej wiedzy z praktyką — za niewystarczająco przygotowanych do tej pracy. Starsi katecheci, nawet jeśli nie są całkowicie zorientowani w nowej katechezie, mogą nadrabiać braki w tej dziedzinie doświadczeniem katechetycznym, rutyną. Doświadczenie katechetyczne, umiejętność pracy z dziećmi — czego na pewno brak młodym katechetom — ułatwiają z pewnością starszym prowadzenie katechizacji w duchu soborowym. Środowisko katechetyczne (tabela 6) wywiera pewien wpływ na ocenę własnej wiedzy o posoborowej katechezie. Okazuje się, że za wyższą uznają ją katecheci pracujący w małych środowiskach (do 25 tys.) mieszkańców, a za najniższą ze środowisk średniej wielkości, tzn. od 25—100 tys. mieszkańców.

Tabela 6

OCENA INFORMACJI ORIENTUJĄCYCH W ODNOWIE
A ŚRODOWISKO KATECHIZACJI

Ocena informacji	Środowisko katechizacji			
	Wieś N=130	Miasto do 25 tys. N=84	Miasto 25—100 tys. N=38	Miasto pow. 100 tys. N=28
Wystarczająca	69,0	71,7	63,0	65,0
Niewystarczająca	25,3	26,7	37,0	20,0
Inne (nie wiem)	5,7	1,6	—	5,0
Brak odpowiedzi	—	—	—	10,0
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0

Tabela 7

OCENA INFORMACJI ORIENTUJĄCYCH W ODNOWIE
A RODZAJ FORMACJI

Jakość informacji	Rodzaj formacji	
	Systemat. N=101	Niesystemat. N=179
Wystarczająca	81,8	66,9
Niewystarczająca	18,2	27,9
Inne (nie wiem)	—	4,1
Brak odpowiedzi	—	1,1
Razem	100,0	100,0

Tabela 7 w innym aspekcie obrazuje ocenę stanu wiedzy o odnowie katechetycznej. Ponad 80% katechetów o formacji systematycznej uważa zdobytą wiedzę w tej materii za wystarczającą. Katecheci o formacji niesystematycznej tylko w 67% wyrażają takie przekonanie. Konieczne jest więc staranniejsze przygotowanie do nowej katechezy respondentów o formacji niesystematycznej, a więc zwrócenie baczniejszej uwagi na sposób przygotowywania i przeprowadzania różnych kursów, szkoleń i konferencji katechetycznych.

Ostatnie cztery tabele wskazują, iż za najlepiej przygotowanych do nauczania odnowionej katechezy uważają się księża zakonnicy, pracujący w małych parafiach, o średnim stażu katechetycznym. Za najmniej przygotowanych uważają się księża diecezjalni, pracujący w dużych miastach, o niewielkim stażu pracy katechetycznej.

Katecheci, którzy pozytywnie ustosunkowali się do otrzymanej formacji katechetycznej wskazują, że wprowadziła ich ona w zasadnicze idee odnowy. Uważają, że zarówno seminarium duchowne, jak przede wszystkim kursy, spotkania i konferencje katechetyczne należycie ich przygotowały do prowadzenia odnowionej katechezy. Ewentualne braki

w tej dziedzinie można znakomicie uzupełnić indywidualną lekturą. Oto co piszą respondenci w związku z uzyskaną formacją:

— Studia seminaryjne ukazały metody i treść katechezy posoborowej, a kursy i konferencje zaś przedstawiają tę problematykę w sposób dokładny. Dotyczą niekiedy poszczególnych tematów, ale omawiają je wieloaspektowo (ks. diec. 82).

— Program katechetyki w Seminarium Duchownym był już zgodny z katechezą posoborową. Takie zajęcia praktyczne z katechetyki w parafiach w Olsztynie były prowadzone według nowego programu (ks. diec. 28).

— Kursy i konferencje katechetyczne dały dużo wiadomości teoretycznych, a także praktycznych. Braki uzupełni zdobywane z roku na rok doświadczenie katechetyczne (s. zak. 33).

— Kursy katechetyczne i różne konferencje dają wskazania naukowe i dydaktyczne, jak wcielać nowy program w życie (kat. świec. 47).

— Dużo dały nowe podręczniki, a na kursach spotkania o profilu praktycznym — pokazowa katecheza dla przedszkolaków, ukazywanie, jak korzystać ze środków audiowizualnych (ks. diec. 41).

Część katechetów (prawie 27%), swoją wiedzę o odnowie katechetycznej uznała za niewystarczającą, różnie ten fakt motywowała: jedni przyczynę widzieli w nadmiernym teoretyzowaniu na wykładach seminaryjnych, kursach i konferencjach katechetycznych. Inni tłumaczyli to brakiem odpowiedniej lektury, podręczników, a także czasu na przygotowanie się do katechezy. Oto niektóre wypowiedzi respondentów:

— Mówiło się zawsze w oderwaniu od tego, co można było spotkać w sali katechetycznej, jakby ci prelegenci nigdy nie mieli kontaktu z dziećmi albo uczyli tak zdolne dzieci, jakich ja nie mogę spotkać (ks. diec. 22).

— Wymienione źródła stanowiły teoretyczne zapoznanie się z nowym programem. Brakowało pogłębionego pogłębienia zagadnienia przez lekcje pokazowe (ks. diec. 69).

— Ponieważ referaty wygłaszane przez specjalistów na konferencjach z konieczności poświęcone są jednemu zagadnieniu. Stąd powstają luki w poznaniu całości odnowy katechetycznej u kogoś, kto wykształcenie katechetyczne zdobył wcześniej (kat. świec. 422).

— Wymienione źródła są zbyt teoretyczne w założeniach. Potrzebne są praktyczne wskazania, lekcje pokazowe. Trudno wyzbyć się dawnych szkolnych metod i nikt księży właściwie nie nauczył, jak ta nowa katecheza powinna praktycznie wyglądać (ks. diec. 10).

— Tak szeroko zakrojona odnowa katechetyczna wymagała solidniejszego przygotowania katechetów do tych zmian. Te zagadnienia były traktowane bardzo pobieżnie na odprawach. Można przecież było zorganizować 2—3-dniowe szkolenie z tego zakresu, co na pewno przyjęte byłoby z zadowoleniem (kat. świec. 409).

Było jeszcze wiele lapidarnych wypowiedzi o tym, że brak lekcji praktycznych, brak katechez pokazowych, za mało wskazań praktycznych itd.

Inne wypowiedzi dotyczą braku odpowiedniej lektury, a także zwracają uwagę, że brak czasu uniemożliwia należyte przygotowanie się do nowej katechezy:

— Brak w tym względzie odpowiedniej lektury, pomocy katechetycznych (ks. diec. 94).

— Brak odpowiedniej lektury. Gdy dochodzi informacja o ukazaniu się wartościowej pozycji, okazuje się, że jej nakład został wyczerpany (kat. świec. 412).

— Brak lektury, książek, podręczników (ks. diec. 11).

— Brak czasu. Duża odległość od Olsztyna i innych parafii. Brak częstych kontaktów z innymi księżmi oraz dostępu do odpowiedniej lektury (ks. diec. 76).

— Ponieważ za mało jest czasu na osobiste dokształcanie, problem jest dość obszerny i niezwykle ważny (ks. diec. 56).

2. ZNAJOMOŚĆ NOWYCH ORIENTACJI W KATECHEZIE POSOBOROWEJ

W diecezji warmińskiej, podobnie jak w całym Kościele polskim, tradycyjna katecheza dydaktyczna i pedagogiczna nie ustąpiła natychmiast miejsca nowej posoborowej katechezie kerygmatycznej i antropologicznej. To przejście nie mogło dokonać się nagle, zwłaszcza u tych katechetów, którzy nauczeni i wychowani w katechezie tradycyjnej, przez wiele lat następnie ją praktykowali.

Przedmiotem niniejszych rozważań stanie się problem, jak dalece, po dziesięciu latach realizacji odnowionej katechezy, przyswoili sobie katecheci jej problemy teoretyczne, jaka jest znajomość tej katechezy wśród respondentów.

Jak już wspomniano, w katechezie posoborowej dominują dwie zasadnicze orientacje: kerygmatyczna i antropologiczna. Poznanie stopnia ich znajomości przez katechetów stanowi kolejny etap niniejszych badań. W tym celu w ankiecie postawiono badanej społeczności katechetów następujące pytanie: „Nowy program katechizacji, obowiązujący u nas od 1971 r., jest skonstruowany o katechezę kerygmatyczną (biblijno-liturgiczną), która jest realizowana w szkole podstawowej oraz katechezę antropologiczną, która z kolei jest realizowana w szkole średniej. Proszę o krótkie scharakteryzowanie a) ujęcia kerygmatycznego; b) antropologicznego katechezy”.

Tabela 8

ZNAJOMOŚĆ KATECHEZY KERYGMATYCZNEJ A RODZAJ KATECHETÓW

Znajomość katechezy kerygmatycznej	Rodzaj katechetów				Razem N=280
	Ks. diec. N=176	Ks. zak. N=43	Siostry zak. N=27	Osoby świeckie N=34	
Potrafi określić	67,0	60,5	55,5	58,8	63,9
Nie potrafi określić	33,0	39,5	44,5	41,2	36,1
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

$$\chi^2=2727$$

$$df=3$$

$$p>0,50$$

Z uwagi na to, że pytanie to dotyczy obszernej problematyki, trudno żądać od respondentów wyczerpujących wypowiedzi o charakterze definicyjnym. Autor niniejszej rozprawy uznał dlatego za wystarczającą taką wypowiedź, w której respondent zwrócił uwagę przynajmniej na jeden, ale za to charakterystyczny, aspekt jednej i drugiej katechezy.

Stąd też osiem kolejnych tabel dotyczy znajomości odnowionej katechezy wśród katechetów. Cztery pierwsze z nich (8, 9, 10 i 11) dotyczą katechezy kerygmatycznej, a cztery następne (12, 13, 14 i 15) katechezy antropologicznej. Tabela 8 wskazuje na niezbyt wysoką znajomość katechezy kerygmatycznej u respondentów w zależności od ich rodzaju. Wskaźnik jej znajomości po prawie 10 latach od chwili jej wprowadzenia w życie wynosi bowiem 63,9%. Oznacza to, że albo jej wystarczająco nie zna, albo nie potrafiło jej określić zwięźle i lapidarnie. Ta część respondentów może nawet i wcielać w życie odnowioną kerygmatyczną katechezę, chociaż nie potrafi jej zdefiniować. Jak można się było spodziewać, znajomość katechezy kerygmatycznej w najwyższym stopniu posiadli księża diecezjalni. W niższym zaś siostry zakonne. Ponieważ pomiędzy rodzajem katechetów a wiedzą o katechezie kerygmatycznej zachodzi zależność statystyczna na poziomie $p > 0,50$, rodzaj katechetów nie ma istotnego wpływu na znajomość tej katechezy.

Tabela 9

ZNAJOMOŚĆ KATECHEZY KERYGMATYCZNEJ
A STAŻ KATECHETYCZNY

Znajomość katechezy kerygmatycznej	Staż katechetyczny				
	Do 5 lat N=69	6—10 lat N=71	11—15 lat N=46	16—20 lat N=45	Powyżej 20 lat N=49
Potrafi określić	68,1	65,8	63,0	62,2	58,2
Nie potrafi określić	31,9	34,2	37,0	37,8	41,8
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
	$\chi^2=4416$	df=4	$p > 0,50$		

Również pomiędzy stażem katechetycznym a wiedzą o katechezie kerygmatycznej nie występuje istotna współzależność statystyczna. Z tabeli 9 wynika m.in., że znajomość tej katechezy maleje w miarę wzrostu stażu katechetycznego ankietowanych. Spadek ten nie jest zbyt jaskrawy, gdyż wynosi zaledwie 10,1%. Najpełniejszą znajomość katechezy kerygmatycznej posiadają najmłodszy stażem katecheci, którzy formację katechetyczną otrzymali już po 1971 r., tzn. osoby przygotowane tylko do prowadzenia takiej katechezy, a najmniejszą katecheci o długim stażu, którzy przygotowani byli do prowadzenia katechezy tradycyjnej, następnie przez kilka a nawet kilkanaście lat, uczyli według niej.

Tabela 10 ukazuje znajomość katechezy kerygmatycznej w zależności od środowiska katechetycznego respondentów. I w tym wypadku

Tabela 10

ZNAJOMOŚĆ KATECHEZY KERYGMATYCZNEJ
A ŚRODOWISKO KATECHIZACJI

Znajomość katechezy kerygmatycznej	Środowisko			
	Wieś N=130	Miasto do 25 tys.	Miasto 25—100 tys.	Miasto pow. 100 tys.
Potrafi określić	60,0	67,8	63,1	67,8
Nie potrafi określić	40,0	32,2	36,9	32,2
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0
	$\chi^2=243$	$df=3$	$p>0,90$	

także nie zachodzi istotna zależność statystyczna. Środowisko (wieś — miasto; duże — małe) nie wpływa w sposób istotny, jak się okazuje, na znajomość katechezy kerygmatycznej. Wprawdzie większą znajomość tej katechezy posiadają katecheci pracujący w miastach niż na wsi, ale różnice te są niewielkie. Między skrajnymi grupami wynoszą one zaledwie 7,8%.

Tabela 11

ZNAJOMOŚĆ KATECHEZY KERYGMATYCZNEJ
A RODZAJ FORMACJI

Znajomość katechezy kerygmatycznej	Rodzaj formacji		
	Systemat. N=101	Niesystemat. N=179	
Potrafi określić	73,9	57,0	
Nie potrafi określić	26,1	43,0	
Razem	100,0	100,0	
	$\chi^2=8435$	$df=4$	$p>0,01$

Ostatnia z tabel (11), ilustrujących znajomość katechezy kerygmatycznej przez respondentów, ukazuje zależność tej znajomości od ich formacji. W tym jednym wypadku istnieje między tymi zmiennymi wysoka współzależność statystyczna. Prawie 74% katechetów o formacji systematycznej wykazuje się znajomością katechezy kerygmatycznej. Różnica między tymi formacjami wynosi prawie 17%. Niepokoić więc musi wysoki stopień nieznanności katechezy kerygmatycznej u respondentów korzystających wyłącznie z różnych form kształcenia niesystematycznego. Można więc mówić o pewnej niewystarczalności dotychczasowych form kształcenia niesystematycznego.

Analiza danych liczbowych zawartych w czterech ostatnio omówionych tabelach wykazała dość wysoki u respondentów stopień znajomo-

ści katechezy kerygmatycznej. W zasadzie nie ma na to wpływu ani rodzaj katechetów, ani środowisko katechizacji, ani nawet staż katechetyczny. Istotny wpływ wywiera jedynie rodzaj formacji, a więc formy kształcenia, źródła, z których czerpali respondenci wiedzę o tej katechezie. Zdecydowanie większą znajomością katechezy kerygmatycznej odznaczają się bowiem katecheeci o formacji systematycznej.

Katecheeci, udzielając odpowiedzi na pytanie, czym jest katecheza kerygmatyczna, na czym ona polega, jakie są jej istotne cechy, podkreślali wyraźnie dwa elementy: wyjścia z Pisma Św. i przepojenie jej Pismem Św. oraz jej dialogiczne ujęcie.

— W katechezie kerygmatycznej idzie szczególnie o to, aby zaznaczyć dzieci z treścią Pisma Św., w którym Bóg wychodzi człowiekowi naprzeciw, zapraszając do udziału w swoim życiu. Katecheta ma pomóc katechizowanemu w spotkaniu z osobowym Bogiem, które winno się dokonywać szczególnie w liturgii Kościoła, a także w życiu codziennym (ks. diec. 219).

— Katecheza w ujęciu kerygmatycznym, to powrót — z uwagi na Boga skierowanym do człowieka w sprawie jego zbawienia. Jest to katecheza chrystocentryczna — Chrystus zajmuje naczelne miejsce w zbawczym planie Bożym (ks. diec. 173).

— Katecheza w ujęciu kerygmatycznym sprowadza się do wiernego odczytywania i przekazywania Objawienia Bożego, w którym Bóg ukazuje człowiekowi swój zbawczy plan wobec niego i wzywa go do współudziału w jego realizacji. Kładzie się tu ogromny nacisk na urzeczywistnienie orędzia ewangelicznego w życiu. Centrum tego orędzia stanowi Chrystus — Jego słowa i czyny (kat. św. 413).

— Ujęcie kerygmatyczne aktualizuje prawdy Boże, objawione z życiem katechizowanego. Kościół nie jest tylko instytucją ze środkami do zbawienia. Chrystus zaś Osobą, która żyła dwa tysiące lat temu, lecz Chrystusem żyjącym nadal i działającym w swym Kościele (ks. diec. 34).

— Punktem wyjścia w ujęciu kerygmatycznym jest Biblia, która zawiera naukę Bożą. Układ materiału powiązany jest z historią zbawienia, z jednoczesnym przypomnieniem okresów liturgicznych (ks. diec. 60).

Niekiedy respondenci formułowali swoją wypowiedź bardzo lapidarnie, np.:

— Katecheza kerygmatyczna musi być oparta na Piśmie Św. i liturgii (ks. diec. 25).

— Katecheza kerygmatyczna polega na wychowaniu do wiary opierającym się na Piśmie Św. i liturgii (kat. św. 411).

— W katechezie kerygmatycznej duży nacisk kładzie się na Słowo Boże — rozważanie i urzeczywistnianie go (s. zak. 313).

— Ukazanie dziecku zasadniczych treści Bożego Objawienia oraz doprowadzenie dziecka do przeżywania tych prawd w liturgii św. (ks. zak. 406).

— Katecheza kerygmatyczna to Słowo Boże skierowane do człowieka. Człowiek ma dać na nie odpowiedź (s. 312).

— Katecheza kerygmatyczna jest katechezą chrystologiczną. Chrystus mówi do ludzi słowami Pisma Św. (ks. diec. 401).

— Katecheza kerygmatyczna to przekazywanie tego, co nauczał Chrystus (kat. św. 424).

— Słowo Boże jest źródłem i punktem wyjścia katechezy kerygmatycznej (ks. diec. 60).

Inni respondenci szczególnie podkreślali dialogiczne ujęcie katechezy kerygmatycznej:

— Katecheza kerygmatyczna wychodzi od wezwania Bożego, zawartego w Objawieniu, na które człowiek winien dać odpowiedź swoimi czynami, całą swoją postawą (ks. diec. 82).

— Metoda kerygmatyczna: Bóg do mnie przemawia w Piśmie Sw. — moja odpowiedź. Pan Jezus też taką metodą nauczał (ks. diec. 41).

— W katechezie kerygmatycznej zdecydowany akcent pada na odpowiedź człowieka, gdy Bóg go wzywa (ks. diec. 2).

— Katecheza kerygmatyczna, umiejętnie przeprowadzona, wiąże życie religijne i liturgiczne z całością problemów życia codziennego. Uczy żyć tym, co daje objawienie i Kościół w liturgii. Taka katecheza musi być powiązana z codzienną rzeczywistością katechizowanych (ks. zak. 203).

Z kolei analizie poddano te wypowiedzi respondentów, które dotyczyły znajomości przez nich katechezy antropologicznej. I w tym wypadku za wystarczającą uznano odpowiedź, w której respondent zwrócił uwagę przynajmniej na jedną, ale istotną cechę tej katechezy. Problem ten ilustrują tabele 12, 13, 14 i 15.

Tabela 12

ZNAJOMOŚĆ KATECHEZY ANTROPOLOGICZNEJ
A RODZAJ KATECHETÓW

Znajomość katechezy antropologicznej	Rodzaj katechetów				Razem
	Ks. diec.	Ks. zak.	Siostry zakonne	Katolicy świeccy	
Potrafi określić	57,4	55,8	50,0	47,0	55,3
Nie potrafi określić	42,6	44,2	50,0	53,0	44,7
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

 $\chi^2=1618$

df=3

 $p>0,50$

Pierwsza z nich obrazuje zależność wiedzy o katechezie antropologicznej od rodzaju katechetów. Okazuje się, że między tymi zmiennymi nie zachodzi współzależność istotna statycznie, a więc rodzaj katechetów nie wpływa w sposób zasadniczy na znajomość przez nich tej katechezy. Najpełniej znają ją księża diecezjalni, następnie zakonnicy; najslabiej katecheci świeccy. Porównania zaś danych z tabeli 12 z tabelą 8 wykazuje, że mniej respondentów zna katechezę antropologiczną niż kerygmatyczną. Wynika to także z tego, że przytłaczająca większość respondentów, katechizując dzieci szkół podstawowych, bardziej koncentruje się na katechezie kerygmatycznej niż antropologicznej. Tabela 13 wskazuje, że znajomość katechezy antropologicznej przez respondentów maleje proporcjonalnie w miarę wzrostu ich stanu katechetycznego. Prawie 60% respondentów ze stażem do lat 10 potrafi ją określić mniej lub bardziej dokładnie. Natomiast tylko połowa ankietowanych ze stażem

Tabela 13

ZNAJOMOŚĆ KATECHEZY ANTROPOLOGICZNEJ
A STAŻ KATECHETYCZNY

Znajomość katechezy antropologicznej	Staż katechetyczny				
	Do 5 lat	6—10 lat	11—15 lat	16—20 lat	Ponad 20 lat
Potrafi określić	63,8	56,1	54,3	53,3	50,6
Nie potrafi określić	36,2	43,9	45,7	46,7	49,4
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
	$\chi^2=33$	$df=4$	$p>0,70$		

20-letnim potrafi to uczynić. Konsekwentnie też wraz ze stażem wzrasta nieznanomość tej katechezy wśród respondentów. Identyczne zjawisko wystąpiło również podczas badania znajomości katechezy kerygmatycznej przez respondentów (zob. tab. 9). Tutaj też występująca współzależność statystyczna jest nieistotna, gdyż $p>0,50$.

Tabela 14

ZNAJOMOŚĆ KATECHEZY ANTROPOLOGICZNEJ
A ŚRODOWISKO KATECHIZACJI

Znajomość katechezy antropologicznej	Środowisko katechizacji			
	Wieś	Miasto do 25 tys.	Miasto 25—100 tys.	Miasto pow. 100 tys.
Potrafi określić	53,1	59,5	57,9	50,0
Nie potrafi określić	46,9	40,5	42,1	50,0
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0
	$\chi^2=1927$	$df=3$	$p>0,70$	

Brak jest także istotnego związku statystycznego pomiędzy środowiskiem katechizacji a znajomością katechezy antropologicznej. Stopień jej znajomości nie zależy więc w sposób istotny od środowiska, w którym respondenci katechizują. Okazuje się nawet, że większą znajomością tej katechezy posiadają katecheci wiejscy niż wielkomiejscy, a największą — katechizujący w małych miastach diecezji warmińskiej (tab. 14).

Tabela (15) zaś informuje o silnym związku statystycznym pomiędzy rodzajem formacji a wiedzą o katechezie antropologicznej. Ponad 70% respondentów o formacji systematycznej potrafi określić, czym jest ta katecheza. Natomiast wśród ankietowanych katechetów o formacji niesystematycznej tylko 45% jest w stanie to uczynić. Niepokojący jest więc fakt, że ponad 55% respondentów o formacji niesystematycznej nie potrafiło odpowiedzieć prawidłowo na pytanie, czym jest katecheza antropologiczna. Należy tu jednak zwrócić uwagę na fakt, że większość

Tabela 15

ZNAJOMOŚĆ KATECHEZY ANTROPOLOGICZNEJ A RODZAJ FORMACJI		
Znajomość katechezy antropologicznej	Rodzaj formacji	
	Systemat. N=101	Niesystemat. N=179
Potrafi określić	70,4	44,8
Nie potrafi określić	29,6	55,2
Razem	100,0	100,0
$\chi^2=1795$	df=1	p>0,001

respondentów pracując wśród dzieci szkół podstawowych baczniejszą uwagę zwraca na katechezę kerygmatyczną niż antropologiczną. Mimo tego usprawiedliwienia, potwierdza się jednak podobne spostrzeżenie dotyczące oceny znajomości katechezy kerygmatycznej — o niewystarczalności funkcjonowania niesystematycznych form przygotowania do posoborowej katechizacji.

Większość respondentów, wypowiadając się na temat katechezy antropologicznej podkreślała, iż koncentruje się ona na człowieku. Zajmuje się jego sytuacją życiową, jego trudnościami, wątpliwościami i stara się je ukazać w świetle Objawienia. Oto niektóre tylko wypowiedzi respondentów w tej kwestii:

— Katecheza antropologiczna wychodzi od człowieka i jego problemów, na które szuka odpowiedzi w prawdach objawionych przez Boga (kat. świec. 405).

— Ujęcie antropologiczne charakteryzuje się tym, że punktem wyjścia katechezy jest człowiek i jego problemy, a punktem dojścia jest Bóg, jako Stwórca i Odkupiciel (ks. diec. 57).

— Punktem wyjścia tej katechezy jest człowiek i jego konkretna sytuacja życiowa, w której się znajduje. Celem tej katechezy jest doprowadzenie człowieka do Boga poprzez jego konkretne sytuacje życiowe (ks. diec. 60).

— Katecheza antropologiczna konfrontuje sytuacje życiowe z Ewangelią; uczy rozwiązywać problemy życiowe — indywidualne i społeczne — w świetle Ewangelii (ks. zak. 218).

— W katechezie antropologicznej wychodzi się od konkretnego życia, od problemów i doświadczeń, w które włączony jest człowiek i stara się je interpretować w świetle prawdy objawionej. Zasadnicza linia rozwojowa tej katechezy wyraża się w sformułowaniu: życie — Ewangelia — życie (ks. diec. 50).

— Katecheza antropologiczna zwraca uwagę na to, co aktualnie przeżywa katechizowany, by opierając się na nauce Bożej ukazać drogę rozwiązania tych przeżyć, kierunek najbliższych jego działań. Wszyscy w tym uczestniczą, gdyż to ich też dotyczy lub może dotyczyć. Ponadto uczą się w ten sposób innym pomagać (s. zak. 24).

— Wychodząc z egzystencjalnej sytuacji katechizowanych, z pomocą Pisma Św. i nauki Kościoła uczy rozwiązywać ludzkie, nieraz tragiczne problemy i ukazuje, jak być człowiekiem dojrzałej wiary (kat. świec. 413).

— Wychodzi od sytuacji życiowej katechizowanych, od ukazania problemów współczesnych, aby oświetlić je treścią Słowa Bożego skierowanego do człowieka (ks. diec. 65).

— To jest to, na co młodzież czekała. Znajac poprzedni program, ten ostatni chwycił (ks. diec. 103).

Omówione szczegółowo ostatnie tabele (8—15) upoważniają do sformułowania pewnych uogólnień. Dostrzegalna jest przede wszystkim lepsza, aczkolwiek nieznacznie, znajomość przez respondentów katechezy kerygmatycznej niż antropologicznej. I to spostrzeżenie było już wyjaśniane wyżej. Na ogół posoborowa katecheza znana jest lepiej przez księży, zarówno diecezjalnych jak i zakonnych. Mniej znają ją siostry zakonne oraz katecheci i katechetki świeckie. Ponadto znajomość tej katechezy maleje w miarę wzrastania stażu pracy katechetycznej respondentów, jakkolwiek spadek ten jest niewielki. Staż pracy nie ma pod tym względem istotnego znaczenia. Podobnie na znajomość posoborowej katechezy nie wywiera istotnego wpływu środowisko katechetyczne respondentów. Sugestia, i to dość powszechna, że w miastach największych katecheci powinni się odznaczać lepszą znajomością katechezy posoborowej niż pracujący w małych środowiskach, zwłaszcza na wsi, nie znalazła potwierdzenia. Istotny wpływ na znajomość posoborowej katechezy — i to zarówno kerygmatycznej jak i antropologicznej — wywiera rodzaj formacji respondentów. Zbyt niska okazuje się być znajomość nowej katechezy wśród respondentów o formacji niesystematycznej.

Poprzednia katecheza, obowiązująca do 1971 r., rozczłonkowana była na przedmioty, których nauczano w poszczególnych klasach na wzór przedmiotów świeckich, wykładanych w szkołach podstawowych czy średnich. W każdej klasie uczono innego przedmiotu religijnego (Stary Testament, Nowy Testament, dogmatyka, etyka, historia Kościoła, liturgia itp.). W nowym posoborowym programie nastąpiło odejście od układu przedmiotowego. Treści religijne przekazuje się równocześnie w wymiarze biblijnym, doktrynalnym, moralnym, liturgicznym. Płaszczyzny te występują równolegle we wszystkich cyklach wychowawczych obecnego programu. Chcąc więc zbadać znajomość tego novum katechezy posoborowej, postawiono respondentom następujące pytanie: „Pismo Św., liturgia, nauka Kościoła, życie chrześcijańskie stanowią treść katechezy w nowym programie. Zdaniem Księdza, Siostry, Pana(i) należy je przekazywać: a) Przez wszystkie lata katechizacji w szkole podst. i średniej? b) W określonych klasach szkoły podst. i średniej?”

Opierając się na wynikach uzyskanych z odpowiedzi na to pytanie sporządzono tabele 16, 17, 18 i 19. Z ich analizy wynika, że pomiędzy zmiennymi niezależnymi a świadomością istotnych zmian zaistniałych w nowym programie katechetycznym zachodzi zróżnicowana zależność statystyczna. Oznacza więc to, że owe zmienne wywierają rozmaity wpływ na korzystanie przez respondentów z określonego programu.

Tabela 16 wskazuje na fakt, że prawie 75% respondentów jest zorientowanych w powyższych założeniach nowego programu. Jedynie

Tabela 16

ŚWIADOMOŚĆ ISTOTNYCH ZMIAN NOWEGO PROGRAMU A RODZAJ KATECHETÓW

Pismo Św., liturgia, nauka Kościoła, życie chrześcijańskie stanowią treść katechezy:	Rodzaj katechetów				
	Ks. diec. N=176	Ks. zak. N=43	Siostry zakonne N=27	Katolicy świeccy N=34	Razem N=280
Przez wszystkie lata katechizacji	75,7	66,0	76,9	79,6	74,8
W określonych latach katechizacji	24,1	30,1	18,8	14,3	19,8
Brak odpowiedzi	0,2	3,9	4,3	6,1	5,4
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

 $\chi^2=2656$

df=6

 $p>0,90$

20%, a więc co piąty respondent, nie posiada wystarczającej orientacji w tym przedmiocie. W badanych grupach respondentów najwyższy wskaźnik znajomości omawianej zmiany występuje u katechetów świeckich, a najniższy u zakonnych. Konsekwentnie, najwyższy odsetek z tej grupy katechetów nie jest — wydaje się — zorientowany w tym istotnym elemencie odnowy katechetycznej. Między rodzajem respondentów a świadomością zmian nie istnieje istotna zależność statystyczna.

Istnieje natomiast istotna zależność statystyczna między świadomością zmian w katechezie posoborowej a stażem respondentów. Z tabeli 17 wynika bowiem, że respondenci o niewielkim stażu katechetycznym (do 10 lat) posiadają większą od swych starszych kolegów znajomość tej

Tabela 17

ŚWIADOMOŚĆ ISTOTNYCH ZMIAN NOWEGO PROGRAMU A STAŻ KATECHETYCZNY

Pismo Św., liturgia, nauka Kościoła, życie chrześcijańskie stanowią treść katechezy:	Staż katechetyczny				
	Do 5 lat N=69	5—10 lat N=71	11—15 lat N=46	16—20 lat N=45	Pow. 20 lat N=49
Przez wszystkie lata katechizacji	89,7	78,4	74,1	72,7	73,1
W określonych latach katechizacji	4,4	18,0	19,6	20,9	18,0
Nie wiem (brak odpowiedzi)	5,9	3,6	6,3	6,3	8,9
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

 $\chi^2=15\ 620$

df=8

 $p>0,05$

Tabela 18

ŚWIADOMOŚĆ ISTOTNYCH ZMIAN NOWEGO
PROGRAMU A ŚRODOWISKO KATECHETYCZNE

Pismo Św., liturgia, nauka Kościoła, życie chrześcijańskie stanowią treść katechezy:	Środowisko katechizacji			
	Wieś N=130	Miasto do 25 tys. N=84	Miasto 25—100 tys. N=38	Miasto pow. 100 tys. N=28
Przez wszystkie lata katechizacji	77,4	66,7	64,3	89,0
W określonych latach katechizacji	15,7	26,7	32,0	5,0
Nie wiem (brak odpowiedzi)	6,9	6,6	3,7	6,0
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0
	$\chi^2=15\ 238$	$df=6$	$p>0,02$	

zmiany w katechezie posoborowej. Dzieli ich dość wyraźna różnica (ponad 11%).

Tabela 18 informuje, że prawidłową znajomością omawianej zmiany w katechezie współczesnej odznaczają się szczególnie katecheci wielkomiasteczcy, a następnie wiejscy. Respondenci katechizujący w małych i średnich miastach diecezji warmińskiej wyraźnie odbiegają słabszą znajomością tej zmiany od poprzednich grup respondentów. Prawie 30% tych respondentów nie orientuje się w tej zmianie dokonującej się we współczesnej katechezie. W tym wypadku również zachodzi istotna zależność statystyczna.

Tabela 19

ŚWIADOMOŚĆ ISTOTNYCH ZMIAN NOWEGO
PROGRAMU A RODZAJ FORMACJI

Pismo Św., liturgia, nauka Kościoła, życie chrześcijańskie stanowią treść katechezy:	Rodzaj formacji		
	Systemat. N=101	Niesystemat. N=179	
Przez wszystkie lata katechizacji	80,4	69,2	
W określonych latach katechizacji	16,6	23,0	
Nie wiem (brak odpowiedzi)	3,0	7,8	
Razem	100,0	100,0	
	$\chi^2=6117$	$df=2$	$p>0,05$

Dostrzega się też znaczną różnicę statystyczną w wykazaniu się znajomością tej zmiany w katechezie u respondentów w zależności od ich formacji katechetycznej. Różnica ta wyraża się wielkością 11,2%. Katecheci o formacji systematycznej w większym stopniu odznaczają się prawidłową znajomością rozumienia tej zmiany programowej. Odpowiednio też zasięg jej niezajomości w owej grupie respondentów jest mniejszy.

Rozważania dotyczące znajomości przez respondentów powyższej zmiany zaistniałej w nowym programie katechetycznym należałoby zamknąć stwierdzeniem, że odznaczają się nim szczególnie katecheci o krótkim stażu pracy, pracujący na wsi albo w dużych miastach. Wśród respondentów uświadamiających sobie tę zmianę wyraźnie mniejszą grupę stanowią księża zakonni. Dostrzega się ponownie braki efektywności przygotowania do katechizacji w duchu posoborowym katechetów o formacji niesystematycznej.

Inną ważną cechą katechezy posoborowej jest postulat objęcia nią jak najszerszych kręgów społeczności parafialnej; nie tylko dzieci i młodzieży, ale także dorosłych, zwłaszcza rodziców. Wdrożenie jego może nastąpić wówczas, kiedy katecheci, znając ten wymóg posoborowej katechezy, dostrzegą potrzebę realizacji tego postulatu. Stąd chcąc się o tym przekonać, zadano respondentom pytanie, które brzmiało: „Co Ksiądz, Siostra, Pan(i) sądzi o katechezie dla dorosłych?”

Tabela 20

ŚWIADOMOŚĆ POTRZEBY KATECHEZY DOROSŁYCH
A RODZAJ KATECHETÓW

Katecheza dla dorosłych	Rodzaj katechetów				
	Ks. diec. N=176	Ks. zak. N=43	Siostry zakonne N=27	Katolicy świeccy N=34	Razem N=280
Powinna być prowadzona	81,9	84,9	83,6	85,9	85,0
Nie powinna być prowadzona	0,9	—	—	3,0	1,0
Nie wiem (brak odpowiedzi)	17,2	15,1	16,4	11,1	14,0
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
	$\chi^2=2325$	df=6		$p>0,98$	

Okazuje się, że 85% respondentów widzi potrzebę katechizacji dorosłych (tab. 20). Dostrzegają ją najbardziej katecheci świeccy, a najmniej — księża diecezjalni. Ale różnice między tymi dwoma skrajnymi grupami respondentów są minimalne (4%). Nie istnieje pomiędzy rodzajem katechetów, a świadomością potrzeby katechizacji dorosłych istotna zależność statystyczna. Katecheza ta nie posiada prawie wcale przeciwników. Tylko 1% ogółu respondentów jest jej wyraźnie niechętny. Dość

Tabela 21

ŚWIADOMOŚĆ POTRZEBY KATECHEZY DOROSŁYCH
A STAŻ KATECHETYCZNY

Katecheza dla dorosłych	Staż katechetyczny				
	Do 5 lat N=69	6—10 lat N=71	11—15 lat N=46	16—20 lat N=45	Pow. 20 lat N=49
Powinna być prowadzona	93,2	90,7	75,7	83,9	77,5
Nie powinna być prowadzona	—	—	3,2	—	1,8
Nie wiem (brak odpowiedzi)	6,8	9,3	21,1	16,1	20,7
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
$\chi^2=15,763$	$df=8$			$p>0,05$	

duży jednak odsetek (ok. 15%) nie udzielił na to pytanie odpowiedzi albo też odpowiedź ta brzmiała: „Nie wiem”.

Natomiast istotny związek statystyczny zauważa się między stażem katechetycznym a potrzebą katechezy dorosłych (tab. 21). Opowiadają się za nią zdecydowanie respondenci o najniższym stażu (93,2%). Wśród nich nie ma w ogóle przeciwników tej katechezy. Katecheci o stażu dłuższym niż 10 lat nie opowiadają się już za nią tak gremialnie. Wprawdzie wśród nich ma ona bardzo niewielu oponentów, ale dość znaczny odsetek tej grupy respondentów (średnio ok. 20%) albo nie udzielił na to pytanie odpowiedzi albo jeszcze nie jest całkowicie przekonany do tej katechezy.

Tabela 22

ŚWIADOMOŚĆ POTRZEBY KATECHEZY DOROSŁYCH
A ŚRODOWISKO KATECHETYCZNE

Katecheza dla dorosłych	Środowisko katechetyczne			
	Wieś N=130	Miasto do 25 tys. N=84	Miasto 25—100 tys. N=38	Miasto pow. 100 tys. N=28
Powinna być prowadzona	80,4	88,3	85,2	80,0
Nie powinna być prowadzona	1,6	3,4	—	—
Nie wiem (brak odpowiedzi)	18,0	8,3	14,8	20,0
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0
$\chi^2=2703$	$df=6$		$p>0,90$	

Z tabeli 22 wynika, że nie istnieją zasadnicze zależności między środowiskiem katechizacji a potrzebą katechezy dla dorosłych. Zarówno katecheci wiejscy jak i wielkomiejscy w równym stopniu opowiadają się za tą katechezą. Katecheci z małych i średnich miejscowości diecezji warmińskiej nieco w większym stopniu są przekonani o potrzebie tej katechezy. Przeciwnicy jej — nieliczni zresztą — rekrutują się z najmniejszych miast i wsi. Katecheza ta ma, jak się okazuje, najwięcej zwolenników wśród katechetów pracujących w najmniejszych miastach. W tej też grupie jest najmniej niezdecydowanych, nieprzekonanych do niej, podczas gdy w pozostałych środowiskach odsetek ich jest dość znaczny.

Tabela 23

ŚWIADOMOŚĆ POTRZEBY KATECHEZY DOROSŁYCH
A RODZAJ FORMACJI

Katecheza dla dorosłych	Rodzaj formacji	
	Systemat. N=101	Niesystemat. N=179
Powinna być prowadzona	94,1	74,4
Nie powinna być prowadzona	0,1	2,4
Nie wiem (brak odpowiedzi)	5,8	23,2
Razem	100,0	100,0
	$\chi^2=6440$	df=2 $p>0,05$

Istotna współzależność statystyczna istnieje z kolei pomiędzy formacją katechetów a potrzebą katechezy dorosłych. Oba rodzaje formacji przyczyniają się do uświadomienia potrzeby katechezy dorosłych. Jednak znacznie silniejszy wpływ pod tym względem wywiera formacja systematyczna. Prawie 95% katechetów tej formacji wypowiada się zdecydowanie za tą katechezą. Wśród nich nie ma też ona oponentów. Wielu oponentów rekrutuje się wprawdzie z katechetów o formacji niesystematycznej, ale prawie co czwarty z nich nie jest jeszcze przekonany do prowadzenia tej katechezy.

Potrzeba katechezy dla dorosłych tkwi więc w świadomości zdecydowanej większości katechetów diecezji warmińskiej. Oponenti jej są nieliczni. Wśród katechetów o najmniejszym stażu, formacji systematycznej, pracujących w największych miastach diecezji nie posiada ona ich wcale. Natomiast charakterystyczne jest to, że znaczny odsetek respondentów, szczególnie o formacji niesystematycznej, nie jest jeszcze przekonany do tej katechezy, nie chce czy nie potrafi się w tej kwestii wypowiedzieć. Stąd należy ukierunkować tych niezdecydowanych ku katechezie dorosłych.

W wypowiedziach respondentów na temat potrzeby katechezy dorosłych dominującym motywem za jej prowadzeniem jest niewielka

wiedza religijna ludzi wierzących, a więc konieczność jej uzupełnienia. Niektórzy z respondentów piszą m.in. w ten sposób:

— Człowiek nie powinien kończyć swojej edukacji religijnej na katechezie dla dzieci czy nawet dla młodzieży. W miarę swego rozwoju powinien swoją wiedzę o Bogu pogłębiać, uzupełniać i rozszerzać (ks. diec. 416).

— Ta katecheza jest czymś koniecznym z tego względu, że wielu ludzi dorosłych ostatni swój kontakt z katechezą miało w szkole podstawowej i ich pojęcie o Bogu jest właśnie z tego okresu (ks. zak. 202).

— Konieczność tej katechezy wypływa z potrzeby doksztalcania dorosłych także pod względem religijnym. Katecheza dla dorosłych powinna być postawiona na pierwszym miejscu (s. zak. 312).

— Konieczność tej katechezy wynika z tego, że człowiek dorosły inaczej przyswaja sobie prawdy religijne, niż to czyni dziecko. One potrzebne mu są w różnych sytuacjach życiowych (ks. diec. 409).

— Wiadomości religijne trzeba nieustannie pogłębiać i rozwijać. Inaczej skostnieją i staną się nieużyteczne. Wykształcenie religijne musi iść w parze z wykształceniem świeckim (ks. zak. 224).

— Katecheza ta jest konieczna, gdyż można bezpośrednio pomóc dorosłemu w formowaniu się jego wiary i światopoglądu. Katechizowanie wówczas nie polega na uczeniu religii. Nie musimy uczyć według żadnego programu. Tematu dostarcza życie. Katecheza dorosłych jest najważniejszą formą katechizacji (s. zak. 306).

Chociaż zdecydowana większość respondentów widzi potrzebę tej katechezy, jednak wielu z nich równocześnie twierdzi, że w środowisku wiejskim, a nawet miejskim, jest to prawie niewykonalne. Jako główny powód podaje się brak czasu, zwłaszcza na wsi. Typowe są następujące wypowiedzi:

— Ta katecheza przydałaby się bardzo. Ale trudno ściągnąć na nią dorosłych. Są zapracowani. Wielu nie przychodzi nawet na Mszę św. w niedzielę (ks. diec. 412).

— Niektórzy bardzo by jej potrzebowali, ale ci z wiosek do kościoła poza Mszą św. nie przyjdą. Z odległych wiosek do kościoła prawie nie przychodzą (ks. diec. 428).

— Proszę się modlić, aby tylko w niedzielę na Mszę św. przyszli, a katechezę podarujemy, bo i tak na nią nie przyjdą (ks. diec. 22).

Nie wszystkie wypowiedzi są tak pesymistyczne. Wyłania się tu jedynie problem dobrej organizacji tej katechezy — miejsca, pory dnia, a także roku. Do optymistycznych można zaliczyć m.in. takie wypowiedzi:

— Jest konieczna. Jak bardzo dorośli pragną tych treści religijnych, świadczą choćby rekolekcje, dyskusje na te tematy, poszukiwania dobrej książki religijnej, czasopisma (ks. diec. 408).

— Sądzę, że jest to bardzo pożyteczna forma doksztalcania religijnego. Katecheza taka była prowadzona w niedziele i święta po Mszy św. Frekwencja była duża. Prawie nikt z kościoła nie wychodził przed jej zakończeniem (s. zak. 317).

— Coraz częściej i coraz więcej dorosłych prosi o nią, bo widzą swoje braki pod tym względem, czasem wprost rażące (ks. zak. 221).

Potrzeba ustawicznego kształcenia religijnego dorosłych, a zwłaszcza rodziców, wynika także z nowego ujęcia katechezy posoborowej. Skoro bowiem rodzice na równi z katechetą są odpowiedzialni za religijne wychowanie i wykształcenie swoich dzieci, sami muszą wartości i prawdy religijne posiadać w stopniu wyższym i doskonalszym. Kościół więc, proponując rodzicom, a właściwie domagając się od nich posługi katechetycznej, sam wcześniej jest zobowiązany do katechizacji rodziców. Stąd w wielu krajach, także i w Polsce, podejmowane są różnorodne wysiłki religijnego dokształcania rodziców³.

Świadomość potrzeby katechizacji rodziców jest zatem wyrazem potrzeby realizowania posoborowej katechezy. W związku z tym postawiono katechetom pytanie, którego celem jest zorientowanie się w stopniu zaakceptowania przez nich katechezy rodziców. Na ile oni odczuwają potrzebę tej katechizacji, na ile jest ona realizowana w praktyce. Pytanie owo brzmiało: „Co Ksiądz, Siostra, Pan(i) sądzi o katechezie dla rodziców?”. Odpowiedzi respondentów ujęte zostały w tabelach 24, 25, 26 i 27.

Tabela 24

ŚWIADOMOŚĆ POTRZEBY KATECHEZY RODZICÓW
A RODZAJ KATECHETÓW

Katecheza rodziców	Rodzaj katechetów				Razem N=280
	Ks. diec. N=176	Ks. zak. N=43	Siostry zakonne N=27	Katolicy świeccy N=34	
Powinna być prowadzona	84,9	82,8	82,6	84,9	83,8
Nie powinna być prowadzona	—	1,8	—	3,0	1,2
Nie wiem (brak odpowiedzi)	15,1	15,4	17,4	12,1	15,0
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
	$\chi^2=6009$	$df=6$		$p>0,50$	

Jak wynika z tabeli 24, zdecydowana większość ankietowanych (83,8%) opowiedziała się za katechizacją rodziców. Uświadomienie potrzeby tej katechezy nie jest zależne od rodzaju katechetów. Wszyscy respondenci prawie w jednakowym stopniu opowiedzieli się za nią. Różnice między poszczególnymi rodzajami katechetów okazały się minimalne — między skrajnymi wielkościami wynosi ona zaledwie 2,3%. Zdeklarowanych przeciwników tej katechezy wśród respondentów jest niewiele, bo tylko 1,2%. Wśród księży diecezjalnych i siostr zakonnych nie było ich wcale. Natomiast jest dość duży odsetek katechetów, którzy albo nie udzielili na to pytanie odpowiedzi lub odpowiedzieli „Nie

³ E. Majcher: Współdział rodziców w katechizacji parafialnej, *Katecheta* (1971) nr 5, s. 215.

Tabela 25

SWIADOMOŚĆ POTRZEBY KATECHEZY RODZICÓW
A STAŻ KATECHETYCZNY

Katecheza rodziców	Staż katechetyczny				
	Do 5 lat N=69	5—10 lat N=71	11—15 lat N=46	16—20 lat N=45	Pow. 20 lat N=49
Powinna być prowadzona	93,2	94,3	77,6	80,6	73,2
Nie powinna być prowadzona	—	—	3,1	1,2	1,8
Nie wiem (brak odpowiedzi)	6,8	5,7	19,3	18,2	25,0
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
$\chi^2=19,158$		df=8		p > 0,02	

Tabela 26

SWIADOMOŚĆ POTRZEBY KATECHEZY RODZICÓW
A ŚRODOWISKO KATECHIZACJI

Katecheza rodziców	Środowisko katechizacji				
	Wieś N=130	Miasto do 25 tys. N=84	Miasto 25—100 tys. N=38	Miasto pow. 100 tys N=38	
Powinna być prowadzona	78,7	82,3	85,5	89,5	
Nie powinna być prowadzona	1,1	3,3	—	—	
Nie wiem (brak odpowiedzi)	20,2	14,4	14,5	10,5	
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0	
$\chi^2=15,217$		df=6		p > 0,05	

wiem". Tych respondentów można uznać za jeszcze nie zdecydowanych, nieprzekonanych do prowadzenia tej katechezy, bądź tylko dostrzegających niepokonalne przeszkody uniemożliwiające jej realizację. Najwięcej tych katechetów pochodzi ze środowiska katechetek zakonnych (17,4%). Choć i pod tym względem różnice między poszczególnymi grupami katechetów są niewielkie.

O ile rodzaj katechetów nie wpływa istotnie na potrzebę katechezy rodziców, to istotny wpływ wywiera staż katechetyczny respondentów. Najbardziej ta katecheza doceniana jest przez katechetów o najniższym stażu, tzn. od 0—10 lat. Prawie 95% tych katechetów jest zdania, że katechizacja rodziców powinna być prowadzona. Wśród tej grupy katechetów nie znalazł się ani jeden przeciwnik. Jedynie kilka procent ankietowanych nie umiało, czy nie chciało się wypowiedzieć w tej sprawie. Katecheci z ponad 10-letnim stażem nie odczuwają tak powszechnie

potrzeby tej katechezy, jak ich poprzednicy. Różnica między tymi grupami wynosi aż 17%. Katecheza ta ma najmniej zwolenników wśród katechetów o dłuższym stażu katechetycznym. Nieliczni wprowadzicie jej przeciwnicy rekrutują się właśnie spośród katechetów o dłuższym stażu katechetycznym. Wśród nich jest też najwięcej osób niezdecydowanych. W grupie katechetów o najdłuższym stażu ich odsetek wynosi 25%. Zapewne wielu z nich na podstawie swojej długoletniej praktyki katechetycznej widzi trudności w organizowaniu tej katechezy. Świadomość potrzeby katechezy rodziców uzależniona jest też od środowiska katechizacji. Im większe jest środowisko, tym większa świadomość potrzeby tej katechezy. Najniższa jest wśród katechetów pracujących w środowisku wiejskim, a najwyższa w środowisku wielkomiejskim. Różnica między tymi środowiskami wynosi ponad 10%. Nieliczni, jak już podano, przeciwnicy tej katechezy pracują w środowisku wiejskim lub małomiasteczkowym.

Tabela 27

ŚWIADOMOŚĆ POTRZEBY KATECHEZY RODZICÓW
A RODZAJ FORMACJI

Katecheza rodziców	Rodzaj formacji	
	Systemat. N=102	Niesystemat. N=179
Powinna być prowadzona	88,4	79,7
Nie powinna być prowadzona	0,8	1,6
Nie wiem (brak odpowiedzi)	10,8	18,7
Razem	100,0	100,0

$\chi^2=7,983$ $df=2$ $p>0,02$

Na potrzebę katechezy prowadzonej dla rodziców wpływa też rodzaj formacji respondenta. Z tabeli 27 wynika, że wysoki odsetek katechetów zarówno o formacji systematycznej jak i o formacji niesystematycznej docenia tę katechezę. Różnica między nimi jest jednak dość wyraźna, wynosi bowiem prawie 10% z korzyścią dla pierwszych. Wśród katechetów, którzy nie wypowiedzieli się ani „za” ani „przeciw” tej katechezie większość stanowią katecheci o formacji niesystematycznej. Różnica w tym względzie wynosi także prawie 10%.

Rozważania nad świadomością potrzeby katechezy rodziców dowiodły, iż rodzaj respondentów nie ma na nią wpływu. Wszyscy prawie w jednakowym stopniu opowiedzieli się za jej prowadzeniem. Natomiast pozostałe zmienne mają już istotny wpływ na świadomość potrzeby tej katechezy. Decyduje o tym najpierw staż katechetyczny. Potrzeba tej katechezy jest najbardziej uświadomiona przez katechetów o krótszym stażu (do 10 lat), wyraźnie zaś mniej o dłuższym (ponad 10 lat). Różnica między nimi pod tym względem jest wyraźna. Powszechność odczuwania przez katechetów potrzeby tej katechezy wzrasta wraz ze wzros-

tem środowiska katechetycznego. Im większe środowisko pracy, tym większa liczba katechetów opowiada się za tą katechezą. Okazuje się także, że formacja systematyczna katechetów wyraźnie sprzyja wzrostowi i powszechności świadomości potrzeby katechez rodziców.

W wypowiedziach respondentów dominującymi motywami za katechezą rodziców są: niewielka wiedza religijna rodziców oraz świadomość, że większy zasób wiedzy religijnej rodziców ułatwiłby wychowanie religijne dzieci. Wypowiedzi dotyczące pierwszego z tych motywów są takie same lub podobne do wypowiedzi na temat potrzeby katechez dorosłych. Spotyka się nawet taki sąd: „Katecheza ta jest potrzebna, bo dzieci więcej wiedzą niż rodzice” (s. zak. 314). Wśród wypowiedzi dotyczących drugiego z tych motywów można wymienić m.in.:

— Katecheza dla rodziców powinna stać się najważniejszą formą katechizacji. Nie jest jednak doceniana, a przecież wiele zależy od rodziców, jakie później będą dzieci (kat. świec. 417).

— Rodzice są pierwszymi wychowawcami dzieci. To także oni mają rozwijać wiarę dziecka (s. zak. 312).

— Ta katecheza jest potrzebna, aby rodzice mogli po katolicku wychować swoje dzieci i przekazać im wiarę (s. zak. 308).

— Aby wychować dziecko po chrześcijańsku, trzeba samemu żyć po chrześcijańsku i cokolwiek wiedzieć, aby przekazać dziecku (ks. zak. 202).

— Należy tę katechezę praktykować. Wzrosłaby przez to religijna świadomość rodziców, co by się przyczyniło do lepszego wychowania dzieci (s. zak. 312).

— Brak rodzicom podstawowych pojęć i poprawnego rozumowania chrześcijańskiego, jak więc mogą je przekazywać dzieciom (kat. świec. 425).

Respondenci zdając sobie sprawę z potrzeby prowadzenia katechizacji dorosłych, a równocześnie biorąc pod uwagę trudności organizacyjne, aby prowadzić ją np. z okazji ważniejszych świąt i uroczystości parafialnych czy też przy okazji przyjmowania przez dzieci sakramentów św., np. Komunii św., bierzmowania.

Kościół posoborowy coraz wyraźniej zdaje sobie sprawę z tego, że skuteczność jego wysiłków w wychowywaniu do wiary jest uzależniona od współpracy z rodziną. Rodzina wierząca staje się głównym podmiotem katechez i wychowania chrześcijańskiego. Dostrzega się wyraźną potrzebę katechez prowadzonej w środowisku domowym, nie ograniczającej się jedynie do przygotowania do I Komunii św. Powinna przybrać różne formy, np. związane z ważniejszymi wydarzeniami w roku liturgicznym, z różnymi uroczystościami rodzinnymi itp.⁴

Chcąc się dowiedzieć, czy respondentów cechuje świadomość potrzeby prowadzenia w rodzinach katechez dzieci i młodzieży zadano im następujące pytanie: „Co Ksiądz, Siostra, Pan(i) sądzi o katechezie dzieci i młodzieży, prowadzonej przez rodziców w domu, sali katechetycznej itp.”. Odpowiedzi zaś na to pytanie umożliwiły sporządzenie czterech następujących tabel (28—31). Z tabeli 28 wynika, że pomiędzy rodzajem katechetów a świadomością potrzeby prowadzenia katechez rodzin-

⁴ M. Majewski: Zainteresowania katechezą rodzinną i próby jej interpretacji, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* (1975) z. 6, s. 50 nn.

Tabela 28

**SWIADOMOŚĆ POTRZEBY KATECHEZY PROWADZONEJ
W DOMU RODZINNYM A RODZAJ KATECHETÓW**

Katecheza w domu	Rodzaj katechetów				Razem
	Ks. diec. N=176	Ks. zak. N=43	S. zak. N=27	Kat. św. N=34	
Powinna być prowadzona	68,9	71,9	72,6	68,6	70,5
Nie powinna być prowadzona	2,7	—	8,7	—	2,8
Nie wiem (brak odpowiedzi)	28,4	28,1	18,7	31,4	26,7
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

$\chi^2=3897$

df=6

p>0,80

nej nie ma istotnej zależności. Katecheci wszystkich czterech rodzajów w zdecydowanej większości opowiadają się w prawie jednakowym stopniu za jej prowadzeniem w rodzinie. Różnice między poszczególnymi rodzajami katechetów są w tej kwestii minimalne (3,0%). Tylko nieliczni z nich są przeciwni tej katechezie. Natomiast dość duża grupa respondentów (26,7%) nie wypowiedziała swego zdania w tej sprawie.

Tabela 29

**SWIADOMOŚĆ POTRZEBY KATECHEZY PROWADZONEJ
W DOMU RODZINNYM A STAŻ KATECHETYCZNY**

Katecheza w domu	Staż katechetyczny				
	Do 5 lat N=69	5—10 lat N=71	11—15 lat N=46	16—20 lat N=45	Pow. 20 lat N=49
Powinna być prowadzona	76,8	73,3	69,7	61,9	65,7
Nie powinna być prowadzona	1,9	2,6	4,5	2,4	2,6
Nie wiem (brak odpowiedzi)	21,3	24,1	25,8	35,7	31,7
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

$\chi^2=16507$

df=8

p>0,50

Istnieje zaś dość istotna zależność między stażem pracy katechetów a świadomością potrzeby katechezy prowadzonej przez rodziców. Najbardziej akceptują ją katecheci o najmniejszym stażu. Liczba zwolenników tej katechezy maleje proporcjonalnie do wzrostu ich stażu pracy katechetycznej. Najmniej zwolenników liczy ona wśród katechetów z ponad 15-letnim stażem pracy. Różnica między skrajnymi grupami wynosi prawie 15%. Zdecydowanych przeciwników ma więc ona niewielu. Natomiast dość znaczna liczba respondentów nie ma jeszcze wyrobionej opinii w tej kwestii.

Również istotna zależność statystyczna występuje między świadomością potrzeby tej katechezy a środowiskiem katechetycznym. Najbardziej akceptują ją katecheci pracujący w największych miastach diecezji, a najmniej pracujący w parafiach wiejskich. Różnica między tymi grupami wynosi ponad 22%. Natomiast katecheci pracujący w pozostałych miastach diecezji w jednakowym stopniu opowiadają się za tą katechezą. Największa liczba respondentów niezdecydowanych w tej kwestii pracuje w środowisku wiejskim i wynosi 41,1%, a więc prawie trzy razy więcej niż w środowisku wielkomiejskim. Negatywne nastawienie do tej katechezy jest więc największe wśród katechetów pracujących na wsi, pozytywne zaś wśród tych, którzy katechizują w największych środowiskach miejskich.

Tabela 30

ŚWIADOMOŚĆ POTRZEBY KATECHEZY PROWADZONEJ
W DOMU RODZINNYM A ŚRODOWISKO KATECHECZYCZNE

Katecheza w domu	Środowisko katechetyczne			
	Wieś N=130	Miasto do 25 tys. N=84	Miasto 25—100 tys. N=38	Miasto pow. 100 tys. N=28
Powinna być prowadzona	58,9	71,0	69,0	81,0
Nie powinna być prowadzona	—	—	6,2	5,0
Nie wiem (brak odpowiedzi)	41,1	29,0	24,8	14,0
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0

 $\chi^2=19,803$

df=6

p>0,05

Z wypowiedzi osób katechizujących w środowisku wiejskim wynika, jak bardzo prowadzenie np. katechezy rodzinnej jest zdeterminowane zewnętrznymi uwarunkowaniami: ogromne zaangażowanie ludzi na wsi w prace domowe, w gospodarstwo, zwłaszcza w okresach koniecznych prac polowych, a nierzadko zmęczenie, uniemożliwiają prowadzenie w domu nie tylko katechezy, ale nawet jakiegokolwiek pracy wychowawczej ze swoimi dziećmi. Ludzie na wsi więcej i dłużej pracują niż w mieście. Równocześnie ich dzieci bardziej są obciążone pracami domowymi niż ich rówieśnicy w mieście. Stąd katecheci wiejscy, mający nawet świadomość potrzeby katechezy rodzinnej, widząc warunki życia na wsi uznają niemożliwość jej prowadzenia.

Istotna zależność statystyczna istnieje też pomiędzy rodzajem formacji a świadomością potrzeby katechezy rodzinnej. Akceptują ją w większym stopniu — jak było zresztą do przewidzenia — katecheci o formacji systematycznej. W tej grupie również jest mniej respondentów niezdecydowanych, nie umiejących się jeszcze opowiedzieć „za” czy „przeciw” tej katechezie. Potwierdza się więc nadal, że formacja niesystematyczna w mniejszym stopniu wpływa na świadomość katechetów w kierunku zaakceptowania przez nich katechezy posoborowej.

Wszyscy katecheci są jednomyślni co do tego, że katecheza powinna być w domu prowadzona. Część z nich twierdzi, iż jest przecież prowadzona i powołuje się na fakty, takie jak np. to, że rodzice pomagają dzieciom przez sprawdzanie zeszytów, rozmowę na temat ostatniej katechezy, wyjaśnienie trudniejszej terminologii. Natomiast wypowiedzi respondentów w sprawie prowadzenia katechezy przez rodziców w sali katechetycznej nie są już jednomyślne. Ci, którzy widzą potrzebę takiej katechezy, piszą w ten sposób m.in.:

Tabela 31

SWIADOMOŚĆ POTRZEBY KATECHEZY PROWADZONEJ
W DOMU RODZINNYM A RODZAJ FORMACJI

Katecheza w domu	Rodzaj formacji	
	Systemat. N=101	Niesystemat. N=179
Powinna być prowadzona	76,6	64,5
Nie powinna być prowadzona	2,7	2,9
Nie wiem (brak odpowiedzi)	20,7	32,6
Razem	100,0	100,0

 $\chi^2=6,879$

df=2

p>0,05

— Uważam, że te katechezy dałyby więcej dzieciom i młodzieży niż katecheza prowadzona przez nas (kat. świc. 423).

— Wskazaną jest rzeczą, aby od czasu do czasu rodzice prowadzili katechezę, chociażby ze względów wychowawczych. Wówczas dzieci nabierają przekonania, że katechizacja jest rzeczą ważną, bo sami się w nią angażują (ks. zak. 216).

— Dobrze byłoby wprowadzić taką katechezę. Katecheta byłby tylko czynnikiem doradczym (s. zak. 321).

— Rodzice jak najbardziej powinni prowadzić katechezę. Wszak cała rodzina ma być częścią Ludu Bożego. Praca rodziców oparta jest na wierze i doświadczeniu życiowym. Rodzice też powinni zająć stanowisko w sprawie formacji religijnej młodego pokolenia (s. zak. 312).

— Myślę, że jeżeli są do tego przygotowani, niech ucą nie tylko swoje dzieci, ale i inne, np. małe grupy od 7—10 dzieci. Taka katecheza może dużo dać dzieciom. Mogą swobodnie porozmawiać na poruszane tematy (kat. świc. 404).

Część katechetów, opowiadając się za taką katechezą, podkreślała konieczność przygotowania do niej rodziców:

— Uważam [...], że ci rodzice uprzednio sami muszą korzystać z katechez dla nich przeznaczonych (kat. świc. 423).

— Taka katecheza jest obecnie bardzo potrzebna. Ale rodzice muszą być do tego odpowiednio przygotowani (ks. diec. 226).

Jest jeszcze inna grupa respondentów, którzy nie wierzą w możliwość przeprowadzenia takiej katechezy twierdząc, że rodzice nie są do niej przygotowani, że nie byłoby chętnych itd.:

— To się nie uda. Rodzice nie są do tego przygotowani, mało inteligentni. Chodzi o wieś, nie o miasto. Krepują się, boją się przytyków (chwałka, pobożniś) lub chcą być dobrze widziani przez czynniki świeckie. Sprawa na wsi nie do zrealizowania (kat. świec. 420).

— Jest możliwa tylko w środowisku ludzi inteligentniejszych. Na wsi nie. Tu panuje wtórny analfabetyzm. Książki do ręki nie biorą (ks. zak. 207).

— Taka katecheza musi być obowiązkowa. Stać się to musi jak najprędzej, bo może być za późno (ks. diec. 25).

— Jest potrzebna, by mogli następnie przekazywać wiadomości swoim dzieciom. Sam ksiądz bez pomocy i postawy rodziców nic nie zrobi (ks. diec. 14).

3. ZNAJOMOSC STRUKTURY POSOBOROWEJ KATECHEZY

Wchłonięcie przez współczesną katechetykę nowych koncepcji katechetycznych wpłynęło w sposób istotny na uformowanie się nowego modelu katechezy. Kolejnym etapem niniejszej pracy będzie zbadanie modelu nowoczesnej katechezy, funkcjonującego wśród respondentów. Stąd następane pytania w ankiecie dotyczą w jaki sposób cel, podmiot, treści współczesnej katechezy są rozumiane, dostrzegane, interpretowane przez respondentów.

a. Cel katechezy

Sprawdza się on w zasadzie do kształtowania u katechizowanych dojrzałej wiary. Chcąc poznać oddziaływanie katechetów w tym kierunku postawiono im następujące pytanie: „Celem odnowionej katechezy jest kształtowanie postawy dojrzałej wiary u katechizowanego. Proszę bliżej wyjaśnić, na co Ksiądz, Siostra, Pan(i) zwraca uwagę przy formowaniu postawy wiary u dzieci i młodzieży?”

Odpowiedzi respondentów na tak sformułowane pytanie były bardzo różnorodne. Po dłuższej i dokładnej analizie sporządzono z nich tabele 32, 33, 34 i 35.

Z tabeli 32 wynika, że katecheci starają się doprowadzić katechizowanych do postawy dojrzałej wiary przede wszystkim przez wprowadzenie ich w życie modlitwy, zwracanie uwagi na dawanie świadectwa wiary, przekazywanie nauki i obyczajów (wiedzy religijnej i moralnej) oraz przez akcentowanie rozumienia Pisma Św. i jego związku z życiem. Księża diecezjalni najwyżej cenią w tym względzie dawanie świadectwa wiary, życie modlitewno-sakramentalne oraz przekazywanie wiedzy religijnej i moralnej. Księża zakonni, a także siostry najwyżej cenią — jako środek oddziaływujący na formowanie dojrzałej wiary — wprowadzenie katechizowanych w rozumienie Pisma Św. i ukazanie jego związku z życiem oraz życie modlitewne i sakramentalne. Wyraźnie mniejszą wagę niż księża diecezjalni przywiązują katecheci i katechetki zakonne do dawania świadectwa wiary. Osoby świeckie, podobnie jak zakonne, także akcentują ważność kontaktu z Pismem Św. i znaczenie

Tabela 32

**ODDZIAŁYWANIE KATECHETYCZNE NA FORMOWANIE
DOJRZALEJ POSTAWY WIARY A RODZAJ KATECHETÓW**

Zwracam uwagę na	Rodzaj katechetów				Razem
	Ks. diec. N=176	Ks. zak. N=43	S. zak. N=27	Kat. św. N=34	
Życie modlitwne i sakram.-liturg.	38,4	38,5	73,9	48,5	36,1
Świadectwo wiary	45,5	26,9	17,4	36,4	38,1
Przekazywanie nauki wiary i obyczajów	35,7	34,6	43,5	39,4	37,1
Poczucie wspólnoty i miłości braterskiej	8,9	7,7	39,1	15,2	13,4
Wprowadzenie w rozumienie Pisma Św. i jego związek z życiem	13,4	73,1	73,9	54,5	35,6

 $\chi^2=44,547$

df=12

 $p>0,001$

życia modlitwno-sakramentalnego, ale w odróżnieniu od nich podkreślają ważność dawania świadectwa wiary. Pomiedzy rodzajem katechetów a ich oddziaływaniami zmierzającymi do formowania postawy dojrzałej wiary zachodzi istotna zależność statystyczna ($p>0,001$), a to oznacza, że rodzaj respondentów ma wpływ na te oddziaływania.

Tabela 33

**ODDZIAŁYWANIE KATECHETYCZNE NA FORMOWANIE
DOJRZALEJ WIARY A STAŻ KATECHETYCZNY**

Zwracam uwagę na	Staż katechetyczny				
	Do 5 lat N=69	6—10 lat N=71	11—15 lat N=46	16—20 lat N=45	Pow. 20 lat N=49
Życie modlitwne i sakram.-liturg.	55,9	65,5	59,4	58,1	51,8
Świadectwo wiary	14,7	27,6	31,3	48,4	35,7
Przekazywanie nauki wiary i obyczajów	52,9	37,9	50,0	41,9	39,3
Poczucie wspólnoty i miłości braterskiej	29,4	17,2	3,1	9,7	19,6
Wprowadzenie w rozumienie Pisma Św. i jego związek z życiem	55,9	34,5	28,1	45,2	51,8
Brak odpowiedzi	—	10,3	12,5	6,5	7,1

 $\chi^2=28,597$

df=16

 $p>0,05$

Tabela 33 wykazuje, że wszyscy respondenci, niezależnie od stażu katechetycznego największy nacisk w wychowaniu do postawy dojrzałej wiary kładą na życie modlitwne i sakramentalne. Najmłodszy i najstarszy

Tabela 34

**ODDZIAŁYWANIE KATECHETYCZNE NA FORMOWANIE
DOJRZALEJ POSTAWY WIARY A ŚRODOWISKO KATECHETYCZNE**

Zwracam uwagę na	Środowisko katechetyczne			
	Wieś N=130	Miasto do 25 tys. N=84	Miasto 25—100 tys. N=38	Miasto pow. 100 tys. N=28
Życie modlitewne i sakram.-liturg.	58,6	51,7	59,3	50,0
Wprowadzenie w rozumienie Pisma Św. i jego związek z życiem	36,8	51,7	55,6	45,0
Przekazywanie nauki wiary i obyczajów	36,8	45,0	51,9	45,0
Świadectwo wiary	39,1	23,3	25,9	25,0
Poczucie wspólnoty i miłości braterskiej	9,2	25,0	14,8	25,0
Brak odpowiedzi	11,5	5,0	3,7	15,0
	$\chi^2=19\ 956$	$df=12$	$p>0,05$	

stażem również tak samo wysoko oceniają wprowadzenie w rozumienie Pisma Św. i jego związek z życiem. Istotna zależność statystyczna, jaka występuje między stażem katechetycznym a oddziaływaniem na formowanie postawy dojrzałej wiary wskazuje, że staż pracy katechetycznej odgrywa w tym względzie istotną rolę.

Również istotny związek statystyczny zachodzi pomiędzy środowiskiem katechetycznym a wymienionymi oddziaływaniami zmierzającymi

Tabela 35

**ODDZIAŁYWANIE KATECHETYCZNE NA FORMOWANIE
DOJRZALEJ POSTAWY WIARY A RODZAJ FORMACJI**

Zwracam uwagę na	Rodzaj formacji		
	Systemat. N=101	Niesystemat. N=179	
Życie modlitewne i sakram.-liturg.	50,0	56,4	
Świadectwo wiary	50,0	28,5	
Przekazywanie nauki wiary i obyczajów	36,4	43,0	
Poczucie wspólnoty i miłości braterskiej	18,2	61,3	
Wprowadzenie w rozumienie Pisma Św. i jego związek z życiem	36,4	45,9	
Brak odpowiedzi	13,6	8,1	
	$\chi^2=5\ 535$	$df=4$	$p<0,20$

do formowania postawy wiary (tab. 34). Oznacza to, że ma ono wpływ na decyzje katechetów. Wychowanie otwarte na modlitwę oraz życie sakramentalno-liturgiczne podkreślają dobitnie katecheci wszystkich środowisk. Przy czym najwyższą ceną katecheci pracujący w małych miasteczkach oraz na wsi. Katecheci pracujący na wsi wyżej niż wprowadzenie do rozumienia Pisma Św. stawiają świadectwo wiary, które u pozostałych występuje na przedostatnim lub nawet ostatnim miejscu.

Z tabeli 35 wynika, że nie ma istotnego związku statystycznego między rodzajem formacji katechetycznej a różnorodnymi działaniami przedsięwziętymi w celu wychowania katechizowanych do dojrzałej wiary. Formacja respondentów nie ma więc istotnego wpływu na wyróżnienie któregoś z wymienionych środków zmierzających do tego celu. Katecheci obu formacji naczelną rolę przypisują w tym względzie życiu modlitewnemu oraz sakramentalno-liturgicznemu, uważając je za najskuteczniejszy środek do osiągnięcia celu katechezy — dojrzałej wiary. Środek ten bardziej doceniają respondenci o formacji niesystematycznej. Ci też na drugim miejscu stawiają wprowadzenie w rozumienie Pisma Św., gdy respondenci o formacji systematycznej na drugim miejscu stawiają świadectwo wiary.

Uzupełniając wyniki analizy tabel 32—35 należy stwierdzić, że respondenci wszystkich rodzajów, niezależnie od stażu, formacji, a także środowiska uważają, iż poczucie wspólnoty i miłości braterskiej jest najmniej skutecznym środkiem prowadzącym do dojrzałej wiary. Na środek ten zwracają uwagę jedynie siostry zakonne oraz katecheci z najkrótszym stażem pracy i pracujący w środowisku miejskim. Należy w końcu dobitnie podkreślić, że wpływ katechetów na swoich wychowanków ma charakter bardziej pedagogiczny niż dydaktyczny. Starają się oni raczej wychowywać katechizowanych, niż ich tylko nauczać. Wskazuje to wyraźnie na stopniowe odchodzenie od tradycyjnej katechezy, w której dominował głównie przekaz wiedzy, oraz opowiedzenie się za posoborowym ujęciem katechezy. Akcentowanie przez respondentów przekazu nauki, wiary i obyczajów występuje dopiero na trzecim miejscu i to u respondentów wszystkich rodzajów.

Z analizy materiału empirycznego, dostarczonego przez ankiety wynika, że respondenci nie tylko wskazywali na podejmowane działania, zmierzające wychować katechizowanych do postawy wiary, ale starali się swoje przedsięwzięcia w tym względzie także uzasadnić.

Oto niektóre wypowiedzi katechetów, którzy zwracają szczególną uwagę na modlitwę i życie sakramentalne, jako na środki prowadzące najefektywniej do postawy dojrzałej wiary:

— Przy formowaniu postawy wiary u dzieci zwracam uwagę na modlitwę, bo „kto umie dobrze się modlić, ten umie dobrze żyć” (św. Augustyn). A to jest, uważam, celem życia człowieka — przestawanie z Bogiem teraz i w wieczności (ks. diec. 44).

— Zwracam uwagę na udział we Mszy św. w niedziele i święta oraz na przystępowanie do sakramentu Pokuty i Eucharystii (ks. diec. 42).

— Żeby katechizowany spotkał się z Chrystusem na Mszy św., w sakramentach św., i w życiu codziennym (ks. diec. 108).

— Szczególną uwagę zwracam na życie modlitwy zarówno indywidualnej jak i liturgicznej (ks. zak. 316).

— Zwracam uwagę na życie w łasce uświęcającej, pełne uczestnictwo we Mszy św., nabożeństwach: Droga krzyżowa, Gorzkie Żale, Nieszpory, Różaniec (kat. świec. 412).

— Zwracam uwagę na zjednoczenie z Chrystusem w życiu codziennym (ks. zak. 222).

— Pilną uwagę zwracam na ustosunkowanie się do modlitwy (czy odczuwa jej potrzebę) i do sakramentów św. (ks. diec. 58).

Inni respondenci w swoich wypowiedziach podkreślali związek wiary z życiem. Oni więc zachęcali katechizowanych do życia na co dzień wiarą, do dawania świadectwa wiary. Oto niektóre wypowiedzi:

— Przede wszystkim, aby prawdy wiary były realizowane w życiu codziennym, aby wiara nie była czymś odświętnym, ale wpływała na życie codzienne (ks. diec. 56).

— Zwracam uwagę na zgodność życia z wyznawanymi prawdami wiary (ks. diec. 110).

— Aby wiara wpływała na codzienne życie [...] Wiara ma być oparciem w życiu (kat. świec. 407).

— Uczulam dzieci na zgodność wyznawanej wiary z praktycznym życiem.

— Katecheza uczy rozwiązywać trudne problemy w świetle nauki Bożej. Zgodność postępowania z wiarą (ks. diec. 68).

— ... by wiara była osobistym, świadomym przeżywaniem Boga i głównym motywem postępowania (ks. diec. 403).

— Zwracam uwagę, aby katechizowany w życiu codziennym umiał kierować się zasadami wiary, szczególnie w stosunku do drugiego człowieka (kat. świec. 23).

— ... aby wiara była związana z naszym życiem w obecnej rzeczywistości, aby była żywa i towarzyszyła nam na co dzień (ks. zak. 305).

Inni katecheci wskazują na szczególniejszą rolę wiedzy religijnej w formowaniu dojrzałej wiary:

— Staram się przekazać pewną ilość wiedzy (ks. zak. 310).

— Aby coś kochać, uznać za własne i wg tego żyć, trzeba najpierw dobrze poznać. A więc pogłębianie wiedzy religijnej, wypełnianie jej nakazów, odwaga w wyznawaniu wiary (kat. świec. 408).

— Oddziaływanie na rozum argumentami wziętymi z życia, z Objawienia, liturgii. Wyciąganie wniosków praktycznych, kształcenie woli pod kierunkiem rozumu. Rozbudzanie zainteresowań religijnych (ks. diec. 13).

— Zwracam uwagę na podanie prawdy i wzbudzenie zaufania do Kościoła, jego nauczycieli, na poznanie Chrystusa i jego nauki (ks. diec. 12).

— Staram się dać dziecku wiedzę religijną, a także dążyć do uaktywnienia jej, czyli do nadania nauczaniu wartości kształtujących duszę (kat. świec. 302).

— Zwracam uwagę na wiedzę i świadomość religijną, aby dziecko praktykując wiedziało, dlaczego to robi (ks. zak. 213).

Niektórzy katecheci akcentowali wyraźniej potrzebę uwrażliwienia dzieci i młodzieży na wartości wspólnotowe, zaangażowanie, apostołstwo:

— Celem katechezy powinno być życie płynące z wiary we wspól-

nocie Kościoła, poprzez udział w liturgii. Katecheza ma prowadzić do Kościoła (ks. diec. 41).

— Przede wszystkim zwracam uwagę na odpowiedzialność wypływającą z przynależności do rodziny Bożej (ks. diec. 29).

— Zwracam uwagę w katechizowaniu na świadomość chrześcijaństwa, na zaangażowanie w sprawy Kościoła lokalnego (kat. diec. 26).

— Zwracam uwagę na powiązanie mojej katechezy z katechezą rodzinną. Chciałbym, aby katecheza miała charakter wspólnotowy (s. zak. 306).

Była też grupa respondentów, których wypowiedzi należałoby zaregować do kategorii „wprowadzenie w rozumienie Pisma Św. i jego związek z życiem”. Do tej grupy zaliczono np. następujące wypowiedzi:

— Staram się ukazać na katechezie związek Ewangelii z codziennym życiem człowieka (s. zak. 323).

— Usiłuję wykształcić w katechizowanym umiłowanie Słowa Bożego, które samo w sobie może dokonać przemiany wewnętrznej człowieka (kat. świc. 40).

— Dążę do tego, aby dzieci żyły Ewangelią, promieniowały nią i zapalały do niej innych (s. zak. 315).

Niektóre z wypowiedzi nie pasowały do żadnej z wymienionych kategorii (5). Były to z zasady głosy pojedyncze, np.:

— Zwracam uwagę na to, czego ciągle uczył Chrystus: miłość do Boga i bliźniego (kat. świc. 411).

— Zwracam uwagę na konieczność ciągłego odczytywania zamiarów Bożych wobec mnie. Uczę pytać — czego wymaga Bóg ode mnie (ks. diec. 92).

— Chcę u młodzieży i dzieci wyrobić przekonanie o ontologicznym związku człowieka z Bogiem, bez którego życie nie miałoby sensu. Stąd wypływa miłość do Boga, człowieka, do świata (ks. diec. 88).

— Zachęcam młodzież do służby Bogu i ludziom (ks. diec. 4).

Zdarzały się też wypowiedzi, w których nie dominował wyraźnie żaden element zwracający uwagę respondentów. Wymieniali wiele tych elementów:

— Podczas katechezy zwracam uwagę na wiadomości, uczestniczenie we Mszy św. i przyjmowanie sakramentów św., na czytanie Pisma Św. oraz uczęszczanie na religię (kat. świc. 414).

— Zwracam uwagę na realizację poznanego Słowa Bożego, na modlitwę i życie sakramentalne. Wykorzystuję ich bieżące problemy klasowe, by uczyć wspólnoty, miłości bliźniego. Zwracam też uwagę na szacunek do wszystkiego, co święte (kat. świc. 422).

— Zwracam uwagę na umiłowanie Kościoła i Chrystusa, szanowanie kapłanów. Zmierzam też do tego, aby brały czynny udział w liturgii, aby wyznawały swoją wiarę w domu, szkole i na ulicy. Wszędzie (ks. diec. 15).

— Zwracam uwagę na życie z wiary, spełnianie obowiązków religijnych oraz świeckich, na przygotowanie do samodzielnego życia chrześcijańskiego i do przekazywania go następnym pokoleniom (ks. zak. 205).

— Zwracam uwagę na światopogląd, życie zgodne z wiarą, znajomość prawd wiary i przykazań, na życie liturgiczne i prywatną modlitwę (ks. diec. 54).

b. Podmiot katechezy

Z nauki Soboru Watykańskiego II, szczególnie z nauki o Ludzie Bożym wynika jasno, iż podmiotem katechizacji jest wspólnota wiernych. Na pewno jest to *novum* katechezy posoborowej, a zarazem obowiązek objęcia nią całej wspólnoty parafialnej. Z takim ujęciem katechezy nie spotkali się dotychczas katecheci o długim stażu katechetycznym. Chcąc więc poznać ich poglądy na tę kwestię, a także poglądy katechetów młodszych, na ile zaakceptowali oni nowy poszerzony podmiot nauczania katechetycznego postawiono im pytanie: „Kto zdaniem Księdza, Siostry, Pana(i) ma być odpowiedzialny za katechizację: katecheta, katechizowany, rodzice, wspólnota parafialna?”. Odpowiedzi posłużyły do sporządzenia tabel: 36, 37, 38, 39.

Tabela 36

OSOBY ZAANGAŻOWANE W KATECHIZACJĘ
A RODZAJ KATECHETÓW

Katechizacja jest obowiązkiem:	Rodzaj katechetów				
	Ks. diec. N=176	Ks. zak. N=43	S. zak. N=27	Kat. św. N=34	Razem N=280
Rodziców	95,5	88,5	100,0	93,9	94,8
Katechety	89,3	88,5	100,0	97,0	91,8
Katechizowanego	69,7	76,9	78,3	66,7	66,0
Wspólnoty	47,3	53,8	56,5	63,6	52,1
Brak odpowiedzi	0,9	—	—	—	0,5

 $\chi^2=2,95$

df=9

p<0,95

Zdaniem zdecydowanej większości respondentów (tab. 36) odpowiedzialność za katechizację spada przede wszystkim na katechetę, a następnie na rodziców. Większość z nich przychyliła się nawet do tego, iż jest to przede wszystkim obowiązek rodziców. Tego zdania są księża diecezjalni; respondenci zakonnicy twierdzą, że jest w jednakowym stopniu obowiązkiem zarówno katechetów jak i rodziców. Wszystkie cztery

Tabela 37

OSOBY ZAANGAŻOWANE W KATECHIZACJĘ
A STAŻ KATECHETYCZNY

Katechizacja jest obowiązkiem:	Staż katechetyczny				
	Do 5 lat N=69	6—10 lat N=71	11—15 lat N=46	16—20 lat N=45	Pow. 20 lat N=49
Rodziców	35,3	82,8	100,0	100,0	100,0
Katechety	94,1	82,8	100,0	96,8	89,3
Katechizowanego	64,7	65,5	65,6	74,2	71,4
Wspólnoty	62,5	62,1	43,8	48,4	35,3
Brak odpowiedzi	2,9	—	—	—	—

 $\chi^2=6,966$

df=12

p<0,80

Tabela 38

OSOBY ZAANGAŻOWANE W KATECHIZACJĘ
A ŚRODOWISKO KATECHIZACJI

Katechizacja jest obowiązkiem:	Środowisko katechizacji			
	Wieś N=130	Miasto do 25 tys. N=84	Miasto 25—100 tys. N=38	Miasto pow. 100 tys. N=28
Rodziców	98,9	93,3	96,3	95,0
Katechety	94,3	91,7	96,3	95,0
Katechizowanego	70,1	68,3	70,4	60,0
Wspólnoty	54,0	53,3	51,9	45,0
Brak odpowiedzi	—	1,7	—	—

$\chi^2=0,598$ $df=9$ $p<0,99$

grupy katechetów uważają, iż wspólnota jest mniej zobowiązana do zaangażowania się w katechizację niż rodzice czy też sami katechizowani. Największy nacisk na odpowiedzialność wspólnoty parafialnej za katechizację kładą katecheci świeccy, a najmniejszy księża diecezjalni. Katecheci wszystkich grup odpowiedzialność uczącego się za katechizację stawiają jednakowo na trzecim miejscu.

Wysoki odsetek odpowiedzi twierdzących, iż katechizacja jest obowiązkiem rodziców, następnie katechety i w końcu katechizowanego nie dowodzi jeszcze opowiedzenia się respondentów za katechizacją posoborową, gdyż zaangażowanie tych osób w katechizację znane było i praktykowane także w katechezie tradycyjnej. Na to wskazywać może dopiero akcentowanie zaangażowania wspólnoty parafialnej w dzieło katechizacji. Wprawdzie odpowiedzialność wspólnoty parafialnej stawiają respondenci dopiero na czwartym miejscu, ale podkreśla ją ponad połowa ankietowanych. Najdobitniej zaangażowanie wspólnoty w katechizację podkreślają respondenci o najkrótszym stażu katechetycznym, a najmniej je doceniają o najdłuższym. Różnica między tymi dwiema grupami wynosi aż 20%. Ponadto największy nacisk na odpowiedzialność i zaangażowanie wspólnoty w katechizację kładą katecheci wiejscy, a najmniej katecheci z dużych miast. Okazuje się, że docenianie roli wspólnoty parafialnej w katechizacji maleje wraz ze zwiększaniem się środowiska katechetycznego.

Jeszcze inne spostrzeżenie nasuwa się przy analizie tabeli 39. Wynika z niej bowiem, że katecheci o formacji systematycznej bardziej niż katecheci o formacji niesystematycznej uważają za potrzebne zaangażowanie w katechizację rodziców katechizowanego, a także wspólnoty parafialnej. Katecheci o formacji niesystematycznej dobitniej podkreślają potrzebę zaangażowania w katechizację samych katechetów.

Jeśli uznać fakt akcentowania w katechezie potrzeby zaangażowania i odpowiedzialności za nią wspólnoty parafialnej za jeden z przejawów świadomości posoborowej odnowy, to należy zaznaczyć, że pod tym względem świadomość ta cechuje bardziej katechetów świeckich niż duchownych, i to pracujących raczej w środowisku wiejskim niż miej-

skim. Zdecydowanie charakteryzują się nią bardziej katecheci młodszy niż starsi.

Ilustracją do rozważań na temat odpowiedzialności za katechezę i zaangażowanie się w nią są poniższe wypowiedzi respondentów. Można je podzielić na dwie grupy: jedni — zdecydowana większość, twierdzą, że odpowiedzialność ta spoczywa na wszystkich zaangażowanych w katechezę, tzn. na katechecie, katechizowanym, rodzicach a także na wspólnocie parafialnej. Swoje stanowisko uzasadniają albo ogólnie albo przytaczają argumenty osobno dla każdego z wymienionych podmiotów. Charakterystyczne były m.in. takie wypowiedzi:

— Sobór Watykański II wyraźnie wskazuje, że wszyscy członkowie Ludu Bożego są zobowiązani do podejmowania wysiłków w celu budowania wspólnoty parafialnej. A więc wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za katechezę (s. zak. 315).

— Człowiek jest istotą społeczną i wiara również jest problemem i rzeczywistością społeczną, a nie tylko jednej osoby (ks. diec. 69).

Tabela 39.

OSOBY ZAANGAŻOWANE W KATECHIZACJĘ
A RODZAJ FORMACJI

Katechizacja jest obowiązkiem:	Rodzaj formacji	
	Systemat. N=104	Niesystemat. N=179
Rodziców	100,0	95,9
Katechety	90,9	94,2
Katechizowanego	72,7	68,0
Wspólnoty	54,5	52,3
Brak odpowiedzi	—	0,6

$\chi^2=0,489$

df=3

$p<0,90$

— Wszyscy jesteśmy odpowiedzialni za katechezę, bo jesteśmy jedną rodziną Bożą (kat. świec. 426).

— Niemożliwe jest ograniczenie odpowiedzialności tylko do niektórych osób. Za katechezę odpowiedzialni są wszyscy i to uważam za ideał prawdziwej katechezy (kat. świec. 403).

— Za katechezę odpowiedzialni jesteśmy wszyscy. Katecheza jest zadaniem o życiowym znaczeniu dla całego Kościoła. Dotyczy wszystkich wiernych. Wszyscy chrześcijanie [...] powołani są do troszczenia się o wiarę braci w Chrystusie (s. zak. 306).

Odpowiedzialność za katechezę uzasadniano następująco:

— Katecheta jako pełniący misję nauczycielską Kościoła przekazuje Słowo Boże i daje świadectwo. Katechizowany odpowiedzialny jest za przyjęcie wezwania Bożego i osobistą odpowiedź. Rodzice są świadkami (przykładami) życia wiarą na co dzień i tworzą odpowiednią atmosferę w domu dla religijnego wychowania dziecka. Wspólnota parafialna ponosi odpowiedzialność za życie religijne danej wspólnoty (kat. świec. 407).

— Katecheta odpowiedzialny jest za katechezę, gdyż jest powołany urzędowo do przekazywania wiary. Dzieci (katechizowani) przyjęły na

siebie tę odpowiedzialność z chwilą przyjęcia Chrztu św.; rodzice z kolei na podstawie sakramentu małżeństwa. Wspólnota zaś jest wielką rodziną, w której każdy troszczy się o każdego. Ponadto wspólnota przez sakrament Chrztu przyjmuje do siebie poszczególne osoby (dzieci). Jest więc za nie odpowiedzialna (ks. diec. 91).

— Uważam, że za katechezę są odpowiedzialni wszyscy wymienieni. Na pierwszym miejscu rodzice, gdyż dali dziecku życie i są pierwszymi nauczycielami wiary słowem, a zwłaszcza przykładem. Katecheta ma tę odpowiedzialność na podstawie otrzymanej od Kościoła misji, a wspólnota z racji odpowiedzialności za Kościół. Sam zaś katechizowany z racji wezwania przez Chrystusa otrzymanego na Chrzcie św. (ks. diec. 50).

Pozostali respondenci nie obarczali odpowiedzialnością za katechezę wszystkich wymienionych w ankiecie podmiotów, ale tylko niektóre z nich. Najczęściej podkreślano, że ten obowiązek spoczywa na rodzicach:

— Katechizowany w naszych czasach najwięcej czasu spędza w rodzinie, a rodzina posiada olbrzymi wpływ na swoje dzieci. W rodzinie najpierw powinno dziecko dowiedzieć się o Bogu, zobaczyć modlących się rodziców i uczęszczających na Mszę św. wraz z Komunią św. Dla katechizowanego będzie to najlepszy przykład do naśladowania (s. zak. 313).

— Rodzice, gdyż oni są pierwszymi katechetami (s. zak. 312).

— Za katechizację przede wszystkim odpowiedzialni są rodzice, gdyż są pierwszymi nauczycielami dziecka. Dom — szkołą cnót (ks. zak. 208)

— Rodzice — to fundament, jeżeli nie mają wiary, prawie nic nie można zrobić (ks. zak. 218).

— Przede wszystkim rodzice. Dobra formacja religijna w domu decyduje o poziomie katechizowanego. Katecheta, pomimo wielu wysiłków i wyrzeczeń, nie jest w stanie rozbudzić zainteresowań uczniów i utrwalić ich wiarę, jeśli w domu panuje indyferentyzm lub pogarda dla tego, co boskie (ks. diec. 109).

Można też napotkać wypowiedzi, z których wynika, że za katechezę jest odpowiedzialny sam katecheta:

— Przede wszystkim katecheta jest odpowiedzialny za katechizację, bo taki jest „ustrój” Kościoła. Ja jestem odpowiedzialny. Tak jak proboszcz za parafię, biskup za diecezję, tak ja jestem odpowiedzialny za grupę katechetyczną, która jest wspólnotą, Kościołem (ks. diec. 12).

— Katecheza w największym stopniu zależy od katechety — czy potrafi on wywołać atmosferę przeżycia, czy punkt szczytowy tego przeżycia przypadnie we właściwym momencie katechety (kat. świec. 416).

Nieliczne natomiast były wypowiedzi, w których podkreślano odpowiedzialność wspólnoty parafialnej za katechezę. Autorami tych kilkunastu wypowiedzi byli wyłącznie księża. Oto niektóre z nich:

— Cała wspólnota parafialna jest odpowiedzialna za katechezę (ks. zak. 201).

— Odpowiedzialność za katechezę spoczywa na całej wspólnotie parafialnej, a wypływa ona z powszechnego kapłaństwa wiernych (ks. diec. 23).

— W ogóle celem całej działalności duszpasterskiej jest wychowanie

wspólnoty parafialnej. Jeśli ona jest rzeczywiście żywym Kościołem, to nie ma problemu z katechezą (ks. diec. 107).

Z dotychczasowych rozważań można sformułować wniosek o dość znacznym stopniu znajomości posoborowej katechezy przez respondentów. Zasięg jej powinien być jednak większy i powszechniejszy. Nadal bowiem kładzie się większy nacisk na indywidualną odpowiedzialność za katechizację niż wspólnotową. Jest rzeczą charakterystyczną, że nie dostrzega się istotnych różnic statystycznych pomiędzy cechami badanej populacji a wiedzą o podmiocie katechizacji. Jedyny wyjątek stanowi formacja katechetyczna. Pozytywnym zjawiskiem jest ponowne akcentowanie w katechezie elementów pedagogicznych przed dydaktycznymi.

Nauka soborowa wzbogaciła ponadto i poszerzyła funkcję katechety. Przestał on być tylko nauczycielem. Obecnie uważany jest przede wszystkim za wychowawcę, który oddziałuje własnym przykładem. Katecheza posoborowa traktuje go obecnie jako świadka Słowa Bożego, zwiastuna Dobrej Nowiny, który musi najpierw sam przyjąć Słowo Boże, wypełniać je w życiu, aby następnie przekazywać innym; dzielić się z innymi owocami własnej dojrzałej wiary.

Sprawą istotną jest również opinia katechetów o sobie, jak respondenci widzą swoją rolę na katechezie. Stąd postawiono im następujące pytanie: „Kim w przekonaniu Księdza, Siostry, Pana(i) ma być katecheta na katechezie? a) nauczycielem, b) wychowawcą, c) heroldem Chrystusa, d) przyjacielem”. Pytanie to uwzględnia elementy charakterystyczne zarówno dla tradycyjnej jak i współczesnej katechezy. Odpowiedzi posłużyły do sporządzenia tabel 40, 41, 42, 43.

Tabela 40

ROLA KATECHETY NA KATECHEZIE
A RODZAJ KATECHETÓW

Katecheta na katechezie jest:	Rodzaj katechetów				Razem N=280
	Ks. diec. N=176	Ks. zak. N=43	S. zak. N=27	Kat. świc. N=34	
Przyjacielem, który utrzymuje bliskie kontakty z katechizowanym, udziela mu pomocy, dąży z nim do wspólnych celów	81,8	80,8	90,9	81,8	82,7
Wychowawcą, który kształtuje charakter moralny katechizowanych	73,6	73,1	68,2	45,5	68,1
Heroldem Chrystusa, zwiastunem dobrej nowiny, pośrednikiem między Bogiem a katechizowanym	56,4	42,3	45,5	60,6	53,9
Nauczycielem, który dba o przekaz wiedzy katechizowanym	48,2	53,8	50,0	21,2	44,5

 $\chi^2=11,557$

df=9

p<0,20

Z tabeli 40 wynika, że respondenci wszystkich grup wypowiedzieli się jednoznacznie, iż katecheta powinien być przede wszystkim przyjacielem katechizowanych; utrzymuje on z nimi bliskie kontakty, służy im dobrą radą, umie współczuć i pocieszyć, w szczególności zrozumieć ich problemy i razem dążyć do wspólnych celów. Najwyraźniej zaakcentowały tę funkcję siostry zakonne. Respondenci duchowni na drugim miejscu eksponują funkcję katechety jako wychowawcy, a respondenci świeccy — katechety jako herolda Chrystusa. Najmniej odpowiada ankietaowanym funkcja katechety-nauczyciela. Księża diecezjalni i katecheci świeccy stawiają ją nawet na ostatnim miejscu. W świadomości respondentów mocno utkwil następny element posoborowej katechezy. Różnice zachodzące między rodzajem katechetów nie są jednak istotne statystycznie. A więc rodzaj katechetów nie wywiera istotnego wpływu na identyfikację respondentów z wymienionymi w ankiecie rolami katechetów.

Tabela 41

ROLA KATECHETY NA KATECHEZIE
A STAŻ KATECHETYCZNY

Katecheta na katechezie jest:	Staż katechetyczny				
	Do 5 lat N=69	6—10 lat N=71	11—15 lat N=46	16—20 lat N=45	Pow. 20 lat N=49
Przyjacielem, który utrzymuje bliskie kontakty z katechizowanym, udziela mu pomocy, dąży z nim do wspólnych celów	79,4	75,9	78,1	64,5	89,3
Wychowawcą, który kształtuje charakter moralny katechizowanych	70,6	48,3	71,9	77,4	66,1
Heroldem Chrystusa, zwiastunem dobrej nowiny, pośrednikiem między Bogiem a katechizowanym	58,8	34,5	50,0	51,6	55,4
Nauczycielem, który dba o przekaz wiedzy katechizowanym	41,2	24,1	43,8	54,8	42,9
Brak odpowiedzi	—	—	—	3,2	1,8

$$\chi^2=7,366$$

$$df=12$$

$$p>0,80$$

Powyższe wnioski i spostrzeżenia znajdują także potwierdzenie w tabeli 41, chociaż i tutaj nie zachodzą istotne zależności statystyczne. Za ideałem katechety-przyjaciela opowiedzieli się wszyscy respondenci, z wyjątkiem tych, którzy mają już za sobą 16—20 lat stażu katechetycznego. Najbliższy jest on — jak się okazuje — respondentom o najdłuższym i najkrótszym stażu katechetycznym. Na drugim miejscu (ci ze stażem od 16—20 lat na pierwszym) stawiają oni ideał katechety wychowawcy. I prawie wszyscy, znowu z wyjątkiem osób ze stażem

od 16—20 lat, na ostatnim miejscu stawiają ideał katechety nauczyciela. Wszyscy więc respondenci, niezależnie od stażu katechetycznego, widzą siebie przede wszystkim w roli przyjaciela i wychowawcy katechizowanych.

Tabela 42

ROLA KATECHETY NA KATECHEZIE
A ŚRODOWISKO KATECHETYCZNE

Katecheta na katechezie jest:	Środowisko katechizacji			
	Wieś N=130	Miasto do 25 tys. N=84	Miasto 25—100 tys. N=38	Miasto pow. 100 tys N=28
Przyjacielem, który utrzymuje bliskie kontakty z katechizowanym, udziela mu pomocy, dąży z nim do wspólnych celów	78,2	85,0	81,5	65,0
Wychowawcą, który kształtuje charakter moralny katechizowanych	67,8	71,7	63,0	50,0
Heroldem Chrystusa, zwiastunem dobrej nowiny, pośrednikiem między Bogiem a katechizowanym	50,6	50,0	59,3	45,0
Nauczycielem, który dba o przekaz wiedzy katechizowanym.	40,2	48,3	48,1	25,0
Brak odpowiedzi	2,3	1,7	—	—

 $\chi^2=2\ 182$

df=9

p<0,98

Tabela 42 konfrontuje spostrzeżenia i wnioski zawarte w poprzednich dwóch tabelach ze środowiskiem pracy respondentów. Wszyscy respondenci, niezależnie od środowiska pracy, swoją rolę w katechezie sprowadzają do katechety-przyjaciela. Najbardziej cenią ją sobie respondenci pracujący w małych i średnich miastach, najmniej zaś — w miastach największych. Podobnie też zdecydowanie niezależnie od środowiska, na drugim miejscu widzą siebie jako wychowawcę. Tę funkcję najbardziej doceniają respondenci pracujący w środowisku wiejskim i w małych miasteczkach. Na trzecim miejscu stawiają postawę katechety-zwiastuna Dobrej Nowiny, a na końcu katechety-nauczyciela. Najmniej z tą rolą utożsamiają się katecheci największych miast diecezji warmińskiej, najbardziej zaś respondenci pracujący w małych i średnich miastach. Środowisko więc nie ma istotnego wpływu na kształtowanie się roli katechety we współczesnej katechezie.

Te wnioski uzupełniają jeszcze spostrzeżenia wysnute z tabeli 43, która rozpatruje rolę katechety w zależności od formacji respondentów. Chociaż kolejność ideałów katechezy jest ta sama — przyjaciel, wychowawca, zwiastun Dobrej Nowiny, nauczyciel — to jednak za każdym

Tabela 43

ROLA KATECHETY NA KATECHEZIE
A RODZAJ FORMACJI

Katecheta na katechezie jest:	Rodzaj formacji	
	Systemat. N=101	Niesystemat. N=179
Przyjacielem, który utrzymuje bliskie kontakty z katechizowanym, udziela mu pomocy, dąży z nim do wspólnych celów	90,5	79,4
Wychowawcą, który kształtuje charakter moralny katechizowanych	76,2	66,5
Heroldem Chrystusa, zwiastunem dobrej nowiny, pośrednikiem między Bogiem a katechizowanym	61,9	50,6
Nauczycielem, który dba o przekaz wiedzy katechizowanym	53,4	41,8
Brak odpowiedzi		
$\chi^2=0,211$	$df=3$	$p<0,95$

z tych ideałów wypowiada się większy odsetek respondentów o formacji systematycznej niż niesystematycznej. Ale istotnych zależności między tymi formacjami nie ma.

Sumując wnioski sformułowane na podstawie czterech ostatnich tabel należy przypomnieć, że niezależnie od rodzaju stażu, środowiska oraz formacji respondentów wszyscy oni najwyższą cenią rolę katechety-przyjaciela. Największe upodobanie w tym ideale wykazują siostry zakonne, ponadto respondenci o najdłuższym i najkrótszym stażu katechetycznym, pracujący w średnich i małych miastach i posiadający formację systematyczną. Najmniej ankietowanych znajduje siebie w roli katechety-nauczyciela.

Wypowiedzi respondentów pozwolą na poznanie motywów, którymi się oni kierowali w wyborze swojego ideału katechety. Stanowią one zarazem komentarz do przeanalizowanych już tabel oraz ilustrację sformułowanych na ich podstawie wniosków. Respondenci, odpowiadając na pytanie, rzadko wybierali jedną z podanych im odpowiedzi. Najczęściej podkreślali wszystkie przymioty — określenie katechety i motywowali to m.in. następująco:

— Trzeba być wszystkim; zarówno nauczycielem jak i wychowawcą, heroldem jak i przyjacielem. Nie można katechizować nie zwracając uwagi na wszystkie elementy wychowania religijnego, gdyż wtedy nie rozwinięłaby się osobowość dziecka jako chrześcijanina, lecz karykatura (s. zak. 320).

— W moim przekonaniu dobry katecheta powinien być nauczycielem,

wychowawcą, heroldem Dobrej Nowiny i przyjacielem, bo tylko wtedy spełni oczekiwania młodzieży (s. zak. 24).

— Uważam, że jeśli katecheta będzie nauczycielem, wychowawcą, heroldem Chrystusa i przyjacielem, to swoją misję wypełni dobrze (s. zak. 315).

Z wypowiedzi respondentów, podkreślających jedno tylko z zawartych w pytaniu określeń katechety wynika, iż większość zdecydowanie wybrała ideał katechety-przyjaciela:

— Katecheta musi — mając wzór w Chrystusie — starać się poprzez przyjacielskie kontakty doprowadzić do tego, by katecheza nie była wykładem w szkole, ale spotkaniem z osobowym, żyjącym Bogiem (ks. zak. 202).

— Aby pozyskać dzieci, ich szczerść i oddanie, trzeba im się oddać jak przyjaciel (s. zak. 319).

— Katechizowani chętniej przyjmą stawiane wymagania, jeśli znajdują w katechezie przyjaciela rozumiejącego jego sytuację, trudności, radości (kat. świec. 422).

— Katecheta musi być przyjacielem zgodnie z wypowiedzią wielkiego wychowawcy, św. Jana Bosko: „Jeżeli chcesz, ażeby dzieci ciebie słuchały, staraj się ażeby ciebie najpierw kochały” (kat. 415).

— Najbardziej odpowiada mi określenie przyjaciel. W nim mogę zmieścić wszystkie inne określenia, a przede wszystkim tylko taki katecheta może spełnić zadanie Kościoła. „Już nie nazywam was sługami moimi, lecz przyjaciółmi” (ks. zak. 221).

Respondenci, którzy widzą siebie głównie jako wychowawcę katechizowanych, tak piszą m.in.:

— Katecheta powinien być wychowawcą, aby pokazać, jak praktycznie należy wypełniać to, czego uczy nas Chrystus (s. zak. 30).

— Katecheta powinien przede wszystkim wychowywać (ks. zak. 220).

— Głównie jesteśmy wychowawcami kształtującymi charakter moralny i postawę chrześcijańską (ks. diec. 5).

— Mam być wychowawcą, gdyż mam pomóc katechizowanemu w kształtowaniu jego charakteru (ks. diec. 56).

Kolejna grupa odpowiadających widzi w katechezie herolda Chrystusa — zwiastuna Dobrej Nowiny, który ma być pośrednikiem między Bogiem a katechizowanym:

— Religia to żywa łączność człowieka z Chrystusem. Katecheta musi być więc zwiastunem posłannictwa Chrystusowego, ma je ukazywać wszystkim ludziom, a szczególnie dzieciom (ks. diec. 29).

— Jeśli jest się heroldem Chrystusowym i pośrednikiem między Bogiem i katechizowanym, to z tego posłannictwa wynikają wszystkie pozostałe właściwości katechety (kat. świec. 405).

— Katecheta ma być tym, który pokazuje Chrystusa w nauczaniu i w życiu i prowadzi nas do Niego (kat. świec. 416).

— Moim zadaniem jest prowadzić młodego człowieka do Chrystusa, do zbawienia przez ukazywanie Dobrej Nowiny (ks. diec. 12).

— Młodzież musi widzieć w katechezie pasterza i świadka Chrystusa, tego który przekazuje nam jego orędzie o zbawieniu człowieka (ks. diec. 30).

Ostatnia grupa respondentów, najmniej liczna, zwraca uwagę na

właściwości dydaktyczne katechety, który ma być przede wszystkim nauczycielem:

— Wiara musi być rozumna, mądra. Ja mam ich tego nauczyć i do tego ich przekonać. Z takiej wiary i życie będzie dobre (ks. diec. 107).

— Katecheta ma głosić prawdy Boże z polecenia Kościoła (s. zak. 312).

— Mam być nauczycielem, bo Chrystus powiedział: „Idźcie i nauczajcie” (ks. diec. 39).

We współczesnej katechezie uległo także zmianie spojrzenie na pozycję katechizowanego. Nie jest on już tylko biernym uczniem przyswajającym przekazywane treści. Katecheza posoborowa traktuje go jako osobę, która ma przyjąć Słowo Boże, jako partnera dialogu z Bogiem. Kim jest więc katechizowany w oczach respondentów? Czy dostrzegają oni tę zmianę, jaka się dokonała w spojrzeniu na katechizowanego w posoborowej katechezie? W tym celu skierowano do respondentów następujące pytanie: „Kim w przekonaniu Księdza, Siostry, Pana(i) ma być katechizowany na katechezie? a) uczniem, b) osobą, c) współtwórcą [...] katechezy”. W pytaniu tym uwzględniono więc zarówno tradycyjne jak i współczesne, posoborowe spojrzenie na katechizowanego. Uzyskane odpowiedzi umożliwiły sporządzenie tabel 44—47. Przytłaczająca więk-

Tabela 44

ROLA KATECHIZOWANEGO NA KATECHEZIE
A RODZAJ KATECHETÓW

Katechizowany na katechezie jest:	Rodzaj katechetów				
	Ks. diec. N=176	Ks. zak. N=43	S. zak. N=27	Kat. świec. N=34	Razem N=290
Osobą, która przyjmuje Słowo Boże i chętnie na nie odpowiada swoim życiem	84,4	76,9	77,3	87,9	82,1
Współtwórcą realizowanej katechezy	46,8	53,8	50,0	51,5	48,9
Uczniem, który uważnie słucha i przyswaja przekazywane treści	33,9	26,9	22,7	12,1	27,9

$$\chi^2=7,257$$

$$df=6$$

$$p<0,20$$

skość respondentów wszystkich grup (tab. 44) widzi w katechizowanym przede wszystkim osobę, która przyjmuje Słowo Boże i chętnie na nie odpowiada swoim życiem. W tym względzie występują niewielkie różnice pomiędzy poszczególnymi rodzajami respondentów. Najmocniej tę rolę akcentują katecheci świeccy oraz księża diecezjalni. Zdecydowanie najmniej respondentów upatruje w katechizowanym ucznia, który uważnie słucha i przyswaja sobie przekazywane na religii treści. Najbardziej stronią od takiego spojrzenia na katechizowanych respondenci świeccy, a najbliższe jest ono księżom, zwłaszcza diecezjalnym. Katechizowany jako współtwórca realizowanej katechezy zajmuje miejsce pośrednie i jednakowo za taką rolę katechizowanego wypowiadają się wszystkie rodzaje respondentów. Respondenci są więc dość jednomyślni w swoich

Tabela 45

ROLA KATECHIZOWANEGO NA KATECHEZIE
A STAŻ KATECHETYCZNY

Katechizowany na katechezie jest:	Staż katechetyczny				
	Do 5 lat N=69	6-10 lat N=71	11-15 lat N=46	16-20 lat N=45	Pow. 20 lat N=49
Osoba, która przyjmuje Słowo Boże i chętnie na nie odpowiada swoim życiem	84,4	76,9	77,3	87,9	82,1
Współtwórcą realizowanej katechezy	46,8	53,8	50,0	51,5	48,9
Uczniem, który uważnie słucha i przyswaja przekazywane treści	33,9	26,9	22,7	12,1	27,9
$\chi^2=12,777$ $df=8$ $p<0,10$					

zapatrywaniach na rolę katechizowanego. Bliższe jest więc im posoborowe niż tradycyjne spojrzenie na katechizowanego.

Niezależnie też od stażu katechetycznego (tab. 45) zdecydowana większość respondentów uważa, że katechizowany to osoba, która przyjmuje Słowo Boże i chętnie odpowiada na nie swoim życiem. Przy czym starsi respondenci w tym wyborze są bardziej zdecydowani. Na drugim miejscu widzą oni katechizowanego w roli współtwórcy katechezy. W tej kwestii bardziej zdecydowani w wyborze są katecheci młodzi, o stażu do lat dziesięciu. Najmniej respondentów, w zależności od stażu katechetycznego, upatruje w katechizowanym ucznia przyswajającego sobie przekazywane na katechezie treści religijne. Minimalne zainteresowanie

Tabela 46

ROLA KATECHIZOWANEGO NA KATECHEZIE
A ŚRODOWISKO KATECHIZACJI

Katechizowany na katechezie jest:	Środowisko katechizacji			
	Wieś N=130	Miasto do 25 tys. N=84	Miasto 25-100 tys. N=38	Miasto pow. 100 tys. N=28
Osoba, która przyjmuje Słowo Boże i chętnie na nie odpowiada swoim życiem	81,6	76,7	88,9	85,0
Współtwórcą realizowanej katechezy	43,7	50,0	48,1	50,0
Uczniem, który uważnie słucha i przyswaja przekazywane treści	34,5	25,0	14,8	15,0
$\chi^2=7,585$ $df=6$ $p<0,20$				

tym tradycyjnym ideałem katechizowanego okazują respondenci najmłodszy, o stażu pracy poniżej 10 lat. U starszych zainteresowanie tym ideałem jest jeszcze nadal dość duże, aczkolwiek stawiają ten model dopiero na trzecim miejscu. Katecheci najmłodszy są więc bardziej pozytywnie nastawieni do katechezy posoborowej niż starsi. Przemawiałoby za tym większe niż u respondentów starszych ich upodobanie w czynnej roli katechizowanego jako współtwórcy katechezy.

Tabela 46 ukazuje wpływ środowiska katechetycznego na wybór roli katechizowanego. Jak się okazuje, wszyscy respondenci — bez względu na środowisko, w którym pracują — zdecydowanie opowiadają się za katechizowanym występującym w roli osoby przyjmującej Słowo Boże. Bardziej cenią tę rolę respondenci pracujący w dużych miastach, mniej w małych oraz na wsi. Sytuacja przedstawia się odwrotnie przy wyborze roli ucznia. Aczkolwiek wszyscy respondenci stawiają ten wariant na trzecim miejscu, to jednak prawidłowość jest następująca: im większe środowisko, tym mniejsze przywiązanie respondentów do roli katechizowanego jako ucznia.

Tabela 47

ROLA KATECHIZOWANEGO NA KATECHEZIE¹
A RODZAJ FORMACJI

Katechizowany na katechezie jest:	Rodzaj formacji	
	Systemat. N=101	Niesystemat. N=179
Osobą, która przyjmuje Słowo Boże i chętnie na nie odpowiada swoim życiem	86,4	80,8
Współtwórcą realizowanej katechezy	50,0	46,5
Uczniem, który uważnie słucha i przyswaja przekazywane treści	22,7	27,3

$$\chi^2=0,363$$

$$df=2$$

$$p < 0,80$$

Niewiele różnią się między sobą w spojrzeniu na rolę katechizowanego respondenci w zależności od posiadanej formacji (tab. 47). Gdyby te niewielkie różnice traktować jako opowiedzenie się za tradycyjną lub posoborową katechezą, to należałoby powiedzieć, że respondenci o formacji systematycznej są bliżsi katechezie posoborowej niż respondenci o formacji niesystematycznej. Ci pierwsi bowiem bardziej sprowadzają katechizowanego do roli osoby przyjmującej Słowo Boże i współtworzącej katechezę niż ci ostatni. Różnice tu występujące są jednak minimalne.

Katecheci, którzy widzą w katechizowanym przede wszystkim ucznia, podkreślają rolę oraz związek prawd religijnych i moralnych z postępowaniem:

— Ma być uczniem, bo ma umysł poddany na głoszenie prawdy i przyjmuje ją ze względu na autorytet katechety. Prawdy są dla niego

nowe, o których czasem w domu słyży. Katecheta uzasadnia je głębiej, a on je sobie przyswaja. A zachęta do życia według słyszanych prawd robi swoje (kat. świc. 420).

— Gdy nie będzie uczniem, który uważnie słyży, to nie przyjmie Słowa Bożego i nie odpowie na nie swoim życiem (s. zak. 317).

— Uczeń żyje przyswojoną treścią i kontynuuje ją w życiu osobistym i społecznym (s. zak. 322).

— Katechizowany musi wiedzieć, że jest uczniem, po co przyszedł i to czego się dowiedział, aby przekazać innym (ks. diec. 63).

Z analizy jakościowej wynika, że katecheci widzą przede wszystkim w katechizowanym osobę otwartą na Słowo Boże. Takie spojrzenie wynika z personalistycznego ujęcia wiary. Katecheci tak to określają:

— Katechizowany to osoba, która idzie wraz z katechetą, ale nie tak po gotowej drodze, ale jakby ją odnajdowali. To jest wspaniałe i daje większe zaangażowanie i radość szukania (s. zak. 221).

— Cała katecheza dąży do przeżywania kontaktu z Bogiem. Odpowiadanie nań swoim życiem jest wynikiem katechezy (s. zak. 303).

— Katechizowany jest osobą, gdyż celem katechezy jest odpowiedź na Słowo Boże całym swoim życiem (ks. diec. 76).

— Wynika to z samej istoty katechizacji, która prowadzi do dialogu między Bogiem i człowiekiem (ks. diec. 14).

— Ważne jest na katechezie przyswojenie treści przez dziecko, ale najważniejsze to odpowiedź wychowanka na usłyszane na katechezie Słowo Boże, odpowiedź, która angażuje całą osobę (ks. diec. 94).

Ostatnia grupa respondentów jest zdania, iż katechizowany powinien być współtwórcą katechezy, tylko wówczas czuje się za nią odpowiedzialny. Zdobyte na niej wiadomości uważa za własne. Taka postawa dziecka jest chyba najtrudniejsza do zrealizowania w praktyce. Respondenci tak o niej piszą:

— Katechizowany powinien być współtwórcą katechezy, bo wtedy omawiana prawda Boża staje się jakby jego własnością. Jest przez niego przyjęta umysłem i sercem (ks. zak. 207).

— Powinien być współtwórcą katechezy. Będzie to i jego udział w poszukiwaniu prawdy i drogi życia. Będzie to prawdopodobnie później chętniej realizował (ks. diec. 69).

— Katecheza musi się różnić od lekcji szkolnych. Dlatego katechizowany ma się włączyć w proces odkrywania i tworzenia wartości (s. zak. 312).

— Moim zdaniem katechizowany powinien być współtwórcą katechezy, bo tylko dzięki temu może osiągnąć prawdziwy kontakt i przyjaźń z Bogiem. Przez współdziałanie i realizowanie postanowień płynących z katechezy, katechizowany pogłębia swoją wiarę, nadzieję i miłość do Boga i ludzi (s. zak. 306).

Podsumowując należy stwierdzić, iż respondenci — niezależnie od rodzaju, stażu, środowiska i formacji, widzą przede wszystkim w katechizowanym osobę przyjmującą Słowo Boże. Wszystkie rodzaje respondentów zdecydowanie preferują ten model. Widzą oni w katechizowanym współtwórcę katechezy. Na końcu zaś stawiają ideał katechizowanego jako ucznia, słuchacza przekazywanych treści. Wydaje się więc, że katechetom pracującym w diecezji warmińskiej zdecydowanie bliższy

jest model katechezy posoborowej. Analiza ta wykazała również, że kształcenie systematyczne nieznacznie skuteczniej niż niesystematyczne wpływa na formowanie przekonań związanych z rolą katechety i katechizowanego w ujęciu posoborowym. Ale ani rodzaj katechety ani ich staż i środowisko, a nawet formacja, nie wywierają wpływu na pojmowanie roli katechizowanego przez respondentów.

c. Treść katechezy

Treścią katechezy posoborowej, w jej ujęciu kerygmatycznym, jest orędzie zbawienia oraz jego urzeczywistnienie w życiu. W modelu antropologicznym zaś katecheza czerpie swoją treść z Objawienia Bożego oraz z doświadczenia i kultury człowieka. Taka jest teoria. Chcąc się jednak przekonać, jak wygląda praktyka katechetyczna w diecezji warmińskiej, czy respondenci są świadomi tej zmiany i czy ją akceptują, spytano o przekazywane przez nich treści podczas katechezy. W pytaniu uwzględniono możliwość wypowiedzenia się zarówno za katechezą tradycyjną, tzn. dydaktyczną, jak i posoborową; zarówno kerygmatyczną, jak i antropologiczną. Pytanie brzmiało: „Co zdaniem Księdza, Siostry, Pana(i) ma stanowić treść katechezy: a) katechizm, b) przedmioty teologiczne — Pismo Św., historia Kościoła, liturgia, dogmatyka, etyka, c) historia zbawienia, która zawiera słowa i czyny Boga działającego w świecie”.

Tabela 48

TREŚĆ ODNOWY KATECHEZY A RODZAJ KATECHETÓW

Treść katechezy stanowi:	Rodzaj katechetów				
	Ks. diec. N=176	Ks. zak. N=43	S. zak. N=27	Kat. świec. N=34	Razem N=280
Historia zbawienia, która zawiera słowa i czyny Boga działającego w świecie	73,9	65,4	73,9	87,1	74,9
Przedmioty teologiczne: Pismo Św., historia Kościoła, liturgia, dogmatyka, etyka	59,5	61,5	69,6	45,2	58,6
Katechizm	56,8	57,7	65,2	48,4	56,5
Objawienie Boże oraz doświadczenie i kultura człowieka	50,5	69,2	56,5	48,4	53,4
Brak odpowiedzi	1	—	1	1	3

$$\chi^2=5,809$$

$$df=9$$

$$p<0,70$$

Na podstawie wypowiedzi respondentów sporządzono tabele: 48, 49, 50 i 51. Z tabeli 48 wynika, że większość respondentów preferuje na katechezie historię zbawienia, a więc treści związane z katechezą kerygmatyczną. Treści właściwe katechezie dydaktycznej i antropologicznej są prawie jednakowo traktowane przez respondentów. Historię zbawienia akcentują szczególnie osoby świeckie, najmniej zaś księża za-

konni, którzy najbardziej doceniają treści właściwe katechezie antropologicznej. Do treści katechizowanych oraz przedmiotów teologicznych najmniejszą wagę przykładają respondenci świeccy, a największą zakonni. Księża diecezjalni zachowują w tym wyborze miejsce środkowe. Na dobór treści katechezy nie ma więc istotnego wpływu rodzaj katechetów.

Tabela 49

TREŚĆ ODNOWIONEJ KATECHEZY A STAŻ KATECHETYCZNY

Treść katechezy stanowi:	Staż katechetyczny				
	Do 5 lat N=69	6—10 lat N=71	11—15 lat N=46	16—20 lat N=45	Pow. 20 lat N=49
Historia zbawienia, która zawiera słowa i czyny Boga działającego w świecie	67,6	62,1	65,6	74,2	80,4
Przedmioty teologiczne: Pismo Św., historia Kościoła, liturgia, dogmatyka, etyka	61,8	44,8	59,4	64,5	62,5
Katechizm	44,1	34,5	68,8	64,5	66,1
Objawienie Boże oraz doświadczenie i kultura człowieka	50,0	48,3	53,1	51,6	46,4
Brak odpowiedzi	2,9	3,4	—	—	1,8

$\chi^2=10\ 980$ $df=12$ $p<0,50$

Z tabeli 49 wynika, że wypowiedzi respondentów są bardzo zróżnicowane. Przynajmniej niektóre z nich, dotyczące treści odnowionej katechezy, są uzależnione statystycznie od stażu respondentów. Odnosi się to szczególnie do odpowiedzi, na ile katechizm powinien być treścią katechezy. Katecheci o mniejszym stażu przypisują mu niewielkie znaczenie — wyraźnie mniejsze niż respondenci starsi. Zupełnie odwrotnie przedstawia się stosunek respondentów do historii zbawienia jako treści katechezy; respondenci starsi (staż ponad 16 lat) mają w niej większe upodobanie niż młodsi (staż do lat 15). Okazuje się, że katecheci o stażu do 10 lat preferują w swoim nauczaniu katechetycznym historię zbawienia i przedmioty teologiczne, a najstarsi — historię zbawienia oraz katechizm. Można więc powiedzieć, że charakterystyczną cechą respondentów, bez względu na staż katechetyczny, jest niezdecydowanie w jednoznacznym opowiedzeniu się za tradycyjną i współczesną katechezą. Wydaje się, że chcieliby przejąć wszystko to z nowej katechezy, do czego się przekonali, i równocześnie zachować pewne elementy dydaktyczne katechezy tradycyjnej.

Podobnie niewielki wpływ, jak wykazuje tabela 50, na wybór przekazywanych na katechezie treści ma środowisko pracy respondentów. Można wskazać pewną prawidłowość: najmniejsze przywiązanie respondentów do katechizmu panuje wśród tych, którzy pracują w największych miastach, a największe wśród pracujących na wsi i w ma-

Tabela 50

TREŚĆ ODNOWIONEJ KATECHEZY A ŚRODOWISKO KAT.

Treść katechezy stanowi:	Środowisko katechizacji			
	Wieś N=180	Miasto do 25 tys. N=84	Miasto 25—100 tys. N=38	Miasto pow. 100 tys. N=28
Objawienie Boże oraz doświadczenie i kultura człowieka	40,2	55,0	51,9	55,0
Katechizm	63,2	60,0	37,0	35,0
Przedmioty teologiczne: Pismo Św., historia Kościoła, liturgia, dogmatyka, etyka	49,4	71,7	63,0	40,0
Historia zbawienia, która zawiera słowa i czyny Boga działającego w świecie	71,3	76,7	66,7	85,0
Brak odpowiedzi	2,3	1,7	—	—
	$\chi^2=11\ 718$	$df=9$	$p > 0,20$	

łych miastach diecezji warmińskiej. Docenianie historii zbawienia i Objawienia Bożego jako treści katechezy jest największe wśród respondentów z dużych miast. Katecheci wszystkich środowisk najbardziej akcentują treści kerygmacyjne. Celują w tym katecheci największych miast. Ci także, jako jedyni, na drugim miejscu widzą treści antropologiczne. Pozostali bowiem na drugim miejscu umieszczają przedmioty

Tabela 51

TREŚĆ ODNOWIONEJ KATECHEZY A RODZAJ FORMACJI

Treść katechezy stanowi:	Rodzaj formacji		
	Systemat.	Niesystemat.	
Historia zbawienia, która zawiera słowa i czyny Boga działającego w świecie	86,4	72,1	
Przedmioty teologiczne: Pismo Św., historia Kościoła, liturgia, dogmatyka, etyka	40,9	59,3	
Katechizm	37,4	64,0	
Objawienie Boże oraz doświadczenie i kultura człowieka	54,5	47,1	
Brak odpowiedzi	—	1,7	
	$\chi^2=6\ 318$	$df=3$	$p < 0,05$

teologiczne (miasto) bądź katechizm (wieś). Respondenci wiejscy niewielkie znaczenie przywiązują do katechezy antropologicznej. Zjawisko to należy tłumaczyć tym, iż katecheza antropologiczna obowiązuje w szkołach średnich, których w zasadzie nie spotyka się na wsi. Tabela 50 informuje więc, że — biorąc pod uwagę treści przekazywane na katechezie — odnowie posoborowej najbliżsi są respondenci pracujący w największych miastach diecezji warmińskiej. Katecheci pracujący w parafiach wiejskich jeszcze dość wyraźnie optują za katechezą tradycyjną, dydaktyczną.

Jedynie między rodzajem formacji a akcentowaniem określonych treści katechetycznych zaznacza się dość wyraźna zależność statystyczna. Wynika z tabeli 51. Respondenci o formacji systematycznej wyraźnie wypowiadają się za katechezą kerygmatyczną, a następnie antropologiczną. Treści wynikające z katechezy tradycyjnej stawiają oni na dalszym planie. A te właśnie treści eksponują w katechezie respondenci o formacji niesystematycznej. Wielką wagę przykładają do nauczania prawd katechizmowych. Innymi słowy, za katechezą tradycyjną wypowiadają się przede wszystkim, i to bardzo wyraźnie, respondenci o formacji niesystematycznej, natomiast za katechezą posoborową (kerygmatyczną i antropologiczną) o formacji systematycznej. Zjawisko to świadczy pozytywnie o procesie dydaktycznym w kościelnych instytucjach kształcących katechetów, a organizatorów pozainstytucjonalnego kształcenia katechetów zobowiązuje do jeszcze większej troski o ich przygotowanie i przeprowadzanie.

Ci respondenci, którzy wypowiedzieli się za przekazywaniem treści właściwych katechezie dydaktycznej, akcentowali potrzebę wpajania dzieciom prawd katechizmowych, a młodzieży wiedzy zawartej w przedmiotach teologicznych. W nich oni widzą fundament wiary katolickiej:

— Znajomość katechizmowych prawd naszej wiary jest fundamentem życia chrześcijańskiego (ks. zak. 206).

— Katechizm, dogmatyka, etyka na tle historii zbawienia to treść nowej katechezy (ks. zak. 218).

— Treść katechezy winien stanowić katechizm w połączeniu z opowiadaniem biblijnymi. To wystarczy, jeżeli chodzi o szkołę podstawową (kat. świec. 420).

— Katechizm i przedmioty teologiczne zawierają całość wiedzy religijno-moralnej i to należy przekazywać (ks. zak. 204).

— Bez katechizmu wszystkie treści i przeżycia religijne „wiszą” w powietrzu (ks. zak. 202).

— Jeżeli będzie znał prawdy katechizmowe i według nich żył, to będzie bardzo dużo (ks. diec. 74).

— Pismo Św., historia Kościoła, liturgika, dogmatyka i etyka są źródłem historii zbawienia, są świadectwem słowa i czynów Boga działającego w świecie (kat. świec. 430).

— Mam na myśli głównie program ks. Zaleskiego, który na długo pozostaje w pamięci (ks. diec. 96).

— Katecheza obejmuje wszystkie przedmioty, które podzieliła nauka na różne szufladki. Nauczanie dzieci i młodzieży stanowi jeden monolit (ks. diec. 21).

Druga grupa katechetów opowiadająca się za posoborową katechezą akcentuje w niej momenty kerygmatyczne lub antropologiczne. Podkreślają więc różne aspekty historii zbawienia lub znaczenie Słowa Bożego (Objawienia) dla chrześcijańskiego życia. Piszą oni m.in.:

— Treść nowej katechezy zawiera Pismo Św., czyli Objawienie Boże oraz nawiązywanie do doświadczenia i kultury człowieka, chociaż uważam, że nie można pominąć także prawd wiary zawartych w katechizmie (kat. świc. 404).

— Objawienie Boże na pierwszym miejscu, ale doświadczenie i kultura człowieka też mogą być wykorzystane (s. zak. 318).

— Treścią nowej katechezy jest Objawienie Boże (ks. diec. 28).

— Istotą katechizacji stanowi przekazywanie orędzia Bożego zawartego w Objawieniu Bożym. W tym się wszystko mieści (kat. świc. 412).

— Najbardziej opieram się na Objawieniu Bożym, bo w nim mieszczą się i dalsze treści, szczególnie historia zbawienia (ks. zak. 206).

— Na katechezie dzieci powinny poznać historię zbawienia. I trzeba obudzić w nich przeświadczenie, że w Kościele przez liturgię dokonuje się zbawienie każdego człowieka i całej wspólnoty (kat. świc. 424).

4. OCENA PRZED- I POSOBOROWEJ KATECHEZY

Aby poznać motywy determinujące stanowisko respondentów w kwestii katechezy przed- jak i posoborowej postawiono respondentom następujące pytanie: „W Polsce od kilku lat została wprowadzona do praktyki nowa katecheza. Proszę określić, jaki jest stosunek Księdza, Siostry, Pana(i) do katechezy, którą wyznaczył dawny program katechizacji obowiązujący do 1971 r.; do katechezy, którą wyznacza nowy program katechizacji, obowiązujący od 1971 r.?”

Tabela 52

STOSUNEK DO KATECHEZY PRZEDSORBOROWEJ A RODZAJ KATECHETÓW

Nastawienie do katechezy	Rodzaj katechetów				
	Ks. diec. N=176	Ks. zak. N=43	S. zak. N=27	Kat. świc. N=34	Razem N=280
Pozytywne	38,4	42,3	26,1	45,5	38,7
Negatywne	12,5	7,7	13,0	9,1	11,3
Brak określonego stanowiska	38,4	38,5	43,5	43,5	36,6
Brak odpowiedzi	10,7	11,5	17,4	21,2	13,4
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

$$\chi^2=6,687$$

$$df=6$$

$$p<0,30$$

Odpowiedzi respondentów na pierwszą część zagadnienia posłużyły do sporządzenia tabel 52—55, ukazujących stosunek respondentów do katechezy przedsoborowej.

Tabela 52 wskazuje, że katecheza tradycyjna dość mocno utkwiała w świadomości respondentów. Jeszcze nie potrafili się oni wyzwolić od niej całkowicie. Najbardziej czują się z nią związani respondenci świeccy

oraz księży zakonni, a najmniej siostry zakonne. Respondentów, którzy mają nastawienie wyraźnie negatywne wobec tej katechezy jest niewielu (11,3%). Jednak duża część ankietowanych nie opowiedziała się ani „za” ani „przeciw” katechezie tradycyjnej. Stąd kategoria „brak określonego nastawienia” obejmuje aż 36% respondentów. Również pokaźny odsetek respondentów (13,4%) nie udzielił na to pytanie żadnej odpowiedzi. Razem więc aż połowa ankietowanych nie wypowiedziała się, czy są zwolennikami czy przeciwnikami tradycyjnej katechezy. Pomiedzy rodzajem katechetów, a ich stosunkiem do katechezy tradycyjnej zachodzi zależność na poziomie 0,30 — nieistotna statystycznie, a więc rodzaj katechetów nie ma wpływu na ich nastawienie do omawianej katechezy.

Tabela 53

STOSUNEK DO KATECHEZY PRZEDSOBOROWEJ
A STAŻ KATECHETYCZNY

Nastawienie do katechezy	Staż katechetyczny				
	Do 5 lat N=69	6—10 lat N=71	11—15 lat N=46	16—20 lat N=45	Pow. 20 lat N=49
Pozytywne	26,8	37,1	43,7	45,2	51,1
Negatywne	8,8	15,7	15,6	3,2	8,9
Brak określonego stanowiska	49,7	33,6	21,9	38,7	23,9
Brak odpowiedzi	14,7	13,6	18,8	12,9	16,1

 $\chi^2=31,915$

df=8

p>0,001

Zaznacza się natomiast wyraźny związek statystyczny między stażem katechetycznym, a stosunkiem katechetów do katechezy tradycyjnej. Liczba przepracowanych w katechizacji lat ma istotny wpływ na określone nastawienie do tej katechezy. Pozytywne nastawienie respondentów do katechezy przedsoborowej rośnie u nich w miarę wzrostu ich stażu katechetycznego. U katechetów o najdłuższym stażu jest ono prawie dwukrotnie większe niż u najmłodszych. Najwięcej więc zwolenników tradycyjnej katechezy wywodzi się z katechetów starszego pokolenia. Trzecią kategorią odpowiedzi jest brak określonego nastawienia do katechezy tradycyjnej. Cechuje ono wyraźnie katechetów najmłodszych. Jest ono zrozumiałe, gdyż nie znając z własnego doświadczenia walorów i braków tej katechezy, trudno im się o niej wypowiadać. Dlatego tylko 35,6% katechetów najmłodszych dało odpowiedź oceniającą.

Z tabeli 54 wynika, że środowisko pracy katechetycznej nie wywiera istotnego wpływu na stosunek katechetów do katechezy przedsoborowej. Najwięcej zwolenników posiada ona w środowisku wiejskim, najmniej w największych miastach diecezji. Liczba jej oponentów, choć niewielka, rośnie wraz ze wzrostem środowiska katechetycznego. Rośnie także stopniowo, wraz ze wzrostem środowiska, liczba respondentów, którzy nie potrafili wyrazić swego nastawienia wobec tej katechezy.

Również formacja respondentów nie wywiera istotnego wpływu na ich pojmowanie tradycyjnej katechezy. Widać jednak, że ma ona zdecydowanie więcej zwolenników wśród respondentów formacji niesyste-

Tabela 54

STOSUNEK DO KATECHEZY PRZEDSOBOROWEJ
A ŚRODOWISKO KATECHIZACJI

Nastawienie do katechezy	Środowisko katechizacji			
	Wieś N=130	Miasto do 25 tys. N=84	Miasto 25—100 tys. N=38	Miasto pow. 100 tys. N=28
Pozytywne	44,8	40,0	37,1	30,1
Negatywne	6,9	10,0	11,1	15,0
Brak określonego nastawienia	33,3	36,7	40,7	44,9
Brak odpowiedzi	15,0	13,3	11,1	10,0
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0
	$\chi^2=4,683$	$df=6$	$p>0,50$	

matycznej niż systematycznej. Wielkości wyrażające liczbę oponentów oraz brak odpowiedzi są po obu stronach bardzo zbliżone do siebie. Większy brak zdecydowania w ocenie katechezy przedsoborowej występuje u katechetów formacji systematycznej. Nie wypowiedziała się na jej temat ani pozytywnie ani negatywnie połowa tej grupy respondentów.

Tabela 55

STOSUNEK DO KATECHEZY PRZEDSOBOROWEJ
A RODZAJ FORMACJI

Nastawienie do katechezy	Rodzaj formacji		
	Systemat. N=101	Niesystemat. N=179	
Pozytywne	27,3	42,4	
Negatywne	5,1	8,7	
Brak określonego nastawienia	50,0	36,1	
Brak odpowiedzi	17,6	12,8	
Razem	100,0	100,0	
	$\chi^2=3,178$	$df=3$	$p>0,50$

Reasumując rozważania dotyczące ustosunkowania się katechetów do tradycyjnej przedsoborowej katechezy należy podkreślić, że pozytywnie ustosunkowani są do niej katecheci świeccy oraz księża zakonni, ponadto ci, którzy mają za sobą długoletni staż katechetyczny, osoby pracujące głównie na wsi lub małych miastach i posiadające formację niesystematyczną. Natomiast jej oponenti rekrutują się głównie z księży diecezjalnych i sióstr zakonnych o niewielkim stażu katechetycznym formacji systematycznej, pracujący w większych miastach.

Katecheci wypowiadający się pozytywnie o dawnej katechezie dydaktycznej, akcentują w niej głównie trzy elementy: była ona jasna,

konkretna, uporządkowana, dzięki temu łatwiejsza zarówno dla prowadzącego ją, jak i dla dzieci:

— Dawny program był łatwiejszy i dzieci z większą uwagą go przyjmowały (s. zak. 312).

— Dawniej katechezy były opracowane bardzo dokładnie (ks. zak. 217).

— Wydaje się, że był to program dobry, konkretny, chociaż wymagał pewnej reformy (ks. zak. 221).

— System katechizacji był przede wszystkim uporządkowany (s. zak. 24).

— Dawny program był bardziej usystematyzowany i mniej przelądowany. [...] Miał te zalety, że katecheta mógł raz opracować sobie katechezę i całe życie nią się posługiwać (ks. zak. 205).

— Osobiście bardziej odpowiadała mi dawna katecheza. Była bardziej prosta i łatwiej można było ją przeprowadzić, szczególnie w grupach dzieci mniej uzdolnionych (s. zak. 321).

— Katecheza dawna była wystarczająca, gdy przekaz dokonywał się w chrześcijańskiej rodzinie i chrześcijańskim środowisku, a katecheza w szkole czy kościele uzupełniała wiadomości religijne (kat. św. 407).

— Odpowiadał mi. To było jasne nauczanie prawd wiary i moralności teoretycznie i praktycznie [...] Moi profesorowie, m.in. ks. Wojtukiewicz, uczyli mnie prowadzenia lekcji metodą czynną, z zaangażowaniem dzieci oraz wiązać teorię (katechizm, liturgikę) z życiem osobistym i życiem Kościoła (kat. 410).

Respondenci, którzy negatywnie wypowiadali się o dawnej katechezie, podkreślali głównie jej przeintelektualizowanie oraz oderwanie od realiów codziennego życia jednostki i wspólnoty kościelnej:

— Dawna katecheza nie miała powiązania, lub bardzo minimalne, z życiem Kościoła i liturgią (kat. św. 414).

— Dawny program był przeintelektualizowany i mało praktyczny jak na dzisiejsze czasy (s. zak. 317).

— To było bezmyślne prowadzenie, a nie wprowadzanie dzieci „w głąb”. To były tylko piękne opowiadania (s. zak. 314).

— Dawna katecheza informowała wprawdzie o Bogu, ale nie dążyła do nawiązywania z Nim osobowego kontaktu (ks. zak. 206).

— Według dawnego programu łatwiej było przygotować jednostkę lekcyjną, ale to była katecheza zbyt oderwana od życia. Był to jeszcze jeden „przedmiot lekcyjny” (kat. św. 432).

— Dawna katecheza była nieco oderwana od życia, od człowieka. Mało go mobilizowała. Większy nacisk kładła na zakres wiadomości, które jakoś nie angażowały człowieka. Nie zmieniała, lub tylko niewiele, postawę człowieka (ks. diec. 86).

— Za mało zbliżała prawdy Boże do ludzkiego życia, konkretnych życiowych sytuacji. Był to raczej oderwany wykład katechety, często „sucho” podany (ks. zak. 203).

Odpowiedzi respondentów, dotyczące drugiej części pytania: „... jaki jest stosunek Księdza, Siostry, Pana(i) do katechezy, którą wyznacza program katechizacji, obowiązujący od 1971 r.?” zebrane zostały w tabelach 56—59.

Tabela 56

STOSUNEK DO KATECHEZY POSOBOROWEJ
A RODZAJ KATECHETÓW

Nastawienie do katechezy	Rodzaj katechetów				
	Ks. diec. N=176	Ks. zak. N=43	S. zak. N=27	Kat. św. N=34	Razem N=280
Pozytywne	75,5	75,4	70,8	72,7	74,2
Negatywne	8,3	10,1	4,3	6,1	7,7
Brak określonego stosunku	11,9	12,1	16,2	12,1	13,1
Brak odpowiedzi	4,3	2,4	8,7	9,1	5,0
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

$\chi^2=7,921$

df=6

$p>0,30$

Najbardziej pozytywny stosunek do posoborowej katechezy, jak wynika z tabeli 56, cechuje księży. Ale niewiele mniejsze zainteresowanie przejawiają nią siostry zakonne i katecheci świeccy. Ogólnie można powiedzieć, że ponad 70% respondentów można zaliczyć do zdecydowanych zwolenników tej katechezy. Oponentów ma ona niewielu. Jest jednak dość spory odsetek katechetów, którzy nie mają jeszcze uformowanego sądu. Rodzaj respondentów nie wywiera istotnego wpływu na ich stosunek do tej katechezy.

Tabela 57

STOSUNEK DO KATECHEZY POSOBOROWEJ
A STAŻ KATECHETYCZNY

Nastawienie do katechezy	Staż katechetyczny				
	Do 5 lat N=69	5—10 lat N=71	11—16 lat N=46	16—20 lat N=45	Pow. 20 lat N=49
Pozytywne	89,7	78,1	68,7	60,9	56,4
Negatywne	1,8	6,9	9,6	12,6	14,3
Brak określonego stosunku	5,6	11,3	15,1	18,0	18,6
Brak odpowiedzi	2,9	3,7	6,6	8,5	10,7
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

$\chi^2=16,497$

df=8

$p>0,05$

Istotny wpływ wywiera natomiast staż katechetów. Najliczniej za katechezą posoborową opowiedzieli się najmłodszy stażem. Liczba jej zwolenników maleje zaś w miarę wzrostu stażu katechetycznego. Różnica między katechetami o najmniejszym i największym stażu katechetycznym wynosi ponad 30%. Krzywa obrazująca negatywne nastawienie katechetów do tej katechezy wzrasta stopniowo wraz ze wzrostem ich stażu. A więc najwięcej zwolenników i najmniej oponentów ma ta katecheza wśród najmłodszych stażem katechetów, a najmniej zwolenników

Tabela 58

STOSUNEK DO KATECHEZY POSOBOROWEJ
A ŚRODOWISKO KATECHIZACJI

Nastawienie do katechezy	Środowisko katechizacji			
	Wieś N=130	Miasto do 25 tys. N=84	Miasto 25—100 tys. N=38	Miasto pow. 100 tys. N=28
Pozytywne	69,1	75,1	75,8	70,0
Negatywne	12,8	7,0	8,6	10,0
Brak określonego stosunku	13,5	11,0	10,4	20,0
Brak odpowiedzi	4,6	6,9	5,2	—
Razem	100,0	100,0	100,0	100,0

$x^2=9,889$

df=6

$p<0,10$

i najwięcej oponentów znajduje ona wśród katechetów o największym stażu. Należy jeszcze dodać, że wśród respondentów o najdłuższym stażu sporo osób nie wypowiedziało się na temat tej katechezy.

Środowisko — jak się okazuje — nie wpływa decydująco na akcentowanie lub odrzucenie nowej katechezy. Różnice między poszczególnymi grupami są niewielkie i nie można na ich podstawie stwierdzić jakiejś prawidłowości, chociaż dziwić może fakt, że to nie spośród katechetów wielkomijskich rekrutuje się największa liczba tych, którzy mają pozytywny stosunek do nowej katechezy.

Tabela 59

STOSUNEK DO KATECHEZY POSOBOROWEJ
A RODZAJ FORMACJI

Nastawienie do katechezy	Rodzaj formacji	
	Systemat. N=101	Niesystemat. N=179
Pozytywne	86,6	67,1
Negatywne	4,1	9,8
Brak określonego stosunku	7,7	17,6
Brak odpowiedzi	1,6	5,5
Razem	100,0	100,0

$x^2=7,124$

df=2

$p>0,05$

Ostatnia z tej serii tabel (tab. 59) informuje o wpływie formacji respondentów na ich stosunek wobec katechezy posoborowej.

W tym wypadku zachodzi wysoka współzależność statystyczna. Aż 86,6% uczestników badań o formacji systematycznej ustosunkowuje się do tej katechezy pozytywnie. 67,1% respondentów o formacji niesystematycznej popiera tę katechezę. Jednak prawie 20% respondentów tej

formacji nie wyrobiło sobie o niej zdania. Istnieje więc dość duży odsetek respondentów o formacji niesystematycznej, którzy nie są jeszcze przekonani do katechezy posoborowej, jeśli wziąć pod uwagę razem odpowiedzi negatywne, brak odpowiedzi oraz brak określonego nastawienia. Jest to zjawisko głęboko niepokojące.

Różnorodne motywy i uwarunkowania spowodowały określone stanowisko respondentów wobec nowej katechezy.

Respondenci opowiadający się za katechezą posoborową (kerygmatyczną lub antropologiczną) podkreślają jej otwarcie na współczesnego człowieka żyjącego w określonych warunkach. Uznają katechezę za praktyczną, ponieważ wychowanie przeważa nad dydaktyką. Znajdują w niej otwarte pole dla własnej inicjatywy w katechezie. Doceniają też, że uwzględnia ona osiągnięcia współczesnej psychologii i pedagogiki. Katecheza daje dużą swobodę katechecie w przeprowadzaniu zajęć, ale dostrzegają też, że jest znacznie trudniejsza od poprzedniej. Oto niektóre wypowiedzi:

— Obecna katecheza jest bardziej egzystencjalna. Zwraca większą uwagę na przekazywanie prawd Bożych, a nie na ich „suchy” odbiór. A człowiek zaangażowany staje się bardziej podatny na prawdy Boże zawarte w katechezie (ks. zak. 102).

— Ona angażuje człowieka, który poznaje działanie Boga i zaprasza Go do współpracy w przetwarzaniu i zmienianiu siebie, otoczenia, ulepszenia świata oraz uczy odpowiedzialności za siebie, Kościół i otaczający go świat (ks. diec. 86).

— Nowa katecheza daje wszechstronny obraz historii zbawienia, włączając w nią sytuację życiową, życie chrześcijanina (ks. diec. 28).

— Wiąże prawdy Boże bardziej z życiem, chociaż jest to katecheza trudniejsza także dla katechety. Wymaga solidnego przygotowania się (ks. zak. 203).

— Nowa katecheza uwzględnia pełniej i szerzej psychologię dziecka i osiągnięcia innych współczesnych nauk, chociaż jest trudniejsza do realizacji (kat. świec. 403).

— Teraz wreszcie zajmujemy się na katechezie Bogiem żywym, a nie zamkniętym w formułkach (kat. świec. 431).

— Wreszcie program wiąże religię z życiem. Bardziej uwydatnia Boga jako Kogoś nam bliskiego, kochającego. Nowy program pozwala na wyrobienie bardziej osobowego stosunku dziecka do Boga (kat. świec. 432).

— Nowy program wprowadza w życie Kościoła już od klas „0”. To mnie osobiście najbardziej przekonało do tego programu (kat. świec. 423).

— Program ten, jeszcze nie całkiem wolny od błędów, wreszcie stara się głosić „Radosną Nowinę” (kat. świec. 405).

— Nowy program mobilizuje do osobistego zadeklarowania się (kat. 407).

— Nowy program zmusza przynajmniej katechetę do wejścia w siebie i życie z Bogiem na co dzień. Trzeba żyć wiarą na co dzień. O ile katecheta żyje miłością Boga, to na pewno coś z siebie dziaćwie da na katechizacji (s. zak. 306).

— Nowy program jest ciekawy, bogaty — można wybierać, ale trzeba być dobrze przygotowanym, aby zeń skorzystać (kat. świec. 425).

Respondenci negatywnie ustosunkowani do posoborowej katechezy zarzucają jej przede wszystkim to, że jest za trudna dla katechizowanych. Brak jej przedmiotowego układu treści, nie jest konkretna, zbyt teologiczna, za mały nacisk jest w niej położony na utrwalanie prawd religijnych, itd. A oto ich wypowiedzi:

— Jest to program nudny, trudny, nie można niczym zainteresować katechizowanych. Mówi się z tej katechezy tylko to, co jest jasne i dlatego lekcja jest dużo krótsza (ks. diec. 22).

Program jest zbyt obszerny, rozwlekły. Wiele katechez nadaje się do grup o wybitnych zdolnościach. Ale jest z czego wybrać i ewentualnie zmodyfikować przez prowadzącego (ks. diec. 27).

— Mój stosunek do tego programu jest dość krytyczny. W niektórych katechezach naprawdę nie wiem, o co chodzi. Niekiedy odczuwam w nim brak treści dogmatycznych lub ich wyakcentowania. Że katecheza ma dostarczyć przeżyć religijnych — zgoda. Ale nie może być przeżyć religijnych zawieszonych w próżni bez kośćca dogmatyczno-etycznego. Szybko bowiem może się okazać, że to „dom budowany na piasku” (kat. świc. 410).

— Ten program mnie nie przekonuje, bo dzieci z tego nic nie pamiętają (ks. zak. 213).

— W tej katechezie jest dużo chaosu. Dzieciom często się wydaje, że jedna lekcja niewiele różni się od drugiej (ks. diec. 96).

— Za dużo w nim powtarzanych tematów i brak uporządkowania. Dzieci często mówią, że to już było (s. zak. 215).

Nowe ujęcie katechezy jest dość trudne do zrozumienia. Sam nauczający musi się natrudzić, aby odpowiednio opanować program. A katechizowany okazuje, jakby nic z tego nie rozumiał (ks. diec. 235).

Z porównania wyników dotyczących stosunku respondentów do obu wymienionych katechez wynika, że katecheza posoborowa cieszy się dwukrotnie większym uznaniem katechetów niż przedsoborowa — (73,6% : 38,0%). Grupa oponentów obu tych katechez jest mniej więcej jednakowa. Natomiast wielkość obrazująca brak określonego nastawienia katechetów wobec katechezy przedsoborowej jest trzy razy większa niż wobec katechezy posoborowej. W tym ostatnim przypadku wynosi ona tylko 13,1%. Ponadto katecheza przedsoborowa ma więcej zwolenników wśród katechetów o dłuższym stażu pracy, posoborowa zaś o krótszym. Środowisko katechetyczne nie ma zasadniczo wpływu na kierunek ustosunkowania się katechetów do omawianych katechez. Istotny wpływ posiada zaś rodzaj formacji katechetów. Katecheci o formacji systematycznej zdecydowanie opowiedzieli się za katechezą posoborową. Katecheci o formacji niesystematycznej opowiedzieli się także za katechezą posoborową, ale różnica między ich pozytywnym nastawieniem do tych katechez a przeciwnym wynosi tylko 24,7%, podczas gdy katechetów o formacji systematycznej wynosi aż 79,3%.

W niniejszym rozdziale usiłowano odtworzyć zakres znajomości przez respondentów posoborowej katechezy, realizowanej w diecezji warmińskiej, podobnie jak w całej Polsce, od 1971 r. Podstawy do analizy dostarczyły ich własne wypowiedzi. Największy wpływ na zakres i stopień tej znajomości wywiera formacja respondentów. Zdecydowanie większą znajomość tej katechezy posiadają respondenci formacji systematycznej

niż niesystematycznej. Minimalny zaś wpływ na zakres tej znajomości wywiera rodzaj katechetów oraz ich środowisko pracy. Niektóre istotne elementy nowej katechezy lepiej znają katecheci duchowni aniżeli świeccy, ale zdarza się też i odwrotnie. Niektóre z nich bardziej są znane i akceptowane przez katechetów pracujących na wsi, inne zaś przez pracujących w miastach. Na znajomość i akceptację wielu elementów i wartości nowej katechezy istotny statystycznie jest wpływ stażu. W innych mniej istotny. Ale we wszystkich omawianych składnikach nowej katechezy dostrzega się wyraźnie podział katechetów ze względu na staż: na młodszych (do 10 lat stażu) i starszych (staż ponad 10 lat). Pierwsi znają i akceptują całkowicie nową katechezę, a drudzy oceniają ją wybiórczo, tzn. pewne elementy uznają i realizują, wobec innych nie są jeszcze zdecydowani, a niektórych wprost nie akceptują.

Opierając się na dotychczasowych analizach wypowiedzi respondentów zasadniczo zweryfikować można hipotezy utrzymujące, iż istnieje wpływ formacji katechetycznej i stażu pracy na stosunek respondentów do posoborowej katechezy. Powyższe zmienne wywierają istotny wpływ na poglądy katechetów badanej populacji. Nie została natomiast jeszcze zweryfikowana hipoteza dotycząca wpływu rodzaju katechetów i ich środowiska pracy na ich poglądy dotyczące nowej katechezy.

IV. REALIZACJA ODNOWIONEJ KATECHEZY POSOBOROWEJ

1. ZASIĘG REALIZACJI NOWEJ KATECHEZY

Przedmiotem niniejszego rozdziału staną się rozważania, na ile praktyka katechetyczna jest odbiciem posiadanej przez katechetów wiedzy o nowej katechezie. Respondenci udzielali odpowiedzi na pytanie: „Według którego programu Książ, Siostra, Pan(i) katechizuje? Dawnego, obowiązującego do 1971 r., dlaczego?; nowego, obowiązującego od 1971 r. w wersji: pierwszej, drugiej (proszę podkreślić), (innego) proszę wymienić jakiego i dlaczego?”.

Z wypowiedzi ankietowanych, ujętych w tabelach 1—4 wynika, że w zdecydowanej większości (92%) realizują oni nowy program katechetyczny. Według starego, tradycyjnego programu naucza jeszcze 3,7% respondentów. Najliczniej nowy program praktykują katecheci świeccy, następnie księża diecezjalni. Niewiele mniej zwolenników posiada on także wśród katechetów zakonnych. Ponieważ między rodzajem kate-

Tabela 1

REALIZOWANY PROGRAM A RODZAJ KATECHETÓW

Program	Rodzaj katechetów				Razem N=280
	Ks. diec. N=176	Ks. zak. N=43	Siostry zak. N=27	Kat. świec. N=34	
Dawny	3,5	4,0	5,6	1,9	4,3
Nowy	93,3	88,3	90,2	96,0	92,3
Wg zaleceń Kurii	3,2	7,7	4,2	2,1	3,4

$$\chi^2=13,201$$

$$df=6$$

$$p>0,05$$

chetów a realizowanym programem zachodzi istotna zależność statystyczna, stąd wniosek, że wywiera on wpływ na korzystanie z określonego programu.

Istotna zależność statystyczna zachodzi ponadto pomiędzy pozostałymi zmiennymi niezależnymi a realizowanym programem. Oznacza to, że pozostałe zmienne też mają wpływ na korzystanie z określonego programu. Na katechizowanie według nowego programu posiada więc istotny wpływ staż katechetyczny (tab. 2). Prawie wszyscy młodzi katecheci

Tabela 2

REALIZOWANY PROGRAM A STAŻ KATECHETÓW

Program	Staż katechetyczny				
	Do 5 lat N=69	6—10 lat N=71	11—15 lat N=46	16—20 lat N=45	Pow. 20 lat N=49
Dawny	—	—	2,4	7,9	12,8
Nowy	100,0	98,0	89,2	84,9	80,2
Wg zaleceń Kurii (inny)	—	2,0	8,4	7,2	7,0
$\chi^2=24,996$ $df=8$ $p=0,05$					

realizują nowy program. Katecheci z ponad 10-letnim stażem posługują się jeszcze tradycyjnym programem, a ich odsetek wzrasta w miarę wzrostu stażu katechetycznego. W największym stopniu posługują się nim katecheci o najdłuższym stażu.

Tabela 3

REALIZOWANY PROGRAM A ŚRODOWISKO KATECHIZACJI

Program	Środowisko katechizacji			
	Wieś N=130	Miasto do 25 tys. N=84	Miasto 25—100 tys. N=33	Miasto pow. 100 tys. N=28
Dawny	6,2	5,8	0,0	5,3
Nowy	85,1	94,2	98,0	90,6
Wg zaleceń Kurii	8,7	0,0	2,0	4,1
Brak odpowiedzi				
$\chi^2=16,098$ $df=6$ $p>0,02$				

Z tabeli 3 wynika, że nowy program katechetyczny realizowany jest przede wszystkim w małych i średnich miastach diecezji warmińskiej. Ale występująca tu różnica nie jest zbyt duża, wynosi bowiem 12%, między środowiskiem wiejskim, miejskim zaś 9,2%. Według tradycyjnego programu odbywa się jeszcze katecheza na wsiach oraz w mniejszych miastach diecezji.

Tabela 4

REALIZOWANY PROGRAM A RODZAJ FORMACJI		
Program	Rodzaj formacji	
	Systemat. N=101	Niesystemat. N=179
Dawny	96,2	88,0
Nowy	2,6	4,9
Wg zaleceń Kurii	1,2	7,1
Brak odpowiedzi		
	$\chi^2=5,994$	$df=2$ $p>0,05$

Korzystanie z określonego programu katechetycznego jest zróżnicowane także ze względu na rodzaj formacji katechetów. Jak widać z tabeli 4 posoborowy program uwzględnia w pracy katechetycznej bardzo duży odsetek respondentów o formacji systematycznej — 96,2%. W znacznie mniejszym stopniu opowiadają się za nim katecheci o formacji niesystematycznej. Różnica między tymi dwoma grupami wynosi 8,2%. Prawie 5% katechetów o formacji niesystematycznej przyznaje się, że realizuje tradycyjny, przedsoborowy program katechetyczny.

Podsumowując wypowiedzi katechetów co do realizacji określonego programu katechetycznego należy stwierdzić, że odnowa katechetyczna objęła przede wszystkim katechetów świeckich oraz księży diecezjalnych. Najmłodsze pokolenie katechetów poparło ją prawie w całości. Nowy program respektowany jest przede wszystkim w małych i średnich miastach diecezji warmińskiej. Opowiedziało się za nim więcej katechetów o formacji systematycznej niż niesystematycznej. Przytłaczająca większość katechetów twierdzi, że realizuje nowy program katechetyczny. Należy teraz zweryfikować te opinie poprzez analizę wypowiedzi dotyczących realizacji poszczególnych elementów strukturalnych katechezy.

Posoborowa katecheza obejmuje całą społeczność kościelną: dzieci, młodzież, dorosłych. Chce uczestniczyć w wychowaniu człowieka do dojrzalszej postaci katechezy jest objęcie nią także osób dorosłych. Tworzenie pracy katechetycznej także z dorosłymi jest nie tylko nawiązaniem do tradycji, ale także wynikiem zetknięcia się Kościoła z pewnymi zjawiskami współczesności, które można nazwać znakami czasu, m.in. niestanny rozwój oświaty dorosłych, sekularyzm i ateizm, upowszechnienie się postaw konsumpcyjnych. Stąd więc jednym ze sprawdzianów realizacji posoborowej katechezy jest objęcie nią także osób dorosłych. Tabele 5 i 6 przedstawiają formy katechizacji dorosłych oraz ich udział w tej katechizacji. Z wypowiedzi respondentów wynika, że tylko 18% katechetów prowadzi stałe dokształcanie religijne dorosłych. Największy w tym udział — jak się okazuje — mają katecheci duchowni, a najmniejszy katecheci świeccy. Trochę większy ich odsetek prowadzi katechezę tych dorosłych, którzy nie byli u sakramentów świętych. Nauczają część katechetów świeckich, księży zakonnych oraz znikomy procent siostr zakonnych.

Tabela 5

FORMY KATECHEZY DOROSŁYCH W PARAFII
A RODZAJ KATECHETÓW

Formy katechezy	Rodzaj katechetów				Razem N=280
	Ks. diec. N=176	Ks. zak. N=43	Siostry zak. N=27	Kat. świec. N=34	
Katecheza dorosłych:					
a) stale dokształcanie religijne	18,4	20,4	22,4	11,1	18,0
b) katecheza osób, które nie były u Sakramentów Św.	26,4	39,5	9,3	41,4	29,1
c) katecheza związana z ważniejszymi wydarzeniami w życiu człowieka:					
— małżeństwo	89,3	84,6	65,2	78,8	84,0
— chrzest	66,1	57,7	43,5	63,6	61,0
— pierwsza Komunia św.	85,7	73,1	65,2	66,7	78,3
— bierzmowanie	72,3	69,2	56,5	48,5	66,0
Inne	18,7	34,5	17,4	15,1	20,1
	$\chi^2=14,178$	$df=18$	$p<0,70$		

Tabela 6

FORMY KATECHEZY DOROSŁYCH W PARAFII
A ŚRODOWISKO KATECHIZACJI

Formy katechezy	Środowisko katechizacji			
	Wieś N=130	Miasto do 25 tys. N=84	Miasto 25—100 tys. N=38	Miasto pow. 100 tys. N=28
Katecheza dorosłych:				
a) stale dokształcanie religijne	8,0	1,7	18,5	35,0
b) katecheza osób, które nie były u Sakramentów św.	14,9	21,7	29,6	55,0
c) katecheza związana z ważniejszymi wydarzeniami w życiu człowieka:				
— małżeństwo	83,9	81,7	70,4	100,0
— chrzest dziecka	69,0	35,0	40,7	90,0
— pierwsza Komunia św.	83,9	75,0	63,0	90,0
— bierzmowanie dziecka	65,5	73,3	55,5	55,0
Inne	14,9	23,3	25,9	35,0
Brak odpowiedzi	1,1	—	—	—
	$\chi^2=42,901$	$df=18$	$p<0,80$	

Popularną wśród katechetów jest zaś katecheza okazjonalna, związana z ważniejszymi wydarzeniami w życiu człowieka, głównie z okazji zawarcia małżeństwa, chrztu dziecka czy jego pierwszej Komunii. Katecheci najczęściej zajmują się katechezą przedmałżeńską (84%) oraz chrzcielną (78,3%). Między formami katechezy dorosłych a rodzajem katechetów nie zachodzi istotna zależność statystyczna; rodzaj katechetów więc nie wywiera istotnego wpływu na formy katechezy dorosłych parafian.

Istotna zależność istnieje natomiast między formami tej katechezy a środowiskiem katechizacji. A więc wywiera ono istotny wpływ na katechezę dorosłych. W największych miastach diecezji warmińskiej (Olsztyn, Elbląg) niektóre formy katechezy dorosłych prowadzi wszyscy katecheci — np. katecheze przedmałżeńską; 90% zajmuje się katechezą chrzcielną oraz naukami przed I Komunią św.; połowa wielkomięskich katechetów prowadzi stałe dokształcanie religijne dorosłych. Drugim środowiskiem, w którym prowadzi się intensywną katechizację dorosłych jest środowisko wiejskie. Najmniejsza liczba dorosłych, objętych katechizacją, zamieszkuje środowiska małych i większych miast diecezji. Dotyczy to szczególnie takich form, jak np. katecheza przed chrztem czy pierwszą Komunią św.

2. RELACJE MIĘDZY KATECHETĄ A RODZICAMI KATECHIZOWANYCH

Kościół, zwłaszcza po ostatnim Soborze, przyznaje rodzicom czołową rolę w doprowadzeniu dziecka do dojrzałości w wierze. Zdaje sobie także coraz bardziej sprawę z tego, że skuteczność jego wysiłków w wychowaniu do wiary uzależniona jest od współpracy z rodziną, zwłaszcza z rodzicami dziecka. Współpraca ta powinna być świadoma, ciągła i konsekwentna¹. Jej podstawę stanowią kontakty katechetów z rodzicami, a szczególnie rodzicami dzieci zaniedbujących katechizację. Bez wzajemnych kontaktów nie ma współpracy między katechetą a rodzicami, a bez tego nie może być mowy o odnowie katechetycznej, aczkolwiek same kontakty nie świadczą jeszcze o wprowadzaniu tej odnowy.

Chcąc więc zorientować się, czy katecheci diecezji warmińskiej utrzymują kontakty z rodzicami katechizowanych dzieci, jaka jest ich częstotliwość, jakie przybierają formy, jaka jest ich tematyka, zadano kilka pytań dotyczących tych kwestii. Wyniki badań zestawiono w tabelach 7—10. Należy na wstępie zaznaczyć, że nie stwierdzono istotnego związku statystycznego między cechami badanej społeczności, przyjętymi jako zmienne niezależne, a rodzajem utrzymywanych kontaktów. Żadna więc ze zmiennych nie wpływa istotnie na analizowane formy kontaktów. Respondenci utrzymują z rodzicami kontakty w następującej kolejności: najczęściej indywidualne, nieco rzadziej zbiorowe, a najrzadziej — za pośrednictwem innych (tab. 7). Żadnych kontaktów z rodzicami nie utrzymywało 4% respondentów. Najwyższy wskaźnik kontaktów indywidualnych występuje u katechetów świeckich — 90,9%. W pozostałych grupach respondentów wskaźnik ten jest nieco niższy, a wyraźnie niższy

¹ H. Pagniewski: Współpraca katechety z rodzicami, *Katecheta* (1975) nr 5, s. 202.

Tabela 7

UTRZYMYWANE KONTAKTY Z RODZICAMI A RODZAJ
KATECHETÓW

Kontakty z rodzicami	Rodzaj katechetów				
	Ks. diec. N=176	Ks. zak. N=43	Siostry zak. N=27	Kat. świec. N=34	Razem N=280
Indywidualne	82,1	73,1	82,6	90,9	82,5
Zbiorowe	67,9	80,8	78,3	72,7	71,6
Za pośrednictwem innych	49,1	57,7	56,5	75,7	55,7
Brak odpowiedzi	21,4	26,9	30,4	21,2	23,2
Nie utrzymuje żadnych	2,7	11,5	—	—	4,1

$\chi^2=7,06$ $df=12$ $p<0,80$

u księży zakonnych. Kontakty zbiorowe najbardziej zaś uznają księża zakonni, bardziej nawet niż indywidualne. Najmniej natomiast opowiadają się za nimi księża diecezjalni. Kontakty za pośrednictwem innych najwyraźniej cenią katecheci świeccy. Nieliczni respondenci, którzy nie utrzymują żadnych kontaktów z rodzicami, rekrutują się wyłącznie spośród księży.

Tabela 8

UTRZYMYWANE KONTAKTY Z RODZICAMI
A STAŻ KATECHETYCZNY

Kontakty z rodzicami	Staż katechetyczny				
	Do 5 lat N=69	6—10 lat N=71	11—15 lat N=46	16—20 lat N=45	Pow. 20 lat N=49
Indywidualne	76,5	78,6	90,6	83,9	82,1
Zbiorowe	58,8	67,9	84,3	77,4	80,3
Za pośrednictwem innych	52,9	50,0	43,7	71,0	62,5
Brak odpowiedzi	14,7	28,6	25,0	16,1	26,8
Nie utrzymuje żadnych	5,9	7,1	3,1	—	—

$\chi^2=11,662$ $df=16$ $p<0,70$

Ze względu na staż katechetyczny indywidualne spotkania praktykują bardziej katecheci o dłuższym niż o krótszym stażu (tab. 8). Różnica nie jest duża, ale łatwo dostrzegalna. Podobnie jest z utrzymywaniem kontaktów zbiorowych. Ale tu różnica jest znacznie większa i wynosi między tymi dwoma grupami respondentów (1—10 lat oraz 11—ponad 20 lat pracy) prawie 20%. Także katecheci starsi częściej niż młodsi nawiązują kontakty za pośrednictwem innych. Sprawia to wrażenie, jakby katecheci młodsi unikali kontaktów z rodzicami. Pewna — wprawdzie nieliczna grupa katechetów, którzy wypowiedzieli się, iż nie utrzymują tych kontaktów — rekrutuje się prawie wyłącznie z grup katechetów o stażu do lat 10, co potwierdza wysuniętą tezę.

Tabela 9

 UTRZYMYWANE KONTAKTY Z RODZICAMI,
 A ŚRODOWISKO KATECHETYCZNE

Kontakty z rodzicami	Środowisko katechetyczne			
	Wieś N=130	Miasto do 25 tys. N=84	Miasto 25—100 tys. N=38	Miasto pow. 100 tys. N=28
Indywidualne	87,3	78,3	74,1	80,0
Zbiorowe	81,6	66,7	59,3	75,0
Za pośrednictwem innych	51,7	63,3	59,3	45,0
Brak odpowiedzi	11,5	31,6	18,5	35,0
Nie utrzymuje żadnych	—	3,3	11,1	—
	$\chi^2=18,625$	$df=12$	$p>0,10$	

Ze względu na środowisko katechetyczne kontakty indywidualne najczęściej podtrzymują katecheci pracujący w parafiach wiejskich (tab. 9). Podobnie jest z kontaktami zbiorowymi. Jest to zjawisko zrozumiałe. Katecheci wiejscy, z uwagi na niewielkie środowisko, mają większą możliwość częstego spotkania się niż w dużych parafiach wielkomi-

Tabela 10

 UTRZYMYWANE KONTAKTY Z RODZICAMI
 A RODZAJ FORMACJI

Kontakty z rodzicami	Rodzaj formacji		
	Systemat. N=101	Niesystemat. N=179	
Indywidualne	72,7	83,1	
Zbiorowe	63,6	74,4	
Za pośrednictwem innych	45,4	57,0	
Brak odpowiedzi	22,7	20,9	
Nie utrzymuje żadnych	4,5	2,3	
	$\chi^2=0,840$	$df=4$	$p<0,90$

skich. Praktycznie po każdej Mszy św. niedzielnej czy świątecznej katecheta wiejski ma możliwość porozmawiania z rodzicami dzieci, zwłaszcza dzieci zaniedbujących katechizację. Takie rozmowy w parafii wielkomińskiej z katechetą, który naucza kilkaset dzieci, są utrudnione. Nie jest on w stanie poznać rodziców dzieci uczęszczających do niego na katechizację, co z łatwością zrobi katecheta pracujący na wsi i katechizujący niewielkie grupy uczniów. Stąd też katecheci pracujący w parafiach wiejskich nie muszą w razie potrzeby uciekać się do kontaktów za pośrednictwem innych.

Dość zaskakujące wyniki badań uzyskano analizując utrzymywanie kontaktów ze względu na rodzaj formacji. Te formy kontaktów (tab. 10)

realizowane są w większym stopniu przez katechetów o formacji niesystematycznej niż systematycznej. Dotyczy to każdego rodzaju wymienionych kontaktów. A zatem można stwierdzić, że katecheci o formacji uzyskanej jeszcze przed Soborem są aktywniejsi we współpracy z rodzicami.

Utrzymywane przez katechetów kontakty z rodzicami zostały następnie przeanalizowane pod kątem ich częstotliwości. Między rodzajem katechetów a częstotliwością utrzymywanych kontaktów indywidualnych

Tabela 11

CZĘSTOTLIWOŚĆ KONTAKTÓW INDYWIDUALNYCH
A RODZAJ KATECHETÓW

Kontakty	Rodzaj katechetów				
	Ks. diec. N=176	Ks. zak. N=43	S. zak. N=27	Kat. świec. N=34	Razem N=280
Częste	8,6	4,5	18,2	25,0	12,2
Od czasu do czasu	66,3	59,2	72,7	56,3	67,8
Rzadkie	19,3	27,3	4,5	9,4	16,7
Brak odpowiedzi	2,9	9,0	4,5	3,1	
Wcałe	2,9	—	4,5	6,2	3,3

$\chi^2=33\ 950$ $df=16$ $p>0,001$

występuje bardzo wysoka współzależność statystyczna. A więc częstotliwość tych spotkań jest uzależniona od rodzaju katechetów. Jak widać z tabeli 11 prawie 70% ogółu respondentów spotyka się od czasu do czasu z rodzicami katechizowanych dzieci; ponad 12% uważa, że czyni to często, a prawie 17% utrzymuje te kontakty rzadko. Kilka procent respondentów nie udzieliło odpowiedzi na to pytanie, mniej więcej tyle samo nie utrzymuje żadnych kontaktów z rodzicami. Analizując dane dotyczące częstotliwości kontaktów „od czasu do czasu” można zauważyć, że najwięcej takich kontaktów utrzymują siostry zakonne. One też utrzymują najwięcej kontaktów określanych jako „rzadkie”. Najmniej kontaktów „od czasu do czasu” utrzymują katecheci świeccy i równocześnie naj-

Tabela 12

CZĘSTOTLIWOŚĆ KONTAKTÓW INDYWIDUALNYCH
A STAŻ KATECHETYCZNY

Kontakty	Staż katechetyczny				
	Do 5 lat N=69	5—10 lat N=71	11—15 lat N=46	16—20 lat N=45	Pow. 20 lat N=49
Częste	17,6	10,7	22,0	—	8,8
Od czasu do czasu	61,9	57,1	65,6	77,4	71,3
Rzadkie	17,6	28,6	6,2	3,2	14,3
Brak odpowiedzi	2,9	—	3,1	13,0	1,8
Wcałe	—	3,6	3,1	6,4	3,6

$\chi^2=24\ 823$ $df=16$ $p>0,10$

więcej kontaktów określanych jako „częste”. Księża zaś z liczbą kontaktów „od czasu do czasu” zajmują pośrednie miejsce między siostrami zakonnymi a katechetami świeckimi. Kontaktów „częstych” utrzymują najmniej, kontaktów „rzadkich” zaś najwięcej.

Pomiędzy stażem katechetycznym respondentów a częstotliwością kontaktów indywidualnych nie zachodzi istotna współzależność statystyczna. Potwierdza się jedynie zasygnalizowane już wcześniej stwierdzenie, że katecheci o niewielkim stażu pracy mniej utrzymują kontaktów indywidualnych niż ich starsi koledzy. Dotyczy to szczególnie kategorii kontaktów „od czasu do czasu”.

Tabela 13

**CZĘSTOTLIWOŚĆ KONTAKTÓW INDYWIDUALNYCH
A ŚRODOWISKO KATECHETYCZNE**

Kontakty	Środowisko katechet.			
	Wieś N=130	Miasto do 25 tys. N=84	Miasto 25—100 tys. N=38	Miasto pow. 100 tys N=28
Częste	9,3	10,0	14,9	25,0
Od czasu do czasu	73,2	56,8	55,5	40,0
Rzadkie	11,6	20,0	11,1	25,0
Brak odpowiedzi	2,7	12,6	—	—
Wcałe	1,2	12,6	18,5	10,0
	$\chi^2=43\ 355$	$df=12$	$p>0,001$	

Istotny związek statystyczny dostrzega się natomiast między środowiskiem a częstotliwością kontaktów indywidualnych. Ma więc ono wpływ na ich częstotliwość. Z tabeli 13 wynika, że liczba indywidualnych kontaktów katechetów z rodzicami w kategorii „często” rośnie wraz ze wzrostem środowiska katechetycznego. Najmniej tych kontaktów mają katecheci wiejscy, a najwięcej wielkomiejscy. Odwrotnie przedstawia się sytuacja z kontaktami „od czasu do czasu”. Te utrzymują

Tabela 14

**CZĘSTOTLIWOŚĆ KONTAKTÓW INDYWIDUALNYCH
A RODZAJ FORMACJI**

Kontakty	Rodzaj formacji		
	Systemat. N=101	Niesystemat. N=179	
Częste	9,1	28,8	
Od czasu do czasu	63,6	63,0	
Rzadkie	9,1	16,2	
Brak odpowiedzi	—	4,1	
Wcałe	18,2	4,9	
	$\chi^2=7\ 809$	$df=4$	$p<0,05$

przede wszystkim katecheci w parafiach wiejskich, najrzadziej zaś katecheci z parafii wielkomiejskich. Katecheci, którzy wypowiedzieli się, że nie utrzymują kontaktów indywidualnych, rekrutują się niemal wyłącznie z parafii miejskich, zwłaszcza większych. Potwierdza się więc, że katecheci wiejscy są aktywniejsi od katechetów miejskich w utrzymywaniu omawianych kontaktów.

Nie wykryto współzależności statystycznej między rodzajem formacji a częstotliwością indywidualnych kontaktów. Można jednak łatwo dostrzec, że katecheci o formacji niesystematycznej częściej podejmują te kontakty niż katecheci o formacji systematycznej. W kategorii kontaktów „od czasu do czasu” nie ma wprawdzie między nimi żadnej różnicy, ale w pozostałych występują wyraźnie. Zdecydowanie częściej utrzymują kontakty określane jako „częste” i zdecydowanie mniej spośród nich uchyla się w ogóle od kontaktów indywidualnych.

Obecnie poddane zostaną analizie ilościowej kontakty zbiorowe katechetów z rodzicami dzieci i młodzieży, uczęszczających na katechizację.

Należy zaznaczyć, że nie stwierdza się istotnego związku statystycznego między cechami badanej społeczności, przyjętymi za zmienne niezależne, a częstotliwością kontaktów zbiorowych. Ani więc rodzaj katechetów, ani ich staż, środowisko czy formacja nie wywierają wpływu na częstotliwość tych spotkań.

Tabela 15

LICZBA KONTAKTÓW ZBIOROWYCH W ROKU
A RODZAJ KATECHETÓW

Liczba kontaktów	Rodzaj katechetów				Razem N=280
	Ks. diec. N=176	Ks. zak. N=43	S. zak. N=27	Kat. św. iec. N=34	
1—2	32,1	30,8	34,8	36,4	33,0
3—4	32,1	46,2	30,4	39,4	35,0
5 i więcej	4,5	3,8	21,7	6,1	6,7
Nie utrzymuje kontaktów zbiorowych	26,8	11,6	8,8	12,0	20,2
Brak odpowiedzi	4,5	7,6	4,3	6,1	5,1

 $\chi^2=16,788$

df=12

p>0,20

Z tabeli 15 wynika, że największa liczba katechetów organizuje je 3—4 razy w roku. Niewiele mniejszy odsetek organizuje je 1—2 razy w roku. Częściej niż 4 razy w roku spotkania z rodzicami organizuje prawie 7% respondentów. Duży jednak procent (20,2%), niestety, nie utrzymuje w ogóle kontaktów zbiorowych z rodzicami. Obserwując odsetki odpowiedzi związane z częstotliwością kontaktów zbiorowych 1—2 i 3—4 razy w roku, zauważa się ich zbieżność w poszczególnych grupach katechetów. Jedynie w kategorii kontaktów zbiorowych najczęściej organizowanych (5 i więcej) zauważa się wyraźną przewagę siostr zakonnych.

Tabela 16

LICZBA KONTAKTÓW ZBIOROWYCH W ROKU
A STAŻ KATECHETYCZNY

Liczba kontaktów	Staż katechetyczny				
	Do 5 lat N=69	5—10 lat N=71	11—15 lat N=76	16—20 lat N=45	Pow. 20 lat N=49
1—2	38,2	25,0	28,1	38,7	32,1
3—4	14,7	37,1	53,1	38,7	39,3
5 i więcej	14,7	9,6	3,1	3,2	8,8
Nie utrzymuje kontaktów zbiorowych	23,5	19,0	15,7	19,4	14,4
Brak odpowiedzi	8,9	14,2	—	—	5,4
	$\chi^2=23,717$	$df=16$	$p<0,05$		

Tabela 16 potwierdza raz jeszcze fakt, że katecheci o małym stażu pracy stronią i od kontaktów zbiorowych z rodzicami. Aż 23,5% katechetów o stażu pracy do lat 5 nie utrzymuje takich kontaktów wcale. Kontaktów zaś o częstotliwości 3—4 razy w roku utrzymują dwa- a nawet czterokrotnie mniej niż pozostali.

Tabela 17

LICZBA KONTAKTÓW ZBIOROWYCH W ROKU
A ŚRODOWISKO KATECHIZACJI

Liczba kontaktów	Środowisko katechizacji			
	Wieś N=130	Miasto do 25 tys. N=84	Miasto 25—100 tys. N=38	Miasto pow. 100 tys. N=28
1—2	32,2	30,0	37,0	40,0
3—4	37,9	33,3	25,9	40,0
5 i więcej	6,9	8,3	7,4	—
Nie utrzymuje kontaktów zbiorowych	13,8	26,7	25,9	20,0
Brak odpowiedzi	9,2	1,7	3,8	—
	$\chi^2=13,985$	$df=12$	$p>0,05$	

Środowisko — jak wspomniano — też nie ma istotnego wpływu na częstotliwość kontaktów zbiorowych. Ale mimo to okazuje się (tab. 17), że tego rodzaju kontakty częściej organizują katecheci wielkomiejscy niż wiejscy. A więc tu sytuacja jest odwrotna niż z kontaktami indywidualnymi, gdzie wyraźnie dominowali katecheci pracujący w parafiach wiejskich. Z tabeli 17 wynika jeszcze, że za kontaktami zbiorowymi z rodzicami nie przepadają katecheci pracujący w środowiskach liczących od 25—100 tys. mieszkańców.

Tabela 18

LICZBA KONTAKTÓW ZBIOROWYCH W ROKU
A RODZAJ FORMACJI

Liczba kontaktów	Rodzaj formacji	
	Systemat. N=101	Niesystemat. N=179
1—2	22,7	34,3
3—4	40,9	34,3
5 i więcej	4,5	7,0
Nie utrzymuje kontaktów zbiorowych	27,4	19,2
Brak odpowiedzi	4,5	5,2
	$\chi^2=1,996$	$df=4$
		$p>0,20$

Jeśli idzie o rodzaj formacji respondentów, okazuje się (tab. 18), że katecheci o formacji niesystematycznej utrzymują więcej kontaktów organizowanych 1—2 oraz 5 i więcej razy w roku niż katecheci o formacji systematycznej, którzy z kolei częściej organizują kontakty grupowe 3—4 razy w roku. Oni też bardziej stronią od kontaktów zbiorowych niż katecheci o formacji niesystematycznej. Biorąc jednak pod uwagę całość kontaktów zbiorowych, można stwierdzić, że nie ma większej różnicy między katechetami obu tych formacji.

Podsumowując rozważania dotyczące liczby organizowanych przez katechetów kontaktów indywidualnych i zbiorowych, należy jeszcze raz podkreślić, że kontakty te częściej podtrzymują katecheci o dłuższym niż o krótszym stażu pracy. Kontakty indywidualne utrzymują częściej katecheci wiejscy niż miejscy, a zbiorowe zaś odwrotnie. Formacja wpływa istotnie na częstotliwość kontaktów indywidualnych, ale już nie zbiorowych. Podobnie zresztą jak i rodzaj katechetów.

Ważnym przedmiotem analizy kontaktów katechetów z rodzicami jest treść, problematyka tychże spotkań. Praktyka katechetyczna wskazuje, że rodzice niezbyt chętnie uczęszczają na tradycyjne spotkania, czyli tzw. wywiadówki, na których katecheci informują o frekwencji dzieci, o ich pilności, o różnych trudnościach w organizowaniu katechezy. Chętniej natomiast uczestniczą w takich spotkaniach, co do których wiadomo, że oprócz wymienionych problemów, będzie tam omawiana także kwestia wychowania religijnego i to ukazana na szerszym tle. Stąd takie spotkania należy bardziej wykorzystać do kształcenia religijnego rodziców, problematyki wychowania religijnego dorosłych, odpowiedzialności za wspólnotę parafialną itd. Mając to na uwadze, w badaniach uwzględniono obok treści tradycyjnych spotkań z rodzicami, także treści proponowane współcześnie.

Z tabeli 19 wynika, że respondenci podczas spotkań z rodzicami omawiają przede wszystkim sprawy organizacyjne, związane z katechezą oraz sprawy katechizowanych. Dopiero w dalszej kolejności poświęcają czas na katechizację rodziców. Spotkania te mają charakter jeszcze bardzo tradycyjny, upodabniający je do tzw. wywiadówek. Nie są wyko-

Tabela 19

**PROBLEMATYKA KONTAKTÓW ZBIOROWYCH
A RODZAJ KATECHETÓW**

Kontakty dotyczą:	Rodzaj katechetów				
	Ks. diec. N=176	Ks. zak. N=43	S. zak. N=27	Kat. świec. N=34	Razem N=280
Samych dzieci	61,8	76,9	86,9	72,7	68,0
Kształcenia rodziców	31,2	46,1	30,4	36,4	34,0
Zycia duszpasterskiego	40,2	38,5	14,4	21,2	34,5
Organizacji katechizacji	59,8	80,8	78,3	78,8	68,0
Nie utrzymuje kontaktów zbiorowych (+ brak odpowiedzi)	10,1	18,7	12,9	12,0	11,1
Inne	11,6	7,7	8,6	6,0	9,8

$\chi^2=24,033$

df=15

$p>0,50$

rzystywane jako jedna z form katechizacji rodziców. A przecież — jak już przedtem wspomniano — prawie 84% tych respondentów wypowiedziało się za katechezą rodziców. Teraz zaś okazuje się, że tylko zaledwie 34% wykorzystuje spotkania z rodzicami także jako formę ich dokształcania. Oznaczałoby to, że realizowanie w praktyce odnowy katechetycznej nie stanowi prostej konsekwencji ich odnowionej świadomości.

Tabela 20

**PROBLEMATYKA KONTAKTÓW ZBIOROWYCH
A STAZ KATECHETYCZNY**

Kontakty dotyczą:	Staż katechetyczny				
	Do 5 lat N=69	5—10 lat N=71	11—15 lat N=46	16—20 lat N=45	Pow. 20 lat N=49
Samych dzieci	60,6	64,3	68,7	80,6	76,8
Kształcenia rodziców	36,5	50,0	40,6	32,3	35,7
Zycia duszpasterskiego	43,0	38,6	40,6	38,7	30,3
Organizacji katechizacji	48,2	70,1	71,9	87,1	82,1
Nie utrzymuje kontaktów zbiorowych (+ brak odpowiedzi)	16,6	10,8	15,7	12,8	7,2
Inne	17,6	17,8	9,4	6,4	5,4

$\chi^2=34,862$

df=20

$p>0,05$

O ile między rodzajem katechetów a problematyką omawianą podczas spotkań zbiorowych z rodzicami nie zachodzi istotna współzależność statystyczna, o tyle współzależność ta zachodzi między ich stażem a treścią tych kontaktów. W tabeli 20 można zauważyć bardzo pozytywny objaw, że katecheci młodzi, ze stażem do 10 lat, mniej miejsca podczas

tych spotkań poświęcają sprawom organizacyjnym, a także sprawom katechizowanych niż katecheci z dłuższym stażem. Te różnice są niewielkie, ale dość widoczne i przemawiają na korzyść młodych katechetów. Podobnie jest i z katechizacją rodziców podczas tych spotkań. Tę tematykę częściej poruszają katecheci młodszy niż starsi. Widać to szczególnie w grupie respondentów ze stażem od 6—10 lat. Pod tym względem w praktyce bliżsi odnowie katechetycznej są katecheci z krótszym niż z dłuższym stażem.

Tabela 21

PROBLEMATYKA KONTAKTÓW ZBIOROWYCH
A ŚRODOWISKO KATECHIZACJI

Kontakty dotyczą:	Środowisko katechizacji			
	Wieś N=130	Miasto do 25 tys. N=84	Miasto 25—100 tys. N=38	Miasto pow. 100 tys N=28
Samych dzieci	73,6	66,7	59,2	70,0
Kształcenia rodziców	32,5	44,7	36,3	46,9
Życia duszpasterskiego	69,0	63,3	51,8	60,0
Organizacji katechizacji	37,9	31,7	25,9	40,0
Nie utrzymuje kontaktów zbiorowych (+ brak odpowiedzi)	8,0	5,1	24,1	15,0
Inne	11,5	11,7	7,4	—
	$\chi^2=24,036$	$df=15$	$p>0,50$	

Środowisko katechetyczne nie wywiera istotnego wpływu na problematykę podejmowaną przez respondentów podczas spotkań zbiorowych z rodzicami. Aczkolwiek można na podstawie tabeli 21 powiedzieć,

Tabela 22

PROBLEMATYKA KONTAKTÓW ZBIOROWYCH
A RODZAJ FORMACJI

Kontakty dotyczą:	Rodzaj formacji		
	Systemat. N=101	Niesystemat. N=179	
Samych dzieci	81,8	67,4	
Kształcenia rodziców	31,8	34,3	
Życia duszpasterskiego	59,1	69,2	
Organizacji katechizacji	40,1	33,7	
Nie utrzymuje kontaktów zbiorowych (+ brak odpowiedzi)	4,5	12,1	
Inne	4,5	10,5	
	$\chi^2=4,396$	$df=5$	$p<0,70$

że najniższy wskaźnik kształcenia religijnego występuje w parafiach wiejskich, częściej zaś tę problematykę poruszają katecheci z największych i najmniejszych parafii miejskich.

Również i formacja respondentów nie wywiera istotnego wpływu pod tym względem (tab. 22). Odsetki katechetów wypowiadających się w sprawie poruszanych problemów w czasie takich spotkań są mniej więcej równe w obu formacjach.

Kontakty respondentów z rodzicami, ich rodzaje, częstotliwość, omawiana podczas nich problematyka pozwalają na podanie pewnych sugestii, wskazówek co do realizowania posoborowej katechezy w diecezji warmińskiej. Kontakty te nie urzeczywistniają wprawdzie odnowy katechetycznej, ale ją warunkują. Bez spotkań katechetów z rodzicami — zarówno indywidualnych, jak i zbiorowych — trudno mówić o wcielaniu w życie katechetycznej odnowy posoborowej w parafii. Jak wynika z omawianych badań, bardziej zaangażowani są w nie katecheci o formacji niesystematycznej. Są więc aktywniejsi we współpracy z rodzicami, zwłaszcza w kontaktach indywidualnych. W kontaktach zarówno tych jak i zbiorowych aktywniejsi są katecheci o dłuższym niż krótszym stażu katechetycznym.

3. RELACJE MIĘDZY KATECHETĄ A KATECHIZOWANYMI

Innym symptomem wskazującym na nowe, posoborowe podejście respondentów do nauczania jest ich sposób oddziaływania na kształtowanie u katechizowanych potrzeby uczęszczania na katechizację. Uczęszczanie na katechizację lub jej zaniechanie jest problemem bardzo złożonym. Badania przeprowadzone przez różnych autorów wskazują, że zjawisko to zależne jest i od czynników ogólnych, i od środowiska lokalnego, stylu pracy parafialnej oraz katechetycznej. Bezpośredni wpływ wywierają trudności w wierze katechizowanych, sytuacja rodzinna, lenistwo, lub brak czasu, a także postawa katechety². Pośredni zaś wpływ wywiera proces laicyzacji, materializm konsumpcyjny, obojętność religijna, tolerancja pedagogiczna, swoista interpretacja wolności³.

Chcemy teraz poznać, jak wobec tego zjawiska postępują ankietowani katecheci; w jaki sposób oddziałują oni na katechizowanych, aby ukształtować w nich stałą potrzebę uczęszczania na katechezę i jakie podejmują działania wobec zaniechujących katechizację. W tym celu respondentom zadano następujące pytanie: „Proszę podać: a) na co Ksiądz, Siostra, Pan(i) zwraca uwagę przy pogłębianiu poczucia obowiązku katechetycznego u dzieci i młodzieży uczęszczającej na katechezę; b) co czyni wobec tych, którzy nie uczęszczają wcale na katechezę lub robią to niesystematycznie?”

W tabelach 23, 24 i 25 zestawiono wyniki badań dotyczące oddziaływań respondentów na katechizowanych w celu wyrobienia potrzeby uczęszczania na katechezę.

² S. Kulpaczyński: Przyczyny odchodzenia od katechizacji i możliwości powrotu na nią dzieci i młodzieży (na podstawie katechizowanych współkolęgów), *Seminare* (1977) s. 160—163.

³ M. Majewski: Niektóre czynniki rozwoju katechezy młodzieży, zwłaszcza pracującej, *Seminare* (1975) s. 97—100; W. Piwowarski: Religijność wiejska w warunkach urbanizacji, Warszawa 1971, s. 306 i n.

Respondenci odpowiadając na to pytanie wymienili różnorodne, niekiedy bardzo szczegółowe, sposoby oddziaływania na katechizowanych. Wszystkie te sposoby dadzą się ująć w pięć grup. Jest rzeczą oczywistą, że należy znacznie wyżej ocenić te sposoby, które rozwijają u katechizowanych głębszą motywację i zrozumienie potrzeby uczęszczania na katechizację, stąd więc np. należy wyżej postawić wszelkie sposoby wyrabiające u katechizowanych odpowiedzialność przed Bogiem za dar wiary, niż samo poczucie obowiązku.

Tabela 23

**ODDZIAŁYWANIE KATECHETYCZNE NA KSZTAŁCENIE
POTRZEBY UCZĘSZCZANIA NA KATECHEZĘ A RODZAJ KATECHETÓW**

Zwracam uwagę na:	Rodzaj katechetów				Razem N=280
	Ks. diec. N=176	Ks. zak. N=43	S. zak. N=27	Kat. świec. N=34	
1. Potrzebę wiedzy religijnej w życiu człowieka wierzącego	21,4	13,8	21,7	23,0	25,3
2. Konsekwencje wynikające ze świadomości sakramentu chrztu i bierzmowania	43,5	27,7	25,1	29,4	36,4
3. Odpowiedzialność człowieka przed Bogiem za dar wiary i miłości	19,3	43,1	52,2	30,3	24,3
4. Obowiązek człowieka wierzącego	28,9	31,5	34,8	20,1	21,9
5. Wychowanie do systematycznego uczęszczania	16,5	25,3	17,4	24,2	15,5
6. Brak odpowiedzi	7,4	11,6	14,8	14,7	9,6
	$\chi^2=21\ 130$	$df=15$	$p>0,70$		

Z t a b e l i 23 wynika, że respondenci najczęściej stosują takie oddziaływania, które mieszczą się w kategorii „konsekwencje wynikające ze świadomości przyjęcia sakramentów chrztu i bierzmowania”. Takie oddziaływania stosują przede wszystkim księża diecezjalni. Wyróżniają się oni pod tym względem od pozostałych rodzajów katechetów. Na drugim miejscu ogół respondentów zwraca uwagę na potrzebę wiedzy religijnej w życiu człowieka wierzącego. I tu także wyróżniają się księża diecezjalni spośród ogółu katechetów. Niewiele mniejsza niż poprzednio grupa respondentów wypowiedziała się, że stosuje działania zmierzające do wyrabiania u katechizowanych odpowiedzialności przed Bogiem za dar wiary i miłości. Takie działania w pracy katechetycznej stosują szczególnie katecheci zakonní, zwłaszcza siostry zakonne. Na czwartym miejscu katecheci podejmują te działania, których celem jest wyrobienie u katechizowanych poczucia, iż na katechizację należy uczęszczać, bo taki jest obowiązek człowieka wierzącego. Na ten typ działania kładą nacisk wszyscy katecheci duchowni, a szczególnie siostry zakonne. Wyraźnie na piątym, ostatnim miejscu — i to w dużej odległości od po-

przednich — usiłują katecheci wychować katechizowanych, a więc przyzwyczaić ich do systematycznego uczęszczania na katechizację. Tymi działaniami odznaczają się przede wszystkim księża zakonni i katecheci świeccy.

Na podstawie preferencji działań podejmowanych przez katechetów w celu wykształcenia u katechizowanych potrzeby uczęszczania na katechizację można powiedzieć, że przeważają wyraźnie działania zmierzające do rozwijania u dzieci i młodzieży głębszej motywacji uczęszczania na katechizację. Zwracanie uwagi na obowiązkowość czy nawet na systematyczność uczęszczania zdecydowanie odbiega od pozostałych działań, które, wydaje się, są właściwe nowej katechezie. To w dawnej katechezie akcentowano szczególnie motywy wynikające z obowiązku ciągłego na wierzącym.

Jeżeli takie rozumowanie jest właściwe, to należy dodać, że katecheci wszystkich rodzajów na pierwszym miejscu wymienili działania, które mieszczą się w kategorii „Konsekwencje wynikające ze świadomości chrztu i bierzmowania” lub „odpowiedzialność człowieka przed Bogiem za dar wiary i miłości”. Kolejność dalszych działań jest już różna. Księża diecezjalni na drugim miejscu akcentują „potrzebę wiedzy religijnej w życiu człowieka wierzącego, podczas gdy katecheci zakonni „obowiązek człowieka wierzącego”. Charakterystyczne, że na poczucie obowiązku uczęszczania na katechizację najmniejszy nacisk kładą katecheci świeccy.

Tabela 24

ODDZIAŁYWANIE KATECHETYCZNE NA KSZTAŁTOWANIE POTRZEBY UCZĘSZCZANIA NA KATECHEZĘ A STAZ KATECHETYCZNY

Zwracam uwagę na:	Staż katechetyczny				
	Do 5 lat N=69	6—10 lat N=71	11—15 lat N=46	16—20 lat N=45	Ponad 20 lat N=49
1. Potrzebę wiedzy religijnej w życiu człowieka wierzącego	17,0	17,9	40,6	29,0	21,4
2. Konsekwencje wynikające ze świadomości sakramentu chrztu i bierzmowania	37,6	32,1	15,6	25,8	19,6
3. Odpowiedzialność człowieka przed Bogiem za dar wiary i miłości	44,1	51,4	28,1	21,6	28,6
4. Obowiązek człowieka wierzącego	28,2	16,4	25,0	32,2	28,4
5. Wychowanie do systematycznego uczęszczania	11,8	15,4	—	12,9	19,6
6. Brak odpowiedzi	10,1	7,3	8,7	6,7	8,7

 $\chi^2=46,935$

df=20

p>0,001

Tabela 24 ukazuje preferencję podejmowanych działań w zależności od stażu katechetycznego respondentów. Wynika z niej, że najbardziej za działaniami zmierzającymi do wyrobienia głębokiej motywacji uczęszczania na katechizację opowiedzieli się katecheci o najmniejszym stażu. Zgodnie, na pierwszym i drugim miejscu, akcentują motywę wynikającą z odpowiedzialności przed Bogiem za dar wiary lub ze świadomości przyjęcia chrztu i bierzmowania. Dopiero na trzecim lub czwartym miejscu kładą nacisk na potrzebę wiedzy religijnej. Respondenci o dłuższym niż 10 lat stażu katechetycznym nie są już tak zgodni w podejmowaniu omawianych działań, a preferencja tych działań jest różna. Trudno więc wskazać u nich na jakąś prawidłowość pod tym względem. Z tabeli 24 wynikałoby, że bliżsi są odnowie katechetycznej katecheci o mniejszym niż o większym stażu pracy.

Tabela 25

ODDZIAŁYWANIE KATECHETYCZNE NA KSZTAŁTOWANIE POTRZEBY UCZĘSZCZANIA NA KATECHEZĘ A ŚRODOWISKO KATECHIZACJI

Zwracam uwagę na:	Środowisko katechizacji			
	Wieś N=130	Miasto do 25 tys. N=84	Miasto 25—100 tys. N=38	Miasto pow. 100 tys. N=28
1. Potrzebę wiedzy religijnej w życiu człowieka wierzącego	20,9	16,7	18,5	25,0
2. Konsekwencje wynikające ze świadomości sakramentu chrztu i bierzmowania	18,4	26,7	18,5	25,8
3. Odpowiedzialność człowieka przed Bogiem za dar wiary i miłości	29,9	33,3	33,3	25,0
4. Obowiązek człowieka - wierzącego	23,0	31,7	33,3	20,1
5. Wychowanie do systematycznego uczęszczania	11,5	6,9	22,2	30,9
6. Brak odpowiedzi	8,9	9,4	12,6	15,1

 $\chi^2=19,837$

df=15

p>0,70

Tabela 25 ujmuje omawiane zjawisko w aspekcie środowiska katechetycznego. Okazuje się, że nie ma ono istotnego wpływu na rodzaj podejmowanych działań zmierzających do kształtowania potrzeby uczęszczania na katechizację. Wszyscy respondenci, z wyjątkiem tych, którzy pracują w największych miastach, na pierwszym miejscu opowiedzieli się za działaniami akcentującymi odpowiedzialność przed Bogiem za dar wiary. Na drugim, również zgodnie, wypowiedzieli się oni za potrzebą zwracania uwagi na obowiązek uczestniczenia w katechizacji. Katecheci wielkomiejscy kładą wyraźny nacisk na wychowanie do systematycznego

uczęszczania na katechizację, inne działania traktując prawie równorzędnie.

Na podstawie trzech ostatnich tabel ukazujących sposoby oddziaływań respondentów na katechizowanych można powiedzieć, że ze wszystkich zmiennych zależnych (rodzaj katechetów, staż pracy, środowisko) istotny wpływ na podejmowane działania wywiera przede wszystkim staż katechetyczny. Ani rodzaj katechetów ani środowisko ich pracy nie wpływa dostrzegalnie na te działania. Tabele 23—25 informują więc, że w zasadzie katecheci diecezji warmińskiej w omawianych działaniach kierują się motywami charakterystycznymi dla nowej katechezy; motywy te dostrzegalne są u respondentów o najmniejszym stażu katechetycznym.

Część respondentów uzasadniała obowiązek uczestniczenia na katechizacji faktem przyjęcia chrztu i przynależności do Kościoła. Oto typowe wypowiedzi:

— Z racji chrztu, przynależności do Kościoła, bierzmowania jest to ważny obowiązek dojrzałego chrześcijanina (ks. diec. 86).

— Jest to obowiązek wynikający z opowiedzenia się za Bogiem, jest to prosta konsekwencja z przynależności do Kościoła (ks. diec. 47).

Inni katecheci obowiązek ten upatrywali w potrzebie posiadania odpowiedniej wiedzy religijnej, np.:

— Podkreślam konieczność pogłębienia wiedzy religijnej w miarę pogłębienia wiedzy ogólnej. Zachwianie równowagi w tej dziedzinie prowadzi do tzw. kryzysów religijnych (s. zak. 318).

— Brak wiedzy religijnej prowadzi do niewiary (ks. diec. 110).

— Obowiązek uczestniczenia na katechizację wynika z konieczności pogłębienia światopoglądu, wiary, zdobycia wiadomości o życiu i działalności Kościoła dzisiaj (ks. diec. 51).

— Katecheza to najbardziej dostępny sposób pogłębienia wiedzy religijnej oraz kształtowania swojej osobowości (ks. diec. 61).

Są też katecheci, którzy obowiązek ten upatrując w konieczności pogłębienia swojej wiedzy religijnej, traktują ją jednak instrumentalnie, jako warunek poznania, a następnie kochania Boga. Ci tak piszą:

— Katechezy pomagają poznać Boga i uczą w ten sposób kochać Go. Aby pokochać trzeba poznać. Uczęszczanie na katechezę jest więc obowiązkiem wynikającym z I Przykazania Bożego (s. zak. 225).

— Zwracam uwagę na konieczność pokochania Boga. Aby jednak kochać, trzeba znać (kat. świec. 432).

— Tłumaczę dzieciom, że wszystkie przedmioty są konieczne, ale najbardziej religia. Żeby Boga ukochać, trzeba go poznać. Poznanie Boga jest nam potrzebne nie tylko w tym życiu, ale na całą wieczność. Przecież dążymy do Boga jako do naszego celu ostatecznego. Jak Go możemy osiągnąć, jeżeli Go nie poznamy (s. zak. 307).

Inni respondenci obowiązek uczestniczenia na katechizacji uzasadniają miłością Boga, np.:

— Tłumaczę krótko: „Człowiek zakochany w Bogu widzi sens praktyk religijnych — w tym i katechezy” (ks. diec. 79).

— Obowiązek ten tkwi w naszej miłości do Boga, którą musimy uzewnętrzniać czynem (kat. świec. 427).

— Na miłość musimy odpowiadać miłością, która objawia się w czynie, a więc i w uczęszczaniu na katechizację (ks. zak. 201).

— Zwracam uwagę na miłość Boga, przejawiającą się w najdrobniejszych faktach życia ludzkiego z jednej strony i na wdzięczność, która doprowadza dziecko (i starszego też) do głębszego poznawania Boga (kat. świec. 405).

— Przez chrzest należymy do Ludu Bożego, stąd nasz obowiązek poznawać prawdy Boże (ks. diec. 108).

— Jest to obowiązek wynikający z chrztu, z przykazania Bożego (ks. diec. 103).

— Obowiązkowość jest dodatnią cechą każdego człowieka. Obowiązek ten przyjęliśmy na chrzcie św. (kat. świec. 410).

Katecheci zwracają też uwagę na elementy doczesne, ludzkie, wynikające z katechezy, które powinny mobilizować do uczęszczania na naukę:

— Uświadamiam ich, że katechizacja to coś bardzo ważnego, że wszystko, a zwłaszcza katecheza, przyda im się w życiu (ks. diec. 55).

— Katecheza ułatwia formowanie własnej osobowości (ks. diec. 60).

— Zwracam uwagę, że katecheza ukazuje sens życia człowieka w wymiarze eschatologicznym (ks. diec. 88).

— Zwracam uwagę na skutki nie uczestniczenia w katechizacji (ks. diec. 87).

Uzupełniając powyższe wypowiedzi respondentów, należy dodać, że obowiązek uczestniczenia w katechezie uzasadniali oni często wieloma motywami równoległe.

Wypowiedzi respondentów na drugą część pytania, dotyczącego działań katechetów zmierzających do nakłonienia na katechizację dzieci lub młodzieży nie uczęszczającej dotychczas, pozwoliły sporządzić tabele 26, 27, 28. Różnorodne działania katechetów zostały uszeregowane w sześć grup.

Tabela 26 informuje przede wszystkim, że między rodzajem katechetów a podejmowanymi działaniami wobec zaniedbujących uczęszczanie na katechezę nie zachodzi istotna zależność statystyczna. Na podejmowane działania nie ma więc wpływu rodzaj katechetów. Z tabeli

Tabela 26

PODEJMOWANIE DZIAŁANIA WOBEC ZANIEDBUJĄCYCH UCZĘSZCZANIE
NA KATECHEZĘ A RODZAJ KATECHETÓW

Formy działania	Rodzaj katechetów				Razem N=280
	Ks. diec. N=176	Ks. zak. N=43	S. zak. N=27	Kat. świec. N=34	
Listowne powiadomienie rodziców	37,0	44,0	31,8	57,1	40,4
Rozmowa z rodzicami	54,6	48,0	54,5	57,1	54,1
Rozmowa z osobami zaniedbującymi się	33,3	32,0	40,9	25,0	32,8
Apostolstwo rówieśników	17,6	28,0	45,5	35,7	25,1
Apel z ambony	11,1	4,0	—	—	7,1
Brak odpowiedzi	7,4	8,0	4,4	7,0	7,1

$$\chi^2=10,55$$

$$df=15$$

$$p>0,80$$

tej wyniku, że respondenci starają się wpływać na opuszczających katechezę przede wszystkim poprzez rodziców, rozmowę z osobami zaniedbującymi się lub przez rówieśników. Wpływ poprzez rodziców polega na listownym powiadomieniu ich o fakcie nieuczęszczania i zaniedbywania katechezy przez ich dzieci albo poprzez rozmowę z rodzicami na ten temat. Te dwa rodzaje podejmowanych działań wyraźnie przeważają nad pozostałymi. Respondenci więc angażują przede wszystkim rodziców do ponownego sprowadzenia na katechezę osób zaniedbujących się. Czynią to najczęściej katecheci świeccy oraz księża diecezjalni i siostry zakonne. Natomiast rozmowę z osobami zaniedbującymi się w uczęszczaniu na katechezę bardziej doceniają katecheci duchowni niż świeccy. Mało docenianą formą jest apostołstwo rówieśników. Z tego środka korzysta co czwarty katecheta (25,1%). Najczęściej sięgają po niego siostry zakonne oraz osoby świeckie. Najbardziej zaniedbują go księża, zwłaszcza diecezjalni. I to jest zjawisko niepokojące, gdyż grupa rówieśnicza ma z zasady dużą siłę oddziaływania, szczególnie w wieku młodzieżowym. Dokonuje się to przez uznawany w grupie system wartości. Jeśli bowiem grupa uznaje i akceptuje wartości religijne, stają się one równocześnie wartościami poszczególnych członków tej społeczności. Grupa rówieśnicza stanowi więc dużą szansę w pracy katechetycznej.

Tabela 27

PODEJMOWANE DZIAŁANIA WOBEC ZANIEDBUJĄCYCH
UCZĘSZCZANIE NA KATECHEZĘ A STAZ KATECHETYCZNY

Formy działania	Staż katechetyczny				
	Do 5 lat N=69	5—10 lat N=71	11—15 lat N=46	15—20 lat N=45	Pow. 20 lat N=49
Listowne powiadomienie rodziców	26,5	28,6	43,7	41,9	50,0
Rozmowa z rodzicami	48,5	42,8	43,7	41,9	37,5
Rozmowa z osobami zaniedbującymi się	48,5	31,2	10,7	12,9	19,6
Apostolstwo rówieśników	38,2	39,3	9,4	12,9	12,5
Apel z ambony	14,7	28,6	18,8	19,3	28,6
Nie podejmują żadnych działań w tym kierunku lub brak odpowiedzi	2,9	3,6	3,1	—	1,8

 $\chi^2=25,28$

df=20

p>0,20

Pomiędzy stażem katechetycznym a działaniami katechetów zmierzających do ponownego uczestnictwa w katechezie osób nie zachodzi także istotny związek statystyczny. Z tabeli 27 wynika przede wszystkim, że niektóre działania, mające na celu sprowadzenie ponownie na katechezę osób zaniedbujących się, katecheci podejmują mniej więcej w jednakowym stopniu — niezależnie od stażu swojej pracy katechetycznej. Do tych działań należą: apel z ambony oraz rozmowa z rodzicami. Pozostałe działania, wymienione w tabeli, wykonują oni w stopniu niejed-

nakowym. Decyduje tu wyraźnie ich staż katechetyczny. Katecheci o najniższym stażu (do lat 10), aby osiągnąć wspomniany cel, przywiązują zdecydowanie większą uwagę do apostołstwa rówieśników niż to czynią ich starsi koledzy — trzykrotnie częściej niż oni. Podobnie też bardziej niż starsi cenią sobie rozmowę z zaniedbującymi obowiązki katechizacji. Tu też różnica jest niemal trzykrotna — na korzyść katechetów młodszych. Starsi katecheci natomiast wyraźnie preferują listowne powiadomienie rodziców. Robią to dwukrotnie częściej niż katecheci młodszy. Tabela 27 sugeruje więc, że bardziej bliżsi nowej koncepcji katechezy są katecheci młodszy aniżeli starsi.

Tabela 28

PODEJMOWANE DZIAŁANIA WOBEC ZANIEDBUJĄCYCH
UCZĘSZCZANIE NA KATECHEZĘ A ŚRODOWISKO KATECHIZACJI

Formy działania	Środowisko katechizacji			
	Wieś N=130	Miasto do 25 tys. N=84	Miasto 25—100 tys. N=38	Miasto pow. 100 tys. N=28
Listowne powiadomienie rodziców	31,0	41,7	55,5	45,0
Rozmowa z rodzicami	47,1	41,7	33,3	43,0
Rozmowa z osobami zaniedbującymi się	18,4	43,3	22,2	20,0
Apostolstwo rówieśników	4,6	25,0	48,1	42,0
Apel z amfony	25,3	18,3	25,9	10,0
Nie podejmują żadnych działań w tym kierunku	2,3	3,3	—	5,0

 $\chi^2=26\ 111$

df=15

p>0,05

Ostatnia tabela z tej serii (28) wskazuje, że pomiędzy środowiskiem katechizacji a wysiłkiem podejmowanym na rzecz powrotu na katechezę osób opuszczających ją zachodzi istotna zależność statystyczna, a więc ma ono wpływ na te działania. Jak wynika z tabeli 28 katecheci miejscy przede wszystkim listownie powiadomiamy rodziców o absencji dziecka, dopiero w następnej kolejności angażują w tym celu grupę rówieśniczą, czyli opowiadają się za apostołstwem rówieśników. Na trzecim miejscu stawiają zaś rozmowę z rodzicami tych dzieci. Natomiast katecheci pracujący w parafiach wiejskich, chcąc sprowadzić na katechezę zaniedbujące się dzieci, angażują w to ich rodziców, czy to rozmawiając z nimi na ten temat, czy powiadamiając ich o tym fakcie. Tabela 28 informuje, że katecheci wiejscy prawie nie przywiązują żadnej wagi do apostołstwa rówieśników, co tak szczególnie cenią katecheci pracujący w największych miastach diecezji warmińskiej. Wydaje się więc, co wynika z niniejszej tabeli, że katecheci z dużych miast diecezji warmińskiej, akcentując bardzo wyraźnie rolę apostołstwa rówieśników w celu skłonienia ich kolegów na katechizację, bliżsi są idei posoborowej odnowy katechetycznej niż katecheci pracujący w parafiach wiejskich.

4. KSZTAŁTOWANIE NOWYCH POSTAW

Sobór Watykański II wyraźnie akcentuje element wspólnotowy Kościoła. Kościół to nie tylko Mistyczne Ciało Chrystusa, ale przede wszystkim Lud Boży. Stąd w realizowaniu posoborowej odnowy katechetycznej istotną jest sprawą, czy treści o Kościele, przekazywane przez nich na katechezie, są zgodne z nauką II Soboru Watykańskiego.

Na podstawie wypowiedzi respondentów zostały sporządzone tabele 29—32. Pierwsza z nich ukazuje zależność przekazywanych treści od rodzaju respondentów. Jest to zależność istotna statystycznie. Zdecydowana większość z nich w swoich wypowiedziach podkreśliła, że na katechezie akcentuje przede wszystkim wspólnotowy charakter Kościoła, stwierdzając, iż jest on Ludem Bożym. Treści te przekazują najczęściej

Tabela 29

TREŚĆ PRZEKAZYWANA O KOŚCIELE A RODZAJ KATECHETÓW

Rodzaj treści	Ks. diec. N=176	Ks. zak. N=43	Siostry zak. N=27	Kat. świc. N=34	Razem N=280
Kościół Ludem Bożym	a 85,2 150	b 69,8 30	c 81,4 22	d 88,2 30	82,9 232
Kościół Ciałem Mistycznym Chrystusa	e 9,1 16	f 18,6 8	g 37,0 10	h 5,9 2	12,6 36
Odpowiedzialność za Kościół	i 25,0 44	j 53,0 23	k 25,9 7	l 20,6 7	28,9 81
Inne	m 6,8 12	n 4,6 2	o 0 —	p 5,9 2	5,7 16
Brak odpowiedzi	r 9,1 16	s 9,3 4	t 14,8 4	u 11,8 4	10,0 28
Razem	238	57	43	45	393

$\chi^2=30\ 380$

df=16

p>0,02

katecheci świeccy, potem zaś księża diecezjalni. Najmniej wspólnotowy charakter Kościoła akcentują podczas katechezy księża zakonnici.

Na drugim miejscu respondenci wychowują katechizowanych do odpowiedzialności za Kościół. Treści te przekazują najczęściej księża zakonnici. Dwukrotnie pod tym względem przewyższają oni pozostałych respondentów, którzy mniej więcej w jednakowym stopniu podkreślają odpowiedzialność za Kościół w swoich katechezach.

Niewielu respondentów przekazuje przedsoborowe jeszcze rozumienie Kościoła, nauczając np., iż jest on Mistycznym Ciałem Chrystusa. Tak uczą szczególnie siostry zakonne (co trzecia siostra zakonna). Także duży odsetek księży zakonnych przekazuje katechizowanym taką właśnie naukę o Kościele. Najmniej tego rodzaju treści przekazują katecheci świeccy oraz księża diecezjalni.

Również staż katechetyczny ma istotny wpływ na przekazywaną przez respondentów naukę o Kościele. Wspólnotowy charakter Kościoła podkreślają wszyscy respondenci o stażu katechetycznym nie przekraczającym 10 lat. Odsetek respondentów o dłuższym niż 10 lat stażu jest też wysoki, ale nie przekracza 80%, a u tych, którzy pracują najdłużej — 70%. Zupełnie odwrotną sytuację spotyka się wówczas, gdy idzie o przekazywanie treści o Kościele jako Mistycznym Ciele Chrystusa, a więc treści dotyczących tradycyjnej nauki o Kościele. Im dłuższy staż katechetyczny respondentów, tym większy ich odsetek przekazuje te właśnie treści na katechezie o Kościele. Dość wyraźna różnica występuje, gdy idzie o wychowanie dzieci i młodzieży do odpowiedzialności za Kościół. Większy nacisk na tę odpowiedzialność kładą respondenci młodsi niż starsi. W miarę zwiększania się stażu katechetycznego maleje odsetek respondentów, przekazujących te treści. Tabela 30 wyraźnie więc ilustruje zjawisko, iż respondenci młodsi bardziej niż starsi — przynajmniej w dziedzinie przekazywania nauki o Kościele — bliżsi są duchowi odnowionej katechezy. Przesoborowa bowiem nauka o Kościele jest dla nich już historią.

Tabela 30

TREŚCI PRZEKAZYWANE O KOŚCIELE A STAŻ KATECHETYCZNY

Rodzaj treści	Staż katechetyczny					Razem N=280
	Do 5 lat N=69	6—10 lat N=71	11—15 lat N=46	6—20 lat N=45	pow. 20 lat N=49	
Kościół Ludem Bożym	a 64 92,7	b 64 90,1	c 36 78,3	d 36 80,0	e 33 67,3	233
Kościół Ciałem Mistycznym Chrystusa	f 1 1,4	g 1 1,4	h 7 15,2	i 9 20,0	j 13 36,7	36
Odpowiedzialność za Kościół	k 28 40,6	l 25 35,2	m 12 26,1	n 18 17,8	o 18 16,3	81
Inne	p 2 2,9	r 4 5,6	q 2 4,3	s 4 8,9	t 4 8,2	16
Brak odpowiedzi	u 5 7,2	w 7 9,8	x 5 10,9	y 5 11,1	z 6 12,2	28
Razem	100	101	62	62	69	394

$\chi^2=52,533$

df=16

p<0,01

Środowisko katechetyczne nie ma już istotnego wpływu na treści przekazywane w katechezie o Kościele. Można wprawdzie zauważyć (tab. 30), że w miarę wzrostu tego środowiska, wzrasta też odsetek respondentów przekazujących katechizowanym, że Kościół jest przede wszystkim Ludem Bożym, ale różnice są niewielkie. Można też jeszcze dostrzec, że respondenci największych środowisk bardziej przygotowują do odpowiedzialności za Kościół, niż to czynią katecheci z mniejszych środowisk. Różnice są tu już wyraźniejsze.

Podobnie istotnego wpływu na treści przekazywane o Kościele nie wywiera także rodzaj formacji, chociaż wszystkie liczby przemawiają za tym, że bliżsi odnowie katechetycznej są respondenci o formacji systematycznej. Większa ich część uczy, że Kościół jest Ludem Bożym, mniejsza natomiast, że jest Mistycznym Ciałem Chrystusa. Do odpowiedzialności za Kościół obie formacje przygotowują katechizowanych jednakowo.

Z odpowiedzi ankietowanych wynika więc, że na treści o Kościele, przekazywane na katechezie, ma istotny wpływ rodzaj respondentów i ich staż katechetyczny. Bliżsi są tej katechezie respondenci świeccy i księża diecezjalni oraz zdecydowanie bardziej katecheci młodszy niż starsi.

Tabela 31

TREŚCI PRZEKAZYWANE O KOŚCIELE A ŚRODOWISKO KATECHIZACJI

Rodzaj treści	Wieś N=130	Miasto do 25 tys. N=84	Miasto 25—100 tys. N=38	Miasto pow. 100 tys. N=28	Razem N=280
Kościół Ludem Bożym	a 105 80,8	b 69 82,1	c 33 86,8	d 25 89,3	232
Kościół Ciałem Mistycznym Chrystusa	e 14 10,8	f 16 19,0	g 3 7,9	h 3 10,7	36
Odpowiedzialność za Kościół	i 36 27,7	j 18 21,4	k 12 31,6	l 15 53,6	81
Inne	m 7 5,4	n 4 4,8	o 4 10,5	p 1 3,6	16
Brak odpowiedzi	r 16 12,3	s 6 7,1	t 3 7,9	u 3 10,7	28
Razem	178	113	60	47	393

$\chi^2=12,319$

df=12

p>0,50

Tabela 32

TREŚCI PRZEKAZYWANE O KOŚCIELE A RODZAJ FORMACJI

Rodzaj treści	Systemat. N=101	Niesystemat. N=179	Razem N=280
Kościół Ludem Bożym	a 90 89,1	b 142 79,3	232
Kościół Ciałem Mistycznym Chrystusa	c 6 5,9	d 30 16,8	36
Odpowiedzialność za Kościół	e 30 29,7	f 51 28,5	81
Inne	g 6 5,9	h 10 5,5	16
Brak odpowiedzi	i 11 10,9	j 17 9,5	28
Razem	143	250	393

 $\chi^2=8,186$

df=4

p>0,10

Nauka Soboru Watykańskiego II — o czym już wspomniano — docenia rzeczywistość ziemską, doczesną. Stąd i katecheza ma za zadanie wychowywanie dzieci i młodzieży do angażowania się w sprawy świata. W związku z tym skierowano wobec respondentów pytanie: „Czy Ksiądz, Siostra, Pan(i) wychowuje dzieci i młodzież do zaangażowania się w sprawy świata?”. Jak się okazało (tab. 33), wychowywanie katechizowanych do angażowania się w sprawy świata nie jest istotnie zależne od rodzaju respondentów. Można wprawdzie dostrzec, że taką postawę usiłują u katechizowanych kształtować bardziej księża diecezjalni i katecheci świeccy niż katecheci zakonnicy, ale te różnice są niewielkie.

Istotny natomiast wpływ na kształtowanie takiej postawy wywiera staż katechetyczny respondentów. Widać wyraźnie (tab. 34), że prawie wszyscy katecheci o stażu do 10 lat wypowiedzieli się, iż kształtują na katechezie postawę zaangażowania dzieci i młodzieży w sprawy świata. Respondenci o dłuższym stażu również uznali, że kształtują taką postawę. Ich odsetek jest jednak wyraźnie mniejszy. Wśród respondentów (stażu do lat 10) tylko dwóch katechetów uznało, że nie wychowuje do zaangażowania w sprawy świata.

Środowisko katechizacji nie wywiera istotnego wpływu na wychowywanie dzieci i młodzieży do zaangażowania w sprawy świata. Dostrzega się (tab. 35), że liczba respondentów nie wychowujących do

Tabela 33

**WYCHOWANIE DZIECI I MŁODZIEŻY DO ZAANGAŻOWANIA
W SPRAWY ŚWIATA
A RODZAJ KATECHETÓW**

Do zaangażowania	Ks. diec. N=176	Ks. zak. N=43	Siostry zak. N=27	Kat. świc. N=34	Razem N=280
Wychowują	a 152 86,4	b 35 81,4	c 21 77,8	d 29 85,3	237 84,6
Nie wychowują	e 12 6,8	f 5 11,6	g 4 14,8	h 2 5,9	23 8,2
Brak odpowiedzi	i 12 6,8	j 3 7,0	k 2 7,4	l 3 8,8	20 7,1
Razem	100%	100%	100%	100%	280

$x^2=3,142$

df=6

$p>0,80$

Tabela 34

**WYCHOWANIE DZIECI I MŁODZIEŻY DO ZAANGAŻOWANIA
W SPRAWY ŚWIATA
A STAŻ KATECHETYCZNY**

Do zaangażowania	Do 5 lat N=69	6—10 lat N=71	11—15 lat N=46	16—20 lat N=45	Pow. 20 lat N=49	Razem N=280
Wychowują	a 65 94,2	b 66 93,0	c 34 73,9	d 37 82,2	e 35 71,4	237 84,5
Nie wychowują	f 1 1,4	g 1 1,4	h 7 15,2	i 6 13,3	j 8 16,3	23 8,2
Brak odpowiedzi	k 3 4,4	l 4 5,3	m 5 10,9	n 2 4,5	o 6 12,3	20 7,1
Razem	100%	100%	100%	100%	100%	280

$x^2=23,063$

df=8

$p>0,001$

Tabela 35

**WYCHOWANIE DZIECI I MŁODZIEŻY DO ZAANGAŻOWANIA
W SPRAWY ŚWIATA A ŚRODOWISKO KATECHIZACJI**

Do zaangażowania	Wieś N=130	Miasto do 25 tys. N=84	Miasto 25—100 tys. N=33	Miasto pow. 100 tys. N=28	Razem N=280
Wychowują	a 105 80,8	b 74 88,1	c 33 86,3	d 25 89,3	237
Nie wychowują	e 15 11,5	f 6 7,1	g 2 5,3	h 0 0	23
Brak odpowiedzi	i 10 7,7	j 4 4,8	k 3 7,9	l 3 10,7	20
Razem	100%	100%	100%	100%	280

$x^2=6,348$

df=6

$p>0,50$

Tabela 36

**WYCHOWANIE DZIECI I MŁODZIEŻY DO ZAANGAŻOWANIA
W SPRAWY ŚWIATA A RODZAJ FORMACJI**

Do zaangażowania	Systemat. N=101	Niesystemat. N=179	Razem N=280
Wychowują	a 94 93,1	b 143 79,9	237
Nie wychowują	c 1 1,0	d 22 12,3	23
Brak odpowiedzi	e 6 5,9	f 14 7,8	20
Razem	100%	100%	280

$x^2=11,689$

df=2

$p>0,01$

postawy zaangażowania maleje wraz ze wzrostem środowiska katechetycznego. Nie spotyka się ich wśród respondentów pracujących w największych miastach diecezji warmińskiej.

Ostatnia z tej serii tabel (36) wykazuje istotny wpływ, jaki rodzaj formacji katechetów wywiera na wychowywanie dzieci i młodzieży do zaangażowania w sprawy świata. Zdecydowanie aktywniejsi okazują się być katecheci o formacji systematycznej niż niesystematycznej. Jeden tylko respondent o formacji systematycznej wypowiedział się, że takiej postawy nie kształtuje u swoich katechizowanych. Działania wychowawcze podejmuje w tym kierunku ponad 93% respondentów o formacji systematycznej, a tylko 80% o formacji niesystematycznej. Ponad 12% tych ostatnich respondentów nie podejmuje działań wychowawczych zmierzających do ukształtowania omawianej postawy.

Z analizy powyższych tabel wynika, że charakterystyczne dla posoborowej katechezy kształtowanie u katechizowanych postawy zaangażowania się w sprawy świata, praktykowane jest bardziej przez respondentów o niewielkim stażu katechetycznym, o formacji systematycznej. Środowisko katechetyczne ani rodzaj respondentów nie odgrywa w tej kwestii istotnej roli.

Przyjrzymy się jeszcze, w jakim stopniu respondenci formują u katechizowanych postawę apostołską. Z analizy tabel 37—40 wynika, że ani rodzaj respondentów, ich staż i środowisko, ani rodzaj formacji nie wywierają istotnego wpływu na formowanie u katechizowanych takiej postawy. Pierwsza z tych tabel informuje, że 90% respondentów usiłuje formować postawę apostołską u dzieci i młodzieży, uczęszczających na katechizację. Wyróżniają się w tym przede wszystkim katecheci świeccy oraz księża diecezjalni. Katecheci zakonnicy — zarówno

Tabela 37

FORMOWANIE POSTAWY APOSTOLSKIEJ A RODZAJ KATECHETÓW

Postawę apostołską	Ks. diec. N=176	Ks. zak. N=43	Siostry zak. N=27	Kat. świec. N=34	Razem N=280
Formują	a 162 92,0	b 36 83,7	c 22 81,5	d 32 94,2	252 90,0
Nie formują	e 4 2,3	f 2 4,6	g 2 7,4	h 1 2,9	9 3,2
Brak odpowiedzi	i 10 5,7	j 5 11,7	k 3 11,1	l 1 2,9	19 6,8
Razem	100%	100%	100%	100%	280

$\chi^2=5,987$

df=6

p>0,50

księży jak i siostry — działania takie podejmują z wyraźnie mniejszym nasileniem.

Tabela 38 aczkolwiek nie wykazuje istotnej zależności między stażem katechetycznym a formowaniem u katechizowanych postawy apostołskiej, mówi jednak wyraźnie, iż taką postawę bardziej usiłują

Tabela 38

FORMOWANIE POSTAWY APOSTOŁSKIEJ A STAŻ KATECHETYCZNY

Postawę apostołską	Do 5 lat N=69	6—10 lat N=71	11—15 lat N=46	16—20 lat N=45	Pow. 20 lat N=49	Razem N=280
Formują	a 65 94,2	b 66 93,0	c 41 85,8	d 39 86,7	e 41 83,7	252
Nie formują	f 1 1,5	g 1 1,4	h — 0	i 2 4,4	j 5 10,2	9
Brak odpowiedzi	k 3 4,3	l 4 5,6	m 5 14,2	n 4 8,9	o 3 6,1	19
Razem	100%	100%	100%	100%	100%	280

$\chi^2=13,158$

df=8

p>0,10

Tabela 39

FORMOWANIE POSTAWY APOSTOŁSKIEJ
A ŚRODOWISKO KATECHIZACJI

Postawę apostołską	Wieś N=130	Miasto N=84	Miasto 25—100 tys. N=38	Miasto pow. 100 tys. N=28	Razem N=280
Formują	a 121 93,1	b 77 91,7	c 31 81,6	d 23 82,1	252
Nie formują	e 3 2,3	f 3 3,6	g 2 5,3	h 1 3,6	9
Brak odpowiedzi	i 6 4,6	j 4 4,7	k 5 13,1	l 4 14,3	19
Razem	100%	100%	100%	100%	280

$\chi^2=7,372$

df=6

p>0,30

kształtować młodszy stażem respondenci. W miarę wzrostu stażu katechetycznego maleje liczba respondentów kształtujących wspomnianą postawę. Wśród najstarszych stażem respondentów ponad 10% nie kształtuje tej postawy u katechizowanych przez siebie dzieci.

Tabela 39 informuje z kolei, że postawę apostołską w większym stopniu formują katecheci w małych środowiskach, głównie na wsi; w mniejszym zaś pracujący w środowiskach dużych. Te różnice nie są istotne, ale łatwo dostrzegalne (ponad 10%). Większy odsetek tych ostatnich nie udzielił na to pytanie odpowiedzi. Ostatnia tabela dotycząca omawianego zagadnienia wskazuje, iż formowanie postawy apostołskiej u katechizowanych bliższe jest katechetom o formacji systematycznej niż niesystematycznej. Różnica ta jednak jest niewielka, gdyż wynosi zaledwie 6,4%.

Tabela 40

FORMOWANIE POSTAWY APOSTOŁSKIEJ
A RODZAJ FORMACJI

Postawę apostołską	Systemat. N=101	Niesystemat. N=179	Razem N=280
Formują	a 95 94,1	b 157 87,7	252
Nie formują	c 2 2,0	d 7 3,9	9
Brak odpowiedzi	e 4 4,9	f 15 8,4	19
Razem	100%	100%	280

 $\chi^2=2,904$

df=2

p>0,30

Z analizy tabel 37—40 wynika, iż nowej katechezie bliżsi są katecheci świeccy oraz księża diecezjalni. Ponadto ci, którzy pracują w środowiskach mniejszych, głównie wiejskich, posiadający niewielki staż pracy i formację systematyczną. Ale, jak już stwierdzono, to zmienne niezależne nie mają w realizowaniu postawy apostołskiej istotnego znaczenia.

Działań wychowawczych podejmowanych przez respondentów na katechezie dotyczą także tabele 41—44. Wskazują one na wpływ, jaki wywierają dotychczasowe zmienne niezależne na wychowanie u dzieci i młodzieży postawy pokuty. Okazuje się, że rodzaj katechetów nie wywiera istotnego wpływu. Można jednak dostrzec niewielką różnicę między respondentami. Katecheci świeccy oraz siostry zakonne, jeśli tylko wypowiedzieli się w tej kwestii, kształtują u katechizowanych postawę

pokuty. Wśród księży — i to zarówno diecezjalnych jak i zakonnych — są jednak jednostki, które do takiej postawy nie wychowują.

Istotny natomiast wpływ na kształtowanie postawy pokuty wywiera staż respondentów. Młodszy stażem katecheci są bardziej zaangażowani

Tabela 41

WYCHOWYWANIE U DZIECI I MŁODZIEŻY
POSTAWY POKUTY A RODZAJ KATECHETÓW

Postawę pokuty u dzieci i młodzieży	Ks. diec. N=176	Ks. zak. N=43	Siostry zak. N=27	Kat. świcc. N=34	Razem N=280
Wychowują	a 155 88,0	b 37 86,0	c 25 92,6	d 31 91,1	248 88,6
Nie wychowują	e 12 6,8	f 2 4,6	g — 0	h — 0	14 5,0
Brak odpowiedzi	i 9 5,2	j 4 9,4	k 2 7,4	l 3 8,9	18 6,4
Razem	100%	100%	100%	100%	280

$$\chi^2=5,701$$

$$df=6$$

$$p>0,50$$

Tabela 42

WYCHOWYWANIE U DZIECI I MŁODZIEŻY
POSTAWY POKUTY A STAŻ KATECHETYCZNY

Postawa pokuty	Staż katechetyczny					Razem N=280
	Do 5 lat N=69	6—10 lat N=71	11—15 lat N=46	16—20 lat N=45	Pow.20 lat N=49	
Wychowują	a 64 92,7	b 68 95,8	c 36 78,4	d 37 82,2	e 43 87,7	248
Nie wychowują	f 1 1,4	g 1 1,4	h 5 10,8	i 3 5,7	j 4 8,2	14
Brak odpowiedzi	k 4 5,9	l 2 2,8	m 5 10,8	n 5 11,1	o 2 4,1	18
Razem	100%	100%	100%	100%	100%	280

$$\chi^2=14,127$$

$$df=8$$

$$p<0,05$$

w kształtowanie u katechizowanych postawy pokuty, prawie wszyscy z nich podejmują działania w tym kierunku. Pod tym względem wyraźnie odstają katecheci o średnim stażu pracy (11—20 lat).

Zarówno środowisko jak i formacja katechizowanych nie wywierają już istotnego wpływu na działania w omawianej kwestii, podejmowane przez respondentów. Środowisko jeszcze w pewnym, choć nieistotnym stopniu wpływa na wychowanie postawy pokuty u katechizowanych, szczególnie mniejsze środowisko. Wraz ze wzrostem środowiska katechetycznego maleje liczba respondentów podejmujących działania w tej dziedzinie. Odsetki katechetów obydwu formacji, kształtujących postawę pokuty u katechizowanych, są do siebie dość zbliżone (różnica tylko 3,9%), natomiast respondentów, którzy do takiej postawy nie wychowują, dwukrotnie więcej rekrutuje się z formacji niesystematycznej.

Podejmowane zgodnie z posoborową katechezą działania wychowawcze zależą najbardziej od stażu katechetycznego i formacji respondentów. Najczęściej bowiem istotne zależności statystyczne zachodzą między stażem lub formacją respondentów a kształtowaniem odpowiednich postaw katechizowanych. Respondentom o małym stażu katechetycznym, o formacji systematycznej bliższe są działania zmierzające do formowania u katechizowanych postawy zaangażowania w sprawy świata, postawy apostołstwa czy pokuty. Jeśli nawet między stażem czy formacją a kształtowaniem odpowiednich postaw moralnych nie można stwierdzić istotnej zależności statystycznej, to jednak zachodzące różnice przemawiają zawsze na korzyść respondentów o niewielkim stażu, a także na korzyść katechetów formacji systematycznej.

Tabela 43

WYCHOWANIE U DZIECI I MŁODZIEŻY POTRZEBY POKUTY
A ŚRODOWISKO KATECHIZACJI

Postawa pokuty	Wieś N=130	Miasto do 25 tys. N=84	Miasto 25—100 tys. N=38	Miasto pow. 100 tys. N=28	Razem N=280
Wychowują	a 120 92,3	b 74 88,0	c 33 86,8	d 21 75,0	248
Nie wychowują	e 6 4,6	f 4 4,8	g 2 5,3	h 2 7,1	14
Brak odpowiedzi	i 4 3,1	j 6 7,2	k 3 7,9	l 5 17,9	18
Razem	100%	100%	100%	100%	280

$$\chi^2=6,261$$

$$df=6$$

$$p>0,50$$

Tabela 44

WYCHOWANIE U DZIECI I MŁODZIEŻY POTRZEBY POKUTY
A RODZAJ FORMACJI

Postawa pokuty	Systemat. N=101	Niesystemat. N=179	Razem N=280
Wychowują	a 92 91,0	b 156 87,1	248
Nie wychowują	c 3 3,0	d 11 6,1	14
Brak odpowiedzi	e 6 6,0	f 12 6,8	18
Razem	100%	100%	280
$\chi^2=1,471$		df=2	$p>0,50$

W żadnym zaś wypadku nie zachodzi istotna zależność statystyczna między środowiskiem lub rodzajem katechetów a podejmowanymi działaniami na rzecz kształtowania tych postaw.

5. METODY STOSOWANE W KATECHEZIE

Cechą charakterystyczną katechezy posoborowej są nie tylko treści, jakie ona zawiera, ale także jak je przekazuje, a więc metoda i sposób katechizowania. We wstępnej części niniejszej rozprawy była już mowa o metodach stosowanych w dawnej, a także współczesnej katechezie. Obecnie panuje pluralizm metod. W realizowaniu poszczególnych jednostek, a nawet poszczególnych części tej samej jednostki, proponuje się różnorodność metod. Współczesna katecheza przedkłada wyraźnie metody aktywne nad metodami biernymi.

Aby mieć rozeznanie, jakim metodom hołdują ankietowani katecheci, zadano im pytanie: „Jakimi metodami i formami posługuje się Ksiądz, Siostra, Pan(i) w katechezie? [...]”. Wymieniono przy tym dwanaście różnych metod prowadzenia katechezy, najczęściej zalecanych przez teoretyków posoborowej katechezy. Nie pominięto też metod tradycyjnych, właściwych dawnej katechezie. One bowiem nie mogą być tylko z racji swojego dawnego rodowodu zaniechane zupełnie.

Odpowiedzi katechetów na tak sformułowane pytanie zostały ujęte w czterech kolejnych tabelach (45, 46, 47 i 48). Wymienione tam metody zostały uszeregowane w zależności od stopnia ich popularności i częstotliwości posługiwania się nimi przez respondentów.

Tabela 45 ukazuje, jakie metody preferują poszczególne rodzaje ankietowanych katechetów. Księża diecezjalni w pracy katechetycznej

Tabela 45

METODY STOSOWANE W KATECHEZIE A RODZAJ KATECHETÓW

Posługują się metodami:	Rodzaj katechetów				
	Ks. diec. N=176	Ks. zak. N=43	Siostry zak. N=27	Kat. świec. N=34	Razem N=280
Praca z książką (z Pismem Św., księgami liturgicznymi, katechizmem).	64,3	80,8	87,0	81,3	73,6
Pogadanka	61,6	65,4	69,6	84,4	66,8
Wykład	67,0	65,4	65,2	56,3	64,8
Dyskusja	60,7	57,7	56,5	65,6	60,6
Metoda oglądu, który wypełnia większość katechezy, np. pokaz filmu, obrazów, tablic, schematów	51,8	42,3	73,9	78,1	57,5
Forma lekcyjna, np. katecheza wg Ks. W. Zaleskiego	33,0	46,2	13,0	12,5	29,0
Nauczanie problemowe	28,6	19,2	34,8	28,1	28,0
Rewizja życia (refleksja nad życiem w świetle Słowa Bożego)	24,1	23,1	26,1	40,6	26,9
Inne	16,1	11,5	17,4	28,1	17,6
Celebracja Słowa Bożego (katecheza na wzór liturgii Słowa)	12,5	3,8	13,0	18,8	12,4
Celebracja liturgiczna (katecheza na wzór Mszy św.)	4,5	3,8	8,7	—	4,1

 $\chi^2=46,632$

df=30

 $p>0,05$

akcentują najbardziej wykład, ale niewiele mniejszym ich upodobaniem cieszy się metoda pracy z książką, następnie pogadanka, dyskusja. Połowa tej grupy ankietowanych opowiada się także za metodą oglądu. Co trzeci ksiądz diecezjalny posługuje się w pracy katechetycznej popularnymi przed laty katechezami ks. W. Zaleskiego. Nie mają natomiast uznania u księży diecezjalnych nowe metody przepowiadania katechetycznego, jak np. celebracja liturgiczna, praca z zespołami katechetycznymi czy celebracja Słowa Bożego. Księża zakonnicy natomiast przede wszystkim w przepowiadaniu katechetycznym posługują się metodą pracy z książką, na drugim miejscu zaś metodą wykładu i pogadanki, a następnie dyskusja. Podobnie jak księża diecezjalni, oni także nie znajdują upodobania w nowoczesnych metodach. Niezbyt pocieszający jest fakt, że prawie połowa ankietowanych tej grupy katechetów stosuje jeszcze w pracy katechetycznej popularne niegdyś katechezy ks. W. Zaleskiego.

Ankietowane siostry zakonne najwyraźniej ze wszystkich respondentów opowiedziały się za metodą pracy z książką, a następnie za metodą oglądu, pogadanką, wykładem i dyskusją. One też spośród wszystkich

katechetów duchownych najliczniej akceptują współczesne nowe metody (celebracja Słowa Bożego, praca w zespołach katechetycznych). Ostatnia grupa respondentów, katecheci świeccy, w pracy katechetycznej posługują się przede wszystkim metodą pogadanki. Ale prawie z taką samą częstotliwością stosują też pracę z książką oraz metodę oglądu. Cenią oni sobie bardzo pracę w zespołach katechetycznych. Nauczanie problemowe, celebrację Słowa Bożego, a przede wszystkim rewizję życia. Najmniej ze wszystkich rodzajów katechetów posługują się katechezami ks. W. Zaleskiego.

Najbardziej wziętą metodą u respondentów jest więc metoda pracy z książką. Z przeprowadzonych badań nie wynika jednak, czy katecheci, preferujący pracę z książką, posługują się w jednakowym stopniu zarówno Pismem Św., księgami liturgicznymi jak i katechizmem. Być może, posługują się oni głównie katechizmem. Na drugim miejscu stawiają metodę pogadanki. Niewiele jej ustępuje w przepowiadaniu katechetycznym metoda wykładu. W dalszej kolejności respondenci posługują się dyskusją i metodą oglądu. Te metody w praktyce katechetycznej w die-

Tabela 46

METODY STOSOWANE W KATECHEZIE
A STAZ KATECHETYCZNY

Posługują się metodami:	Staż katechetyczny				
	Do 5 lat N=69	6—10 lat N=71	11—16 lat N=46	16—20 lat N=45	Pow. 20 lat N=49
Praca z książką (z Pismem Św., księgami liturgicznymi, katechizmem).	88,2	69,0	68,8	71,0	67,9
Pogadanka	58,8	69,0	62,5	61,3	76,8
Wykład	67,6	58,6	65,6	58,1	62,5
Diskusja	73,5	51,7	50,0	51,6	62,5
Metoda oglądu, który wypełnia większość katechezy, np. pokaz filmu, obrazów, tablic, schematów	55,9	41,4	46,9	54,8	69,6
Forma lekcyjna, np. katecheza wg ks. W. Zaleskiego	17,6	31,0	37,5	45,2	23,2
Nauczanie problemowe	26,5	31,0	28,1	32,3	25,0
Rewizja życia (refleksja nad życiem w świetle Słowa Bożego)	17,6	31,0	21,9	32,3	25,0
Inne	20,6	17,2	3,1	16,1	14,3
Celebracja Słowa Bożego (katecheza na wzór liturgii Słowa).	5,9	17,2	18,8	9,7	12,5
Celebracja liturgiczna (katecheza na wzór Mszy św.)	5,9	—	—	9,7	7,1

 $\chi^2=47,542$

df=44

p<0,30

ceży warmińskiej wyraźnie zdystansowały pozostałe. Jeżeli najniższy wskaźnik ich stosowalności wynosi 57,5% (metoda oglądu), to dla pozostałych najwyższy nie przekroczył 30% (tzw. katechezy ks. W. Zaleskiego). Dla uzupełnienia należy jeszcze dodać, że pomiędzy rodzajem katechetów a stosowanymi przez nich metodami zachodzi istotna zależność statystyczna.

Tabela 46 ukazuje z kolei, jaki wpływ na dobór metod wywiera staż pracy respondentów. Okazuje się, że nie ma on istotnego wpływu na dobór metod katechizacji. Można jednak zauważyć, że najmłodszy stażem respondenci posługują się głównie metodą pracy z książką i dyskusją, a więc metodami aktywnymi. Najstarsi zaś upodobali sobie raczej bierne metody, tzn. pogadankę, metodę oglądu, a więc takie, które nie wymagają zbytniego zaangażowania się katechizowanych. Z tabeli 46 nie wynika, by katecheci — młodszy stażem — przygotowani do prowadzenia katechezy w duchu posoborowym, wyraźnie — w odróżnieniu od starszych — preferowali nowe, współczesne metody katechetyczne.

Tabela 47 przedstawia wpływ środowiska na wybór metod stosowanych w katechezie. Zachodzi tu istotna zależność statystyczna pomiędzy zmienną środowiska a stosowanymi przez respondentów metodami.

Tabela 47

**METODY STOSOWANE W KATECHEZIE
A ŚRODOWISKO KATECHIZACJI**

Posługują się metodami:	Środowisko katechizacji			
	Wieś N=130	Miasto do 25 tys. N=84	Miasto 20—100 tys. N=38	Miasto pow. 100 tys. N=280
Praca z książką (z Pismem Św. księgami liturgicznymi, katechizmem)	59,8	81,7	81,5	75,0
Pogadanka	67,8	71,7	63,0	50,0
Wykład	57,5	75,0	63,0	65,0
Dyskusja	49,4	68,3	74,1	65,0
Metoda oglądu, który wypełnia większość katechezy, np. pokaz filmu, obrazów, tablic, schematów	56,3	51,7	66,7	65,0
Forma lekcyjna, np. katecheza wg ks. W. Zaleskiego	40,2	23,3	22,2	10,0
Nauczanie problemowe	20,7	31,7	44,4	20,0
Rewizja życia (refleksja nad życiem w świetle Słowa Bożego)	24,1	30,0	37,0	15,0
Inne	8,0	15,0	22,2	10,0
Celebracja Słowa Bożego (katecheza na wzór liturgii Słowa)	11,2	8,3	22,2	15,0
Celebracja liturgiczna (katecheza na wzór Mszy św.)	5,7	5,0	—	—

 $\chi^2=49\ 318$

df=30

p>0,02

Z tabeli wynika, że katecheci pracujący w parafiach wiejskich bardziej cenią sobie metodę pogadanki niż pracy z książką, którą wyraźnie preferują katecheci miejscy. Tę zaś katecheci wiejscy stawiają na drugim miejscu. Kolejność wyboru następnych metod jest już zróżnicowana, ale nadal oscyluje wokół pięciu metod zasygnalizowanych już wcześniej, tzn.: metoda pracy z książką, dyskusja, pogadanka, wykład oraz metoda oglądu. W dolnych rejonach tej tabeli można zaobserwować inną prawidłowość: okazuje się, że nowych metod (nauczanie problemowe, rewizja życia) nie darzą zaufaniem szczególnie katecheci wiejscy i wielkomiejscy. Na podstawie tabeli można też stwierdzić, że posługiwanie się katechezami ks. W. Zaleskiego maleje wraz ze wzrostem środowiska, w którym pracują respondenci.

Tabela 48

METODY STOSOWANE W KATECHEZIE A RODZAJ FORMACJI

Posługują się metodami:	Rodzaj formacji	
	Systemat. N=101	Niesystemat. N=179
Praca z książką (z Pismem Św., księgami liturgicznymi, katechizmem)	81,9	69,8
Pogadanka	45,4	69,2
Wykład	68,1	63,9
Dyskusja	59,1	60,5
Metoda oglądu, który wypełnia większość katechezy, np. pokaz filmu, obrazów, tablic, schematów	54,5	57,5
Forma lekcyjna, np. katecheza wg ks. W. Zaleskiego	22,7	30,2
Nauczanie problemowe	22,7	27,9
Rewizja życia (refleksja nad życiem w świetle Słowa Bożego)	27,3	26,7
Inne	9,1	12,8
Celebracja Słowa Bożego (katecheza na wzór liturgii Słowa)	18,2	11,6
Celebracja liturgiczna (katecheza na wzór Mszy św.)	9,1	3,5

 $\chi^2=5,805$

df=10

p>0,80

Ostatnia z tej serii tabel (48) wskazuje, że formacja katechetów nie wywiera istotnego wpływu na wybór metod stosowanych przez nich w katechizacji. Aczkolwiek można zauważyć nieco inną kolejność w ich wyborze oraz różną rozpiętość pomiędzy poszczególnymi wyborami w zależności od formacji. Wprowadzie katecheci obu formacji na pierwszym miejscu stawiają pracę z książką, ale katecheci o formacji systematycznej bardziej zdecydowanie opowiedzieli się za nią, albowiem rozpiętość w tabeli między nią a metodą następną (dyskusja), stosowaną przez nich,

wynosi prawie 23%. U katechetów formacji niesystematycznej rozpiętość w tabeli między metodą pierwszą (praca z książką) a drugą w kolejności (pogadanka) wynosi zaledwie 0,6%. Podobne rozpiętości istnieją także w następnych trzech stosowanych metodach (wykład, dyskusja, metoda oglądu).

Z rozważań nad metodami wynika jednoznacznie, że niektóre z nich cieszą się zdecydowaną preferencją katechetów. Są nimi: praca z książką, pogadanka, wykład, dyskusja oraz metoda oglądu. Uczestnicy badań korzystają więc w znacznej mierze z metod opartych na słowie. Pozostałe metody są zdecydowanie mniej używane przez katechetów. Żadną z nich nie posługuje się nawet 30% respondentów, a za niektórymi, np. celebracja liturgiczna, opowiadają się sporadycznie. Tych danych nie można jednak rozpatrywać w oderwaniu, w aspekcie samych tylko liczb. Przy ocenie trzeba wziąć pod uwagę istotny fakt, że respondenci dlatego opowiedzieli się tak gremialnie za tzw. tradycyjnymi metodami, gdyż można je praktycznie zastosować do każdej katechezy, niezależnie od treści. Czemu nie sposób powiedzieć o metodach współcześnie wypracowanych, których zakres stosowalności jest ograniczony. Metody wypracowane przez współczesną katechetykę powoli torują sobie drogę w posoborowej katechizacji. Ich zadaniem nie jest zastąpienie metod tradycyjnych, opartych na przekazie słownym, ale ich uzupełnienie.

Analiza danych zawartych w ostatnich czterech tabelach pozwoliła ustalić metody, jakimi posługują się najczęściej respondenci w swojej praktyce katechetycznej. Z kolei należałoby prześledzić motywy skłaniające ich do wyboru właśnie takich a nie innych metod. Zabieg ten umożliwił bowiem właściwą interpretację tych wyborów.

W tradycyjnej katechezie o metodzie decydował katecheta. Natomiast katecheza współczesna postuluje aby przy wyborze właściwej metody uwzględnić bardziej treść katechezy, a przede wszystkim uwzględnić katechizowanego. Chcąc poznać motywy, decydujące o wyborze stosowanych metod katechetycznych, zadano respondentom następujące pytanie: „Czy Ksiądz, Siostra, Pan(i) kieruje się jakimś kryterium przy wyborze wymienionych(nej) metod(y)? Jeśli tak, to proszę je wymienić”. Uzyskane wypowiedzi można podzielić na cztery grupy, które zostały uwzględnione w tabelach.

Tabela 49

KRYTERIA DOBORU METOD A RODZAJ KATECHETÓW

O doborze metod decyduje:	Rodzaj katechetów				
	Ks. diec. N=176	Ks. zak. N=43	Siostry zak. N=27	Kat. świc. N=34	Razem N=280
Katechizowany	81,8	72,0	59,0	69,4	75,8
Treść katechezy	65,3	63,0	46,0	64,2	59,9
Katecheta	51,9	53,0	46,0	53,0	53,1
Nie kieruje się żadnymi kryteriami	16,0	11,6	9,0	6,1	12,9

 $\chi^2=28,335$

df=9

p>0,001

Z pierwszej z nich (tab. 49) wynika, że ponad 80% księży diecezjalnych twierdzi, iż dobierając metodę katechizacji uwzględnia osobę katechizowanego. W dalszej kolejności dobierają metodę, odpowiadającą treści katechezy. Połowa przedstawicieli tej grupy respondentów przy doborze metody kieruje się także własnymi możliwościami i predyspozycjami, po prostu ich wybór uzależnia od siebie. Podobnie wygląda sytuacja u księży zakonnych, jakkolwiek kierowanie się względami katechizowanego nie jest u nich tak powszechne. Proporcje zachodzące między tymi motywami zmieniają się jednak u sióstr zakonnych. W jednakowym prawie stopniu kierują się przy doborze metod zarówno motywami subiektywnymi, czyli uzależniają je od siebie, jak i względami na katechizowanego. Względ na katechizowanych występuje u nich nawet na drugim miejscu. Katecheci świeccy, podobnie jak księża, w pierwszym rzędzie przy doborze metod kierują się osobą katechizowanego, na końcu dopiero uzależniają wybór metod od siebie. Można więc powiedzieć, że w zasadzie większość respondentów przy doborze metod kieruje się dobrem katechizowanych, następnie treścią katechezy, a dopiero na trzecim miejscu uzależnia ten wybór od siebie. Ponieważ między motywami doboru metod katechetycznych a rodzajem katechetów zachodzi wysoka współzależność statystyczna, rodzaj katechetów ma więc istotny wpływ na tę motywację.

Tabela 50

KRYTERIA DOBORU METOD A STAŻ KATECHETYCZNY

O doborze metod decyduje:	Staż katechetyczny				
	Do 5 lat N=69	6—10 lat N=71	11—15 lat N=46	16—20 lat N=45	Pow. 20 lat N=49
Katechizowany	88,2	83,4	70,2	63,4	61,0
Treść katechezy	68,2	66,4	59,4	64,2	60,0
Katecheta	49,3	48,9	56,3	60,0	58,0
Nie kieruje się żadnymi kryteriami	2,9	3,6	18,7	16,1	19,6

$\chi^2=35\ 698$ $df=12$ $p>0,001$

Również staż pracy respondentów odgrywa rolę w motywach wyboru metod (tab. 50). Katecheci o niewielkim stażu (do lat 10) kierują się przede wszystkim względami na osobę katechizowanego, ewentualnie treścią katechezy. Wyraźnie powodują nimi wskazania posoborowej katechetyki. Zresztą przewaga motywacji wypływających z katechezy posoborowej jest widoczna w każdej grupie respondentów. Jednakże maleje ona wraz ze wzrostem ich stażu katechetycznego. Natomiast motywacja ujęta w kategorii „katecheta” wzrasta wraz ze stażem katechetycznym. Podobnie zresztą jak ów wzrost, spadek ten jest niewielki. Należy więc stwierdzić, że młodsi stażem katecheci bardziej niż starsi inspirowani są katechezą posoborową przy doborze metod katechetycznych.

Srodowisko pracy natomiast nie wywiera już tak istotnego wpływu na motywację wyboru metod, jak rodzaj katechetów czy ich staż pracy.

Tabela 51

KRYTERIA DOBORU METOD A ŚRODOWISKO KATECHIZACJI

O doborze metod decyduje:	Środowisko katechizacji			
	Wieś N=130	Miasto do 25 tys. N=84	Miasto 25—100 tys. N=38	Miasto pow. 100 tys. N=28
Katechizowany	69,8	64,0	81,4	69,6
Treść katechezy	59,2	51,1	65,6	63,2
Katecheta	53,6	49,9	50,0	58,4
Nie kieruje się żadnymi kryteriami	17,2	13,3	7,4	15,0
	$\chi^2=11,128$	$df=9$	$p<0,20$	

Respondenci wszystkich środowisk na czoło tej motywacji wysuwają wzgląd na osobę katechizowanego. Częstsze to jest u katechetów pracujących w parafiach miejskich niż wiejskich. Na drugim miejscu, również u wszystkich respondentów, pojawia się motyw treści katechezy. Najrzadziej powołują się oni na kierowanie się względami subiektywnymi.

Tabela 52

KRYTERIA DOBORU METOD A RODZAJ FORMACJI

O doborze metod decyduje:	Rodzaj formacji		
	Systemat. N=101	Niesystemat. N=179	
Katechizowany	84,5	66,7	
Treść katechezy	65,4	52,5	
Katecheta	47,3	59,4	
Nie kieruje się żadnymi kryteriami	9,1	18,6	
	$\chi^2=3,675$	$df=3$	$p>0,01$

Tabela 52 wykazuje, że dobór metod w istotnym stopniu zależy jeszcze od formacji katechizowanych. Kolejność doboru metod katechetycznych u respondentów obu formacji jest identyczna: „katechizowany”, następnie „treść katechezy” i w końcu „katecheta”. Jednak procenty umożliwiające odtworzenie tej kolejności w rubryce „formacja systematyczna” są zdecydowanie wyższe niż w rubryce „formacja niesystematyczna”, z wyjątkiem kategorii „katecheta”. Z tej tabeli wynika więc, że katecheci o formacji systematycznej wyraźniej opowiedzieli się w tym przypadku po stronie odnowionej katechezy niż katecheci o formacji niesystematycznej.

Uogólniając dotychczasowe rozważania o metodach katechetycznych, stosowanych przez respondentów, i motywach ich doboru, stwierdzić

należy, że treści katechetyczne przekazują oni zasadniczo za pomocą metod dydaktycznych. Metody biblijne, liturgiczne powoli zdobywają sobie miejsce w ich praktyce katechetycznej. Łączy się to zapewne także i z pewnymi trudnościami w ich stosowaniu; są one trudniejsze, wymagają więcej czasu — i na przygotowanie się do samej katechezy i na jej przeprowadzenie. Przy doborze metod kierują się bardziej wymogami współczesnej niż tradycyjnej katechezy.

Respondenci, którzy w swoich wypowiedziach podkreślili, że w doborze metod kierują się przede wszystkim względem na katechizowanych, motywowali to w ten sposób:

— Kieruję się przede wszystkim poziomem ich wiadomości religijnych i stopniem inteligencji grupy (s. zak. 320).

— Uwzględniam przede wszystkim wiek dziecka oraz jego stopień rozwoju umysłowego (s. zak. 303).

— Dobieram metodę w zależności od poziomu grupy katechizowanych (kat. świc. 42).

— Przy wyborze wymienionych metod kieruję się tym, aby moja katecheza pobudzała do podejmowania świadomych i osobistych decyzji (s. zak. 306).

— Zwracam przede wszystkim uwagę na to, aby spełnić oczekiwania katechizowanych (ks. diec. 161).

— Zwracam uwagę na poziom grupy, gdyż nie wszystkie tematy mogą być przekazane dla poszczególnej grupy katechetycznej tą samą metodą (ks. diec. 56).

— Chciałbym zaspokoić potrzeby i zainteresowania moich uczniów, którzy za rok, dwa wejdą już w dorosłe życie (ks. diec. 86).

Inni respondenci twierdzą, że metody dobierają biorąc pod uwagę treść katechezy:

— Przy doborze metody staram się o to, aby jak najlepiej była zrozumiana i przeżyta treść katechezy (kat. świc. 422).

— Tak dobieram metody, aby katecheza była jak najbardziej owocna (kat. świc. 403).

— Zależnie od tematu katechezy dobieram metodę (s. zak. 318).

— Biorę pod uwagę treść katechezy, aby ją jak najbardziej komunikatywnie przekazać (kat. świc. 410).

Respondenci, którzy wypowiedzieli się, że w doborze metody kierują się względami osobistymi, subiektywnymi, mają tu na uwadze nie tylko własne możliwości, ale także warunki katechizacji, dostępność pomocy katechetycznych:

— Tak prowadzę katechezę, abym mógł młodzieży przekazać to i tylko to, co sam przeżyłem lub przeżywam (ks. diec. 13).

— Przy doborze metod kieruje się tym, co umiem i co posiadam (s. zak. 31).

— Stosuję takie metody, które mi najbardziej odpowiadają i dają możliwość nawiązania kontaktu z dziećmi (s. zak. 310).

— Kryteria, którymi się kieruję, zależne są jedynie od warunków, w jakich przeprowadzam lekcje (kat. świc. 416).

— Metody dobieram w zależności od posiadanych pomocy, a także warunków lokalowych i liczby katechizowanych (ks. zak. 202).

6. POMOCE KATECHETYCZNE

Wraz z wprowadzeniem katechizacji posoborowej w Kościele polskim zaczęły się ukazywać podręczniki metodyczne dla katechetów, opracowane w duchu soborowym; najpierw w zakresie szkoły podstawowej, a następnie średniej. Posługiwanie się przez katechetów podręcznikami przekazującymi treści katechetyczne zgodnie z duchem Soboru Watykańskiego II jest widowym znakiem włączenia się w katechetyczną odnowę posoborową. Stąd należy ustalić, jakimi podręcznikami posługują się w swojej pracy katecheci warmińscy. Czy korzystają z podręczników opracowanych jeszcze przed Soborem Watykańskim II, czy też z nowych,

Tabela 53

WYKAZ PODRĘCZNIKÓW UŻYWANYCH W SZKOLE
PODSTAWOWEJ A RODZAJ KATECHETÓW

Używane podręczniki:	Rodzaj katechetów			
	Ks. djec. N=176	Ks. zak. N=43	Siostry zak. N=27	Kat. świec. N=34
1. Katechizm Religii Katolickiej W Chrystusie jesteśmy Ludem Bożym	55,9	54,5	35,0	56,2
2. Katechizm Bóg z nami	21,4	40,9	55,0	53,1
3. Mój katechizm	1,2	—	—	6,2
4. Mały katechizm — przygotowanie do pierwszego pełnego uczestnictwa we Mszy św., w Sakramencie Pokuty	14,3	—	—	3,1
5. Mały katechizm — ks. Piotrowski	1,2	—	—	3,1
6. Bóg z nami — J. Charytański. Podręcznik dla katechety	19,1	27,2	35,0	40,6
7. Podręcznik metodyczny do katechizacji religii katolickiej — J. Charytański, W. Kubik	21,4	18,2	20,0	21,9
8. Nauka Boża — W. Zaleski	15,5	18,2	—	—
9. Pismo Św. — Biblia Tysiąclecia	14,3	4,5	10,0	—
10. Dokumenty Soboru Watykańskiego II	1,2	—	—	—
11. Katechezy Ośrodka Wrocławskiego Jezus Zbawiciel oczekiwany	3,6	—	20,0	3,1
12. Katechezy Ośrodka Warszawskiego	9,6	—	10,0	15,6
13. Katechezy Ośrodka Warmińskiego Przyjść Jezu	4,8	27,2	30,0	18,7
14. Katecheta	3,6	—	5,0	6,2
15. Skrypty — podręczniki metodyczne	—	31,8	—	6,2
16. Spotkanie z Chrystusem w miłości	1,2	—	20,0	3,1

uwzględniających naukę tego Soboru. Jaki jest zasięg posługiwania się nimi. Najpierw zwrócono się do katechetów szkół podstawowych, aby wymienili podręczniki, którymi posługują się w codziennej pracy. Ich wykaz zawiera tabela 53. Kolejność zamieszczonych w niej podręczników jest odbiciem ich popularności wśród respondentów. Ukazuje zakres korzystania z nich przez respondentów poszczególnych rodzajów. Już na podstawie tej tabeli można zaobserwować różnice w korzystaniu z podręczników przed- i posoborowych; całościowo to zagadnienie przedstawiają tabele 54, 55 i 56. Część respondentów podała, że korzysta i z jednych i z drugich podręczników.

Tabela 54

PODRĘCZNIKI KATECHETYCZNE UŻYWANE W SZKOLE
PODSTAWOWEJ A RODZAJ KATECHETÓW

Używane podręczniki	Rodzaj katechetów				
	Ks. diec. N=176	Ks. zak. N=43	Siostry zak. N=27	Kat. świec. N=34	Razem N=280
Posoborowe	92,3	85,4	88,9	93,9	90,1
Przedsoborowe	21,6	23,1	22,2	3,0	21,5
Zadne (brak odpowiedzi)	6,7	12,9	10,7	4,1	8,6

 $\chi^2=3\ 481$

df=6

p 0,80

Okazuje się, że ponad 90% respondentów katechizujących dzieci i młodzież szkół podstawowych korzysta na pewno z podręczników posoborowych (tab. 54). Odliczając respondentów, którzy nie wypowiedzieli się w kwestii podręczników, okaże się, że odsetek faktycznie nie korzystających z podręczników posoborowych jest znikomy (1,6%). Najliczniej podręcznikami posoborowymi posługują się katecheci świeccy oraz księża diecezjalni. Ale niewiele odbiegają od nich pod tym względem katecheci zakonni. Podręczniki przedsoborowe cieszą się wyraźnie mniejszym wzięciem wśród wszystkich respondentów. Korzysta z nich co piąty katecheta. Z dokładniejszej analizy tej tabeli wynika, że niewielu jest respondentów korzystających wyłącznie z dawnych przedsoborowych podręczników (pomiędzy 8,6% a 1,6%). Natomiast dla większości z nich dawny podręcznik stanowi lekturę uzupełniającą w ich przygotowaniu się do określonej katechezy, zwłaszcza dla tych, którzy opracowują katechezy samodzielnie, korzystając z różnych materiałów. Zawarty w dawnych katechezach materiał graficzny czy egzemplifikacyjny, a także liczne treści, nadal zachowują swoją wartość. I nie można ich przekreślać tylko dlatego, że zostały opracowane przed Soborem.

Jeżeli weźmiemy pod uwagę staż katechetyczny respondentów (tab. 55), to okazuje się, że nowymi podręcznikami posługują się w największym stopniu katecheci najmłodszy. Wszyscy katecheci z tej grupy stażowej posługują się nowymi podręcznikami. Katecheci o dłuższym stażu pracy w mniejszym już stopniu korzystają z tych podręczników. Najmniejsze zainteresowanie nowymi podręcznikami przejawiają katecheci

Tabela 55

**PODRĘCZNIKI KATECHETYCZNE UŻYWANE W SZKOLE
PODSTAWOWEJ A STAŻ KATECHETYCZNY**

Używane podręczniki	Staż katechetyczny				
	Do 5 lat N=69	5—10 lat N=71	11—15 lat N=46	16—20 lat N=45	Pow. 20 lat N=49
Posoborowe	96,5	95,3	88,0	86,5	79,0
Przedsoborowe	7,9	9,1	25,4	24,7	39,0
Zadne (brak odpowiedzi)	3,5	4,7	10,0	8,9	16,0
$\chi^2=15\ 660$		$df=8$		$p>0,05$	

najstarsi, aczkolwiek prawie 80% twierdzi, że korzysta z nich. Oni też najliczniej spośród innych respondentów posługują się jeszcze podręcznikami przedsoborowymi. W korzystaniu z nich zauważa się wyraźną różnicę między katechetami o stażu do 10 lat i powyżej 10 lat. Różnica między skrajnymi grupami wynosi pod tym względem ponad 30%. To zjawisko można tłumaczyć nie tylko przyzwyczajeniem się do dawnych katechez i niezupełnym przekonaniem się do nowych, ale też samym faktem posiadania tych podręczników. Młodzi katecheci w niewielkim stopniu posługują się dawnymi podręcznikami z pewnością też i dlatego, że już ich nie posiadają.

Tabela 56

**PODRĘCZNIKI KATECHETYCZNE UŻYWANE W SZKOLE
PODSTAWOWEJ A ŚRODOWISKO KATECHIZACJI**

Używane podręczniki	Środowisko katechizacji				
	Wieś N=130	Miasto do 25 tys. N=84	Miasto 25—100 tys. N=38	Miasto pow. 100 tys. N=28	
Posoborowe	90,5	88,1	87,7	90,0	
Przedsoborowe	23,5	19,9	22,8	19,9	
Zadne (brak odpowiedzi)	7,2	10,2	8,6	8,4	
$\chi^2=3\ 099$		$df=6$		$p>0,80$	

O ile, jak wynikało z poprzedniej tabeli, staż katechetyczny ma wyraźny wpływ na posługiwanie się przez respondentów określonymi podręcznikami katechetycznymi, o tyle środowisko nie odgrywa tu prawie żadnej roli (tab. 56). Minimalnie więcej z podręczników posoborowych korzystają katecheci wiejscy i wielkomiejscy. Ale wiejscy w największym też stopniu korzystają z dawnych podręczników.

Rodzaj formacji wywiera również niewielki wpływ na wybór przedlub posoborowych podręczników (tab. 57). Posoborowych nieco częściej używają katecheci o formacji systematycznej niż niesystematycznej, ale

Tabela 57

PODRECZNIKI KATECHETYCZNE UŻYWANE W SZKOLE
 PODSTAWOWEJ A RODZAJ FORMACJI

Używane podręczniki:	Rodzaj formacji	
	Systemat. N=101	Niesystemat N=179
Przedsoborowe	92,1	88,1
Posoborowe	18,9	24,1
Żadne (brak odpowiedzi)	6,4	10,8

$\chi^2=2\ 864$ $df=2$ $p>0,30$

różnica między tymi dwoma grupami katechetów pod tym względem jest niewielka i wynosi zaledwie 4%.

Podsumowując rozważania oparte na ostatnich czterech tabelach należy stwierdzić, że prawie wszyscy katecheci szkół podstawowych posługują się w katechizacji nowymi podręcznikami, chociaż korzystają także i z dawnych podręczników. Około 70% z nich posługuje się nowymi posoborowymi podręcznikami, natomiast około 20% korzysta z jednych i drugich. Ze wszystkich zmiennych zależnych jedynie staż katechetyczny decyduje o korzystaniu z omawianych podręczników. Wszyscy respondenci ze stażem nie przekraczającym 10 lat posługują się nowymi podręcznikami. Prawie 90% z nich nie korzysta w ogóle z dawnych podręczników. Jeśli idzie o katechetów z dłuższym stażem, to z przedsoborowych podręczników nie korzysta już 60% respondentów ze stażem od 11—20 lat i około 40% z ponad 20-letnim stażem katechetycznym.

Wyraźnie większy odsetek katechetów diecezjalnych niż zakonnych opowiedział się za podręcznikami posoborowymi. Ponad 75% katechetów diecezjalnych posługuje się podręcznikami posoborowymi. Pozostałe 25% albo korzysta z dawnych podręczników albo nie wypowiedziało się w tej kwestii. Wśród respondentów zakonnych odsetek korzystających z nowych podręczników wynosi prawie 75%.

Tabela 58

PODRECZNIKI KATECHETYCZNE UŻYWANE W SZKOLE
 ŚREDNIEJ A RODZAJ KATECHETÓW

Używane podręczniki:	Rodzaj katechetów		
	Ks. diec. N=176	Ks. zak. N=43	Razem N=219
Przedsoborowe	26,3	30,5	28,8
Posoborowe	75,9	65,5	71,7
Żadne (brak odpowiedzi)	11,7	10,1	11,0

$\chi^2=2\ 607$ $df=2$ $p>0,50$

Następnie zainteresowano się podręcznikami używanymi przez respondentów prowadzących katechezę z młodzieżą szkół średnich. Zestaw używanych przez nich podręczników zawierają t a b e l e 58 i 59.

Tabela 59

PODRĘCZNIKI KATECHETYCZNE UŻYWANE W SZKOLE
ŚREDNIEJ A STAŻ KATECHETYCZNY

Używane podręczniki	Staż katechetyczny				
	Do 5 lat N=69	6—10 lat N=71	11—15 lat N=46	16—20 lat N=45	Pow. 20 lat N=49
Przedsoborowe	18,2	19,4	33,1	33,4	38,0
Posoborowe	87,6	82,8	66,3	62,4	54,3
Zadne (brak odpowiedzi)	4,2	7,8	10,4	14,4	17,7
	$\chi^2=4,734$	$df=8$	$p<0,90$		

Tabela 58 informuje, że przeważająca większość respondentów rekrutujących się spośród grona katechetów szkół średnich (ponad 70%) posługuje się nowymi posoborowymi podręcznikami. Częściej posługują się nimi duchowni diecezjalni niż zakonni (różnica ponad 10%).

Na wybór podręczników dość duży wpływ wywiera staż katechetyczny respondentów. Widać wyraźnie, że liczba respondentów posługujących się nowymi podręcznikami maleje wraz ze wzrostem ich stażu katechetycznego. Respondenci więc ze względu na posługiwanie się podręcznikami nowymi lub dawnymi dzielą się na dwie wyraźnie odrębne grupy. Młodszy (do 10 lat stażu) zdecydowanie opowiedzieli się za podręcznikami nowymi i niewiele korzystają z podręczników przedsoborowych, natomiast starsi, ze stażem wynoszącym ponad 10 lat, mniej zdecydowanie opowiedzieli się za nowymi podręcznikami i znacznie częściej niż poprzednicy posługują się jeszcze podręcznikami dawnymi. Różnica między tymi grupami respondentów wynosi 16%, gdy idzie o dawne podręczniki, i prawie 25%, gdy idzie o podręczniki nowe.

Środowisko pracy respondentów nie wywiera wyraźnego wpływu na korzystanie przez nich z dawnych lub nowych podręczników. Wśród respondentów nie było żadnego katechety ze środowiska wiejskiego, który w swoim środowisku prowadziłby katechizację młodzieży szkół średnich. Respondenci prowadzący tę katechezę pracowali wyłącznie w miastach. Najwięcej ankietowanych, którzy opowiedzieli się za nowymi podręcznikami, pracowało w największych miastach diecezji; najmniej zaś w miastach średnich. Tam też najwięcej jeszcze katechetów posługuje się dawnymi podręcznikami.

Inną wskazówką, ułatwiającą rozeznanie w stopniu realizacji odnowionej katechezy może być podejście katechetów do samego przygotowywania się do katechezy, a konkretnie do posiadanych i używanych w katechizacji podręczników: czy respondenci posługują się nimi biernie, wprost mechanicznie, czy też cechuje ich inwencja w przygotowaniu katechezy, w przygotowaniu innych pomocy. Dla skuteczności samej katechezy istotna jest twórcza postawa katechety wobec przekazywanych

Tabela 60

PODRECZNIKI KATECHETYCZNE UŻYWANE W SZKOLE
ŚREDNIEJ A ŚRODOWISKO KATECHIZACJI

Używane podręczniki:	Środowisko katechizacji		
	Miasto do 20 tys.	Miasto 20—100 tys.	Miasto pow. 100 tys.
Przedsoborowe	27,0	33,8	26,6
Posoborowe	77,4	60,1	80,9
Zadne (brak odpowiedzi)	12,1	13,9	8,1

treści. Musi on włożyć niejednokrotnie dużo wysiłku, aby nauka pobudzała dzieci i młodzież do aktywności umysłowej, pogłębiała przeżycia emocjonalne, mobilizowała do dawania świadectwa wiary. Katechetom zadano więc pytanie: „Czy Ksiądz, Siostra, Pan(i) a) katechizuje opierając się na gotowych katechezach? Dlaczego? b) stara się sam(a) opracować katechezy? Na czym to opracowanie polega?”.

Tabela 61

SPOSÓB KORZYSTANIA Z PODRECZNIKÓW KATECHETYCZNYCH
A RODZAJ KATECHETÓW

Katechizują opierając się na katechezach:	Rodzaj katechetów				Razem N=280
	Ks. diec. N=176	Ks. zak. N=43	Siostry zak. N=27	Kat. świec. N=34	
Gotowych	52,7	69,2	60,8	70,9	62,4
Opracowanych przez siebie lub przepracowanych	64,5	68,2	52,2	45,4	57,6
gotowych	3,6	3,8	2,6	3,0	3,1
Brak odpowiedzi					

 $\chi^2=3,464$

df=6

p>0,80

Z wypowiedzi respondentów wynika (tab. 61—64), że nie można ich mechanicznie podzielić na tych, którzy katechizują opierając się wyłącznie na gotowych katechezach i na tych, którzy katechezy przygotowują samodzielnie lub przynajmniej przepracowują gotowe katechezy. Są wprawdzie takie grupy katechetów, ale jest wielu takich, którzy jedne katechezy opracowują sami, inne natomiast zapożyczają w całości z podręczników; albo w jednych klasach korzystają już z gotowych katechez, a w innych katechizują opierając się na katechezach opracowanych przez siebie. Stąd liczby zawarte w tabelach, dotyczących zagadnienia, nie sumują się do stu, gdyż część katechetów na oba człony tego pytania odpowiadała twierdząco. Z tabeli 61 wynika, że respondentów katechizujących w szkołach średnich cechuje raczej bierna niż czynna postawa w korzystaniu z podręczników. Ale różnica między tymi postawami jest tak niewielka, że można mówić o ich równowadze. W sposób

wyraźnie aktywny i twórczy podchodzą do podręczników respondenci-księża. Księża diecezjalni są bardziej czynni. Jest nawet pewna grupa wśród nich, która katechizuje opierając się wyłącznie na własnych katechezach. Najmniej twórczy w tej dziedzinie są — jak się okazuje — katecheci świeccy; najliczniej korzystają z gotowych katechez.

Tabela 62

SPOSÓB KORZYSTANIA Z PODRĘCZNIKÓW KATECHETYCZNYCH
A STAŻ KATECHETYCZNY

Katechizując opierając się na katechezach:	Staż katechetyczny				
	Do 5 lat N=69	5—10 lat N=71	11—15 lat N=46	16—20 lat N=45	Pow. 20 lat N=49
Gotowych	59,4	63,8	68,7	65,9	62,8
Opracowanych przez siebie lub przepracowanych gotowych	58,8	57,8	51,9	53,8	60,0
Brak odpowiedzi	2,9	3,6	3,1	3,2	3,6
	$\chi^2=5\ 254$	$df=8$	$p > 0,80$		

Staż katechetyczny respondentów nie ma, jak się okazuje, istotnego wpływu na ich aktywne lub biernie podejście do podręczników katechetycznych. Z tabeli 62 wynika, że aktywniejsi pod tym względem, choć nieznacznie, są katecheci młodszy i najstarszy stażem. U nich bowiem obie te postawy procentowo są do siebie zbliżone. U respondentów o średnim stażu, tzn. od 11—20 lat, wyraźnie dominuje bierna postawa w korzystaniu z podręczników. Ta przewaga nad postawą czynną dochodzi nawet do 27%. Zanik przewagi postawy czynnej nad bierną w posługiwaniu się podręcznikami przez katechetów szkół średnich wynika zapewne z tego, że wśród nich niewiele jest katechetów młodych, z ma-

Tabela 63

SPOSÓB KORZYSTANIA Z PODRĘCZNIKÓW KATECHETYCZNYCH
A ŚRODOWISKO KATECHETYCZNE

Katechizując opierając się na katechezach:	Środowisko katechizacji			
	Wieś N=130	Miasto do 25 tys. N=84	Miasto 25—100 tys. N=38	Miasto pow. 100 tys. N=28
Gotowych	61,3	60,0	64,1	65,0
Opracowanych przez siebie lub przepracowanych gotowych	48,1	50,2	64,9	67,6
Brak odpowiedzi	5,7	1,7	—	—
	$\chi^2=4\ 812$	$df=6$	$p > 0,70$	

łym stażem, którzy — jak wykazały poprzednie tabele — odznaczałoby się właśnie postawą czynną. W parafiach bowiem, gdzie pracuje kilku katechetów, jest praktykowane, że młodszy stażem katecheci katechizują dzieci szkół podstawowych, a starsi młodzież szkół średnich.

Środowisko katechetyczne również nie wywiera dostrzegalnego wpływu na sposób korzystania z podręczników przez katechetów szkół średnich (tab. 63). Niezależnie od środowiska, mniej więcej w tym samym stopniu korzystają oni z gotowych podręczników, nie zmieniając ich, jak i przepracowując je, dostosowując do własnych możliwości i potrzeb. Natomiast jeśli idzie o twórcze podejście do podręczników, a więc i do całej jednostki katechetycznej, cechuje ono wyraźnie bardziej respondentów pracujących w dużych środowiskach niż małych. Występująca między nimi różnica jest łatwo dostrzegalna. U katechetów pracujących w małych miastach występuje przewaga postawy biernej nad aktywną.

Tabela 64

SPOSÓB KORZYSTANIA Z PODRĘCZNIKÓW KATECHETYCZNYCH
A RODZAJ FORMACJI

Katechizując opierając się na katechezach:	Rodzaj formacji	
	Systemat. N=101	Niesystemat. N=179
Gotowych	50,0	74,4
Opracowanych przez siebie lub przepracowanych gotowych	71,8	44,2
Brak odpowiedzi	4,5	2,9

 $\chi^2=4,927$

df=2

p<0,05

Łatwo dostrzec też na podstawie tabeli 64 duży wpływ formacji respondentów na ich stosunek do korzystania z podręczników. Z gotowych podręczników korzysta tylko połowa respondentów o formacji systematycznej, podczas gdy o formacji niesystematycznej aż prawie 75% respondentów. Jeszcze większa różnica występuje, jeśli idzie o postawę twórczą wobec gotowych katechez. Ta postawa cechuje ponad 70% respondentów formacji systematycznej, w drugiej grupie zaś zaledwie 44%. U respondentów o formacji systematycznej wyraźnie dominuje postawa czynna nad bierną (różnica wynosi +21,8%), a u respondentów o formacji niesystematycznej postawa bierna nad czynną (+30,2%).

Podsumowując rozważania dotyczące sposobu korzystania z podręczników katechetycznych należy powiedzieć, że postawa twórcza, polegająca na opracowywaniu katechez opartych na posiadanych podręcznikach lub przynajmniej na dostosowaniu ich do określonych okoliczności i warunków, cechuje przede wszystkim katechetów księży — bardziej diecezjalnych i zakonnych. Postawa aktywna cechuje bardziej katechetów pracujących w dużych miastach aniżeli w małych lub na wsi. Decydującą rolę odgrywa też tu formacja respondentów. Oznacza to, że prawdopodobnie odnowę katechetyczną skuteczniej wprowadzają kate-

checi o formacji systematycznej, pracujący w dużych środowiskach i będący księżmi.

Dalszą wskazówkę prowadzenia katechezy w duchu posoborowym może stanowić aktywne posługiwanie się Pismem Św. na katechezie, a zwłaszcza lektura Pisma Św. — zarówno wspólnotowa jak i indywidualna. Stąd wydaje się rzeczą wskazaną zbadanie, w jaki sposób respondenci zachęcają katechizowanych do lektury Pisma Św., jakie jej formy podpowiadają im. W pytaniu, skierowanym do respondentów, wymieniono 8 różnych możliwości korzystania z Pisma Św. Respondenci mieli za zadanie podkreślić tylko te z nich, które proponują katechizowanym. Odpowiedzi pozwoliły na sporządzenie t a b e l 65, 66 i 67.

Tabela 65

SPOSOBY KORZYSTANIA Z PISMA ŚW. NA KATECHEZIE
A RODZAJ KATECHETÓW

Sposób korzystania z Pisma Św.:	Rodzaj katechetów				
	Ks. diec. N=176	Ks. zak. N=43	Siostry zak. N=27	Kat. świec. N=34	Razem N=280
Lektura własna	69,2	48,2	73,9	62,5	56,5
Wspólne czytanie	57,7	59,8	82,6	71,9	64,2
Godzina biblijna	7,6	15,2	8,6	12,5	13,0
Krąg biblijny	3,8	9,8	4,3	21,9	10,4
Czytanie na liturgii	26,9	85,7	39,1	31,2	34,2
Modlenie się tekstami					
Pisma Św., np. Psalmi	26,9	22,3	30,4	50,0	28,5
Rewizja życia	3,8	17,0	26,0	18,7	16,6
Czytanie i komentowanie Pisma Św. na katechezie	76,9	75,9	69,6	90,6	77,7
Inne	19,2	8,0	13,2	21,9	13,0
Brak odpowiedzi	—	4,0	—	3,1	2,6

 $\chi^2=29,792$

df=27

p>0,50

Księża diecezjalni, jak wynika z t a b e l i 65, kładą przede wszystkim nacisk na czytanie i komentowanie Pisma Św. na katechezie. Na drugim miejscu zachęcają do osobistej lektury, a następnie wspólnego czytania w rodzinie. I te trzy sposoby zdecydowanie górują nad pozostałymi. Nowoczesne metody korzystania z Pisma Św., takie jak godzina biblijna, krąg biblijny czy rewizja życia rzadko polecają respondenci katechizowanym. Podobny wybór charakteryzuje też księżę zakonnych. W większym jednak stopniu niż diecezjalni zachęcają do wspólnego czytania Pisma Św. W większym też stopniu polecają katechizowanym współczesne sposoby korzystania z Pisma Św. Siostry zakonne zaś starają się przede wszystkim zachęcić katechizowanych do lektury Pisma Św., bardziej wspólnej niż indywidualnej; dopiero na trzecim miejscu stawiają czytanie i komentowanie Biblii w czasie katechezy. Ze współczesnych sposobów zalecają tzw. rewizję życia. Katecheci świeccy, podobnie jak księża, praktykują najczęściej czytanie i komentowanie Pisma Św. podczas katechezy. Na drugim planie stawiają wspólną, a następnie indy-

Tabela 66

SPOSOBY KORZYSTANIA Z PISMA ŚW. NA KATECHEZIE
A STAŻ KATECHETYCZNY

Sposób korzystania z Pisma Św.:	Staż katechetyczny				
	Do 5 lat N=69	5—10 lat N=71	11—15 lat N=46	16—20 lat N=45	Pow. 20 lat N=49
Lektura własna	55,9	85,9	68,7	61,3	42,8
Wspólne czytanie	88,2	71,4	62,5	61,3	62,5
Godzina biblijna	5,9	—	18,7	22,6	16,1
Krąg biblijny	20,6	14,3	12,5	3,2	7,1
Czytanie na liturgii	23,5	28,6	31,2	54,8	39,3
Modlenie się tekstami Pisma Św. np. Psalmi	29,4	39,3	31,2	25,8	28,6
Rewizja życia	—	—	—	—	—
Czytanie i komentowanie Pisma Św. na katechezie	94,1	92,8	81,2	90,3	71,4
Inne	17,6	7,1	9,4	16,1	14,3
Brak odpowiedzi	—	—	—	3,2	5,4

$\chi^2=42,877$ $df=36$ $p>0,20$

widualną lekturę. Katecheci świeccy najbardziej z pozostałych zachęcają do nowoczesnych metod korzystania z tekstów Pisma Św., np. pięciokrotnie częściej niż to czynią księża diecezjalni zachęcają do tzw. rewizji życia czy też do przeżywania tekstów świętych podczas kręgów biblijnych. Pod tym względem katecheci świeccy są najbliżsi duchowi posobrowej katechezy. Na przeciwnym biegunie stoją zaś katecheci duchowni. Jednak te rozróżnienia nie są istotne, o czym świadczy fakt braku zależności statystycznej między rodzajem katechetów a zalecanymi przez nich sposobami korzystania z Pisma Św.

Reasumując te rozważania należy stwierdzić, że ze wszystkich form korzystania z tekstów biblijnych respondenci preferują czytanie i komentowanie Pisma Św. na katechezie, następnie zachęcają do lektury wspólnej lub indywidualnej. Nowe sposoby nie znajdują jeszcze u katechetów należytej akceptacji i zrozumienia, skoro tylko niewielu poleca je katechizowanym.

Nie dostrzega się też istotnych różnic statystycznych między proponowanymi przez respondentów sposobami korzystania z Pisma Św. a ich stażem katechetycznym. Wszyscy katecheci, niezależnie od stażu, polecają najbardziej czytanie i komentowanie Pisma Św. Na drugim miejscu stawiają lekturę tekstów biblijnych — bądź wspólną bądź indywidualną. Zauważa się też, że z wyjątkiem godziny biblijnej, katecheci młodszy stażem wyraźnie częściej niż starsi zachęcają katechizowanych do wszystkich sposobów korzystania z Pisma Św. (rewizja życia czy krąg biblijny).

Także i środowisko katechetyczne nie wpływa w sposób istotny na zalecane przez katechetów sposoby korzystania z Pisma Św. Niezależnie od środowiska, czytanie i komentowanie Pisma Św., a następnie lektura czy to wspólna czy indywidualna, są zdecydowanie najbardziej prefe-

Tabela 67

SPOSOBY KORZYSTANIA Z PISMA ŚW. NA KATECHEZIE
A ŚRODOWISKO KATECHIZACJI

Sposób korzystania z Pisma św.:	Środowisko katechizacji			
	Wieś N=130	Miasto do 25 tys. N=84	Miasto 25—100 tys. N=38	Miasto pow. 100 tys. N=28
Lektura własna	58,7	51,7	63,0	50,0
Wspólne czytanie	51,7	83,3	66,6	55,0
Godzina biblijna	12,6	16,7	11,1	10,0
Krąg biblijny	1,1	18,3	18,5	15,0
Czytanie na liturgii	39,1	26,7	48,1	15,0
Modlenie się tekstami Pisma Św., np. Psalmi	24,1	33,4	37,0	30,0
Rewizja życia	12,6	16,7	29,6	15,0
Czytanie i komentowanie Pisma Św. na katechezie	73,6	78,3	81,5	90,0
Inne	8,0	13,3	25,9	10,0
Brak odpowiedzi	4,0	—	—	—
	$\chi^2=30,179$	$df=27$	$p<0,30$	

rowane. Nowsze metody mają niewiele większe uznanie u katechetów miejskich niż wiejskich.

Ostatnim sprawdzianem wskazującym z dużym prawdopodobieństwem na realizowanie przez katechetów diecezji warmińskiej posoborowej katechezy może być korzystanie przez nich w działalności wychowawczej z Pisma Św., z hagiografii Kościoła, a także czerpanie wzorów z polskiej kultury narodowej. Stąd skierowano do respondentów trzy kolejne, podobne do siebie pytania: „Czy Ksiądz, Siostra, Pan(i) korzysta w wychowaniu moralnym z przykładów zaczerpniętych z Pisma Św., hagiografii Kościoła, z polskiej kultury narodowej?”. Wypowiedzi respondentów pozwoliły skonstruować dwanaście tabel (tab. 68—79). Cztery pierwsze tabele dotyczą korzystania w działaniach wychowawczych z przykładów zaczerpniętych z Pisma Św. Okazuje się, że na korzystanie z takich przykładów istotny wpływ wywiera rodzaj katechetów. Prawie wszyscy respondenci posługują się takimi przykładami, ale najbardziej jest to widoczne u katechetów duchownych, głównie księży diecezjalnych. Wprawdzie katecheci świeccy najmniej z respondentów wypowiedzieli się za korzystaniem z przykładów z Pisma Św., ale też wśród nich nie ma takiego, który by na postawione pytanie odpowiedział: „Nie korzystam”. Staż katechetyczny nie wywiera już tak wielkiego wpływu na posługiwanie się tymi przykładami. Najczęściej z przykładów biblijnych korzystają katecheci najstarsi i najmłodszy stażem.

Istotny natomiast wpływ wywiera środowisko katechizacji. Wszyscy katecheci pracujący w parafiach wiejskich i prawie wszyscy pracujący w małych miastach korzystają w celach wychowawczych z przykładów zaczerpniętych z Pisma Św. Najmniej wykorzystują je katecheci parafii

Tabela 68

**KORZYSTANIE Z PRZYKŁADÓW ZACZERPNIĘTYCH Z PISMA ŚW.
A RODZAJ KATECHETÓW**

Z przykładów Pisma Św.:	Rodzaj katechetów				
	Ks. diec. N=176	Ks. zak. N=43	Siostry zak. N=27	Kat. świc. N=34	Razem N=280
Korzystam	a 172 97,9	b 39 90,8	c 25 92,6	d 30 88,2	266 95,0
Nie korzystam	e 4 2,1	f 2 4,6	g 1 3,7	h — 0	7 2,5
Brak odpowiedzi	i — 0	j 2 4,6	k 1 3,7	l 4 11,8	7 2,5
Razem	100%	100%	100%	100%	280

$x^2=18,495$

df=6

$p>0,001$

Tabela 69

**KORZYSTANIE Z PRZYKŁADÓW ZACZERPNIĘTYCH Z PISMA ŚW.
A STAŻ KATECHETYCZNY**

Z przykła- dów Pisma Św.:	Staż katechetyczny					Razem N=280
	Do 5 lat N=69	6—10 lat N=71	11—15 lat N=46	16—20 lat N=45	Pow. 20 lat N=49	
Korzystam	a 67 97,2	b 69 97,2	c 42 91,3	d 40 88,9	e 48 98,0	266
Nie ko- rzystam	g 1 1,4	h 1 1,4	i 1 2,2	j 3 6,7	k 1 2,0	7
Brak odpowiedzi	l 1 1,4	m 1 1,4	n 3 6,5	o 2 4,4	p — 0	7
Razem	100%	100%	100%	100%	100%	280

$x^2=9,704$

df=8

$p>0,30$

Tabela 70

KORZYSTANIE Z PRZYKŁADÓW ZACZERPNIĘTYCH Z PISMA ŚW.
A ŚRODOWISKO KATECHIZACJI

Z przykładów Pisma Św.:	Środowisko katechizacji				Razem N=280
	Wieś N=130	Miasto do 25 tys. N=84	Miasto 25—100 tys. N=38	Miasto pow. 100 tys. N=28	
Korzystam	a 127 97,7	b 82 97,6	c 34 89,5	d 23 82,1	266
Nie korzystam	e — 0	f 1 1,2	g 4 10,5	h 2 7,1	7
Brak odpowiedzi	i 3 2,3	j 1 1,2	k — 0	l 3 10,8	7
Razem	100%	100%	100%	100%	280

$\chi^2=25,902$ $df=6$ $p>0,001$

Tabela 71

KORZYSTANIE Z PRZYKŁADÓW ZACZERPNIĘTYCH Z PISMA ŚW.
A RODZAJ FORMACJI

Z przykładów Pisma Św.:	Rodzaj formacji		Razem N=280
	Systemat. N=101	Niesystemat. N=179	
Korzystam	a 96 95,0	b 170 95,0	266
Nie korzystam	c 3 3,0	d 4 2,2	7
Brak odpowiedzi	e 2 2,0	f 5 2,8	7
Razem	100%	100%	280

$\chi^2=0,310$ $df=2$ $p>0,90$

wielkomięjskich. Tabela 74 wykazuje, że im większe środowisko, tym mniej katechetów korzysta na katechezie z przykładów biblijnych.

Natomiast formacja katechetów nie wywiera żadnego wpływu na posługiwanie się przykładami biblijnymi. Jednakowy odsetek (95,0%) respondentów zarówno formacji systematycznej, jak i niesystematycznej, korzysta z tych przykładów.

Tabela 72

KORZYSTANIE Z PRZYKŁADÓW ZACZERPNIĘTYCH
Z HAGIOGRAFII KOŚCIOŁA A RODZAJ KATECHETÓW

Z przykładów hagiografii Kościoła:	Rodzaj katechetów				Razem N=280
	Ks. diec. N=176	Ks. zak. N=43	Siostry zak. N=27	Kat. świec. N=34	
Korzysta	a 166 94,3	b 37 86,0	c 25 92,6	d 31 91,2	259 92,5
Nie korzysta	e 3 1,7	f 2 4,7	g — 0	h 1 2,9	6 2,1
Brak odpowiedzi	i 7 4,0	j 4 9,3	k 2 7,4	2 5,9	15 5,4
Razem	100%	100%	100%	100%	280

$$\chi^2=4,645$$

$$df=6$$

$$p<0,50$$

Mniejszy, chociaż niewiele, odsetek respondentów korzysta na katechezie z przykładów zaczerpniętych z hagiografii Kościoła. Rodzaj katechetów (tab. 72) nie wywiera prawie żadnego wpływu na korzystanie z takich przykładów. Podobnie jak i staż katechetyczny (tab. 73). W tym przypadku można jednak zauważyć, że respondenci o mniejszym stażu pracy (do lat 15) częściej posługują się takimi przykładami niż ich starsi koledzy. W grupach o stażu do lat 5 i 11—15 wszyscy respondenci, którzy tylko wypowiedzieli się na ten temat, korzystają z takich przykładów.

Istotny natomiast wpływ na korzystanie z przykładów zaczerpniętych z hagiografii Kościoła wywiera środowisko katechetyczne (tab. 74). Okazuje się, że wszyscy ankietowani pracujący w parafiach wiejskich i miejskich do 25 tys. mieszkańców, którzy odpowiedzieli na to pytanie, posługują się omawianymi przykładami. Jeśli idzie o katechetów pracujących w dużych i największych miastach diecezji warmińskiej, dość znaczny ich odsetek nie udzielił odpowiedzi negatywnej. Rodzaj formacji respondentów pod tym względem nie wywiera prawie żadnego wpływu.

Korzystanie z przykładów zaczerpniętych z narodowej kultury polskiej jest rzadsze niż korzystanie z przykładów biblijnych czy też wziętych z hagiografii Kościoła, aczkolwiek ponad 72% respondentów twier-

Tabela 73

KORZYSTANIE Z PRZYKŁADÓW ZACZERPNIĘTYCH
Z HAGIOGRAFII KOŚCIOŁA A STAŻ KATECHETYCZNY

Z przykładów hagiografii Kościoła	Staż katechetyczny					Razem N=280
	Do 5 lat N=69	6—10 lat N=71	11—15 lat N=46	16—20 lat N=45	Ponad 20 lat N=49	
Korzysta	a 67 97,1	b 67 94,4	c 45 97,8	d 41 91,2	e 41 83,7	259
Nie korzysta	f — 0	g 1 1,4	h — 0	i 2 4,4	j 3 6,1	6
Brak odpowiedzi	k 2 2,9	l 3 4,2	m 1 2,1	n 2 4,4	o 5 10,2	15
Razem	100%	100%	100%	100%	100%	280

$\chi^2=12\ 330$

df=8

$p>0,20$

Tabela 74

KORZYSTANIE Z PRZYKŁADÓW ZACZERPNIĘTYCH
Z HAGIOGRAFII KOŚCIOŁA A ŚRODOWISKO KATECHIZACJI

Z przykładów hagiografii Kościoła:	Środowisko katechizacji				Razem N=280
	Wieś N=130	Miasto do 25 tys. N=84	Miasto 25—100 tys. N=38	Miasto pow. 100 tys. N=28	
Korzysta	a 126 96,9	b 80 95,2	c 29 76,3	d 23 82,1	259
Nie korzysta	e — 0	f — 0	g 4 10,5	h 2 7,1	6
Brak odpowiedzi	i 4 3,1	j 4 4,8	k 5 13,2	l 3 10,8	15
Razem	100%	100%	100%	100%	280

$\chi^2=29\ 199$

df=6

$p>0,001$

Tabela 75

KORZYSTANIE Z PRZYKŁADÓW ZACZERPNIĘTYCH
Z HAGIOGRAFII KOŚCIOŁA A RODZAJ FORMACJI

Z przykładów hagiografii Kościoła:	Formacja		Razem N=280
	Niesystemat. N=101	Systemat. N=179	
Korzysta	a 94 93,0	b 165 92,1	259
Nie korzysta	c 3 3,0	d 3 1,8	6
Brak odpowiedzi	e 4 4,0	f 11 6,1	15
Razem	100%	100%	280

 $\chi^2=0,941$

df=2

p 0,70

Tabela 76

KORZYSTANIE Z PRZYKŁADÓW ZACZERPNIĘTYCH
Z POLSKIEJ KULTURY NARODOWEJ A RODZAJ KATECHETÓW

Z przykładów kultury narodowej:	Rodzaj katechetów				Razem N=280
	Ks. diec. N=176	Ks. zak. N=43	Siostry zak. N=27	Kat. świc. N=34	
Korzysta	a 134 76,0	b 27 62,8	c 16 59,3	d 25 73,5	202 72,1
Nie korzysta	e 28 16,4	f 8 18,6	g 6 22,2	h 7 20,6	49 17,5
Brak odpowiedzi	i 14 7,9	j 8 18,6	k 5 18,5	l 2 5,9	29 10,4
Razem	100%	100%	100%	100%	280

 $\chi^2=8,56$

df=6

p>0,20

Tabela 77

**KORZYSTANIE Z PRZYKŁADÓW ZACZERPNIĘTYCH
Z POLSKIEJ KULTURY NARODOWEJ A STAŻ KATECHETYCZNY**

Z przykładów kultury narodowej:	Staż katechetyczny					Razem N=280
	Do 5 lat N=69	6—10 lat N=79	11—15 lat N=46	16—20 lat N=45	Ponad 20 lat N=49	
Korzysta	a 59 85,5	b 63 79,7	c 27 58,7	d 27 60,0	e 31 63,3	202
Nie korzysta	f 6 8,7	g 7 8,7	h 12 26,0	i 13 28,9	j 11 22,4	49
Brak odpowiedzi	k 4 8,8	l 6 7,6	m 7 15,3	n 5 11,1	o 7 14,3	29
Razem	100%	100%	100%	100%	100%	280

$x^2=20,935$

df=8

p>0,01

Tabela 78

**KORZYSTANIE Z PRZYKŁADÓW ZACZERPNIĘTYCH
Z POLSKIEJ KULTURY NARODOWEJ A ŚRODOWISKO KATECHIZACJI**

Z przykładów kultury narodowej:	Środowisko katechizacji				Razem N=280
	Wieś N=130	Miasto do 25 tys. N=84	Miasto 25—100 tys. N=38	Miasto pow. 100 tys. N=28	
Korzysta	a 88 67,7	b 67 79,7	c 27 71,0	d 20 71,4	202
Nie korzysta	e 29 22,3	f 10 11,9	g 6 15,8	h 4 14,3	49
Brak odpowiedzi	i 13 10,0	j 7 8,4	k 5 13,2	l 4 14,3	29
Razem	100%	100%	100%	100%	280

$x^2=5,541$

df=6

p<0,50

dzi, że z tego korzysta (tab. 76). Ale rodzaj katechetów nie wywiera na to zjawisko istotnego wpływu. Widać jednak wyraźnie, że najczęściej przykładami tymi posługują się księża diecezjalni oraz katecheci i katechetki świeckie, najmniej zaś katecheci zakonni, szczególnie siostry. Ponadto znaczny odsetek respondentów zakonnych nie udzielił na to pytanie odpowiedzi.

Znaczny wpływ na korzystanie z przykładów wziętych z kultury polskiej wywiera natomiast staż katechetyczny. Zachodzi tutaj istotna zależność statystyczna między występującymi zmiennymi. Częściej z tych przykładów korzystają katecheci o mniejszym niż o większym stażu pracy. Różnica między tymi dwoma grupami respondentów jest wyraźna (ponad 20%). Jeszcze wyraźniejsza różnica występuje w kategorii „Nie korzystam” z tych przykładów, gdzie trzykrotnie więcej katechetów starszych wypowiedziało się, że nie korzysta z nich. Ponadto duży też odsetek tej samej grupy katechetów w ogóle nie udzielił odpowiedzi na to pytanie.

Środowisko katechetyczne nie odgrywa w tej kwestii ważniejszej roli. W tabeli 78 można jedynie zauważyć, że najmniej korzystają z tych przykładów katecheci pracujący w parafiach wiejskich. Największy też odsetek z tej grupy respondentów wypowiedział się, że z nich nie korzysta. Najistotniejszy wpływ ze wszystkich zmiennych niezależnych na korzystanie z przykładów z polskiej kultury narodowej wywiera rodzaj formacji respondentów. Ponad 20% więcej respondentów o formacji systematycznej niż niesystematycznej stosuje na katechezie takie przykłady. Różnica w kategorii „Nie korzystam” jest jeszcze większa, bo wynosi prawie 24%; mówiąc inaczej — 13 razy więcej katechetów o for-

Tabela 79

KORZYSTANIE Z PRZYKŁADÓW ZACZERPNIĘTYCH
Z POLSKIEJ KULTURY NARODOWEJ A RODZAJ FORMACJI

Z przykładów kultury narodowej:	Formacja		Razem N=280
	Systemat. N=101	Niesystemat. N=179	
Korzysta	a 87 86,1	b 115 64,2	202
Nie korzysta	c 2 2,0	d 47 26,3	49
Brak odpowiedzi	e 12 11,9	f 17 9,5	29
Razem	100%	100%	280

$$\chi^2=26,384$$

$$df=2$$

$$p>0,001$$

macji niesystematycznej niż systematycznej nie korzysta z tych przykładów. Wydaje się, że te różnice wynikają nie tyle z braku znajomości dziejów narodowej literatury polskiej przez respondentów o formacji niesystematycznej, ile raczej z niewiedzy, że można i należy się nimi posługiwać w pracy katechetycznej.

Niniejsza część rozważań wskazuje, że ze wszystkich zmiennych niezależnych, które są brane w naszych badaniach pod uwagę, najistotniejszy wpływ na korzystanie z tych przykładów wywiera środowisko katechetyczne. Przykładami zaczerpniętymi z Pisma Św. i hagiografii Kościoła najczęściej posługują się katecheci pracujący w parafiach wiejskich, najrzadziej zaś w parafiach wielkomiejskich. Katecheci wiejscy natomiast najmniej posługują się przykładami wziętymi z kultury narodowej. Można to wytłumaczyć przede wszystkim rodzajem środowiska. Staż katechetyczny odgrywa istotną rolę przy posługiwaniu się przykładami z kultury polskiej. Należy chyba to uznać za wpływ nowej posoborowej katechetyki, która w ślad za nauką Soboru Watykańskiego II doceniła rzeczywistość ziemską. Tak też zapewne należy zinterpretować istotny wpływ formacji respondentów na korzystanie z przykładów kultury narodowej. Wydaje się, że w tym wypadku można na pewno uznać, iż staż katechetyczny i formacja decydują o realizowaniu odnowionej katechezy, gdyż nie tylko posługiwanie się przykładami biblijnymi, a nawet wziętymi z hagiografii Kościoła, ale właśnie zaczerpniętymi z polskiej kultury narodowej jest właściwe posoborowemu nauczaniu.

Autor niniejszej pracy chciał jeszcze zbadać, co według respondentów ma być podstawą moralnego wychowania katechizowanych. Respondenci mieli do wyboru siedem możliwości: etyka naturalna, dekalog, nakazy Kościoła, Pismo Św., liturgia, teologia oraz inne. Jak się okazało, żadna z trzech zmiennych niezależnych (rodzaj katechetów, staż katechetyczny, rodzaj formacji) nie wywiera istotnego wpływu na wybór oceny podstaw wychowania moralnego katechizowanych. Między nimi a oceną tych podstaw nie zachodzi istotna zależność statystyczna. Największy odsetek katechetów (87,1%) za podstawę wychowania moralnego katechizowanych uważa przede wszystkim Pismo Św. W następnej kolejności wypowiedzieli się oni za dekalogiem, nakazami Kościoła i liturgią. Już znacznie mniejszy odsetek ankietowanych za taką podstawę uważa etykę naturalną, a najmniejszy teologię. Identyczna hierarchia istnieje w poszczególnych grupach respondentów, w zależności od środowiska ich pracy. Jednakże respondenci pracujący w parafiach wielkomiejskich wypowiedzieli się znacznie zdecydowanie po stronie tych wyborów, np. aż 90% respondentów tej grupy wypowiedziało się za Pismem Św. jako podstawą wychowania, gdy tymczasem tylko 68,3% respondentów z miast liczących do 25 tys. mieszkańców — mimo że i jedni i drudzy umieścili Pismo Św. na pierwszym miejscu wśród podstaw wychowania katechizowanych. Nieco większy wpływ na wybór podstaw wychowania katechizowanych wywiera staż katechetyczny. Wprawdzie co do dwóch pierwszych wyborów panuje tu jednomyślność, w dalszych jednak zachodzi rozbieżność, np. respondenci o najniższym stażu pracy stawiają wyżej nakazy Kościoła niż dekalog. Ale też oni najwyżej ze wszystkich cenią etykę naturalną. Katecheci zaś najstarsi największą ze wszystkich respondentów wagę przy kształceniu moralności i wychowania katechizowanych przy-

pisują liturgii, chociaż wykazują też duże przywiązanie do nakazów Kościoła.

Rozważania zawarte w niniejszym rozdziale koncentrowały się na przedstawieniu wyłącznie strony praktycznej wcielania w życie posoborowej katechizacji w Kościele warmińskim. Dlatego poddano tu analizie wprawdzie niektóre, ale — zdaniem autora — istotne aspekty działalności katechetycznej respondentów, upoważniające do formułowania twierdzeń o zasięgu i stopniu realizacji tej katechezy. Zaprezentowano m.in. podręczniki, których używają oni przygotowując się do katechezy; metody, jakimi się posługują w pracy katechetycznej; działania, jakie podejmują w celu wykształcenia u katechizowanych postaw czy też treści. Wszystkie te czynności respondentów na rzecz odnowy katechetycznej były rozpatrywane w aspekcie zmiennych rodzaju, stażu, środowiska oraz formacji. W ten sposób usiłowano zbadać wpływ owych zmiennych na praktykę odnowy katechetycznej.

Wyniki tych zabiegów dają dość wyraźny obraz stanu katechezy w diecezji warmińskiej. Dostrzega się w niej wiele elementów świadczących o jej zasadniczej tożsamości z wymaganiami posoborowej katechetyki. Widać istotny wpływ formacji, a zwłaszcza stażu respondentów, na realizację odnowy katechetycznej. Dokładne wyniki rozważań, zawartych w tym rozdziale, zostaną przedstawione przy weryfikacji hipotez w ostatniej części pracy.

V. KONFRONTACJA UZYSKANYCH WYNIKÓW Z PRZYJĘTYMI ZAŁOŻENIAMI

I. WERYFIKACJA HIPOTEZ

W niniejszym rozdziale, kończącym rozważania na temat realizacji katechetycznej odnowy posoborowej w Kościele warmińskim zostanie dokonana przede wszystkim weryfikacja hipotez, postawionych przez autora przed przystąpieniem do badań.

Badani respondenci w większości są przekonani, że posiadana przez nich wiedza o katechezie posoborowej jest wystarczająca. Tak sądzi blisko 70% badanych. Najwyżej swoją wiedzę oceniają respondenci zakonnicy, szczególnie księża. Ponadto jako wystarczającą określają swoją wiedzę o katechezie posoborowej respondenci starsi, a nie młodszy, jak należało się spodziewać. Zdecydowanie bardziej jako wystarczającą swoją wiedzę o tej katechezie uważają respondenci formacji systematycznej.

Samoocena wiedzy o katechezie posoborowej nie pokrywa się jednak z faktyczną wiedzą respondentów w tym przedmiocie. Okazuje się bowiem, że główne idee katechezy kerygmatycznej zna tylko 63,9%, a katechezy antropologicznej jedynie 55,3% respondentów. Biorąc nawet pod uwagę fakt, iż teoretycznie katechezy kerygmatycznej nie muszą znać respondenci katechizujący w szkole średniej, a antropologicznej respondenci szkół podstawowych, odsetek respondentów (70%) uważających swą wiedzę o nowej katechezie za wystarczającą jest chyba zawyżony.

Pośród wszystkich grup respondentów obie te katechezy znają bardziej księża diecezjalni. Siostry zakonne i katecheci świeccy mniej, ale głównie z tego powodu, iż — nie katechizując w szkole średniej — w niewielkim stopniu znają katechezę antropologiczną. Rodzaj więc ka-

techetów nie ma istotnego wpływu na znajomość przez nich posoborowej katechezy. Podobnie istotnego wpływu nie wywiera też ani staż katechetyczny respondentów ani ich środowisko pracy. Z badań widać jednak wyraźnie, że katechezę posoborową zna znacznie więcej respondentów o krótszym (do 10 lat) niż dłuższym (ponad 10 lat) stażu katechetycznym. Istotny wpływ na znajomość przez respondentów tych katechez wywiera formacja katechetyczna ankietowanych. Jest to szczególnie widoczne jeśli idzie o znajomość katechezy antropologicznej.

Na świadomość odnowy katechetycznej respondentów rzuca światło ich stosunek do nowej, posoborowej katechezy, a także do ustępującej jej miejsca — przedsoborowej, a więc katechezy tradycyjnej, dydaktycznej. Badania wykazały, iż ogromna większość respondentów, prawie 75%, jest ustosunkowana pozytywnie do nowej katechezy, aczkolwiek co trzeci z respondentów nie ma istotnych zastrzeżeń także i do katechezy przedsoborowej. Tej ostatniej najbardziej przychylni są katecheci świeccy oraz księża, szczególnie zakonni. Pozorną sprzeczność tłumaczy staż katechetyczny respondentów. Okazało się bowiem wyraźnie (istotna współzależność statystyczna), iż katecheza posoborowa bliższa jest katechetom o małym stażu katechetycznym (do 10 lat), a przedsoborowa dłuższym. Pozytywne nastawienie do katechezy przedsoborowej cechuje bowiem jeszcze ponad 50% respondentów o stażu katechetycznym sięgającym powyżej 20 lat.

Środowisko katechetyczne nie wywiera istotnego wpływu na stosunek respondentów do tych dwóch typów katechez, ale — jak wynika z tabel — zwolennicy katechezy nowej rekrutują się głównie z parafii miejskich, a tradycyjnej — z parafii wiejskich.

Istotny wpływ wywiera zaś rodzaj formacji respondentów. Formacja systematyczna skuteczniej wpływa na pozytywny stosunek respondentów wobec nowej katechezy.

Jedną z istotnych zmian, wprowadzonych w katechezie posoborowej jest uwolnienie jej od podziału treści na przedmioty wykładane w poszczególnych klasach. Dostrzegana jest ona przez większość respondentów (75%) — i to w zasadzie niezależnie od ich rodzaju. Natomiast istotny wpływ na jej uświadomienie sobie wywiera staż katechetyczny, a także środowisko pracy i formacja. Respondenci młodszy stażem dostrzegają ją bardziej niż starsi; pracujący w największych miastach diecezji oraz na wsi — bardziej niż pracujący w małych i średnich miastach; respondenci o formacji systematycznej — bardziej niż jej nie posiadający. Mimo że większość katechetów uważa, iż nowa katecheza zatraciła w zasadzie podział treści na przedmioty wykładane w poszczególnych klasach, to jednak ponad połowa z nich nadal opowiada się za takim właśnie układem treści katechezy. Ponad połowa respondentów uważa także, że katechizm jest również nieodłącznym sposobem przekazywania treści religijnych. Nie zmienia tego wrażenia fakt, że jednak prawie 75% respondentów — zgodnie z odnową katechetyczną — uważa historię zbawienia, zawierającą słowa i czyny Boga działającego w świecie za treść katechezy. W tym wypadku wyraźnie koegzystuje ze sobą stare i nowe spojrzenie na treść przepowiadania katechetycznego: z jednej strony katechizm i przedmioty teologiczne, a z drugiej historia zbawienia.

Przeważa jednak wyraźnie ujęcie posoborowe. Największy wpływ ze wszystkich zmiennych, i to istotny, wywiera formacja respondentów.

Nowa katecheza wprowadziła też nowe spojrzenie na katechizowanego. Przestała go uważać za ucznia słuchającego tylko i przyswajającego sobie przekazywane mu treści, ale uznaje go za osobę, która przyjmuje Słowo Boże i odpowiada nań swoim życiem. Jak się okazuje, to nowe spojrzenie na katechizowanego jest w zasadzie znane ogółowi katechetów i to niezależnie od ich rodzaju, stażu, formacji i środowiska pracy.

Znane jest też ogółowi respondentów nowe spojrzenie katechezy na osobę katechety, na jego rolę w czasie nauczania. Za tradycyjnym spojrzeniem, jako na nauczyciela, opowiedział się najmniejszy odsetek respondentów. Zdecydowana większość widzi w nim przyjaciela, który utrzymuje bliskie kontakty z katechizowanym, który jest jego wychowawcą, który jest pośrednikiem między Bogiem a katechizowanym. I to spojrzenie posoborowe na katechezę znane jest respondentom niezależnie od ich rodzaju, stażu, formacji czy środowiska pracy.

O znajomości przez respondentów katechezy posoborowej świadczy świadomość objęcia nią jak najszerszych kręgów parafialnej wspólnoty. Już nie tylko dzieci i młodzież powinny być nią objęte, ale także rodzice, a nawet wszyscy dorośli. Aż prawie 85% respondentów jest o tym przekonanych. Jej zwolennicy rekrutują się przede wszystkim z najmłodszych stażem kręgów respondentów, pracujących głównie w miastach i posiadających formację systematyczną.

Reasumując dotychczasowe rozważania w kwestii wiedzy respondentów o posoborowej katechezie należy powiedzieć, że w zasadzie znają oni nowe orientacje katechetyczne oraz poszczególne elementy strukturalne tej katechezy. Można jednak zauważyć, że jeszcze wielu z nich, głównie starszych stażem, nie może się pozbyć przedmiotowego spojrzenia na treść nowej katechezy.

Należy teraz sprawdzić, na ile to nowe spojrzenie respondentów na katechezę funkcjonuje w ich działalności katechetycznej.

Respondenci w swojej przytłaczającej większości wypowiedzieli się, iż na co dzień realizują nowy program. Jedynie niewiele ponad 4% respondentów katechizuje jeszcze zgodnie z wymogami tradycyjnej dydaktycznej katechezy przedsoborowej. Robią to respondenci o długim stażu katechetycznym. Im dłuższy jest ten staż, tym większy odsetek respondentów katechizuje opierając się na starym programie. Wszyscy respondenci o najkrótszym stażu twierdzą, iż katechizują zgodnie z duchem odnowy katechetycznej.

Ten wyraźnie optymistyczny sąd respondentów o realizowanej przez nich odnowie katechetycznej częściowo korygują spostrzeżenia dotyczące metod stosowanych przez nich podczas procesu nauczania. Wprawdzie większość z respondentów posługuje się aktywnymi metodami, odpowiadającymi duchowi odnowy katechetycznej, np. praca z książką, dyskusja, pogadanka, to jednak metoda wykładu czy metoda oglądu zajmuje jeszcze dość wysokie miejsce w hierarchii metod stosowanych przez respondentów. Okazuje się, że prawie 30% katechizuje według katechez opracowanych przez ks. W. Zaleskiego. Natomiast zupełnie nowe metody,

wypracowane przez współczesną katechetykę, mają jeszcze niewielkie u nich wzięcie.

Pozytywnym elementem wskazującym na realizowanie odnowy katechetycznej jest kryterium doboru metod katechizacji. Ponad 75% respondentów przy wyborze metod katechizacji bierze pod uwagę osobę katechizowanego, w dalszej kolejności treść katechezy, a dopiero na końcu kieruje się indywidualnymi, osobistymi kryteriami. Aczkolwiek robi to jeszcze statystycznie połowa respondentów.

Za realizowaniem przez respondentów odnowy katechetycznej przemawiają używane przez nich podręczniki. Ponad 90% używa podręczników posoborowych. Wprawdzie statystycznie 21% posługuje się jeszcze podręcznikami przedsoborowymi, ale to nie oznacza, że posługują się wyłącznie nimi. Mogą one bowiem stanowić lekturę uzupełniającą, pomoc przy własnoręcznie opracowywanych katechezach.

Samodzielne opracowywanie katechezy, a nie korzystanie już z gotowych, także świadczy o prowadzeniu nauki w duchu soborowym. Okazuje się, że — biorąc statystycznie — połowa respondentów katechizuje za pomocą gotowych katechez, a połowa przygotowuje je sama. To zjawisko, wydaje się, pozytywnie świadczy o realizacji odnowy.

Na pewno pozytywnie o niej świadczy zachęcanie katechizowanych do korzystania z lektury Pisma Św. Katecheci stosują w tym celu różne metody i środki. Przede wszystkim na zajęciach komentują Pismo Św. Zachęcają i praktykują wspólne jego czytanie; uczą także modlenia się tekstami natchnionymi. Nie jest im obca metoda kręgu biblijnego czy rewizji życia. Prawie podczas każdej katechezy korzystają z przykładów zaczerpniętych z Pisma Św.

Przebadano także treść katechezy o Kościele, aby chociaż fragmentarycznie zapoznać się, czy współbrzmi ona z duchem soborowym. Zdecydowana większość respondentów podczas katechezy o Kościele akcentuje — zgodnie z duchem Soboru Watykańskiego II — przede wszystkim jego wspólnotowy charakter oraz odpowiedzialność za niego. Dawne przedsoborowe ujęcie Kościoła, jako Mistyczne Ciało Chrystusa, przekazuje już znikomy odsetek katechetów.

Ponadto respondenci akcentują zdecydowanie bardziej na katechezie treści wychowawcze niż dydaktyczne. Zwracają uwagę na formowanie odpowiednich postaw katechizowanych. Aż 90% respondentów usiłuje kształtować w nich postawę apostołską. Nieliczne jednostki spośród respondentów nie zwracają jedynie na takie działania uwagi. Podejmują także wysiłek, aby wyrobić u wychowanków postawę pokuty. Na realizację odnowy przez katechetów warmińskich wyraźnie wskazuje wychowywanie katechizowanych do angażowania się w sprawy świata. Jest to zupełnie nowy aspekt posoborowej katechezy. Zwraca nań uwagę prawie 85% respondentów. O akcentowaniu na katechezie bardziej elementów wychowawczych niż dydaktycznych świadczy też sposób oddziaływania katechetów na wykształcenie u dzieci i młodzieży potrzeby uczęszczania na katechizację. Przede wszystkim zwracają uwagę na to, iż uczęszczanie na katechizację jest konsekwencją sakramentu chrztu i bierzmowania. Na drugim planie dopiero zaznacza się potrzebę wiedzy religijnej. Duży odsetek katechetów zwraca uwagę, iż człowiek jest odpowiedzialny przed Bogiem za dar wiary i miłości. Również i w dzia-

laniach podejmowanych przez katechetów wobec zaniedbujących ucze-szczanie na katechezę dochodzą do głosu elementy rozmowy, dyskusji, apostołstwa.

Jeśli idzie o katechezę dorosłych, to ogromna większość respondentów wypowiedziała się za jej prowadzeniem. Tylko 14% ankietowanych było przeciwnych. Jednakże praktyka nie jest tak jednoznaczna. Okazuje się, że wprawdzie okazjonalną katechezę dorosłych (przed ślubem, przed chrztem dziecka itd.) prowadzi statystycznie około 75% respondentów to jednak stałe dokształcanie religijne dorosłych pozostawia jeszcze dużo do życzenia. Prowadzi je bowiem niecałe 20% katechetów, a katechezę dla dorosłych, którzy nie byli u sakramentów św. niecałe 30%.

Praktyka katechetyczna nie jest tak zdecydowanie jednoznaczna w swojej wymowie za realizacją odnowy posoborowej jak teoria (wiedza o niej). Jednakże można zaryzykować twierdzenie, iż reforma katechetyczna w diecezji warmińskiej, po dziesięciu latach jej realizowania, jest daleko zaawansowana. Ogół katechetów zna główne założenia katechezy posoborowej, ma świadomość potrzeby jej realizacji i w zasadzie ją realizuje. Okazuje się, że są różnice w jej realizowaniu w zależności od rodzaju respondentów, ich stażu katechetycznego, formacji, a także środowiska, w którym katechizują.

Najistotniejszy wpływ na realizację nowej katechezy wywiera staż katechetyczny respondentów. Tylko nieliczne wskaźniki odnowy katechetycznej nie wchodziły w istotne zależności ze zmienną stażu respondentów. Oprócz jednego, wszystkie pozostałe wskaźniki odnowy, które wchodziły w istotne zależności od zmiennej stażu katechetycznego, realizowane były wyraźnie efektywniej przez respondentów o krótszym (do 10 lat) niż dłuższym stażu.

Jednoznacznie należy sformułować twierdzenie, że młodsze pokolenie katechetów w większym stopniu niż starsze realizuje w diecezji warmińskiej odnowę katechetyczną. Znalazła więc potwierdzenie jedna z czterech hipotez postawionych w pracy.

W dalszej kolejności odnowa katechetyczna uzależniona jest od rodzaju formacji respondentów. Wyraźna większość wskaźników tej odnowy wchodziła w istotne zależności od tej zmiennej, realizowane były w większym stopniu przez respondentów o formacji systematycznej niż niesystematycznej.

Nie było żadnego wskaźnika, nawet nie pozostającego w istotnej zależności od zmiennej formacji respondentów, który byłby efektywniej realizowany przez respondentów formacji niesystematycznej. Następną więc hipoteza znalazła pełne potwierdzenie w przeprowadzonych badaniach.

Niewielkie potwierdzenie w badaniach uzyskała hipoteza utrzymująca, iż realizacja odnowy katechetycznej pełniej dokonuje się w środowisku miejskim. Przede wszystkim okazało się, że niewiele wskaźników tej odnowy pozostaje w istotnej zależności od tej zmiennej. Ponadto niektóre elementy pełniej się realizują w środowisku wiejskim niż miejskim.

Najmniej potwierdziła się hipoteza związana z rodzajem katechetów. Zauważono tylko kilka istotnych współzależności pomiędzy tą zmienną a realizacją odnowy katechetycznej. Stąd jej wypełnianie nie zależy od

rodzaju katechetów. Jedne elementy odnowy realizują pełniej księża diecezjalni, inni katecheci świeccy, jeszcze inni zakonni. Gdyby jednak należało wskazać, które z poszczególnych grup katechetów pełniej realizują odnowę w katechezie, wówczas kolejność ich byłaby następująca: księża diecezjalni, katecheci świeccy, księża zakonni oraz siostry zakonne.

2. POSTULATY KATECHETÓW CO DO UPOWSZECHNIANIA ODNOWY KATECHETYCZNEJ

Jedno z pytań skierowanych do respondentów brzmiało: „Na co Ksiądz, Siostra, Pan(i) zwrócił(a)by uwagę w upowszechnianiu odnowy katechetycznej w diecezji”. Odpowiedzi (tab. 1) pozwoliły autorowi niniejszej pracy zapoznać się z postulatami respondentów dotyczącymi upowszechniania odnowy katechetycznej.

Najczęściej postulowano potrzebę pomocy katechetycznych. Ich brak — zdaniem tychże respondentów — stanowi podstawową trudność w realizowaniu odnowy katechetycznej w diecezji warmińskiej. Z ogólnej liczby 40% respondentów odczuwających brak tychże pomocy, najliczniej odczuwają go księża diecezjalni, bo aż połowa z nich zasygnalizowała ten postulat w swoich odpowiedziach. Postulują to także siostry zakonne oraz katecheci świeccy. Z tabeli 1 wynika, że tylko księża zakonni uważają, że zaopatrzenie w pomoce katechetyczne jest dostateczne — jedynie co piąty respondent z tej grupy katechetów zwrócił na to uwagę.

Tabela 1

POSTULATY DOTYCZĄCE UPOWSZECHNIANIA ODNOWY KATECHETYCZNEJ

Przy realizacji odnowy należałoby:	Rodzaj katechetów				
	Ks. diec. N=176	Ks. zak. N=43	Siostry zak. N=27	Kat. świec. N=34	Razem N=280
Zaopatrzyć w pomoce katechetyczne	51,8	19,2	39,1	30,3	42,3
Przekonać katechetów o wartości odnowy i zmobilizować do realizacji	35,7	46,1	17,4	30,3	34,0
Wprowadzić zmiany programu	25,0	34,6	21,7	15,2	24,2
Pełniej i na bieżąco informować o nowej katechezie	16,1	15,4	34,8	36,4	21,6
W większym stopniu zaangażować w katechizację rodziców	15,2	19,2	17,4	30,3	18,5
Nie zastanawiałem się (brak odpowiedzi)	10,7	11,5	17,4	12,1	11,8

Na drugim miejscu wśród postulatów uwzględnia się potrzeby przekonywania katechetów o wartościach, jakie niesie ze sobą nowa katecheza oraz ciągłym mobilizowaniu ich do jej praktykowania. Zaprowadzenie więc odnowy katechetycznej nie może być kwestią z gatunku spraw administracyjnych, jednorazowych, dokonujących się mocą jakiegoś rozporządzenia. Jest ona procesem, ciągłym stawianiem się. I wszyscy ci, którzy są odpowiedzialni za stan katechizacji w diecezji warmińskiej

powinni mieć to stale na uwadze. Największy akcent na mobilizowanie katechetów do działań realizujących odnowę katechetyczną, na wyrobienie przekonania o jej wartości, kładą księży — szczególnie diecezjalni. Nie podkreślają tej sprawy zbyt tylko siostry zakonne.

Dość licznie wypowiedzieli się respondenci za wprowadzeniem zmian w realizowanym programie katechetycznym. Uczyniła to prawie $\frac{1}{4}$ respondentów, a najliczniej za zmianami wypowiedzieli się księży, głównie zakonni. Postulują więc oni m.in. większe akcentowanie w katechezie treści pamięciowych (katechizmowych), zawężenie tematyczne programu katechetycznego, gdyż — jak twierdzą — nie mogą w ciągu roku opracować całego zalecanego materiału, przynajmniej częściowe pozabawienie katechezy ciężącego na niej balastu filozoficznego, a nawet częściowe odteologizowanie jej. Stąd właśnie niektórzy z nich twierdzą, że katecheza obecna jest „nad głowami” katechizowanych. Respondenci domagają się też większej precyzji w sformułowaniu katechez, gdyż twierdzą, że wiele jest tematów bardzo do siebie podobnych, a nawet — ich zdaniem — identycznych.

Następnym postulatem respondentów jest domaganie się szybszej, pełnej i aktualnej informacji o nowej katechezie, o wszelkich nowościach i osiągnięciach na polu katechetycznym. Brak tej informacji odczuwają najbardziej siostry zakonne oraz katecheci świeccy. Ponadto wszelkie formy przekazywania takich informacji powinny mieć bardziej charakter praktyczny niż teoretyczny.

Ostatnim z postulatów respondentów pod adresem odnowy katechetycznej jest potrzeba większego i aktywniejszego zaangażowania w katechezę rodziców. O ile poprzednie postulaty można skierować pod adresem samej katechezy lub ludzi odpowiedzialnych za jej teoretyczne oblicze, o tyle ten postulat powinien być skierowany raczej pod ich własnym adresem. To od nich bowiem w głównej mierze zależy stopień zaangażowania się rodziców w katechizację. Oczywiście, czynniki zewnętrzne — np. zalecenia i apele o angażowanie rodziców w katechizację, instruktaż, odpowiednie opracowania — mogą respondentom ułatwić to zadanie. Warto podkreślić, że najbardziej postulat ten wysuwają na czoło katecheci świeccy.

Omawiając postulaty respondentów należy zwrócić uwagę, że księży diecezjalni najbardziej postulują większą potrzebę pomocy katechetycznych, księży zakonni najmocniej akcentują potrzebę działań na rzecz przekonywania katechetów o wartościach nowej katechezy i mobilizowania ich do jej realizacji, a katecheci świeccy eksponują potrzebę bieżącej, pełnej informacji o tejże katechezie.

Powyższe rozważania zostaną uzupełnione ciekawszymi wypowiedziami respondentów:

— Powinny się odbywać odprawy informujące o bieżących osiągnięciach w tej dziedzinie ze wskazaniem odpowiedniej lektury do domu. Lekcje pokazowe, wspólna wymiana zdań, dzielenie się własnymi spostrzeżeniami, doświadczeniami, a nawet błędami (kat. świec. 423).

— Powinny być częstsze kontakty katechetów różnych parafii (ks. zak. 202).

— Niektóre referaty na zjazdach rejonowych były doskonałe. Nadal powinny być one organizowane (ks. diec. 34).

— Należy stworzyć więcej możliwości dzielenia się i korzystania z doświadczeń innych, np. na odprawach, oglądać lekcję przykładową, wspólnie omawiać lekturę (teksty soborowe, synodalne, publikacje fachowe). Mam na myśli głównie katechetki (kat. świc. 410).

— Na kursach katechetycznych powinno się omawiać więcej spraw praktycznych, np. więcej lekcji pokazowych, przeprowadzanych za pomocą różnych metod (ks. zak. 203).

Inni katecheci uważają, że należy silniej związać z katechizacją ludzi dorosłych, zwłaszcza rodziców:

— Przede wszystkim należy położyć nacisk na wciągnięcie do katechizacji parafian mających średnie lub wyższe wykształcenie, szczególnie emerytów (ks. diec. 27).

— Zwróciłabym uwagę na dowartościowanie świeckich, którzy nie mogą być tylko małymi dziećmi wykonującymi rozkazy duchownych. Są w myśl Soboru w pełni odpowiedzialni za rozwój Kościoła (kat. świc. 416).

— Jeżeli nie zwrócimy większej uwagi na katechizację rodziców, nie usuniemy wyżej wymienionych trudności. Przy zlaicyzowaniu środowiska, dzieci muszą mieć oparcie w swojej wierze w rodzinie (kat. świc. 422).

— Należy urządzać tzw. godziny duszpasterskie z rodzicami, np. co kwartał, aby poważniej traktowali katechizację (s. zak. 312).

— Należy nawiązać ściślejszą współpracę z rodzicami. Treść katechezy przekazywana dzieciom musi być najpierw znana ich rodzicom. Aby dziecko w domu ze swoimi wątpliwościami dotyczącymi katechezy nie było odsyłane do katechety, ale by rodzice mogli mu już trochę wyjaśnić (kat. świc. 433).

Część katechetów, która wypowiadała się wcześniej, że w nowym programie za mało akcentuje się sam proces uczenia się, ponownie zwraca na to uwagę:

— Większą uwagę należy zwrócić na partie pamięciowe w katechizacji, bo może być tak, że uczeń ukończy szkołę i nie będzie umiał odmówić pacierza (ks. zak. 206).

— Należy zwrócić baczniejszą uwagę na przekazywanie na katechezie minimum potrzebnych wiadomości. Atrakcyjna forma często wzrusza ucznia, ale pomimo tego pozostanie on nadal jedynie wzruszonym do głębi analfabetą religijnym. Ponadto dyskusyjna forma katechezy stwarza niebezpieczeństwo poddawania pod dyskusję wszystkiego, a niestety wiara opiera się na dogmatach i przykazaniach (ks. zak. 205).

Zwracano też uwagę na konieczność ściślejszego powiązania katechezy z rokiem liturgicznym, zwłaszcza ze świętami obowiązkowymi, z ofiarą Mszy św. Postulowano także m.in. wprowadzenie specjalizacji katechetyki dzieci i młodzieży — nawet już w seminariach — rygorystyczniejsze honorowanie świadectw uczęszczania na katechizację, zaniechanie częstego przenoszenia katechetów z parafii do parafii, bo to stwarza psychozę tymczasowości i nie mobilizuje do głębokiego, długofalowego działania.

3. TRUDNOŚCI ZWIĄZANE Z REALIZACJĄ ODNOWY KATECHETYCZNEJ

Celem niniejszej pracy było ukazanie stopnia zaawansowania realizacji odnowy katechetycznej. Jej realizowanie zostało stwierdzone, jakkolwiek nie odbywa się ono bez przeszkód i trudności.

Zdecydowana większość respondentów (67%) sygnalizuje, iż napotyka trudności we wcielaniu w życie zasad i ducha posoborowej odnowy katechetycznej (tab. 2). Pod względem stopnia odczuwania tych trudności respondenci dzielą się na dwie grupy. Pierwszą tworzą katecheci zakonnicy, drugą pozostali — tzn. księża diecezjalni oraz katecheci świeccy.

Tabela 2

TRUDNOŚCI ZWIĄZANE Z REALIZACJĄ ODNOWY
A RODZAJ KATECHETÓW

W upowszechnianiu odnowy:	Rodzaj katechetów				
	Ks. diec. N=176	Ks. zak. N=43	Siostry zak. N=27	Kat. świec. N=34	Razem N=280
Dostrzegam trudności	62,5	69,6	69,6	63,6	67,0
Nie dostrzegam trudności	32,1	26,5	26,1	33,3	28,9
Brak odpowiedzi	5,4	3,9	4,3	3,1	4,1
	$\chi^2=6,757$		$df=3$	$p<0,05$	

Katecheci zakonnicy wyraźniej sygnalizują trudności w odpowiedziach na pytanie: „Czy Ksiądz, Siostra, Pan(i) dostrzega trudności we wprowadzaniu odnowy katechetycznej w swoją praktykę...?”. Wydaje się, że różnica w odczuwaniu tych potrzeb przez te dwie grupy respondentów nie jest zbyt duża, niemniej jednak istotna, albowiem związek statystyczny zachodzi na poziomie 0,05. Odpowiedni też odsetek respondentów, nie dostrzegających trudności w realizowaniu odnowy katechetycznej, jest mniejszy u respondentów zakonnych niż u pozostałych.

Tabela 3

TRUDNOŚCI ZWIĄZANE Z REALIZACJĄ ODNOWY
A STAŻ KATECHETYCZNY

W upowszechnianiu odnowy:	Staż katechetyczny				
	Do 5 lat N=69	6—10 lat N=71	11—15 lat N=46	16—20 lat N=45	Pow. 20 lat N=49
Dostrzegam trudności	72,9	75,0	56,2	48,4	67,8
Nie dostrzegam trudności	21,0	21,4	37,5	38,7	25,0
Brak odpowiedzi	6,1	3,6	6,6	12,9	7,2
	$\chi^2=8,707$		$df=4$	$p<0,05$	

Tabela 3 natomiast ukazuje występowanie omawianych trudności w relacji do stażu katechetycznego respondentów. I okazuje się, że to nie starsi, ale młodszy katecheci mają więcej trudności z jej realizacją. Tu znowu respondentów można podzielić na dwie grupy. Młodszy, którzy bardziej odczuwają te trudności i starsi — mniej je dostrzegający. Różnica między obu tymi grupami jest jeszcze większa niż w przypadku wcześniejszym. Stąd i związek statystyczny zachodzi na poziomie 0,05. Staż katechetyczny wywiera więc istotny wpływ na zjawisko odczuwania trudności w wypełnianiu odnowionej katechezy. Można tu domniemywać, że kłopoty — tak mocno odczuwane i sygnalizowane przez respondentów najmłodszych stażem — rodzą się nie tylko z realizacji tej właśnie katechezy, ale także mają związek w ogóle z prowadzeniem katechizacji: brak doświadczenia, przeciążenie pracą, duży wkład pracy i wysiłku w przygotowywanie pierwszych katechez itd.

Tabela 4

TRUDNOŚCI ZWIĄZANE Z REALIZACJĄ ODNOWY
A ŚRODOWISKO KATECHETYCZNE

W upowszechnianiu odnowy:	Środowisko katechetyczne			
	Wieś N=130	Miasto do 25 tys. N=84	Miasto 25—100 tys. N=38	Miasto pow. 100 tys. N=28
Dostrzegam trudności	56,3	70,0	66,6	60,0
Nie dostrzegam trudności	31,0	23,3	29,6	37,9
Brak odpowiedzi	12,7	6,7	3,8	2,1
	$\chi^2=3,797$	$df=3$	$p>0,30$	

Z tabeli 4 wynika, że środowisko pracy respondentów nie ma istotnego wpływu na odczuwanie przez nich trudności w realizowaniu tej odnowy katechetycznej. Raczej dość nieoczekiwanym zjawiskiem jest to, iż respondenci, pracujący w środowisku wiejskim, w mniejszym stopniu niż pozostali trafiają na trudności. Największe trudności w prowadzeniu posoborowej katechezy przeżywają, jak się okazuje, respondenci w małych i najmniejszych środowiskach miejskich diecezji warmińskiej.

Nasilenie tych trudności uzależnione jest, i to w sposób istotny ($p>0,05$), od rodzaju formacji respondentów. Zachodzą bardzo wyraźne różnice pomiędzy katechetami o formacji systematycznej i niesystematycznej w dostrzeganiu tych trudności. Różnica między tymi grupami wynosi prawie 20%.

Wydaje się, iż odpowiedzi na zasygnalizowane wyżej spostrzeżenie w związku z realizacją przez respondentów odnowy katechetycznej udzieli analiza jakościowa ich opinii. Okazuje się, iż jedną z głównych trudności w realizowaniu odnowy jest — zdaniem respondentów — brak pomocy katechetycznych, w tym i podręczników. Na ten brak narzekają głównie katecheci najmłodszy. Stąd częściowo zrozumiałą staje się fakt,

Tabela 5

TRUDNOŚCI ZWIĄZANE Z REALIZACJĄ ODNOWY
A RODZAJ FORMACJI

W upowszechnianiu odnowy:	Rodzaj formacji	
	Systemat. N=101	Niesystemat. N=179
Dostrzegam trudności	59,1	78,8
Nie dostrzegam trudności	30,3	13,6
Brak odpowiedzi	10,6	7,6

 $\chi^2=5,998$

df=2

p>0,05

iż tak mocno sygnalizują oni trudności w katechizacji zgodnej z duchem soborowym:

— Dawną katechezę opanowałem. Mam do nich pomoce, które sam wypracowałem. Do nowych katechez brak pomocy (s. zak. 18).

— Jeszcze raz podkreślam: pomoce, opracowania. Mnie nie stać, aby opracować samemu katechezę, jeśli mam tygodniowo ponad 30 godzin zajęć katechetycznych. Dotychczas pracowałem z młodzieżą, a teraz z dziećmi, stąd dodatkowe trudności (ks. diec. 105).

— Brak podręczników dla dzieci i brak odpowiedniego wyposażenia sal katechetycznych (kat. świec. 423).

— Brak pomocy naukowych, podręczników, wystarczającej liczby egzemplarzy Pisma Św. Ponadto brak dobrego dźwiękowego filmu. Przeźrocza już nie wystarczają. Brak dobrze urządzonych sal katechetycznych. Katechizację utrudnia ponadto zmiana programów szkolnych, organizowane w szkole różne wycieczki, gry i zawody (ks. diec. 105).

Następna grupa trudności dotyczy treści nowej katechezę. Katecheci skarżą się, że nowy program katechetyczny jest za trudny oraz zbyt obszerny:

— Z rozmów z koleżankami wynika, że każda prowadzi według swojego uznania i tak też dobiera tematy. Nie sposób bowiem przerobić wszystko w ciągu 1 godziny tygodniowo. Katechezy są bardzo obszerne, program przeładowany i przerabia się go z konieczności bardzo pobieżnie, co rodzi niezadowolenie i duże braki u dzieci (kat. świc. 408).

— Katechezy są niezrozumiałe, niejasne, mało przystępne i mało przyswajalne. Są trudne do przekazania. Abstrakcja. Trudne do zapamiętania (kat. świc. 420).

— Szczególnie wiele tematów i jednostek jest niezrozumiałych dla wielu katechetów, a co dopiero dla katechizowanych (ks. zak. 221).

— Program powinien być bardzo dokładnie opracowany na każdą katechezę. Trzeba długo zaznaczać, szukać, notować (s. zak. 217).

— Niektóre jednostki tematyczne mogłyby być połączone, jakby się powtarzały. Stąd niekiedy dwie katechezy mogłyby być połączone w jedną (ks. diec. 34).

Realizację tego — zdaniem katechetów — trudnego i zbyt obszernego programu utrudnia ponadto brak czasu nie tylko na przygotowanie ka-

techezy, ale także zmieszczenie się z programem w przepisanej liczbie godzin tygodniowo:

— Jedną z pierwszych potrzeb odnowy katechetycznej jest wprowadzenie dwóch godzin katechezy w tygodniu dla dzieci i młodzieży. Wtedy łatwiej można zwrócić uwagę na przekaz wiedzy religijnej i włączyć dziecko do udziału w Liturgii Słowa Bożego i Liturgii Eucharystycznej (kat. świec. 50).

— Brak czasu na katechizację. Często opuszczam katechezę z powodu wyjazdu na pogrzeb, do chorego, na spowiedź do sąsiedniej parafii, zwłaszcza w Adwencie i Wielkim Poście. Są też konferencje, odwiedziny w kurii (ks. diec. 215).

Inni katecheci trudności upatrują w braku zaangażowania się rodziców w katechizację swoich dzieci. Wskazują na ich bierność w tej sprawie, spowodowaną częściowo nieznaną nową katechezą:

— Trudności są takie, że rodzice coraz mniej interesują się wychowaniem religijnym swoich dzieci (ks. diec. 59).

— Katechizację utrudnia małe zainteresowanie rodziców i dzieci, zwłaszcza w ośrodkach typowo laickich, owianych alkoholem i obojętnością religijną (ks. diec. 4).

— Trudności dotyczą tradycyjnego pojęcia „nauki religijnej” przez środowisko rodzinne katechizowanych. Uważa ono, że wystarczy przyswoić sobie pewien zasób wiedzy katechizmowej. Nie docenia wagi świadectwa rodziców okazywanego przez dobre życie i spełnianie praktyk religijnych (kat. świec. 422).

— Te trudności dotyczą przestawienia się rodziców na zrozumienie, o co idzie w nowej katechezie. Najczęściej rodzice uważają, że jak dziecko wyrecytuje na pamięć katechizm, to znaczy, że dobrze uczy się religii (kat. świec. 425).

Były też jeszcze wypowiedzi zwracające uwagę, że trudno jest realizować nową katechezę z uwagi na zbyt liczne grupy dzieci, na ich zmęczenie po zajęciach szkolnych, a nawet na ich obrazowy sposób myślenia ukształtowany przez telewizję, któremu bardziej odpowiadała dawna katecheza z plastycznym przedstawianiem prawd religijnych.

Pocieszający jest fakt, że niewielu respondentów sygnalizowało wyraźnie, iż trudności w realizowaniu odnowy katechetycznej rodzą się u nich z braku przekonania do niej.

ZAKOŃCZENIE

Zamierzeniem autora niniejszej rozprawy było przebadanie realizacji posoborowej odnowy katechetycznej w diecezji warmińskiej, zaleconej w 1971 r. przez Episkopat Polski. Autor zamierzał zbadać zakres i stopień realizacji tej katechezy. Ukazał więc teoretyczny model katechezy posoborowej, następnie model katechezy funkcjonujący w świadomości respondentów. Poddał weryfikacji działania katechetyczne, podejmowane przez katechetów pod kątem ich zgodności z katechezą posoborową. Realizacja odnowy katechetycznej została więc ukazana w dwu płaszczyznach: odnowy świadomości respondentów oraz ich działań katechetycznych.

Przeprowadzone badania wykazały, że respondenci znają w zasadzie elementy składowe posoborowej katechezy, tzn. nowe orientacje katechetyczne, elementy strukturalne katechezy, współcześnie wypracowane metody. Ogólnie o całej grupie respondentów można powiedzieć, że ich model katechezy jest bliski soborowemu modelowi, aczkolwiek w świadomości dość licznej grupy respondentów to nowe ujęcie katechezy koegzystuje z tradycyjnym przedsoborowym ujęciem katechezy. Szczególnie katecheci starsi nie mogą jeszcze wyzwolić się z przedmiotowego spojrzenia na posoborową katechezę.

Realizacja tego modelu jest już nieco mniej doskonała, znacznie odbiegająca od pożądanego. Bardziej widoczna jest w przekazywanych treściach aniżeli w metodach jej przekazywania. Starsi respondenci nie umieją jeszcze zrezygnować z tradycyjnych metod, np. pogadanki czy wykładu. Większość z nich cechuje obawa, lęk, a może brak umiejętności stosowania nowych, aktywnych metod katechetycznych, m.in. celebracji liturgicznej, celebracji Słowa Bożego, godziny biblijnej czy nauczania problemowego.

Z przeprowadzonych badań wynika, że z czterech zmiennych niezależnych: rodzaj katechetów, ich staż pracy, środowisko i formacja, staż pracy najbardziej determinuje realizację odnowy katechetycznej. W realizacji prawie wszystkich jej elementów jego wpływ jest istotny i przemawia na korzyść respondentów najmłodszych stażem (do lat 10), tzn. że oni bardziej niż starsi realizują odnowę posoborową. Duży wpływ na jej realizację wywiera też formacja respondentów (systematyczna). Niewielką zaś rolę w realizacji tej odnowy odgrywa środowisko katechetyczne, a najmniejszą — rodzaj katechetów.

Badania wykazały, że okazjonalne formy dokształcania katechetów są z jednej strony głównym źródłem zapoznającym respondentów starszych z nową katechezą oraz tych, którzy nie posiadają formacji systematycznej, z drugiej strony zaś domagają się pewnych zmian i ulepszeń. O ile bowiem formację systematyczną katechetów, otrzymaną w Seminarium Duchownym i w Instytucie Katechetycznym, należy uznać za wystarczającą, o tyle dotychczasowe formy dokształcania niesystematycznego powinny ulec zmianie. Winny one przekazywać więcej aktualnych informacji; mieć charakter dyskusyjno-praktyczny.

Z uwagi na to, że katecheza powinna obejmować wszystkie etapy życia człowieka, dążyć należy ponadto do powiązania katechezy dzieci z katechezą dorosłych, zwłaszcza rodziców, szczególnie przez katechezę rodzinną. Wstępnym etapem mogłaby być przynajmniej systematyczna rozmowa z dziećmi na temat każdej ich ostatniej katechezy. Rodzice czy rodzeństwo mogliby treści przekazane na katechezie uzupełnić, a zwłaszcza zilustrować własnymi przeżyciami i doświadczeniami życiowymi. Należy również systematyczniej i bardziej programowo prowadzić katechezę dorosłych, korzystając z każdej nadarzającej się okazji.

Istotną jest sprawą potrzeba większej liczby podręczników i pomocy katechetycznych. Wydaje się jednak, że należy budzić u katechetów przekonanie, iż przez własną inwencję, koleżeńską pomoc i wymianę doświadczeń sami lub z udziałem katechizowanych dzieci mogą przygotować sobie wiele z tych pomocy.

W związku z niezaprzeczalnym faktem, że katecheci spełniają swoją posługę wobec ludzi coraz lepiej wykształconych i bardziej krytycznych, muszą doskonalenie swojej formacji kontynuować przez całe życie: zwłaszcza w aspekcie wychowawczym. Należy przekonywać katechetów do korzystania z wielu cennych pod tym względem osiągnięć psychologii, a zwłaszcza pedagogiki ogólnej.

Praca niniejsza jest pierwszą, która gruntownie i całościowo stara się dokonać naukowej weryfikacji stanu katechizacji w diecezji warmińskiej pod kątem realizacji posoborowej katechezy. Jest też jedną z niewielu prac tego typu w Polsce. Autorowi wiadomo, iż są jeszcze dwie podobne prace. Przedmiotem jednej z nich jest realizacja posoborowej katechezy w archidiecezji krakowskiej, druga zaś zajęła się tym samym problemem w archidiecezji wrocławskiej. Po ukazaniu się kolejnych prac można się będzie pokusić w przyszłości o przedstawienie tego problemu w skali całego Kościoła w Polsce.

Zapewne i stąd wywodzi się niedoskonałości, których nie ustrzegł się autor. Przede wszystkim należałoby udoskonalić samą ankietę. Okazało się bowiem, że niektóre pytania były sformułowane zbyt wieloznacznie lub za ogólnie. W związku z tym informacje uzyskane z wypowiedzi respondentów wychodziły poza ramy nakreślone przez autora, a nawet poza tematykę lub nie wносиły do niej nic nowego. Dlatego nie zostały uwzględnione przez autora przy ekspozycji treści. Niektóre z kolei pytania były sformułowane zbyt ogólnie i należałoby je na przyszłość podać bardziej szczegółowo.

Zyczeniem autora byłoby, by praca niniejsza przyczyniła się do zintensyfikowania i zdynamizowania odnowy katechetycznej w diecezji warmińskiej.

ANKIETA DLA KATECHETÓW

Czcigodny(a) Księżu, Sostro, Pani(e)!

Piszę pracę doktorską na temat: *Realizacja odnowy katechetycznej Soboru Watykańskiego II w diecezji warmińskiej*. Głównym źródłem zebrania materiału do niniejszej pracy ma być przeprowadzona ankieta wśród katechetów. Dlatego bardzo proszę o przyjsście mi z pomocą przez wypowiedzenie się na niżej postawione pytania.

Wypełnienie ankiety wymaga skupienia się i poświęcenia trochę czasu, ale jest nadzieja, że podjęty trud przyczyni się do poznania zakresu i stopnia upowszechnienia odnowy katechetycznej w naszej diecezji.

Ankieta zawiera 46 pytań. Takiej liczby domaga się w miarę możliwości szersze i pogłębione ujęcie problematyki katechetycznej, uwzględnione w niniejszej pracy.

Odpowiedzi powinny być szczerze, tj. zgodne z prawdą i wyczerpujące, bo tylko wtedy będą miały wartość naukową. Aby to ułatwić — ankieta jest anonimowa.

Przy wypełnianiu ankiety należy najpierw przeczytać całe pytanie, a następnie — w zależności od jego charakteru — udzielić odpowiedzi przez podkreślenie lub wyrażenie swojego sądu, opinii na dany problem katechetyczny. Chciałbym zaznaczyć, że dla pracy szczególną wartość

mają wypowiedzi, w których zawierają się motywy wypowiedzianych sądów i opinii uczestników ankiety co do problemów katechetycznych zawartych w pytaniach. Trzeba odpowiedzieć na wszystkie pytania, zawarte w ankiecie. Jest to ważne, gdyż zdarza się, że brak odpowiedzi na kilka pytań czyni bezużyteczny cały materiał.

Wypełnioną ankietę proszę oddać Ks. Proboszczowi. Wypełnione ankiety przez Ks. Proboszcza i Księża Katechetów odbiorę osobiście.

Uprzejmie proszę o wypełnienie ankiety w terminie 2 tygodni od daty otrzymania, tj. od dnia

Dotrzymanie powyższego terminu przez Czcigodnego Księdza, Siostrę, Pana, Panią ułatwi mi pracę w zbieraniu materiału.

Za zrozumienie, życzliwość, poświęcony czas oraz obiektywność w wypowiedziach Czcigodnemu Księdzu, Czcigodnej Siostrze, Pani(u) serdecznie dziękuję.

Treść ankiety:

1. Proszę podać następujące dane o sobie:
 - a) jestem Księdzem diecezjalnym, zakonnym, Siostrą zakonną, Katechetką świecką, Katechetą świeckim (proszę podkreślić).
 - b) mam wykształcenie:
 - seminarium duchowne: diecezjalne, zakonne,
 - ATK, KUL,
 - Instytut Katolicki we Wrocławiu,
 - Instytut Katechetyczny w Gietrzwałdzie,
 - inne — jakie?
 - c) ile lat Ksiądz, Siostra, Pan(i) jest katechetą(ką)?
2. Proszę podać:
 - a) środowisko, w którym Ksiądz, Siostra, Pan(i) katechizuje:
 - miasto poniżej 25 tys.,
 - miasto poniżej 25— 50 tys.,
 - miasto poniżej 50—100 tys.,
 - miasto ponad 100 tys.
 - wieś
 - b) ile godzin katechezy?
 - c) w ilu punktach katechizuje i w jakiej odległości od siedziby parafii?
 - d) w jakich grupach katechizuje (proszę wymienić które klasy):
 - dzieci przedszkolne
 - dzieci szkół podstawowych
 - młodzież szkół średnich
 - młodzież pracująca i pozaszkolna
 - inne — jakie?
3. Proszę wymienić źródła, z których Ksiądz, Siostra, Pan(i) zapoznał(a) się z odnową katechetyczną, zapoczątkowaną przez nowy program katechizacji w 1971 r. (proszę podkreślić):
 - a) konferencje katechetyczne: rejonowe, dekanalne,
 - b) kursy katechetyczne: ogólnopolskie, diecezjalne,
 - c) lektura własna,
 - d) wymiana poglądów i doświadczeń między katechetami,

- e) studia w Seminarium Duchownym.
 f) studia w Instytucie Katolickim we Wrocławiu,
 g) studia w Instytucie Katechetycznym w Gietrzwałdzie,
 h) inne — jakie?
4. Czy wyżej wymienione źródła wystarczająco zorientowały Księdza, Siostrę, Pana(i) w odnowie katechetycznej? Tak — nie. Dlaczego?
5. Nowy program katechizacji, obowiązujący u nas od 1971 r., jest oparty na katechezie kerygmatycznej (biblijno-liturgicznej), która jest realizowana w szkole podstawowej oraz katechezie antropologicznej, która z kolei jest realizowana w szkole średniej. Proszę o krótkie scharakteryzowanie:
 a) ujęcia kerygmatycznego (biblijno-liturgicznego) katechezy,
 b) ujęcia antropologicznego katechezy.
6. Celem odnowionej katechezy jest kształtowanie postawy wiary u katechizowanego. Proszę bliżej wyjaśnić, na co Ksiądz, Siostra, Pan(i) zwraca uwagę przy formowaniu postawy wiary u dzieci i młodzieży?
7. Kto zdaniem Księdza, Siostry, Pana(i) jest odpowiedzialny za katechezę:
 a) katecheta,
 b) katechizowany,
 c) rodzice,
 d) wspólnota parafialna.
 (Proszę podkreślić osoby zaangażowane i uzasadnić).
8. Co zdaniem Księdza, Siostry, Pana(i) ma stanowić treść katechezy?
 a) katechizm,
 b) przedmioty teologiczne: Pismo Św., historia Kościoła, liturgika, dogmatyka, etyka,
 c) historia zbawienia, która zawiera słowa i czyny Boga działającego w świecie,
 d) Objawienie Boże oraz doświadczenie i kultura człowieka. (Proszę podkreślić w czym zawiera się treść nowej katechezy i uzasadnić).
9. Jakimi metodami i formami posługuje się Ksiądz, Siostra, Pan(i) na katechezie? (Proszę podkreślić te, z których korzysta w praktyce).
 a) metoda oglądu, która wypełnia większość katechezy, np. pokaz filmu, obrazów, tablic, schematów itp.,
 b) pogadanka,
 c) dyskusja,
 d) wykład,
 e) praca z książką, np. z Pismem Św., księgami liturgicznymi, katechizmem,
 f) nauczanie problemowe,
 g) praca w zespołach katechetycznych,
 h) rewizja życia (refleksja nad życiem w świetle Słowa Bożego),
 i) forma lekcyjna (np. katecheza wg ks. Zaleskiego),
 j) celebrowanie Słowa Bożego (katecheza na wzór liturgii Słowa),
 k) celebrowanie liturgiczne (katecheza na wzór Mszy św.),
 l) inne — jakie?
10. Czy Ksiądz, Siostra, Pan(i) kieruje się jakimiś kryteriami przy wyborze wyżej wymienionych(ej) metod(y)? Tak — nie. Jeśli tak, to proszę je wymienić.

11. W Polsce od kilku lat została wprowadzona nowa katecheza. Proszę określić, jaki jest stosunek Księdza, Siostry, Pana(i) do:
 - a) katechezy, którą wyznaczył dawny program katechizacji obowiązujący do 1971 r.?
 - b) katechezy, którą wyznacza nowy program katechizacji, obowiązujący od 1971 r.
12. Czy Ksiądz, Siostra, Pan(i) dostrzega trudności we wprowadzeniu odnowy katechetycznej w swoją praktykę, które mogą być wspólnymi dla innych katechetów diecezji? Tak — nie. Jeśli tak, to czego te trudności dotyczą.
13. Na co Ksiądz, Siostra, Pan(i) zwróciłby(aby) uwagę w upowszechnianiu odnowy katechetycznej w diecezji?
14. Proszę podać:
 - a) ilu katechetów jest w parafii, w której Ksiądz, Siostra, Pan(i) katechizuje?
 - b) czy liczba katechetów w stosunku do potrzeb jest wystarczająca? Tak — nie.
 - c) Jak często katecheci spotykają się celem omówienia problemów katechetycznych?
 - w obrębie parafii,
 - między parafiami, np. w dekanacie,
 - spontanicznie sami między sobą.
 - d) Jakie tematy są najczęściej podejmowane na tych spotkaniach?
15. Proszę podać:
 - a) ile jest wszystkich sal katechetycznych w parafii?
 - b) w ilu punktach znajdują się one?
 - c) gdzie się znajdują: w kościele, na plebanii, w prywatnym pomieszczeniu?
 - d) czy liczba sal w stosunku do potrzeb jest wystarczająca? Tak — nie.
16. Proszę:
 - a) ocenić sale katechetyczne od strony estetycznej,
 - b) wymienić zasadnicze sprzęty znajdujące się w salach,
 - c) wymienić pomoce katechetyczne, które znajdują się w nich do użytku:
 - katechety
 - katechizowanego.
17. Jakie rodzaje katechezy są praktykowane w parafii, w której Ksiądz, Siostra, Pan(i) katechizuje? (Proszę podkreślić).
 - A. Katecheza dzieci i młodzieży:
 - a) przedszkola,
 - b) dzieci szkół podstawowych,
 - c) młodzieży szkół średnich,
 - d) młodzieży pozaszkolnej i pracującej,
 - e) młodzieży akademickiej.
 - B. Katecheza dorosłych:
 - a) stałe dokształcanie dorosłych,
 - b) katecheza dla dorosłych, którzy nie byli jeszcze u sakramentów św.,

c) katecheza związana z ważniejszymi wydarzeniami w życiu człowieka:

- małżeństwo,
- chrzest dziecka,
- I Komunia św. dziecka,
- bierzmowanie dziecka,

d) inne — jakie?

18. Proszę określić, jaki procent dzieci i młodzieży w stosunku do zobowiązanych uczęszcza na katechezę, które Ksiądz, Siostra, Pan(i) katechizuje?

a) dzieci przedszkolne %

b) dzieci szkół podstawowych: kl. I %

kl. II %

kl. III %

kl. IV %

kl. V %

kl. VI %

kl. VII %

kl. VIII %

c) młodzież szkół średnich kl. I %

kl. II %

kl. III %

kl. IV %

kl. V %

d) młodzież szkolna i pracująca %

e) inne %

19. Proszę podać:

a) na co Ksiądz, Siostra, Pan(i) zwraca uwagę przy pogłębianiu poczucia obowiązku katechetycznego u dzieci i młodzieży, uczęszczającej na katechezę?

b) co czyni wobec tych, którzy:

— zgłosili się na katechezę, ale nie uczęszczają systematycznie?

— są zobowiązani, ale wcale się nie zgłosili?

— jaki jest skutek podejmowanych wysiłków i dlaczego?

20. Jakie stanowisko zajmuje Ksiądz, Siostra, Pan(i) w przypadku, gdy u osób katechizowanych następuje kolizja między czasem przeznaczonym na katechezę a zajęciami szkolnymi obowiązkowymi lub nadobowiązkowymi? Proszę je bliżej określić.

21. Co Ksiądz, Siostra, Pan(i) sądzi o stanowisku (postawie) rodziców wobec dzieci i młodzieży:

a) uczęszczającej na katechezę niesystematycznie?

b) nie uczęszczającej w ogóle (wcale)?

c) w przypadku kolizji czasu przeznaczanego na katechezę z zajęciami szkolnymi?

22. Wg którego programu Ksiądz, Siostra, Pan(i) katechizuje?

a) dawnego, obowiązującego do 1971 r., dlaczego?

b) nowego, obowiązującego od 1971 r. wersji: pierwszej, drugiej? (proszę podkreślić)

c) innego (proszę wymienić jakiego i dlaczego).

23. Pismo Św., liturgia, nauka Kościoła, życie chrześcijańskie stanowią treść katechezy w nowym programie. Zdaniem Księdza, Siostry, Pana(i) należy je przekazywać:
- razem przez wszystkie lata katechizacji w szkole podstawowej i średniej?
 - w określonych klasach szkoły podstawowej i średniej (proszę wymienić, w których klasach?):

Pismo Św.	szkoła	kl.
liturgia	szkoła	kl.
nauka Kościoła	szkoła	kl.
życie chrześcijańskie	szkoła	kl.
24. Proszę wymienić podręczniki i pomoce katechetyczne, z których Ksiądz, Siostra, Pan(i) katechizuje: (proszę podać: autora, tytuł, kto wydał)
- dzieci przedszkolne,
 - szkoły podstawowe,
 - szkoły średnie.
25. Czy Ksiądz, Siostra, Pan(i):
- katechizuje opierając się na gotowych katechezach? Dlaczego?
 - stara się sam(a) opracować katechezy? Na czym to opracowanie polega?
26. Kim w przekonaniu Księdza, Siostry, Pana(i) ma być katecheta na katechezie?
- nauczycielem, który dba o przekaz wiedzy katechizowanym?
 - wychowawcą, który kształtuje charakter moralny katechizowanych?
 - heroldem Chrystusa, zwiastunem Dobrej Nowiny, pośrednikiem między Bogiem a katechizowanym?
 - przyjacielem, który utrzymuje bliskie kontakty z katechizowanymi, udziela im pomocy, dąży do wspólnych celów? (Proszę podkreślić określenie(a) najbardziej właściwe i uzasadnić).
27. Kim w przekonaniu Księdza, Siostry, Pana(i) ma być katechizowany na katechezie?
- uczniem, który uważnie słucha i przyswaja przekazywane treści?
 - osobą, która przyjmuje Słowo Boże i chętnie na nie odpowiada swoim życiem?
 - współtwórcą realizowanej katechezy? (Proszę podkreślić określenie(a) najbardziej właściwe i uzasadnić).
28. Czy Ksiądz, Siostra, Pan(i) utrzymuje kontakty z rodzicami katechizowanych? Tak — nie. Jeśli tak to proszę określić:
- jaka jest ich forma?
 - kontakty z poszczególnymi rodzicami (indywidualne),
 - kontakty zbiorowe (np. konferencja dla rodziców),
 - kontakty pośrednie (np. listowne, przez innych rodziców lub dzieci itp.),
 - inne — jakie?
 - jak często one odbywają się (proszę podkreślić?)
 - kontakty z poszczególnymi rodzicami: często, od czasu do czasu, rzadko, inne?
 - kontakty zbiorowe (proszę określić, ile razy w roku)

- c) jaką cieszą się frekwencją u rodziców (proszę określić procentowo)?
- d) czego dotyczą te kontakty? Samych dzieci, kształcenia rodziców, spraw związanych z katechizacją, życia duszpasterskiego, inne.
29. Co Ksiądz, Siostra, Pan(i) sądzi o:
- katechezie dla dorosłych,
 - katechezie dla rodziców,
 - katechezie dzieci i młodzieży prowadzonej przez rodziców, np. w domu, w sali katechetycznej itp.
30. Czy wśród katechizowanych dzieci i młodzieży istnieje zapotrzebowanie na Pismo Św. (tak — nie). Jeśli tak, to:
- w jakich grupach? (Proszę podkreślić)
 - szkoły podstawowe: dzieci młodsze kl. I—IV,
dzieci starsze kl. V—VIII,
 - szkoły średnie: ogólnokształcące,
licea zawodowe,
technika,
zasadnicze szkoły zawodowe,
szkoły przyzakładowe,
 - inne
 - w czym to zapotrzebowanie wyraża się?
 - proszę wskazać sposoby korzystania z Pisma Św., z jakimi Ksiądz, Siostra, Pan(i) zapoznaje dzieci i młodzież na katechezie: (Proszę podkreślić)
 - lektura własna Pisma Św. (z rozważaniem lub bez rozważania),
 - wspólne czytanie Pisma Św. (z rozważaniem lub bez rozważania np. w rodzinie, w grupie koleżeńskiej itp.),
 - godzina biblijna,
 - krąg biblijny,
 - uważne czytanie czytanego tekstu biblijnego na liturgii Słowa (Msza św., sakramenty św.) lub nabożeństwach i dawanie odpowiedzi w życiu na zawarte w nim wezwania Boże,
 - modlenie się tekstami Pisma Św., np. Psalmami,
 - rewizja życia (rachunek sumienia oparty na Piśmie Św.),
 - czytanie i komentowanie Pisma Św. na katechezie,
 - inne.
31. Odnowiony program i katechizmy w szczególniejszy sposób akcentują wezwanie Boże zawarte w tekście biblijnym i odpowiedź nań w życiu człowieka. Mając to na uwadze, proszę bliżej określić, na czym polega na katechezie:
- odkrywanie i przeżywanie wezwania Bożego przez katechetę i katechizowanych, znajdujące się w przerabianym tekście biblijnym,
 - dawanie odpowiedzi w życiu na odkryte i przeżyte wezwanie Boże.
32. Opierając się na jakich dziedzinach Ksiądz, Siostra, Pan(i) uczy katechizowanych rozwiązywać problemy rodzinne, szkolne, koleżeńskie, sensu życia, cierpienia, śmierci itp.:
- wiedzy świeckiej,
 - doświadczenia życiowego,

- c) zdrowego rozsądku,
 - d) nauki Kościoła,
 - e) Pisma Św.,
 - f) teologii,
 - g) innych.
- (Proszę podkreślić te dziedziny, które uwzględnią w praktyce).
33. Sobór Watykański II podał nowe rozumienie Kościoła, które zostało uwzględnione przez odnowiony program katechizacji. Proszę uwzględnić niektóre jego treści, przekazywane przez Księdza, Siostrę, Pana(nią) dzieciom i młodzieży na katechezie.
 34. Nowy program katechizacji za soborową Konstytucją o Liturgii uwzględnił pełniejsze niż dotychczas rozumienie liturgii i roku liturgicznego. Proszę wyjaśnić niektóre treści przekazywane dzieciom i młodzieży na katechezie o:
 - a) liturgii Kościoła,
 - b) roku liturgicznym.
 35. Wg Konstytucji o Liturgii w sakramentach św., szczególnie we Mszy św. urzeczywistnia się Kościół. Prawdę tę uwzględnia też nowy program katechizacji oraz katechizmy. Mając to na uwadze proszę wymienić niektóre treści przekazywane przez Księdza, Siostrę, Pana(nią) dzieciom i młodzieży na katechezie o:
 - a) Mszy św.,
 - b) Sakramentach św.
 36. Jednym z założeń nowego programu katechizacji jest wychowanie dzieci i młodzieży do życia w Kościele. Na co Ksiądz, Siostra, Pan(i) zwraca uwagę w tym wychowaniu?
 37. Nowy program katechizacji zakłada wychowanie dzieci i młodzieży do uczestnictwa w liturgii Kościoła. Uwzględniając powyższy postulat programu proszę wskazać na co Ksiądz, Siostra, Pan(i) zwraca uwagę w wychowaniu (kształtowaniu postaw), dzieci i młodzieży do czynnego, świadomego i owocnego:
 - a) uczestniczenia we Mszy św.,
 - b) przyjmowania sakramentów św.,
 - c) przeżywania roku liturgicznego.
 38. Czy Ksiądz, Siostra, Pan(i) w ramach katechezy formuje postawę apostołską dzieci i młodzieży? Tak — nie. Jeśli tak, to jakie cechy stara się ukształtować?
 39. Co zdaniem Księdza, Siostry, Pana(i) ma być podstawą wychowania moralnego katechizowanych? (Proszę podkreślić)
 - a) etyka naturalna,
 - b) dekalog,
 - c) nakazy Kościoła,
 - d) Pismo Św.,
 - e) liturgia,
 - f) teologia,
 - g) inne.
 40. Na co Ksiądz, Siostra, Pan(i) zwraca uwagę w kształtowaniu u dzieci i młodzieży właściwego rozumienia grzechu?
 41. Czy Ksiądz, Siostra, Pan(i) korzysta w wychowaniu moralnym z przykładów zaczerpniętych z Pisma Św.? Tak — nie. Jeśli tak, to:

- a) które z postaci biblijnych uwzględnia w wychowaniu moralnym?
 b) które z cech u wymienionych postaci podkreśla jako wzór do naśladowania?
42. Czy Ksiądz, Siostra, Pan(i) korzysta w wychowaniu moralnym z przykładów zaczerpniętych z hagiografii Kościoła? Tak — nie. Jeśli tak to:
 a) które z postaci świętych uwzględnia w wychowaniu moralnym?
 b) które z cech u wymienionych postaci podkreśla jako wzór do naśladowania?
43. Czy Ksiądz, Siostra, Pan(i) korzysta w wychowaniu moralnym z przykładów zaczerpniętych z polskiej kultury narodowej? Tak — nie. Jeśli tak, to:
 a) które z wybitnych postaci narodowych uwzględnia w wychowaniu moralnym?
 b) które z cech u wymienionych postaci podkreśla jako wzór do naśladowania?
44. Proszę wymieni:
- a) jakie cnoty Ksiądz, Siostra, Pan(i) formuje u katechizowanych (np. dobroczynność, miłość braterska itp.)?
 b) przed jakimi wadami stara się ich przestrzegać (np. alkoholizm)?
45. Czy Ksiądz, Siostra, Pan(i) wychowuje u dzieci i młodzieży postawę pokuty? Tak — nie. Jeśli tak, to:
 a) jakie cechy w postawie pokuty stara się uwidocznic?
 b) jak w tym celu wykorzystuje rok liturgiczny na katechezie i w duszpasterstwie?
46. Czy Ksiądz, Siostra, Pan(i) wychowuje dzieci i młodzież do zaangażowania się w sprawy świata? Tak — nie. Co w tym wychowaniu najbardziej podkreśla?

ZUSAMMENFASSUNG

Die vorliegende Disertation ist im Bistum Ermland die erste Forschungsarbeit, in der versucht wird, den Stand der Katechese nach dem II. Vatikanischen Konzil einer wissenschaftlichen Verifikation zu unterziehen.

Der Verfasser bemüht sich in erster Linie, den Leser mit der Postkonzilkatechese in Polen bekannt zu machen. Zunächst erläutert er, was unter Postkonzilkatechese zu verstehen ist, worauf sie beruht und welche Merkmale für sie kennzeichnend sind. Ferner wird der Stand der Katechese in diesem Bistum vor der Einführung des neuen Postkonzilprogramms gezeigt. Der Autor befaßt sich auch mit den rechtlich-organisatorischen Bedingtheiten der Katechese in der Diözese, stellt das Kader der Katecheten sowie dessen Charakteristik dar und bespricht die benutzten Lehrbücher. Genau vorgestellt wird eine ausgewählte Gruppe der Befragten, die einer Umfrage unterzogen worden ist. Es werden auch die Methoden und die aufgestellten Hypothesen beschrieben.

In seinen weiteren Ausführungen ist der Verfasser bestrebt, die im Bewußtsein der Katecheten existierende Vorstellung der Postkonzilkatechese wiederzugeben und das Wissen der Katecheten von dieser Katechese zu erforschen. Zunächst wird anhand von empirischen Untersuchungen auf die Quellen hingewiesen, dank

deren sich die Katecheten mit der Postkonzilkatechese und mit den Methoden ihrer Realisierung vertraut machen konnten. Ferner zeigt der Autor den Umfang und das Niveau des Wissens von der erneuerten Katechese sowie die Analyse des Modells dieser Katechese, das im Bewußtsein der Befragten existiert. Wenn sie nämlich, meint der Autor, die erneuerte Katechese einführen sollen, müssen sie diese vor allem kennenlernen. Außerdem sollten sie von ihrem Wert und ihrer Überlegenheit über die bisherige Katechese überzeugt sein und demzufolge das Bedürfnis nach ihrer Realisierung empfinden.

Anschließend bemüht sich der Verfasser zu zeigen, welche Fortschritte bei der Einführung der erneuerten Katechese im Bistum Ermland gemacht werden. Die Analyse des Quellenmaterials soll nachweisen, in welchen Wirkungskreisen (Dorf, Stadt, Großstadt) die Erneuerung den größten Fortschritt gemacht hat, welche Gruppen von Katecheten (Laienpriester, Ordenspriester, Ordensschwester, Laienkatecheten) die besten Erfolge zu verzeichnen haben, wieweit die Berufspraxis und die Formation ihren Einfluß auf den Grad der Realisierung dieser Erneuerung ausüben. Schließlich werden die anfangs vom Autor aufgestellten Hypothesen einer Verifikation unterzogen. Besprochen werden auch die Postulate, die von den Befragten im Zusammenhang mit der Erneuerung unterbreitet worden sind, sowie die auftretenden Schwierigkeiten bei ihrer Realisierung.

PROBLEMATYKA WYZNANIOWA I NARODOWA
GAZETY OLSZTYŃSKIEJ W LATACH 1886—1914

Olsztyńskie pismo stanowiło swoisty fenomen wydawniczy. Przeznaczone było dla drobnej enklawy polsko-katolickiej w Prusach Wschodnich, liczącej zaledwie 60 tysięcy ludności, w dodatku posiadającej w sercu swego terytorium duże skupisko, przeważnie niemieckiego wówczas mieszczaństwa w Olsztynie¹. Struktura ludności polskiej na południowej Warmii różniła się od Wielkopolski, czy Pomorza Gdańskiego m.in. tym, iż pozbawiona była swojego ziemiaństwa, inteligencji i kupiectwa. Nauczyciele energicznie wcielali w życie zarządzenia germanizacyjne, specjalnie od roku 1873; nawet duchowieństwo coraz bardziej dążyło ku niemieckości. Przez szereg lat ani jeden ksiądz nie przyznawał się do współpracy z ruchem polskim². A pomimo tego *Gazeta Olsztyńska* nie okazała się efemerydą, istniała przeszło pół wieku i upadła dopiero wraz z wybuchem II wojny światowej.

Jej trwałość upatrywać należy w głębokim wrośnięciu w miejscowej glebie. Nie była bowiem pismem narzuconym, czy importowanym z zewnątrz. Odwrotnie, zrodziły ją potrzeby miejscowego środowiska³. Lud warmiński czytał polskie gazety z Wielkopolski, Śląska i Pomorza już od przełomu lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, a od początku siedemdziesiątych publicznie dopominał się o własną⁴. I gdy żaden ośrodek ruchu polskiego w dzielnicy pruskiej nie potrafił przyjąć z konkretną, wystarczającą pomocą, wówczas o gazetę polsko-warmińską — jak stwierdził jeden z przyjaciół pomorskich — „chłopi się upomnieli, chcieli, znaleźli redaktora, umożliwili założenie, utrzymują i czytają”⁵. Dzięki temu *Gazeta Olsztyńska* należała od schyłku XIX wieku do malowniczego krajobrazu kulturalnego południowej Warmii, była potrzebna nie tylko dla celów politycznych, ale również ogólnooświatowych, także religijnych. Mając tak silne oparcie w ludzie, nie potrafiły zniszczyć jej różne

¹ J. Jasiński: *Świadomość narodowa na Warmii w XIX wieku. Narodziny i rozwój*, Olsztyn 1983, s. 256—263.

² Tamże, s. 274—283.

³ A. Wakar, W. Wrzesiński: *Gazeta Olsztyńska w latach 1886—1939*, Olsztyn 1986, s. 23—30.

⁴ J. Jasiński, dz. cyt., s. 170—174.

⁵ I. Danielewski: *Kraina chłopkości*, *Słowo* z 12 V 1886 nr 105.

zagrożenia ze strony pruskiej administracji, ani też konkurencyjne inicjatywy niemieckiego stronnictwa katolickiego *Centrum*.

Wyjątkowość sytuacji *Gazety Olsztyńskiej* polegała nie tylko na jej lokalnej izolacji, walczącej wszak przez dłuższy czas zwycięsko z olbrzymią machiną państwową, ale i na układzie specyficznych stosunków wyznaniowo-narodowych tego obszaru.

Warmia, od stuleci związana z Kościołem katolickim, wzmocniła swoją wiarę w czasie trudnych lat *kulturkampfu*. Nastąpiło wówczas silniejsze zespolenie ludności warmińskiej ze Stolicą Apostolską oraz z miejscowym duchowieństwem⁶. Jednakże na Warmii dominowała niemieckość i to pod każdym względem: gospodarczym, kulturalnym i politycznym. Życie publiczne miało charakter niemiecki; polskość południowej Warmii chrońnię się jedynie w domach i przeważnie jeszcze w kościołach, jak też zaznaczała się w dorocznej oraz rodzinnej obrzędowości. Brakowało polskich bibliotek, teatrów, gazet, stowarzyszeń. Stronnictwo *Centrum* traktowało jako zjawisko normalne udzielane mu przez ludność polską poparcie w czasie wyborów, niczym w zamian się jej nie odwdzięczając. Podobnie nie wykazywali większych zainteresowań podnoszeniem na wyższy stopień rozwoju swoich parafian warmińscy proboszczowie. Ową niepokojącą sytuację, czyli brak pomocy ze strony duchowieństwa w organizowaniu polskiego życia kulturalnego dostrzegali światlejsi Warmiacy na czele z Andrzejem Samulowskim⁷. Jednakże działające polscy mieli początkowo nadzieję, że księża warmińscy, chociaż nie należeli do inicjatorów ruchu polskiego, przynajmniej poprą *Gazetę Olsztyńską* i będą z nią oficjalnie współpracować. Atoli założenie pisma polskiego zbiegło się z ostatecznym uregulowaniem stosunków Prus ze Stolicą Apostolską, z osadzeniem na stolicy prymasów polskich w Gnieźnie pierwszego (zresztą jedyne) Niemca, Juliusza Dindera oraz z powołaniem do Fromborka biskupa warmińskiego, Andrzeja Thiela, wiernego Prusaka, powołanego antypolskiej polityce władz państwowych⁸. On to wydał wkrótce zarządzenie, zwiększające liczbę niemieckich kazań w etnicznie mieszanym duchowieństwie przed angażowaniem się w ruch polski. Niezależnie od stanowiska biskupa wobec sprawy polskiej, już wcześniej kilku księży wyróżniło się autentycznymi poczynaniami germanizacyjnymi⁹.

Gazeta Olsztyńska w takiej sytuacji milczeć nie mogła, powołana została przeciw ku obronie polskich praw narodowych, celem kształcenia i utrwalania polskiej świadomości narodowej. Zaczęła przeto potępiać najbardziej antypolskie posunięcia niektórych proboszczów. Wprawdzie ogół duchowieństwa, wyznający zasadę posługiwania się w duszpasterstwie językiem ojczystym parafian, był przeciwny gwałtownej polityce wy-naradawiającej, to jednak czymś innym była wewnętrzna dyskusja nad

⁶ F. Dittrich: *Der Kulturkampf im Ermland*, Berlin 1913.

⁷ J. Jasiński: *Andrzej Samulowski (1840—1928). O narodowe oblicze Warmii*, Olsztyn 1976, s. 44.

⁸ J. Obiąg: *Sprawa polska ludności katolickiej na terenie diecezji warmińskiej w latach 1870—1914*, *Nasza Przeszość*, t. XVIII s. 61—62, 136—137.

⁹ Należy tu wymienić przede wszystkim ks. Hermanna Macherzyńskiego w Brąswaldzie i Karola Tiedemanna w Nowym Kawkowie.

metodami pracy duszpasterskiej, a czymś innym publiczna krytyka księży i to ze strony pisma, które narodziło się pod znakami katolickimi. Tego na Warmii jeszcze nie było. Katolicyzm warmiński łączył się dotychczas z ultramontanizmem i z klerykalizmem. W opinii warmińskiego zaścianka napiętnowanie księdza oznaczało atakowanie Kościoła. Toteż w sukurs księżom germanizatorom przyszła prasa niemiecka, która zaczęła *Gazecie Olsztyńskiej* odmawiać prawa zaliczania się do pism katolickich. Nie podobało się warmińskim Niemcom np. to, że *Gazeta Olsztyńska* odniosła się negatywnie do urządzanych w 1872 roku uroczystości upamiętniających stuletnią rocznicę wcielenia Warmii do państwa pruskiego, które to uroczystości pobłogosławił sam biskup Krementz¹⁰. Poza tym niemieccy katolicy demagogicznie wytykali *Gazecie Olsztyńskiej*, że ruch polski nie postępuje według nauki Kościoła, ponieważ zachęca do oporu wobec władzy, która przecież pochodzi od Boga. Oskarżali dalej pismo polskie, że na sprawy religii katolickiej patrzy „podług miary narodowej”¹¹, a wreszcie, już po wyborach w 1893 roku, w których zwyciężył kandydat Polaków, ks. dr Antoni Wolszlegier, wielokrotnie wysuwali zarzut, że ruch polski rozbija dotychczasową, tradycyjną wspólnotę katolików warmińskich na rzecz polskiego mirażu, czy „humbugu narodowościowego”. Gorzej, bo w liście pasterskim z 1893 roku biskup Thiel publicznie zgłosił pretensje, że prawowierni polscy katolicy pod wpływem ruchu polskiego narażeni są na tym większe oddziaływanie herezji, socjalizmu a nawet schizmy¹². Zaiste, trudno było w jednym zdaniu zawrzeć więcej nieporozumień. I dopiero, wtedy, aby polskich Warmiaków oderwać od oddziaływania ruchu narodowego, założono dla nich pismo w języku polskim, pt. *Warmiak*, ale w duchu centrowym¹³.

Na argumentację Niemców, że w gruncie rzeczy Panu Bogu jest rzeczą obojętną, w którym języku człowiek Go chwali, niepotrzebnie więc Polacy fetyszują znaczenie swego języka, *Gazeta Olsztyńska* odpowiedziała licznymi i rzeczowymi artykułami. Przypomniała, że istotnie Kościół ma wiernych mówiących niemal wszystkimi językami świata, właśnie to Duch Święty obdarzył swoich apostołów zdolnością posługiwania się językami narodów nawracanych na wiarę Chrystusową. Dlaczego więc z tej Bożej zasady mają być wyłączeni polscy Warmiacy, których próbuje się nauczać w języku niemieckim? Właśnie „Kościółowi bynajmniej nie jest obojętne, gdy nauczyciele religii w obcej dla wiernych mowie uczą, bo nauka taka zadania swego spełnić nie zdoła, dusz nie zbawi, serc nie zapali”¹⁴. A przecież „Bóg nam dał język polski —

¹⁰ Sprawę tę omówiła *Gazeta Olsztyńska* z 13 IX 1902, nr 198.

¹¹ Polemika *Gazety Olsztyńskiej* z tą tezą (z 26 VII 1893, nr 59).

¹² *Pastoralblatt für die Diözese Ermland* z 1 XI 1893, nr 11, s. 128. Urywek listu biskupa Thiela, skierowany do polskich Warmiaków: „W Waszej chwalebnej, przyrodzonej niewinności nie macie żadnego pojęcia, jacy niedobrzy są ci z daleka przybyli zesłańce (chodzi o Seweryna Pięćdziesiątego, redaktora „*Gazety Olsztyńskiej*” — J. J.), albo pieniędzmi okupieni najemnicy podburzania. Oni najprzód chcą was w podstępny sposób oderwać od waszych wiernych katolickich kapłanów i biskupów, aby was później wydać herezji, rosyjskiej schizmie albo niedowiarstwu socjalistów”.

¹³ A. Wakar, W. Wrzesiński, dz. cyt., s. 123—139.

¹⁴ *Gazeta Olsztyńska* z 23 VIII 1893, nr 67.

zwracał się do niemieckich polemistów czytelnik *Gazety Olsztyńskiej* z Butryn — tak, jak wam niemiecki [...] Tak wy, jak my musimy raz zdać rachunek Bogu za te dary, których nam udzielił, a czyż mowa nie jest darem Bożym?"¹⁵ Następnie *Gazeta Olsztyńska* wyciągała wniosek: „Kościół katolicki otacza wszystkie narody jednakową troskliwością [...]. Kto popiera jeden język w kościele ze szkodą drugiego, ten wyrządza szkodę Kościołowi”¹⁶. A przechodząc do aktualnych stosunków na Warmii orzekała, że nauka religii w języku niemieckim stanowi w gruncie rzeczy jedną z form nauczania języka niemieckiego, a nie nauczania religii, ponieważ dzieci z takich lekcji żadnego pożytku dla duszy nie odniosą. „A kto temu nie wierzy — pisała z goryczą — niech się zapyta o to rodziców, a oni mu powiedzą, że wiadomości z religii, które dzieci po ośmioletnim pobycie ze szkoły niemieckiej wynoszą, równają się zeru, to znaczy, że dzieci nie mają o religii żadnego pojęcia. Gdy dzieci żądają dla siebie nauki religii w języku ojczystym, to pragną być dobrymi katolikami, bo tu idzie o życie katolickie, o zbawienie”¹⁷. Zgodnie z tym przekonaniem zebrani na wiecu w Gietrzwałdzie w 1906 roku, któremu patronowała *Gazeta Olsztyńska*, domagali się w petycji do biskupa przygotowywania i udzielania sakramentów świętych w języku ojczystym, ponieważ nauka w języku obcym „nie przenika do serc i do dusz dziatwy naszej”¹⁸.

Warmińscy Niemcy zarzucali *Gazecie Olsztyńskiej*, że idea narodowa przesłania jej wszelkie inne wartości z katolicyzmem na czele. Początkowo *Gazeta Olsztyńska* w odpowiedzi odwoływała się do stosunkowo najprostszego argumentu, mianowicie do woli Bożej: „Bracie kochany, bo jeżeli Cię Pan Bóg stworzył Polakiem, to przecież też będzie chciał, abyś Polakiem pozostał. Wszak Pan Bóg był mógł stworzyć jeden tylko język, którym by wszyscy mówili, a jednak tego nie uczynił. Jeśli więc każdy naród ma swoją mowę, toż świętym jego obowiązkiem jest mowę tę zachować”¹⁹. Aby dodać otuchy germanizowanym etnicznie polskim Warmiakom *Gazeta* kazała wierzyć im w Opatrzność Bożą: „Przy pomocy Boskiej i przy nadziei w Bogu, to nam nauczyciele naszego ojczystego języka nie usuną”. Naród polski bardzo zawinił wobec Boga, dlatego spotykają go wciąż kary, ale z woli Bożej: „Z Polaka się żaden Niemiec nie zrobi”²⁰.

Jednakże argumentacja odwołująca się li tylko do woli Bożej była niebezpieczna, graniczyła z wiarą w przeznaczenie i całkowicie z pola widzenia usuwała osobiste, wolne działanie człowieka. Dlatego *Gazeta Olsztyńska* w setkach swoich apeli o utrzymanie języka i polskiej narodowości odwoływała się do decyzji polskiego ludu, kierowała je do jego rozumu i uczuć, a jednocześnie znowu udawadniała, że walka o polskość jest zarazem wypełnianiem woli Bożej. I odwrotnie, jeżeli dziecko porzucało mowę ojczystą, popełniało grzech śmiertelny, przekraczało bowiem czwarte przykazanie Boże, nakazujące czcić ojca i matkę. A prze-

¹⁵ *Gazeta Olsztyńska* z 27 IX 1893, nr 77.

¹⁶ *Gazeta Olsztyńska* z 19 VIII 1893, nr 66.

¹⁷ *Gazeta Olsztyńska* z 4 IX 1906, nr 104.

¹⁸ *Gazeta Olsztyńska* z 2 X 1906, nr 116.

¹⁹ *Gazeta Olsztyńska* z 5 VII 1902, nr 78.

²⁰ *Gazeta Olsztyńska* z 7 I 1893, nr 2.

cież mowa jest najświętszym dobrem odziedziczonym po rodzicach — pisała — Ci więc, którzy „wstydzą się swych ojców mowy i obyczajów, zarzucają je i przyswajają sobie język obcy i obyczaje wrogiego narodu, będą kiedyś ciężko odpowiadać za to przed Bogiem”²¹.

Później *Gazeta Olsztyńska* w teologicznym uzasadnieniu pojęcia ojczyzny i miłości do niej poszła dalej, głębiej, korzystając zresztą z toczącej się na ten temat dyskusji w zaborze pruskim. Przekonywała więc, że „dzieło Boże nie byłoby zupełne, gdyby Pan Bóg nie wpoił nam miłości do swego kraju. Już św. Tomasz z Akwinu pouczał, że człowiek po Bogu najwięcej winien jest rodzicom i ojczyźnie. Miłość ojczyzny jest uczuciem naturalnym, danym od Boga. Odpowiednikiem przyszłej „ojczyzny wiekustej” jest doczesna ojczyzna ziemską. Bóg już w Starym Testamencie kazał kochać ojczyznę, Ziemię Obiecaną, o jej miłości wskazują także księgi machabejskie. Pan Jezus również kochał swój kraj ojczysty, co uzewnętrznił chociażby w serdecznym żalu nad przyszłą zagładą Jerozolimy. Tak więc Kościół święty zobowiązuje kochać swoją ojczyznę, uważa renegactwo za ciężki grzech. Rozważania powyższe zakończyło olsztyńskie pismo fragmentem utworu Wincentego Pola²²:

„Biada, biada narodowi
Co chce zwrócić dziejów prądy
Co o sobie tak stanowi
Że chce zmienić Boże sądy”.

Utwierdziwszy swoich czytelników, że walka o zachowanie narodowości wypływa z nauki Kościoła, *Gazeta Olsztyńska* tym odważniej mogła przeciwstawić się politycznym dążeniom katolików niemieckich, w tym także duchownym z akademii hoźjańskiej w Braniewie. Odważyła się nawet sugerować biskupowi, aby on pociągnął do odpowiedzialności księży germanizatorów, ponieważ „Kościół nie chce, aby jego słudzy stali się narzędziem wynaradawiania, ale żąda, aby sumiennie uwzględniali język ojczysty swoich parafian, bo nieuwzględnianie języka ojczystego pociąga za sobą niezrozumienie prawd Bożych, obojętność, zaniedbanie a wreszcie skłonność do oszczędzania”²³.

Na zarzuty, że ruch polski rozbija pod względem politycznym jedność katolickiej Warmii, *Gazeta Olsztyńska* odpowiadała, że polskich Warmiaków, jako katolików łączy więc z katolikami całego świata, a jako Polaków — z Polakami ze wszystkich zaborów i dzielnic. Polacy już obecnie rozbici są na 3 zaborzy i dlatego tym bardziej nie mogą odłączać się od rodaków w zaborze pruskim. „Myśmy są wszyscy bracia jednej wiary i jednej mowy” — konkludowała. „Jako uświadomieni Polacy jesteśmy specjalnie zobowiązani troszczyć się o upośledzony pod względem narodowym lud warmiński. My pracujemy dla naszego społeczeństwa i dla polskiej Warmii, a Orneta i inne okolice niemieckie nic nas

²¹ *Gazeta Olsztyńska* z 23 VIII 1900, nr 99; z 22 IV 1902, nr 47; z 19 IV 1906, nr 46; z 26 IV 1906, nr 49.

²² *Gazeta Olsztyńska* z 15 VII 1902, nr 88; z 31 VII 1902, nr 89; z 2 VIII 1902, nr 90; z 5 VIII 1902, nr 91; z 4 IX 1902, nr 104.

²³ *Gazeta Olsztyńska* z 4 IV 1905, nr 40.

nie obchodzą”²⁴. Jeśli niemieckim katolikom tak bardzo zależy na jedności politycznej katolickiej Warmii, mogą w czasie wyborów poprzeć polskiego kandydata, wszak katolika, na co się jednak nie zanosi, skoro kanonik reszelski Paweł Romahn stwierdził po zwycięskich dla strony polskiej wyborach, że okręg reszelsko-olsztyński reprezentowany jest w Parlamencie Rzeszy niestety przez Polaka. Dlatego pismo polskich Warmiaków konstatowało, że duchowieństwo niemieckie w sprawach politycznych stoi po stronie niemieckiej, ale jako kapłani nie powinni zajmować się polityką, bo ona z natury rzeczy nie należy do „czynności kapłańskich”. Wybory zaś są niewątpliwie sprawą polityczną. *Gazeta Olsztyńska* nie żąda, aby księża-Niemcy głosowali na Polaka, ale też oni nie powinni zrywać, aby Polacy głosowali na Niemca. Nie jest to w gruncie rzeczy spór pomiędzy katolikami niemieckimi a polskimi, a tylko pomiędzy Niemcami a Polakami, przeniesiony zbytecznie na płaszczyznę katolicką. Niemcy-katolicy potrafią głosować nawet na Niemca-protestanta, zamiast na Polaka-katolika. W sprawach politycznych Polacy idą swoją drogą, Niemcy swoją²⁵.

Gazeta Olsztyńska nie była oczywiście pismem kościelnym, ale katolickim, to znaczy przeznaczonym dla ludności katolickiej i redagowanym przez katolików, którzy cały swój światopogląd i system wartości opierali na oficjalnej doktrynie Kościoła. I dlatego próby udowodnienia, że *Gazeta Olsztyńska*, ponieważ występowała przeciwko księżom germanizatorom, była w pewnym sensie pismem antykościelnym, stanowią zasadnicze nieporozumienie²⁶. Jak wykazano, ostro odcinała sferę spraw kościelnych od politycznych. Nie była organem kurii, stąd nie można zaliczyć jej do pism kościelnych, jak np. *Pastoralblatt für d. Diözese Ermland*, ale też jako gazeta katolicka nie mogła być i nie była antykościelna. Już w jednym z pierwszych numerów w 1886 roku redaktor Liszewski uroczyście oświadczył: „Nasze piśmko jest głosem naszego ludu warmińskiego arcykatolickiego, a my chcemy dla niego w tym samym duchu pracować, w jakim rozpoczęliśmy nasze wydawnictwo”²⁷. Demonstracyjną oznaką przynależności do katolicyzmu było zamieszczenie w każdym numerze tradycyjnego, polskiego pozdrowienia „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus”.

Gazeta Olsztyńska była pismem katolickim nie tylko zewnętrznie; jej redaktorom rzeczywiście zależało na rozbudzeniu pobożności i pogłębieniu wiary świętej. *Gazetę Olsztyńską* należy rozpatrywać łącznie z jej dodatkiem *Gościem Niedzielnym*. Otóż w obu tytułach redaktorzy zamieszczali bardzo wiele artykułów na tematy czysto religijne, nie związane z zagadnieniami polityczno-narodowymi. Budziły one refleksje nad znaczeniem teologicznym narodzenia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, zesłania Ducha Świętego, roli Maryi jako Matki Kościoła i opiekuńki ludu, cierpienia, potrzeby przyjmowania sakramentów świętych; wyjaśniały konieczność modlitw, pokuty, czytania pobożnych książek.

²⁴ *Gazeta Olsztyńska* z 22 IV 1893, nr 32; z 17 VI 1893, nr 48; z 18 IX 1902, nr 110.

²⁵ *Gazeta Olsztyńska* z 21 X 1893, nr 84.

²⁶ Sporo na ten temat pisała olsztyńska prasa z okazji setnej rocznicy założenia *Gazety Olsztyńskiej*.

²⁷ *Gazeta Olsztyńska* z 28 V 1886, nr 7.

Celowi temu służyły przede wszystkim niedzielne rozważania religijne, związane przeważnie z treścią drukowanych, a przypisanych na daną niedzielę urywków z Pisma Św. Jednocześnie *Gazeta Olsztyńska* i jej dodatek pracowały nad podnoszeniem stanu moralnego społeczeństwa: przestrzegały przed pijaństwem, nawoływały do rozwijania filantropii, zachęcały do pracowitości, uczciwości, doskonalenia własnego charakteru. Dużą rolę w realizacji tych zamierzeń odgrywały różnego rodzaju powiastki, legendy, utwory wierszowane.

Gazeta Olsztyńska, jak większość pism polskich tego okresu, podtrzymywała tradycje wiążące polskość z katolicyzmem. Łączność tą uzasadniała historycznymi losami Polski, począwszy od jej chrztu a skończywszy na trwaniu przy wierze świętej w czasie *kulturkampf* i aktualnym męczeństwie unitów. Katolicka Polska, pod sztandarami Chrystusa i Maryi walczyła z mahometanską Portą, schizmatyczną Rosją oraz z luterancką Szwecją. Czytamy w *Gazecie Olsztyńskiej*: „Już ten sam fakt, że Najświętsza Maria Panna została ukoronowana na Królową Korony Polskiej daje nam zupełne prawo uważać wiarę katolicką za wiarę polską i za świętą po ojcach spuściznę, którą zachować należy za wszelką cenę”²⁸.

Zgodnie z tymi historycznymi wywodami, *Gazeta Olsztyńska* wiele miejsca poświęcała Matce Bożej. Analizowała znaczenie jej licznych świąt, opisywała pielgrzymki do Częstochowy, Świętej Lipki i Gietrzwałdu, zamieszczała liczne legendy i utwory wierszowane Jej poświęcone, tak poetów krajowych jak i miejscowych²⁹. Kiedyś oświadczyła wprost, że Polacy najbardziej ze wszystkich narodów czczą swoją Królową, co każe żywić nadzieję, iż „tak długo (naród polski — J.J.) żyć nie przestanie, póki miłość i cześć dla Pani świata jego ducha ożywiać będzie”. Miłujący ojczyznę Polak będzie błagał o opiekę nad nią Matkę Bożą słowami częstochowskiej pieśni³⁰.

„Nasza Korona srodze utrapiona
Niech nie będzie nigdy opuszczona
Z Twojej opieki przezacnej przyczyny
Syn Twój kochany niech odpuści winy”.

Wciąż też obronę wyznania katolickiego łączyła *Gazeta* z obroną języka, czyli narodowości, co zresztą uwidoczniła nawet w winiecie pisma. W artykule *Kochajmy co polskie* przemawiała serdecznymi słowami: „Jak mocno wzrusza nas w kościele każda wspólna modlitwa, każda pieśń kościelna śpiewana w języku ojczystym. Jak potężnie i na wskroś przejmują nas z tysiąca piersi przed tron Boży płynące pieśni „Kto się w opiekę” lub „Serdeczna Matko”³¹.

Identyfikacja katolicyzmu z polskością w świadomości polskich Warmiaków była zjawiskiem dość szczególnym, ponieważ graniczyli oni

²⁸ *Gazeta Olsztyńska* z 30 V 1899, nr 63; z 23 VIII 1900, nr 99; z 29 I 1903, nr 13; z 6 II 1912, nr 16.

²⁹ Por. J. Jasiński: Kult Matki Bożej na łamach *Gazety Olsztyńskiej* (w druku).

³⁰ *Gazeta Olsztyńska* z 4 IX 1902, nr 104.

³¹ *Gazeta Olsztyńska* z 24 VI 1911, nr 74.

z niemieckimi katolikami oraz z mazurskimi ewangelikami. Ale stereotyp ten był przez całe dziesięciolecie silniejszy od rzeczywistości. Polscy Warmiacy przez dłuższy czas traktowali Mazurów jako Prusaków a nie Polaków³², a z drugiej strony niemieckich Warmiaków skłonni byli uważać za Polaków, ponieważ chodzili do tych samych katolickich kościołów, co oni. Powyższe mniemanie tkwiło swoimi korzeniami w okresie przedzoborowym, kiedy to polityczna wspólnota całej Warmii z Koroną ostro odcinała ją od protestanckich Prus. Właśnie *Gazeta Olsztyńska* usiłowała owe mylne poglądy, chyba dość skutecznie prostować. Co innego bowiem było przypominanie rzeczywistego splotu dziejowego Kościoła katolickiego z państwem i większością narodu polskiego, dzięki czemu wzmacniano polską świadomość narodową katolickich Warmiaków, a co innego stawianie znaku równania pomiędzy katolikiem a Polakiem i Polakiem a katolikiem. Jeszcze na początku XX wieku Władysław Pieńiczny denerwował się, że wśród niestety „licznych rodaków naszych, którzy gazet polskich nie czytają i mało się zajmują oświatą, panuje mylne przekonanie, że byle ktoś był katolikiem, to już nasz, to Polak”³³. Z tego powodu *Gazeta Olsztyńska* w zasadniczych artykułach przypominała, że istotą narodowości jest pochodzenie, wspólnota kulturowa a przede wszystkim język i wciąż oświadczała, że do narodu polskiego należą także Mazurzy, mówiący wszak tym samym językiem, co Polacy. Następnie udawadniała, że roli języka nie można sprowadzać do technicznego środka porozumiewania się pomiędzy ludźmi, ponieważ tkwią w nim autentyczne wartości kulturowe, historyczne i narodowe. W ogóle język jest najwyraźniejszym wyznacznikiem wspólnoty narodowej. Myśli powyższe *Gazeta Olsztyńska* ujęła w sposób następujący: „Przez język staje się człowiek synem i spadkobiercą wszystkich myślicieli i poetów, nauczycieli i wodzów narodu, przez język poddaje się działaniu historii narodu na jego wszystkich członków, która czyni ich sobie podobnymi w uczuciach i czynach [...] więc język ojczysty jest lepszym łącznikiem ludzi niż nawet węzły krwi”³⁴. Oczywiście pismo olsztyńskie zdawało sobie dobrze sprawę z tego, że w konkretnych warunkach wschodniopruskich związki wyznaniowe Mazurów z Prusami, odwrotnie do łączności wyznaniowej Warmiaków, osłabiają ich poczucie polskości, toteż tym głośniej apelowało: „Społeczeństwo polskie powinno więcej jak dotąd pamiętać o swoich braciach w Prusach Wschodnich bez względu na to, że większa część ich jest wyznania ewangelickiego. Szukajmy tego co nas łączy, a łączy nas wszystkich Polaków, czy na Warmii, czy na Mazurach, w Poznańskim itd. jeden język ojczysty, jeden szczepek polski,

³² J. Jasiński: *Świadomość narodowa...*, s. 241.

³³ *Gazeta Olsztyńska* z 27 VII 1911, nr 88; z 16 I 1907, nr 7: „Lud tłumaczy sobie różnicę tylko tym, że jeden Polak mówi po niemiecku, a drugi po polsku. Natomiast Polaka ewangelika robi on bez ceremonii Niemcem, chociażby on przeciw temu protestował. Tak nieświadomiony narodowo Polak zwykle mawia, gdy chodzi o Niemca katolika: „Ady co wy chceta! Ze on po polsku nie umie, to on temu nie winien, bo się nie nauczył, ale on dobry Polak, chodzi do naszego kościoła i modli się na książce”. Podobnie ciemnych rodaków naszych, którzy w katoliku Niemcu widzą Polaka jedynie z tego powodu, że chodzi do naszego „polskiego kościoła”, nie brak, niestety i u nas”.

³⁴ *Gazeta Olsztyńska* z 13 III 1906, nr 31.

z którego wszyscyśmy wyrosli”³⁵. A innym razem: „Warmiacy nigdy nie byli Mazurami i nimi nigdy nie będą. Mazurzy są Polakami ewangelikami; jedni i drudzy mają jako Polacy tę samą polską mowę w dwóch różnych narzeczach [...] Hakatyści więc na mylniej są drodze, jeżeli Mazurów nie zaliczają do Polaków, lecz robią z nich inny, odrębny naród”. I wydaje się, że Warmiacy pozostający w kręgu oddziaływania *Gazety Olsztyńskiej* posiadali właściwe wyczucie rozumienia polskości.

Argumentacja *Gazety Olsztyńskiej* w walce przeciwko polityce wy-naradawiającej kierowana była bardziej do niemieckiego Kościoła katolickiego niż do pruskiej administracji, czym Warmia różniła się m.in. od Wielkopolski, czy Pomorza. Uważano bowiem w Olsztynie, że polskości utraconej w życiu państwowym, ogólnospołecznym i w szkolnictwie nie uda się już odzyskać³⁶. Należy natomiast bronić za wszelką cenę ostatnich relictów polskości, tzn. w kościołach, łosierach, w życiu domowym. Toteż *Gazeta Olsztyńska* starała się przekonać niemieckich współwyznawców na Warmii, że popieraniem polityki germanizacyjnej kopią w pewnym sensie i dla siebie grób, bo w ślad za germanizacją postępuje protestantyzacja kraju. Co innego, gdy Niemcy od stuleci tworzą własne, silne skupiska katolickie. Tam, dzięki tradycyjnemu katolicyzmowi i wrośnięciu w kulturę katolicką, nie mają przystępu misje ewangelickiego Gustav-Adolf Vereinu. Natomiast o ile współcześnie, Polak z pochodzenia ulegnie germanizacji, wówczas za renegacją narodową nastąpi konwersja na wyznanie ewangelickie. Człowiek wyizolowany ze swojego narodowego środowiska poddany zostanie dalszym procesom alienacyjnym. Dlatego niemieccy katolicy winni pamiętać, że sprawa polska związana jest z katolicką, bo upadek polskości oznacza osłabienie Kościoła. „Że zniemczony Polak łatwo odstępuje od swej wiary — czytamy w *Gazecie* — na to również mamy liczne dowody, zwłaszcza po większych miastach”³⁷.

Gazeta Olsztyńska na temat odstępstwa od Kościoła katolickiego jako konsekwencji germanizacji zamieszczała dziesiątki artykułów. Ale też przypominała i sytuację odwrotną, chociaż rzadziej, że kto z Polaków najpierw przyjmie wyznanie ewangelickie, ten niewątpliwie zasymiluje się z Niemcami i pod względem narodowym. Zacytujmy wyjątek artykułu z 1906 roku, pt.: „Niemczenie-to lutrzenie”: „Piszemy często w tej powyższym tytule objętej sprawie, boć jest ona w naszym obecnym położeniu pod panowaniem pruskim bardzo ważna. Bo jeżeli jesteś Polakiem, a zniemczysz się, to wkrótce jeżeli nie ty, to z pewnością twoje dzieci także się zlutrzają, a jeżeli, jak to niestety raz po raz się zdarza pomiędzy Polakami, zostaniesz lutrem, w tym razie ty i twoje dzieci z pewnością zostaną Niemcami [...]. Powiadają hakatyści, że ponieważ Niemiec może być katolikiem, dlaczegożby nim nie mógłby być zniemczony Polak. Na to odpowiadamy: Niemiec wyssał tradycję narodową z piersi matki. U niego łączy się katolicyzm z narodowością niemiecką tak samo jak u nas łączy się katolicyzm z narodowością polską. Dlatego tkwi w nim tak silna wiara katolicka i nie da się wyrwać przez pro-

³⁵ *Gazeta Olsztyńska* z 24 X 1905, nr 126.

³⁶ A. W a k a r r: *Przebudzenie narodowe Warmii 1886—1893*, Olsztyn 1965, s. 61—63.

³⁷ *Gazeta Olsztyńska* z 14 I 1905, nr 6.

testanckie zabiegi, które uderzać muszą w religię bezpośrednio, bo nie mogą w nią uderzać pośrednio przez zaszczepianie narodowości [...] Protestantyzacja u nas godzi nasamprzód w jedną podstawę naszej duszy: w narodowość. Jeżeli osłabi lub zniszczy w nas narodowość polską, natenczas nasz katolicyzm traci potężny ośrodek oparcia i daleko łatwiej go wyrwać. [...] Kto chce narodowi wziąć religię, niech mu odbierze narodowość”³⁸.

Warto tu zwrócić uwagę na jeszcze jeden problem, dotychczas traktowany marginesowo³⁹, a może wstydliwie, łączący się bezpośrednio z naszym tematem, problem socjalizmu.

Otóż ruch polski był zdecydowanym jego przeciwnikiem, a to z trzech powodów: społecznych, światopoglądowych (katolickich) oraz narodowych (polskich).

Już założone pod patronatem Towarzystwo Polsko-Katolickie *Zgoda* miało na celu m.in. „zwalczanie dążeń socjaldemokratycznych”⁴⁰.

Gazeta Olsztyńska udowadniała, że socjalizm głoszący równość wszystkich ludzi a także społeczne panowanie środków produkcji jest utopią, więcej, niedorzecznością. Jak bowiem można ocenić jednakowo pracę robotnika i uczonego: „jakby wyglądała chęć do pracy, gdyby każdy pracujący miał być przekonany, że pracuje nie dla zarobku”; „jak to uczynić wszystkich równymi, kiedy prace są tysiące razy różne” — stawiała retoryczne pytania. Czy można stworzyć jedną klasę? Nie, bo wspólnotę stanowi naród, ale on składa się z poszczególnych warstw, a każda z nich ma ważne zadanie do spełnienia. Ich prawa należy sprawiedliwie uwzględnić, ale zasadę powyższą realizują ustroje demokratyczne, socjalistyczny tego nie uczyni. Zresztą sami socjaliści nie wiedzą, jak będzie wyglądał ich ustrój⁴¹.

Przechodząc zaś do kwestii światopoglądowych oświadczała, że nie mają racji ci, którzy głoszą, „że socjalizm nie tępi religii, tylko uważa ją za rzecz prywatną. Socjalizm bowiem nie jest tylko systemem politycznym, lecz zarówno systemem, żeby się tak wyrazić, wyznaniowym. Wyznaje on, że nie ma Boga, że człowiek nie ma duszy nieśmiertelnej. Kto w te dwa artykuły socjalizmu nie wierzy, nie może być dobrym socjalistą, ponieważ wiara w Boga w przeciwieństwie do ostatecznych celów socjalizmu, nakłada hamulec jego niszczyielskiej robocie. Jak nie pogodzi się ogień z wodą, tak nie pogodzi się socjalizm z katolicyzmem”. Następnie *Gazeta Olsztyńska* zacytowała i skomentowała poglądy znanego niemieckiego socjaldemokraty, posła do Reichstagu, Edwarda Bernsteina: „Wyzwolenie się spod wpływu religii jest koniecznym poprzednikiem politycznej i ekonomicznej dojrzałości. Jeżeli nie potrafimy uwolnić ród ludzki z pierwszego jego stadium rozwoju, tj. religijności, to nie potrafimy również podnieść go do politycznej dojrzałości. Ci, którzy pozostają wierni zasadom religijnych poglądów, są przeszkodą naszej pracy. I dlatego nie może być religia rzeczą prywatną. Jeżeli stawiamy

³⁸ *Gazeta Olsztyńska* z 21 VII 1906, nr 85.

³⁹ Niewiele tej sprawie poświęcono także w książce A. Wakara, W. Wrzesińskiego, dz. cyt., s. 84—85.

⁴⁰ J. Jasiński: *Świadomość narodowa...*, s. 362—363.

⁴¹ *Gazeta Olsztyńska* z 7 VII 1906, nr 79.

zasadę rozdziału Kościoła od państwa, wynika stąd konsekwencja, że wobec religii musimy zająć jakieś zdecydowane stanowisko, bo Kościoła od religii rozdzielić się nie da. [...] Kiedy partia zaczęła rosnać w liczbę, wtedy ze względu na przeszkodę, jaką agitacji stawiały religijne przesady ludu, wcielono do programu zdanie, że religia jest rzeczą prywatną. A więc tylko ze względów taktycznych, przede wszystkim, aby uzyskać odpowiednią ilość głosów przy wyborach, przyjęto ten punkt programu"⁴². Chcąc postawić kropkę nad „i”, że katolicyzm nie da się pogodzić z socjalizmem, *Gazeta Olsztyńska* odwołała się do wypowiedzi innego niemieckiego socjalisty, Erdmanna: „Jeżeli domagam się od socjalisty, aby uznał naukowe podstawy naszego programu, muszę w takim razie odpowiedzieć przecząco na pytanie, czy katolik może być socjalistą. Biblijna wiara w Boga i kościelny obowiązek posłuszeństwa nie zgadzają się bezwarunkowo z naszym poglądem. Z tego punktu rzecz wzięwszy, ma Kościół zupełną rację, jeżeli powiada, że katolik nie może być socjalistą”⁴³.

Owszem, *Gazeta Olsztyńska* pozytywnie oceniała wystąpienie posłów socjalistycznych w Parlamencie Rzeszy, kiedy to niejednokrotnie głosowali przeciwko projektom ustaw antypolskich. Czasem też wyrażała się z aprobatą o ich praktycznej obronie praw robotniczych, zwłaszcza wówczas, kiedy upominali się o lepsze zarobki i skrócenie tygodnia pracy. Jednakże w codziennej pracy ideologicznej *Gazeta* nie szczędziła socjalistom słów krytyki i kategorycznie od nich się odcinała: „żaden dobry Polak socjalistą być nie może, bo socjaliści [...] z narodowości nic sobie nie robią. Być może — ciągnęła dalej swoje rozważania — socjalizm Niemcom odpowiada, ale naród polski ma inną kulturę i cywilizację aniżeli niemiecki, nasze dążności są inne aniżeli dążności Niemców. Przeciwwstawiając się więc z „naszego polsko-katolickiego stanowiska” łącząc się z socjalistami niemieckimi, „nie możemy też z nimi współdziałać”. Polacy nie powinni rozpraszać swoich sił w różnych kierunkach politycznych, nie mają żadnego interesu w tym, aby zajmować się obcymi im socjalistami: „Wszystkie myśli, uczucia i czyny obróćmy w kierunku pracy dla naszej nieszczęśliwej ojczyzny, ażebyśmy mieli, jak pszczoły w ulu, dość zapasów do przetrwania obecnych niewolą zamrożonych czasów, bo gdy nastanie wiosna wolności ludów, zapytają się one, czy żyjemy jako naród, a gdy będziemy żyli, dadzą nam prawo do życia, bo nie tyrani, lecz Bóg sprawiedliwy rządzi światem”⁴⁴. W sumie *Gazeta Olsztyńska* stale i konsekwentnie odżegnywała się od socjaldemokracji niemieckiej, z którą stykała się niejako po sąsiedzku. Natomiast wpływy Polskiej Partii Socjalistycznej do Prus Wschodnich nie docierały, nad czym niedługo później ubolewał Stefan Żeromski, stąd i *Gazeta Olsztyńska* nie zajmowała się jej ideologią i programem.

Na zakończenie trzeba poruszyć po krótku jeszcze jedno zagadnienie. *Gazeta Olsztyńska*, budząc polską świadomość narodową, odwoływała się także do historii i kultury narodowej. Z uwagi na tradycyjnie mocno zarysowane poczucie świadomości warmińskiej, sięgającej jeszcze okresu

⁴² *Gazeta Olsztyńska* z 7 VIII 1906, nr 92.

⁴³ *Gazeta Olsztyńska* z 21 XII 1905, nr 151.

⁴⁴ *Gazeta Olsztyńska* z 4 I 1906, nr 2; z 6 V 1903, nr 85; z 7 VI 1843, nr 45; z 2 VII 1898, nr 79; z 1 IX 1906, nr 103; z 11 II 1887, nr 6.

przedzoborowego, rodzi się pytanie, jaki program w tym względzie reprezentowało olsztyńskie pismo, jakie były relacje pomiędzy wątkami regionalnymi a ogólnokrajowymi. Otóż wydaje się, że początkowo redaktorzy częściej sięgali do historii Warmii, zwłaszcza Warmiak, Jan Liszewski, niż to czynił w ostatnich latach przed I wojną światową Wielkopolanin, Władysław Pieniężny. Przypominano więc polskie osadnictwo, dzieje diecezji warmińskiej, publikowano różne przyczynki do panowania biskupów warmińskich, szczególnie admirowany był Hozjusz. Często wymieniano nazwisko Kopernika. Trzeba jednak dodać, że z wydobywaniem polskich treści z dziejów Warmii redaktorzy mieli poważne trudności. Łatwiej było pisać o historii Polski niż Warmii, ponieważ prac polskich o biskupstwie warmińskim prawie w ogóle nie było⁴⁵. W sumie *Gazeta Olsztyńska* traktowała Warmię, chociaż posiadającą swoje wyraźnie zarysowane oblicze indywidualne, jako krainę całkowicie mieszczącą się w szerszej ojczyźnie.

DIE BEKENNTNIS UND NATIONALITÄTSPROBLEMATIK DER TAGESZEITUNG
GAZETA OLSZTYŃSKA IN DEN JAHREN 1886—1914

ZUSAMMENFASSUNG

Die Widersinnigkeit der polnischen Zeitung *Gazeta Olsztyńska* beruhte darauf, dass sie als katholisches Blatt in politischen Dingen nicht nur in Opposition zu der Preussischen Regierung, sondern auch zur Deutschen Zentrumsparlei, ja sogar zum offiziellen Standpunkt des ermländischen Bischofs stand. Die polnische Minderheitsbewegung in Ermland war nämlich nach einer Zusammenarbeit mit der polnisch-nationalen Befreiungsbewegung im Grossfürstentum Poznań und in Westpreussen bestrebt und sprengte dadurch die bisherige politische Einheit zwischen den deutschen und den polnischen Katholiken in Ermland. Obwohl die *Gazeta Olsztyńska* in vielen politischen Punkten dieselbe Meinung und denselben Standpunkt wie die Deutsche Zentrumsparlei vertrat, konnte sie mit ihr nicht zur Verständigung kommen, weil die deutschen Katholiken die polnisch sprechenden Bewohner Ermlands nicht als Zweig des gesamten polnischen Volkes anerkennen wollten. In kirchlichen Angelegenheiten bekundete zwar die *Gazeta Olsztyńska* ihren Gehorsam und ihre Loyalität gegenüber dem ermländischen Bischof, in Sachen des Volkstums und der Volkszugehörigkeit vertrat sie jedoch immer wieder ihre unabhängige Meinung. Auf diesem Gebiet kam es oft zu heftigen Konflikten mit der katholischen Geistlichkeit Ermlands.

In zahlreichen Artikeln wies zwar die *Gazeta Olsztyńska* auf die historische Einheit des polnischen Staates und des polnischen Volkes mit der katholischen Kirche hin, in ihren grundsätzlichen Äusserungen identifizierte sie aber niemals das Polentum mit dem katholischen Glauben und betonte ihren Lesern gegenüber, dass auch die evangelischen Masuren dem polnischen Volk angehören. Das wichtigste Band der gemeinsamen Volkszugehörigkeit ist die gemeinsame Abstammung und die Sprache nicht aber die Religion.

Aus weltanschaulichen, gesellschaftlichen und völkischen Gründen bekämpfte die *Gazeta Olsztyńska* überaus scharf die deutschen Sozialisten.

⁴⁵ Należy tu wymienić przede wszystkim studium K.E. Sienjawskiego: *Biskupstwo warmińskie, Poznań 1878* i kilka prac W. Kętrzyńskiego, w których znajdowały się wzmianki i o Warmii.

CELE MAŁŻEŃSTWA WEDŁUG KODEKSU JANA PAWŁA II

Treść: Wstęp. I. Ogólnie o celach małżeństwa. II. Dobro małżonków. III. Zrodzenie potomstwa. IV. Wychowanie potomstwa. V. Miłość a cele małżeństwa. VI. Problem hierarchii celów małżeństwa. Zakończenie.

WSTĘP

W historii nauki o małżeństwie co pewien czas następuje ożywienie problematyki związanej z celami małżeństwa. Małżeństwo bowiem, jako instytucja prawa naturalnego, posiada obiektywne cele wyznaczone mu przez Stwórcę. Teologowie i kanoniści w ciągu wieków usiłowali określić cele, dla których małżeństwo zostało przez Boga ustanowione. Jednak terminologia przez nich używana nie była jednolita.

Święty Augustyn jest autorem rozważań o dobrach małżeństwa¹. Według niego małżeństwo chrześcijańskie powinno zmierzać do osiągnięcia trzech dóbr: potomstwa, wierności i nierozzerwalności. W średnio-wieczu problem celów małżeństwa podjęli: Hugo od św. Wiktora, Piotr Lombard, Piotr Abelard, a szczególnie św. Tomasz z Akwinu. To on przeniósł problematykę małżeńską z płaszczyzny dóbr na płaszczyznę celów. Według niego, pierwszym i głównym celem małżeństwa jest zrodzenie i wychowanie potomstwa. Zaś celem drugorzędnym jest uśmierzanie pożądliwości i wzajemna pomoc małżonków².

Prawodawca kościelny w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 roku przyjął naukę św. Tomasza o celach małżeństwa³. Było to pierwsze urzędowe wyliczenie i hierarchiczne uporządkowanie celów małżeństwa. W okresie od promulgacji pierwszego Kodeksu Prawa Kanonicznego do Soboru Watykańskiego II następuje rozwój problematyki celów małżeństwa. Dzięki rozwojowi filozofii personalistycznej i psychologii, w okresie tym zwrócono uwagę na te aspekty małżeństwa, które poprzednio uważano za nieistotne lub marginesowe.

Współczesny wykład nauki Kościoła o małżeństwie chrześcijańskim dał Sobór Watykański II. W jego uchwałach podkreślono nie tylko zna-

¹ S. Augustinus: *De bono coniugali*. W: *Patrologia Cursus Completus*. Series Latina, wyd. J. Migne, Parisiis 1844—1855 t. 40, s. 375—376.

² S. Thomas: *Summa Theologica*. Suppl. Quaest. 41.1c, 49.2.1, 49.2c, 49.3c, 54.3c, 65.1c; Por. J. Fuchs: *Die Ehe zwecklehre des hl. Thomas von Aquin*. *Theologische Quartalschrift* 128 (1948) 401; B. Inlender: *Cel małżeństwa w aspekcie naturalnym i nadprzyrodzonym*, *Ateneum Kapłańskie* 75 (1970) 47—51; W. Skrzydlewski: *Problem celów małżeństwa*, *Analecta Cracoviensia* 3 (1971) 326—327.

³ *Codex Iuris Canonici* promulgowany przez Benedykta XV dnia 27 V 1917 r. (Dalej będę stosował skrót: CICB), kan. 1013 § 1: „Matrimonii finis primarius est procreatio atque educatio proles; secundarius mutuum adiutorium et remedium concupiscentiae”.

czenie płodności małżeństwa, lecz także miłości, rozwoju osobowości i świętości⁴. Nauka Soboru o małżeństwie i jego celach, zawarta przede wszystkim w nr. 47—52 *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*, lecz także w *Deklaracji o wychowaniu chrześcijańskim* oraz w *Dekrecie o apostołstwie świeckich*, była inspiracją i ukierunkowaniem prac w tej materii Papieskiej Komisji do Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego⁵.

Sformułowania promulgowanego przez Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego zawierają przełożoną na język prawny naukę Soboru Watykańskiego II o małżeństwie chrześcijańskim. Choć nauka ta została jeszcze ubogacona późniejszymi dokumentami i dyskusjami, to pozostaje ona fundamentem rozstrzygnięć prawnych zawartych w Kodeksie Jana Pawła II. Najważniejszymi dokumentami posoborowymi odnoszącymi się do małżeństwa i jego celów są niewątpliwie: encyklika Pawła VI z 25 VII 1968 roku *Humanae vitae* oraz adhortacja apostolska Jana Pawła II z 22 XI 1981 roku *Familiaris consortio*⁶.

Ponadto należy przypomnieć, że prace nad nowym KPK trwały w okresie posoborowym i wszystkie rozstrzygnięcia prawne w tym okresie mogły być przydatne w pracach Komisji Kodyfikacyjnej lub korzystać z dokonanych już ustaleń tejże komisji. Szczególnie w tych kwestiach, w których Kodeks wypowiada się bardzo lakonicznie, aby właściwie naświetlić normy kodeksowe dotyczące realizacji celów małżeństwa, pożyteczne będzie odwoływanie się do wspomnianych wyżej dokumentów Urzędu Nauczycielskiego Kościoła.

Ponieważ w obecnie obowiązującym Kodeksie Prawa Kanonicznego nie ma kanonu traktującego wprost i wyłącznie o celach małżeństwa, jak to miało miejsce w poprzednim Kodeksie, może nasuwać się przypuszczenie, że prawodawca kościelny nie zajmuje się już celami małżeństwa⁷. W nielicznych, wydanych dotąd komentarzach do nowego Kodeksu problem celów małżeństwa traktowany jest dość pobieżnie⁸.

⁴ Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II. Constitutiones, Decreta, Declarationes. Romae 1966 s. 754—766; Zob. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym* (skrót: KDK nr 48—52); *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim* (skrót: DWCH) nr 1—3.

⁵ Zob. Konstytucja apostolska Jana Pawła II z 25 I 1983 r. *Sacrae disciplinae leges* zamieszczona na początku *Codex Iuris Canonici*. Typis Polyglottis Vaticanae 1983 s. VIII—XII; Por. U. Navarrete: Schema iuris recogniti *De matrimonio*. Textus et observationes. Periodica de re morali, canonica, liturgica 63 (1974) 612—614; J. Rybczyk: Projekt reformy prawa małżeńskiego, cz. I — kanony 1012—1034. *Prawo kanoniczne* 20 (1977) nr 1—2 s. 202—204.

⁶ AAS 60 (1968) 481—503; AAS 74 (1982) 81—191; W celu rozwijania badań nad rodziną Jan Paweł II utworzył 3 V 1981 r. Papieską Komisję do spraw Rodziny. Zob. AAS 73 (1981) 441—444.

⁷ Por. B. Primetshofer: Bemerkungen zum Ehe recht des künftigen Codex Iuris Canonici, *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 130 (1982) 341.

⁸ Zob. B. Franck: Vers un nouveau droit canonique? Présentation, commentaire et critique du Code de droit canonique de l'Eglise catholique latine révisé à la lumière de Vatican II, Paris 1983 s. 144—146. Operuje on numerami kanonów ze Schematu Kodeksu; J. Listl — H. Müller — H. Schmitz: *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983 s. 735; R. Paraliou: *Petit guide du nouveau code de droit canonique*, Bourges 1983 s. 105—112; M. F. Pompedda: *Maturita psychica e matrimonio nei canoni 1095—1096*. W: *Il nuovo codice di*

Zadaniem niniejszego artykułu jest wykazanie, iż w nowym KPK prawodawca kościelny wiele uwagi poświęca małżeństwu, określa jego cele, a realizację tych celów zabezpiecza licznymi normami prawnymi. Z powyższego wynika zamiar szczegółowego przedstawienia norm dotyczących celów małżeństwa i ich realizacji, zamieszczonych w różnych częściach obowiązującego Kodeksu Prawa Kanonicznego. Prezentacja norm zawartych w tym Kodeksie, a dotyczących celów małżeństwa, połączona będzie z porównaniem ich w ważniejszych kwestiach z normami w tej materii zawartymi w KPK z 1917 r. Umożliwi to odpowiedź na pytanie, czy nauka Kościoła o celach małżeństwa została w jakimś stopniu zmodyfikowana, czy nie, ewentualnie, jakie jej elementy są obecnie mocniej podkreślane, a jakie zostały pominięte lub odsunięte na dalszy plan.

Najpierw zostanie przedstawiona ogólna koncepcja celów małżeństwa zawarta w nowym KPK, następnie normy dotyczące realizacji poszczególnych celów małżeństwa, a wreszcie krótkie ustosunkowanie się do dwu żywo dyskutowanych kwestii: relacji istniejącej między miłością a celami małżeństwa oraz hierarchii celów małżeństwa.

I. O CELACH MAŁŻEŃSTWA W OGÓLNOŚCI

Sobór Watykański II w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* poucza: „Sam bowiem Bóg jest twórcą małżeństwa, wyposażonego w różne dobra i cele; wszystkie one mają bardzo wielkie znaczenie dla ciągłości rodzaju ludzkiego, dla osobistego rozwoju poszczególnych członków rodziny oraz ich losu wiecznego, dla godności, stałości, pokoju i pomyślności samej rodziny oraz całego społeczeństwa ludzkiego”⁹. Wcześniej jeszcze tenże dokument przypomina: „ta święta więź, mająca na względzie dobro tak małżonków i potomstwa, jak społeczeństwa, nie jest zawisła od woli ludzkiej”¹⁰. Bóg, który jest twórcą małżeństwa, wyznaczył temu małżeństwu określone cele.

Prawodawca kościelny w Kodeksie z 1917 r., ogłoszonym przez papieża Benedykta XV, zawarł specjalną normę traktującą wprost o celach małżeństwa. Stwierdził w niej, że pierwszorzędnym celem małżeństwa jest zrodzenie i wychowanie potomstwa, zaś celem drugorzędnym jest wzajemna pomoc małżonków i uśmierzenie pożądliwości¹¹.

Promulgowany w 1983 r. nowy Kodeks Prawa Kanonicznego nie zawiera specjalnego kanonu o celach małżeństwa. Podaje natomiast definicję małżeństwa, której brakowało w poprzednim Kodeksie. Cele małżeństwa są tak ściśle związane z istotą małżeństwa, że w definicji małżeństwa musiały zostać wyrażone.

diritto canonico. Atti della Settimana di Studio 26—30 aprile 1983. Roma 1983 s. 383; Nieco szerzej problematykę celów małżeństwa omawia jedynie T. Pawluk: *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II. Tom III — Prawo małżeńskie*, Olsztyn 1984 s. 50—55.

⁹ KDK 48.

¹⁰ Tamże.

¹¹ CICB, kan. 1013 § 1.

Z treści kanonu 1055 § 1 wynika, że celami małżeństwa są: dobro małżonków (*bonum coniugum*) oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa (*generatio et educatio proles*)¹². Prawodawca kościelny stwierdza, że wspólne życie małżonków z natury swojej ma zmierzać do realizacji wymienionych celów. Nie są to cele doraźne, chwilowe, zależne od woli małżonków, lecz obiektywne, wskazane przez Stwórcę w prawie naturalnym i objawionym¹³, będące zadaniami na całe życie w małżeństwie¹⁴. Oznacza to, że wyznaczone przez Boga cele małżeństwa nie mogą być przez ludzi zmieniane. Może natomiast rozwijać się i pogłębiać ich rozumienie.

W kanonie 1135 prawodawca stanowi, że w tym, co dotyczy wspólnoty życia małżeńskiego, każdemu z małżonków przysługują jednakowe obowiązki i prawa. Na wspólnotę życia małżeńskiego składa się wiele elementów. Na pewno należy do nich realizacja celów małżeństwa. Zatem w realizacji celów małżeństwa prawa i obowiązki obojga małżonków są równe. Nie ma w małżeństwie strony uprzywilejowanej. Uprawnieniom jednego współmałżonka odpowiadają obowiązki drugiego; powinien on uznawać i w miarę możliwości zaspokoić potrzeby drugiej strony i dzieci. Wspólnota życia rodzinnego wymaga ofiarności i miłości bliźniego. Dlatego postawy egoistyczne powinny być z niej eliminowane. Wiadomo, że walka z egoizmem dopiero w małżeństwie nie zawsze daje pożądane efekty. W ten sposób dochodzimy do zagadnienia odpowiedniego przygotowania do małżeństwa i do realizacji jego celów.

Jan Paweł II stwierdza, że w czasach współczesnych bardziej niż kiedykolwiek konieczne jest, odpowiednio i w stosownym czasie przeprowadzone, przygotowanie młodych do małżeństwa i życia rodzinnego. Konieczne jest pouczenie ich, najlepiej w obrębie samej rodziny, o godności, obowiązkach i trudach miłości małżeńskiej¹⁵. Papież zaleca trzystopniowe, a więc: dalsze, bliższe i bezpośrednie przygotowanie do małżeństwa¹⁶. W Polsce już dawno wprowadzono to trzystopniowe przygotowanie do małżeństwa, lecz nadal jest ono zbyt mało skuteczne¹⁷.

Prawodawca w kanonie 1063 poleca duszpasterzom, aby zapewнили małżonkom pomoc w utrzymaniu ducha chrześcijańskiego i doskonaleniu siebie. Pomoc ta może być świadczona, między innymi poprzez przepowiadanie i odpowiednio dostosowaną katechezę, „dzięki czemu wierni otrzymują pouczenie o znaczeniu małżeństwa chrześcijańskiego, jak rów-

¹² Kan. 1055 § 1: „Małżeńskie przymierze, przez które mężczyzna i kobieta tworzą ze sobą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury do dobra małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa, zostało między ochrzczonymi podniesione przez Chrystusa Pana do godności sakramentu”.

¹³ Rdz 1,28 i 2,18; I Sm 1,8.

¹⁴ Pewne argumenty przemawiają za tym, że cele małżeństwa można by nazywać zadaniami małżeństwa. Jednak określenie „cele” jest w prawie kanonicznym terminem technicznym, występuje w poprzednim i obecnie obowiązującym Kodeksie Prawa Kanonicznego i dlatego tym terminem przede wszystkim będziemy się posługiwać. Por. W. Skrzydlewski, jw. s. 359—360.

¹⁵ Jan Paweł II: *Adhortatio Apostolica Familiaris Consortio*. Ed. 22 XI 1981. AAS 74 (1982) 81—191, n. 66; Por. KDK 49.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Teologia małżeństwa i rodziny. Praca zbiorowa pod red. K. Majdańskiego, t. 1. Warszawa 1980 s. 192—204.

niez o obowiązkach małżonków i chrześcijańskich rodziców”¹⁸. Bliższe przygotowanie do małżeństwa jest już bardziej osobiste. Ma ono nie tylko poinformować nupturientów o obowiązkach, czyli zadaniach małżonków, lecz także przysposobić ich do realizacji tych zadań¹⁹.

Pouczenie narzeczonych o celach małżeństwa jest szczególnie ważne przy zawieraniu małżeństw mieszanych²⁰. W takiej sytuacji obydwie strony mają być pouczone o celach małżeństwa (de finibus matrimonii) i żadna ze stron nie może ich wykluczyć. W omawianym kanonie 1125 n. 3 prawodawca expressis verbis mówi o celach małżeństwa. Wykluczenie przez nupturienta istotnego celu małżeństwa powoduje nieważność zawieranego w ten sposób małżeństwa.

W kanonie 1101 § 2 już w odniesieniu do wszystkich zawieranych małżeństw stwierdza się, że jeśli przynajmniej jedna ze stron pozytywnym aktem woli wyklucza jakiś istotny element małżeństwa, małżeństwo zawierane jest nieważne. Niewątpliwie do istotnych elementów małżeństwa należą także cele małżeństwa. Sądy kościelne orzekają nieważność małżeństwa spowodowaną wykluczeniem istotnego celu małżeństwa, np. zrodzenia potomstwa.

Osiąganie celów małżeństwa dokonuje się poprzez realizację praw i obowiązków małżeńskich. Niezdolność odpowiedniego poznania lub podjęcia i wypełnienia istotnych obowiązków małżeńskich wiąże się z niemożnością realizacji celów małżeństwa i powoduje niezdolność danej osoby do zawarcia małżeństwa²¹. Realizacja celów małżeństwa jest tak istotna, że prawodawca kościelny nie dopuszcza do zawarcia małżeństwa tych, którzy nie mogą lub nie chcą realizować choćby jednego z tych celów.

Do skutecznej realizacji celów małżeństwa potrzebne są także odpowiednie warunki i pomoc dla małżonków. Pierwszą pomoc dał małżonkom sam Chrystus podnosząc małżeństwo do godności sakramentu i czyniąc je źródłem łaski²². Prawodawca kodeksowy wyraźnie stwierdza, że małżonkowie chrześcijańscy przez specjalny sakrament zostają umocnieni i jakby konsekrowani do obowiązków swego stanu²³.

W czasach współczesnych niektóre państwa ograniczają autonomię rodziny nie zezwalając jej na realizację ustalonych przez Stwórcę celów małżeństwa zgodnie z sumieniem małżonków²⁴. Dlatego Sobór nałożył na małżonków chrześcijańskich obowiązek obrony należytej rodzinie autonomii i godności²⁵.

Papież Jan Paweł II chcąc pomóc małżonkom w realizacji ich zadań zwołał w 1980 roku III Synod Biskupów poświęcony sprawom rodziny. Przedstawione Ojcu św. wnioski tego synodu zostały potem dopracowane i dnia 22 XI 1981 r. ogłoszone w formie Adhortacji apostolskiej *Familia-*

¹⁸ Kan. 1063 n. 1.

¹⁹ Kan. 1063 n. 2; Por. *Famille, Mariage, Sexualité dans une perspective chretienne*. Paris 1980 s. 125—134.

²⁰ Kan. 1125 n. 3.

²¹ Kan. 1095.

²² Kan. 1055 § 1.

²³ Kan. 1134.

²⁴ Adhort. Ap. *Familiaris consortio*, n. 46.

²⁵ Dekret o apostołstwie świeckich, n. 11.

ris consortio. W numerze 46 tego dokumentu papież stwierdza: „Kościół otwarcie i z mocą broni praw rodziny przed niedopuszczalnymi uzurpacjami ze strony społeczeństwa i państwa”. Następnie za Ojcami Synodu formułuje 14 szczegółowych praw rodziny, stanowiąc w ten sposób *Kartę praw rodziny*. Między innymi wymienia papież prawo rodziny do zrzeszania się z innymi rodzinami i instytucjami celem właściwego i gorliwego wypełniania swych zadań²⁶.

Tak więc można stwierdzić, że najwyższa władza kościelna nie tylko wyraża określone przez Boga cele małżeństwa, lecz także zabezpiecza ich realizację. W nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego oraz w innych dokumentach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, ogłaszanych w okresie prac kodyfikacyjnych zawarte są normy dotyczące poszczególnych celów małżeństwa.

II. DOBRO MAŁŻONKÓW

Sobór Watykański II przypomina, że Bóg jako twórca małżeństwa wyposażył je w różne dobra i cele²⁷. Prawodawca kodeksowy wskazuje, że dobro małżonków nie jest czymś obok celów małżeństwa, lecz jest jednym z tych celów. W kanonie 1055 § 1 stanowi on bowiem, że małżeństwo ze swej natury skierowane jest między innymi do dobra małżonków.

Użyty w tekście kanonu termin *dobro małżonków* jest określeniem ogólnym, wymaga więc sprecyzowania. W Kodeksie z 1917 r. w kanonie 1013 § 1 traktującym o celach małżeństwa zawarte było inne, bardziej szczegółowe określenie. Obok celów prokreacyjnych wymieniono tam dwa cele mające na względzie raczej dobro osobiste małżonków: wzajemną pomoc oraz uśmierzenie pożądliwości. Dlaczego te dwa wyraźnie określone cele zastąpiono ogólnym wyrażeniem: dobro małżonków? Wydaje się iż przede wszystkim dlatego, że w okresie reformowania KPK coraz bardziej dojrzał pogląd, iż kanon 1013 § 1 nie zawierał pełnego i wyczerpującego katalogu celów małżeństwa²⁸. Skoro nowy Kodeks także nie podaje szczegółowego wyliczenia celów małżeństwa, lecz porzeka na ogólnym określeniu *dobro małżonków*, nauka prawa powinna sprecyzować, jakie konkretne cele małżeństwa mieszczą się w tym ogólnym sformułowaniu kodeksowym. Współczesne odczytanie zamierzenia Bożego odnośnie małżeństwa i jego celów zawarte jest w innych normach Kodeksu oraz w dokumentach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła ogłaszanych w okresie kodyfikacji.

1. POZYCIE INTYMNE

Ostatni Sobór potwierdza prawo małżonków do pożycia intymnego, i to nie tylko w celu zrodzenia potomstwa²⁹. Akty bowiem małżeńskie „są szlachetne i godne, a spełniane w sposób prawdziwie ludzki ozna-

²⁶ Adhort. Ap. *Familiaris consortio*, n. 46.

²⁷ KDK 48.

²⁸ J. Rybczyk, jw. s. 202.

²⁹ KDK 51.

czają wzajemne oddanie, dzięki któremu małżonkowie pełni radości i wdzięczności wzbogacają się wzajemnie³⁰. Paweł VI wyraźnie naucza, że stosunki małżeńskie są dozwolone nawet wtedy, gdy małżonkowie przewidują, że niezależnie od ich woli będą nieplodne, gdyż zawsze wyrażają one i umacniają zespolenie małżonków³¹. Jan Paweł II wyjaśnia ponadto, dlaczego małżonkowie mogą korzystać z okresów nieplodności. Jako służy zamysłu Bożego szanują oni bowiem nierozzerwalny związek znaczenia jednoczącego i rozrodczego płciowości ludzkiej i korzystają z niej bez manipulacji i zniekształceń, a więc nie odzierając stosunku małżeńskiego z jego waloru „obdarowania całkowitego”³². Warunkiem korzystania przez małżonków z prawa do pożycia intymnego w okresach nieplodnych jest ich stała gotowość do przyjęcia dziecka, gdyby zostało poczęte.

Według Kodeksu z 1917 roku jednym z celów małżeństwa jest uśmierzanie pożądliwości. Obecnie prawodawca kodeksowy w kanonie 1061 § 1 stwierdza, że małżeństwo ze swej natury ukierunkowane jest do aktów małżeńskich. Mają one być podejmowane w sposób ludzki i przez się zdolne do zrodzenia potomstwa. Akty małżeńskie winne być podejmowane na sposób ludzki, czyli są duchowo-cieleśnym zjednoczeniem małżonków. Aby akty te „przez się zdolne były do zrodzenia potomstwa” prawodawca wyklucza możliwość stosowania antykoncepcji. Mieści się w tym natomiast zgoda na dostosowanie się małżonków do fizjologii organizmu ludzkiego i współżycie w okresach nieplodnych.

Podjęcie współżycia małżeńskiego zgodnie z wymaganiami zawartymi w kanonie 1061 § 1 ma poważne konsekwencje prawne. Powoduje ono bowiem absolutną nierozzerwalność konkretnego małżeństwa. Brak natomiast lub niemożliwość takiego współżycia jest przyczyną niedopełnienia małżeństwa, a to — po udowodnieniu — daje podstawę do prośzenia o dyspensę papieską uwalniającą od tego małżeństwa³³.

Pożycie intymne jest tak ważnym celem małżeństwa, że niemożliwość jego realizacji powoduje niezdolność do zawarcia małżeństwa. Impotencja, czyli niezdolność dokonania stosunku małżeńskiego, jest przeszkodą rozrywającą i powoduje nieważność zawieranego małżeństwa³⁴.

W dziedzinie intymnego pożycia małżonków obowiązuje zasada wyrażona w kanonie 1135, według której małżonkowie mają wobec siebie równe uprawnienia i obowiązki. Żadne z małżonków nie może więc arbitralnie domagać się lub odmawiać pożycia małżeńskiego, nie licząc się z potrzebami i możliwościami drugiej strony. Pożycie intymne wymaga od małżonków wielkiej wyrozumiałości i ofiarności, aby rzeczywiście spełniało zadanie jednoczenia małżonków, umacniania ich miłości i wierności oraz uzdalniania do ohotnego podejmowania trudów rodzicielstwa³⁵.

³⁰ Tamże, n. 49; Por. Adhort. Ap. *Familiaris consortio*, n. 80.

³¹ Encyklika *Humanae vitae*, n. 11.

³² Adhort. Ap. *Familiaris consortio*, n. 32.

³³ Kan. 1142.

³⁴ Kan. 1084 § 1; Por. kan. 1131.

³⁵ Por. KDK 51.

2. WZAJEMNA POMOC

W Kodeksie z 1917 roku pomoc wzajemna była wyraźnie wymieniona jako jeden z celów małżeństwa. Natomiast w obecnie obowiązującym KPK nie mówi się wyraźnie o pomocy w małżeństwie. Jedyne w kanonie 1135 prawodawca mówiąc o równych prawach i obowiązkach małżonków jakby sugeruje, że małżonkowie powinni wspólnie pokonywać wszelkie trudności, a więc mają sobie pomagać we wszystkim.

Pomoc wzajemna w małżeństwie ma głębokie uzasadnienie biblijne. Bóg stworzył mężczyznę i kobietę, aby sobie wzajemnie pomagali: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam: uczynię mu zatem odpowiednią dla niego pomoc”³⁶. Sobór Watykański II ukazuje sposoby świadczenia pomocy oraz jej celowość. Małżonkowie świadczą sobie wzajemnie pomoc i posługę przez najściślejsze zespolenie osób i działań. W ten sposób coraz bardziej umacniają swoją jedność³⁷.

Wzajemna pomoc obejmuje wszystkie dziedziny życia małżonków: sprawy materialne, duchowe, osobiste, rodzinne i zawodowe. We wszystkich tych dziedzinach mąż i żona powinni mieć oparcie w swoim współmałżonku. Każde z nich winno zawsze starać się o zaspokojenie słusznych potrzeb współmałżonka.

3. TWORZENIE WSPÓLNOTY

Bóg ustanowił małżeństwo jako podstawową wspólnotę ludzką, „dlatego to mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swą żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem”³⁸. Wspólnota rodziny, z której współmałżonek wyszedł, schodzi na drugi plan, a najważniejsze staje się budowanie, umacnianie i ubogacanie wspólnoty małżeńskiej, którą sam założył. Wspólnota małżeńska jest związkiem tak głębokim, intymnym i wszechstronnym, że domaga się absolutnej wierności i trwałości do końca życia. Wyraźnie podkreślono to na Soborze Watykańskim II. Głębokie zjednoczenie małżonków, będące wzajemnym oddaniem się dwóch osób, jak również dobro dzieci, wymagają pełnej wierności małżonków i nierozdzielnej jedności ich współżycia³⁹. Wspólnota małżeńska i jednocząca ją miłość „potwierdzona wzajemną wiernością, a przede wszystkim uświęcona sakramentem Chrystusowym pozostaje niezłomnie wierna fizycznie i duchowo w doli i niedoli, i dlatego pozostaje obca wszelkiemu cudzołóstwu i rozwodowi”⁴⁰.

W definicji małżeństwa prawodawca kodeksowy wyraźnie stwierdza, że mężczyzna i kobieta przez zawarcie małżeństwa „tworzą ze sobą wspólnotę całego życia”⁴¹. Oni sami winni starać się o to, aby ich małżeństwo było rzeczywistą wspólnotą dusz, ciał, umysłów i serc. Papież Jan Paweł II szczegółowo poucza małżonków, jak mają budować prawdziwą wspólnotę osób⁴². Idąc za Synodem Biskupów papież wśród pod-

³⁶ Rdz 2,18.

³⁷ KDK 43.

³⁸ Rdz. 2,24.

³⁹ KDK 48.

⁴⁰ Tamże, n. 49.

⁴¹ Kan. 1055 § 1; Por. R. Romney — B. Harrison: *Givingtime a Chance. Secret of a Lasting Marriage*. New York 1983.

⁴² Adhort. Ap. *Familiaris consortio*, n. 18—21.

stawowych zadań rodziny chrześcijańskiej na pierwszym miejscu wymienia tworzenie wspólnoty osób⁴³. Niezbędnymi warunkami tworzenia wspólnoty osób jest zaufanie i wzajemne zrozumienie małżonków. Daje to poczucie bezpieczeństwa i stabilizacji, zwłaszcza wtedy, gdy oboje małżonkowie mają podobną hierarchię wartości, akceptują w teorii i w praktyce wyłączność i dożgonność ich związku.

Prawodawca kodeksowy wyraźnie postanawia, że w wyniku ważnie zawartego małżeństwa „powstaje między małżonkami węzeł, z natury swej wieczysty i wyłączny”⁴⁴. Obowiązek zachowania wieczystego charakteru małżeństwa polega na tym, że ani sami małżonkowie własną powagą, ani władza świecka przez jakikolwiek wyrok nie mogą rozwiązać małżeństwa za życia obydwu stron. Żadna ze stron nie może zatem za życia drugiej strony zawrzeć ważnie innego małżeństwa. Obowiązek zachowania w małżeństwie wyłączności polega na tym, że wspólnotę małżeńską tworzą tylko te dwie osoby, które zawarły ze sobą małżeństwo. Tylko między nimi mogą zachodzić relacje małżeńskie i powstawać głęboka duchowo-cieleśna więź. Mąż i żona są zobowiązani do całkowitego i wzajemnego dochowania sobie wierności małżeńskiej. Wszelkie akty należne małżonkom, spełniane z osobą trzecią, są cudzołóżne, gdyż są przeciwne wierności małżeńskiej. Cudzołóstwo lub inne poważne utrudnianie życia wspólnego w małżeństwie może być podstawą separacji małżonków⁴⁵.

4. ROZWÓJ OSOBOWOŚCI

Wytworzenie w rodzinie prawdziwej wspólnoty osób umożliwi rozwój osobowy każdego z małżonków a także ich dzieci. Sobór Watykański II uczy, że małżonkowie wypełniając swoje rodzinne obowiązki „dochodzą coraz to bardziej do swej własnej doskonałości”⁴⁶. Tę samą naukę powtarzają papieże okresu posoborowego⁴⁷.

Synod Rzymski z 1960 roku w statucie 493 wśród celów małżeństwa wymienia także rozwój osobowości⁴⁸. O tym, że rozwój osobowości, czyli doskonalenie się osobiste małżonków jest celem małżeństwa, przekonuje sformułowanie kanonu 1063 n. 4. Prawodawca zachęca w nim duszpasterzy, aby pomagali małżonkom zachowywać przymierze małżeńskie, przez co ułatwią im osiągnięcie w rodzinie życia coraz bardziej doskonałego i świętego.

5. UŚWIĘCENIE MAŁŻONKÓW

Jan Paweł II w adhortacji poświęconej małżeństwu przypomina, że powszechne powołanie do świętości skierowane jest także do małżonków i rodziców chrześcijańskich. Małżeństwo katolików „samo w sobie jest

⁴³ Tamże, n. 17.

⁴⁴ Kan. 1134.

⁴⁵ Kan. 1152 i 1153.

⁴⁶ KDK 48.

⁴⁷ Paweł VI: Encyklika *Humanae vitae*, n. 8; Jan Paweł II: Adhort. Ap. *Familiaris consortio*, n. 56; Zob. M. Wójcik: Rozwój człowieka w *Familiaris consortio*, *Ateneum Kapańskie* 449 (1984) 59.

⁴⁸ *Prima Romana Synodus. Romae 1960 s. 191.*

aktem liturgicznego uwielbienia Boga”⁴⁹. Ponadto papież wyraźnie naucza, że przez wierne wypełnianie codziennych zadań małżeńskich i rodzinnych „zbliżają się małżonkowie coraz bardziej do osiągnięcia własnej doskonałości i obopólnego uświęcenia”⁵⁰. W wielu miejscach tejże adhortacji Ojciec św. wskazuje na przejawy życia rodzinnego, przez które szczególnie dokonuje się uświęcenie⁵¹.

Pominięte w poprzednim Kodeksie zadanie uświęcenia przez życie małżeńskie przypominał KPK promulgowany przez Jana Pawła II. Prawodawca kościelny stwierdza w nim, że wszyscy wierni a zwłaszcza rodzice prowadzący życie małżeńskie w duchu chrześcijańskim i podejmujący chrześcijańskie wychowanie dzieci, mają szczególny udział w zadaniu uświęcania⁵². Małżonkowie mają uświęcać się przez godne życie małżeńskie. Odpowiednio do swojej pozycji są także zobowiązani „przepajać i udoskonalać duchem ewangelicznym porządek doczesny”⁵³. Mają oni również obowiązek przyczyniania się przez swoje małżeństwo do budowania Ludu Bożego⁵⁴. Zadaniem małżonków jest więc ilościowe pomnażanie członków Ludu Bożego i podnoszenie ich na wyższy poziom; siebie mają czynić coraz dojrzałszymi członkami Ludu Bożego, budować Kościół w sobie, a innych wprowadzać do Kościoła i doprowadzać do dojrzałości chrześcijańskiej.

Ponieważ miłość małżonków jest odzwierciedleniem miłości Chrystusa do Kościoła, a więc relacji zbawczej, przeto małżonkowie otrzymując łaskę Bożą w sakramencie małżeństwa winni tę łaskę stale umacniać i rozwijać przez życie zgodne z wolą Bożą⁵⁵. W innym miejscu Kodeks wyjaśnia, na czym ma polegać godne życie małżonków. Otóż, aby mogli oni osiągać życie coraz bardziej święte i doskonałe, winni pilnie zachowywać i chronić przymierze małżeńskie⁵⁶. A więc wszystko, co umacnia więź małżeńską, między innymi dochowanie wierności małżeńskiej, jest źródłem uświęcenia małżonków. Ponadto małżonkowie, podobnie jak inni wierni, mają uświęcać się przez modlitwę, dzieła pokuty i miłosierdzia, a szczególnie przez sakramenty⁵⁷.

Osiąganie świętości i realizacji innych, omówionych wcześniej celów małżeństwa, przynoszą zawsze małżonkom dobro. Zdecydowana większość małżonków uznaje te dobra i stara się je osiągać⁵⁸. Lecz gdyby nawet jakiś współmałżonek nie uznawał pewnego dobra będącego celem małżeństwa, nie przestaje ono być obiektywnym celem małżeństwa i oboje małżonkowie są zobowiązani dążyć do jego realizacji.

⁴⁹ Adhort. Ap. *Familiaris consortio*, n. 56.

⁵⁰ Tamże; Por. KDK 48; Zob. P. i M. Vereruyse: Uświęcenie przez małżeństwo, *Ateneum Kapłańskie* 434 (1981) 443—445.

⁵¹ Adhort. Ap. *Familiaris consortio*, n. 2—3, 50—51, 54—55.

⁵² Kan. 835 § 4; Por. Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, n. 11.

⁵³ Kan. 225 § 2; Por. A. M. Abate: Il matrimonio nell'attuale legislazione canonica. Brescia 1982 s. 24—26; J. Kłys: Małżeństwo drogą do świętości. W: Miłość — małżeństwo — rodzina. Praca zbiorowa pod red. F. Adamskiego, Kraków 1981 s. 139—182.

⁵⁴ Kan. 226 § 1.

⁵⁵ Por. kan. 1134.

⁵⁶ Kan. 1063 n. 4.

⁵⁷ Kan. 839 § 1 oraz kan. 840.

⁵⁸ F. Adamski: Stosunek nupturientów do katolickiego modelu małżeństwa i rodziny, *Ateneum Kapłańskie* 84 (1975) 240—256.

III. ZRODZENIE POTOMSTWA

Sobór Watykański II uczy, że „dzieci są najcenniejszym darem małżeństwa i rodzicom przynoszą najwięcej dobra”⁵⁰. Małżeństwo z natury swojej nastawione jest na rodzenie i wychowanie potomstwa, co stanowi jego „szczytowe uwieńczenie”⁶⁰.

1. ZRODZENIE PODSTAWOWYM OBOWIĄZKIEM MAŁŻONKÓW

Stwórca dał małżonkom wyraźne przykazanie: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię”⁶¹. Mają oni zatem obowiązek współdziałania z Bogiem, który z ich pomocą coraz bardziej rozszerza i ubogaca rodzinę ludzką. Ostatni Sobór i papieże okresu posoborowego uczą, że rodzenie i wychowywanie dzieci stanowi właściwe posłannictwo małżonków⁶². Zatem głównym prawem i obowiązkiem małżonków jest służenie życiu.

Obowiązujący obecnie Kodeks Prawa Kanonicznego wyraźnie stanowi, że zrodzenie potomstwa jest naturalnym celem małżeństwa: jest ono bowiem „ze swej natury” skierowane do zrodzenia potomstwa⁶³. Małżonkowie sprzeniewierziliby się swojemu powołaniu, gdyby nie chcieli zrodzić potomstwa. Nupturienci z takim zamiarem przystępujący do ślubu nie mogą ważnie zawrzeć małżeństwa⁶⁴.

Należony na małżonków poważny obowiązek przyczyniania się do „budowania Ludu Bożego przez małżeństwo i rodzinę” obejmuje także obowiązek przynależności członków Ludu Bożego przez rodzenie dzieci w rodzinach⁶⁵. Powyższe prawo i obowiązek dotyczy jedynie małżonków.

Przeciwnie wspomnianemu wyżej nakazowi, a także ustanowionemu przez Stwórcę porządkowi, są teorie lub działania tych osób, które zmierzają do urodzenia dziecka bez zawierania małżeństwa lub poza małżeństwem. Za dzieci prawego pochodzenia uważa się tylko dzieci urodzone, a przynajmniej poczęte w małżeństwie⁶⁶.

Małżeństwo ze swej natury ukierunkowane jest na akty małżeńskie, przez które zdolne jest do zrodzenia potomstwa⁶⁷. Tylko takie akty są więc ścisłym uprawnieniem i obowiązkiem małżonków. Powinny one być dokonywane w sposób ludzki i naturalny, to znaczy aby mogły prowadzić do zrodzenia potomstwa.

Obowiązek rodzenia potomstwa w sposób naturalny podkreślony jest przez prawodawcę kodeksowego postawieniem dwóch wymagań. Po pierwsze, akty małżeńskie muszą być odbywane w ten sposób, aby małżonkowie stawali się „jednym ciałem”⁶⁸. Po wtóre, zrodzenie potomstwa ma się dokonywać „przez jakieś seksualne współdziałanie” małżonków⁶⁹. Jest

⁵⁰ KDK 50.

⁶⁰ Tamże, n. 48 i 50; Por. Adhort. Ap. *Familiaris consortio*, n. 14.

⁶¹ Rdz 1,28.

⁶² KDK 50; Zob. Adhort. Ap. *Familiaris consortio*, n. 28, 44 i 50.

⁶³ Kan. 1055 § 1 i kan. 1061 § 1.

⁶⁴ Kan. 1101 § 2; Por. J. Krukowski: Wykluczenie potomstwa. Nowe tendencje w orzecznictwie rotalnym. W: Kościół i prawo. Praca zbiorowa pod red. J. Krukowskiego, t. 3. Lublin 1984 s. 232—241.

⁶⁵ Kan. 226 § 1.

⁶⁶ Kan. 1137; Por. kan. 1139.

⁶⁷ Kan. 1061 § 1.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Kan. 1096 § 1.

zatem oczywiste, że prawodawca kościelny nie dopuszcza możliwości rodzenia dzieci w sposób nienaturalny, nieludzki, bez seksualnego współdziałania małżonków, na przykład w warunkach laboratoryjnych. Niedopuszczalne jest zatem sztuczne zapładnianie kobiet⁷⁰.

W sytuacji, gdy małżonkowie nie mogą zrodzić własnych dzieci, Kościół proponuje im adopcję lub przysposobienie dzieci. Kodeks o adopcji tylko wspomina w dziale o przeszkodach małżeńskich⁷¹. Jednak zobowiązanie zawarte w kanonie 226 § 1 obejmuje zapewne także zjawisko adopcji. Jeśli małżonkowie nie mogą zrodzić dzieci chcą wypełnić możliwie najpełniej swoje powołanie, ich zobowiązanie do budowania Ludu Bożego może być wypełnione przez adopcję. Sobór Watykański II i papież Jan Paweł II zachęcają rodziców chrześcijańskich do adopcji lub przysposobienia dzieci, zwłaszcza pozbawionych rodziców⁷².

2. DIETNOŚĆ RODZIN

Sobór Watykański II zachęca małżonków, aby czuli się współpracownikami miłości Boga Stwórcy w dziele tworzenia nowego życia. Obowiązek rodzenia potomstwa powinni wypełniać w duchu ludzkiej i chrześcijańskiej odpowiedzialności, ustalając w sumieniu, z uległym wobec Boga szacunkiem, liczbę dzieci w swojej rodzinie. Mają przy tym dbać o dobro własne i dobro dzieci już zrodzonych oraz przewidywanych w przyszłości, uwzględniając warunki materialne i duchowe swojej rodziny i społeczeństwa⁷³. Szczególne uznanie wyraża Sobór tym małżonkom, którzy na podstawie rozważnej i wielkodusznej wspólnej decyzji przyjmują liczniejsze potomstwo⁷⁴.

Rozstrzygnięcie o liczbie dzieci w rodzinie należy wyłącznie do małżonków, którzy winni mieć w tym celu poprawnie ukształtowane sumienie, a w żadnym wypadku do władzy publicznej⁷⁵. „Kościół potępia, — jak pisze Jan Paweł II w swojej adhortacji — jako ciężką obrazę godności ludzkiej i sprawiedliwości, wszystkie te poczynania rządów czy innych organów władzy, które zmierzają do ograniczania w jakikolwiek sposób wolności małżonków w podejmowaniu decyzji co do potomstwa”⁷⁶. Władza państwowa za swój podstawowy obowiązek powinna uznać ochronę i rozwój rodziny. Winna strzec moralności publicznej, sprzyjać dobrobytowi rodziny i zabezpieczyć jej prawo do posiadania i wychowania potomstwa⁷⁷.

⁷⁰ Zobacz przemówienia Piusa XII na ten temat: AAS 48 (1949) 560; AAS 48 (1956) 471—474; AAS 50 (1958) 733.

⁷¹ Kan. 1094.

⁷² Dekret o apostołstwie świeckich, n. 11; Adhort. Ap. *Familiaris consortio* n. 41.

⁷³ KDK 50; Por. Teologia małżeństwa i rodziny, jw. s. 90—92.

⁷⁴ Tamże; Por. Enc. *Humanae vitae*, n. 10: „Należy uznać, że ci małżonkowie realizują odpowiedzialne rodzicielstwo, którzy kierując się roztropnym namysłem i wielkodusznością, decydują się na przyjęcie liczniejszego potomstwa, albo też, dla ważnych przyczyn i przy poszanowaniu nakazów moralnych postanawiają okresowo lub nawet na czas nieograniczony unikać zrodzenia dalszego dziecka”; Zob. na ten temat: J. Śledzianowski: Optymalny model dietności — Aspekt pedagogiczny. W: *Miłość — małżeństwo — rodzina*, jw. s. 344—364.

⁷⁵ KDK 87.

⁷⁶ Adhort. Ap. *Familiaris consortio*, n. 30.

⁷⁷ KDK 52.

W ustalaniu liczby dzieci małżonkowie są zobowiązani do odpowiedzialności, „która kierowałaby się prawem Boskim, uwzględniając okoliczności położenia i czasu”⁷⁸. Papież zezwala małżonkom na odpowiedzialną regulację poczęć według metod naturalnych, odpowiadających godności ludzkiej i nauce Kościoła⁷⁹. Jeśli z poważnych racji małżonkowie aktualnie nie mogą podjąć zadania rodzenia dzieci, mogą praktykować wstrzemięźliwość okresową. Sobór zachęca do śledzenia postępu badań naukowych zajmujących się badaniem metod, mających pomóc małżonkom w realizacji zamierzeń dotyczących liczby potomstwa. Jednak zaakceptowane mogą być tylko te metody, których skuteczność została należycie wypróbowana i stwierdzona ich zgodność z wymogami moralności⁸⁰.

3. NIEDOPUSZCZALNOŚĆ PRZECIWDZIAŁANIA ZRODZENIOM

Ponieważ według kanonu 1061 § 1 wszelkie akty małżeńskie mają być same w sobie zdolne do zrodzenia potomstwa, niedopuszczalne jest niweczenie zdolności rozrodczej małżonków przez jakiegokolwiek działania, które mają odebrać tym aktom zdolność poczęcia lub zrodzenia potomstwa. Nie można bezkarnie burzyć naturalnego związku, jaki istnieje pomiędzy pożyciem intymnym małżonków i rozrodczością.

Sklonność upadłej natury ludzkiej spowodowała, iż od wieków próbowano różnymi sposobami oddzielić pożycie intymne od jego naturalnego skutku, jakim jest możliwość zrodzenia nowego życia. To sprzeniewierzenie się małżeńskiemu zadaniu rodzenia dzieci przybiera zasadniczo trzy formy: antykoncepcji, sterylizacji oraz przerywania ciąży⁸¹.

Urząd Nauczycielski Kościoła zdecydowanie napiętnował wszelkie formy antykoncepcji: „Odrzucić należy wszelkie działanie, które — bądź to w przewidywaniu zbliżenia małżeńskiego, czy w rodzaju jego naturalnych skutków — miałoby za cel uniemożliwienie poczęcia lub prowadziłoby do tego”⁸². Kościół wzywa do przestrzegania nakazów prawa naturalnego i dlatego niezmiennie naucza, że każdy akt małżeński powinien być wewnętrznie skierowany do przekazywania życia⁸³.

Gdyby jedna lub obie strony zawierające małżeństwo nie wiedziały, że małżeństwo jest skierowane do zrodzenia potomstwa, lub pozytywnym aktem woli postanawiały nie dopuścić do zrodzenia, np. przez stosowanie środków antykoncepcyjnych, zawierałyby małżeństwo nieważne⁸⁴.

Podobnie jak antykoncepcja, niedopuszczalna jest dobrowolna i bez-

⁷⁸ Tamże, n. 87; Por. Teologia małżeństwa i rodziny, jw. s. 105—119; P. Wirth: *Eherechtliche Fragen zur Familienplanung. Österr. Archiv für Kirchenrecht* 32 (1981) 228—231.

⁷⁹ Adhort. Ap. *Familiaris consortio*, n. 72.

⁸⁰ KDK 87; Por. J. i L. Billings: *Naturalne planowanie rodziny, Ateneum Kapłańskie* 434 (1981) 337—389; J. Roetzer: *Refleksje na temat naturalnej regulacji poczęć, Ateneum Kapłańskie* 434 (1981) 394—396.

⁸¹ Por. Teologia małżeństwa i rodziny, jw. s. 119—131; M. M. Mascarenhas: *Antykoncepcja i przerywanie ciąży — powiązanie, Ateneum Kapłańskie* 434 (1981) 398—400.

⁸² Enc. *Humanae vitae*, n. 14; Por. Adhort. Ap. *Familiaris consortio*, n. 30.

⁸³ Enc. *Humanae vitae*, n. 11.

⁸⁴ Kan. 1096 § 1 i kan. 1101 § 2.

⁸⁵ Enc. *Humanae vitae*, n. 14; Por. Odpowiedź w tej sprawie skierowaną przez Kongregację Nauki Wiary do biskupów USA z 13 IV 1975 r. AAS 68 (1976) 738—740.

pośrednio zamierzona sterylizacja, czy to mężczyzny czy kobiety na stałe lub czasowo⁸⁵. Jednakowo zabronione jest dokonanie nieplodności przez zabieg chirurgiczny, jak i przez środki farmakologiczne lub chemiczne.

Inaczej traktuje się natomiast nieplodność, która nie jest zamierzona, np. powstała ubocznie w wyniku koniecznej operacji. Zgodnie z dyspozycją kanonu 1084 § 3 nieplodność nie powoduje nieważności małżeństwa, ani nie zabrania jego zawarcia.

Ze wszystkich działań antyrodzicielskich najmocniej napiętnowane jest przerywanie ciąży. Bóg bowiem powierzył człowiekowi obowiązek zachowywania i przekazywania życia. Obowiązek ten powinien być wypełniony w sposób godny człowieka. Życia ludzkiego należy więc strzec z największą troską już od chwili poczęcia: „Spędzanie płodu jak i dzieciobójstwo są okropnymi zbrodniami”⁸⁶. Papież Paweł VI zdecydowanie potępia „naruszanie rozpoczętego już procesu życia, a zwłaszcza bezpośrednio przerywanie ciąży, choćby dokonywane ze względów leczniczych”⁸⁷.

W związku z dyskusjami, jakie w latach siedemdziesiątych toczyły się na temat prób legalizacji przerywania ciąży przez niektóre kraje, Kongregacja Nauki Wiary 18 XI 1974 r. wydała *Deklarację o przerywaniu ciąży*⁸⁸. Stwierdza się w niej, że nienaruszalnego z woli Boga prawa do życia nie może naruszyć żadna jednostka ani żaden autorytet publiczny. Dziecko od chwili poczęcia jest odrębną osobą, będącą już podmiotem praw.

Przerywanie ciąży jest tak poważnym przestępstwem, że Kodeks Prawa Kanonicznego przewiduje za jego popełnienie najsurowszą karę — ekskomunikę *latae sententiae*.⁸⁹ Chociaż tekst wspomnianej normy prawnej zrehabilitowany został w liczbie pojedynczej, to dalej obowiązuje zasada, że sprawców jednego przerywania ciąży może być kilku i każdy z nich mając fizyczny lub moralny współudział w przestępstwie zaciąga karę ekskomunikacji⁹⁰. Dotyczyć to może także duchownego, choć obecnie omawiana norma już o nim nie wspomina⁹¹. Odnośnie warunków ze strony przedmiotu przestępstwa należy przyjmować dotychczasowe zasady⁹².

W kanonie 1398 nowego Kodeksu, traktującym o przerywaniu ciąży, nie ma mowy o tym, kto może zwolnić z tej najcięższej, bo wiążącej automatycznie z chwilą popełnienia przestępstwa, kary. Jednak w innym miejscu Kodeks postanawia, że z ekskomunikacji takiej może zwolnić ordynariusz własny przestępcy lub ordynariusz miejsca popełnienia przes-

⁸⁵ KDK 51; Zob. Adhort. Ap. *Familiaris consortio*, n. 30.

⁸⁷ Enc. *Humanae vitae*, n. 14.

⁸⁸ *Declaratio de abortu procurato*. AAS 66 (1974) 730—747.

⁸⁹ Kan. 1398.

⁹⁰ K. Dziubaczka: *Przestępstwa przeciwko rodzinie w prawie karnym kanonicznym i polskim*. Lublin 1979 (Maszynopis — Archiwum KUL) s. 103—109; J. R. Sztymiler: *Problematyka celów małżeństwa w okresie od promulgacji Kodeksu Prawa Kanonicznego do zgłoszenia propozycji na Sobór Watykański II*. Lublin 1982 (Maszynopis — Archiwum KUL) s. 59—63; Por. kan. 1041 n. 3.

⁹¹ Por. CICB, kan. 2350 § 1; Jednak obecnie w innym miejscu, bo w kan. 1041 n. 3 oraz w kan. 1044 § 1 n. 3 przewidziane są jeszcze inne kary dla duchownych lub zamierzających wstąpić do stanu duchownego.

⁹² J. R. Sztymiler, *iw.* s. 60—62.

tępstwa albo miejsca pobytu przestępcy, a w akcie spowiedzi sakramentalnej — każdy biskup⁹³.

Ponieważ w czasach współczesnych spotykamy się z faktami wywierania na małżonków presji w kierunku ograniczania urodzeń, a nawet przeciwdziałal zrodzeniu dzieci. Kościół napiętnował takie praktyki. Niedopuszczalne jest wywieranie takiego nacisku zarówno przez pojedyncze osoby, jak i przez pewne społeczności, np. władze poszczególnych organizacji czy państw. Papież Jan Paweł II wyraźnie postanawia, że „wszelki nacisk wywierany przez te władze na rzecz stosowania środków antykoncepcyjnych, a nawet sterylizacji i spędzania płodu, winien być bezwzględnie potępiony i zdecydowanie odrzucony”⁹⁴. Małżonkowie bowiem winni mieć możliwość zgodnej ze swoim sumieniem realizacji zadania rodzenia potomstwa.

IV. WYCHOWANIE POTOMSTWA

1. WYCHOWANIE NAJWAŻNIEJSZYM OBOWIĄZKIEM

Jednym z istotnych celów małżeństwa jest wychowanie dzieci⁹⁵. W księdze drugiej Kodeksu Prawa Kanonicznego prawodawca bardzo zdecydowanie postanawia: „Rodzice, ponieważ dali dzieciom życie, mają bardzo poważny obowiązek i prawo ich wychowania. Stąd też na pierwszym miejscu do chrześcijańskich rodziców należy troska o chrześcijańskie wychowanie dzieci, zgodnie z nauką przekazywaną przez Kościół”⁹⁶. Również w dziale prawa małżeńskiego prawodawca mówi wyraźnie o obowiązku zgodnej troski rodziców o wychowanie potomstwa⁹⁷. Godne podkreślenia jest to, że w obydwu kanonach prawodawca używa słów mówiących o najwyższym zobowiązaniu do wychowania: *gravissima obligatione* i *officium gravissimum*. To wielkie akcentowanie wychowania nie jest w Kościele czymś nowym. Również poprzedni Kodeks wychowaniu poświęcał więcej kanonów niż innym celom małżeństwa.

Na temat wychowania obszernie wypowiedział się Sobór Watykański II. Stwierdza on, że wychowanie jest naturalnym celem małżeństwa, gdyż małżeństwo z natury swojej skierowane jest na wychowanie⁹⁸. Wychowanie dzieci małżonkowie powinni traktować „jako ich właściwe posłannictwo”, w którego wypełnianiu są współpracownikami miłości Boga Stwórcy⁹⁹. Rodzice są pierwszymi i najważniejszymi wychowawcami, których w sposób pełny nie da się zastąpić¹⁰⁰.

⁹³ Kan. 1355 § 2.

⁹⁴ Adhort. Ap. *Familiaris consortio*, n. 30.

⁹⁵ Kan. 1055 § 1.

⁹⁶ Kan. 226 § 2.

⁹⁷ Kan. 1136; Por. B. Cieślak: Posługa nauczania w Kościele, *Ateneum Kapłańskie* 450 (1984) 231—232.

⁹⁸ KDK 48 i 50.

⁹⁹ Tamże, n. 50.

¹⁰⁰ Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim, n. 3; Zob. także: Adhort. Ap. *Familiaris consortio*, n. 36: „Rodzice, ponieważ dali życie dzieciom, w najwyższym stopniu są obowiązani do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych jego wychowawców. To zadanie wychowawcze jest tak wielkiej wagi, że jego ewentualny brak z trudnością dalby się zastąpić”.

W kanonie 793 § 1 prawodawca nakłada na rodziców katolickich obowiązek katolickiego wychowania dzieci. Znaczy to, że w całym procesie wychowania powinni kierować się nauką Kościoła.

Obowiązek katolickiego wychowania dzieci jest tak poważny, że nawet w małżeństwach mieszanych strona katolicka musi zobowiązać się, „że uczyni wszystko, co w jej mocy, aby wszystkie dzieci zostały ochrzczone i wychowane w Kościele katolickim”¹⁰¹. Ponadto, aby zabezpieczyć w małżeństwach mieszanych wychowanie w duchu katolickim, strona akatolicka musi być poinformowana o przyrzeczeniach strony katolickiej. Obie zaś strony winny być pouczone o celach małżeństwa, których żadna ze stron nie może wykluczyć¹⁰².

Wychowanie dzieci jest podstawowym i niezbywalnym obowiązkiem i prawem rodziców. Rodzice nie mogą z niego zrezygnować bez naruszenia woli Stwórcy. Sformułowania kanonu 1125 n. 3 i kanonu 1101 § 2 wskazują, że strony zawierając małżeństwo nie mogą wykluczać wychowania, które jest istotnym celem małżeństwa. Gdyby uczyniła to choćby jedna ze stron, małżeństwo byłoby nieważne¹⁰³.

Obojgu małżonkom w dziedzinie wychowania dzieci przysługują jednakowe prawa i spoczywają na nich jednakowe obowiązki¹⁰⁴. Jeśli rodzice nie mogą wypełnić swoich obowiązków wychowawczych, obowiązki te przechodzą na tych, którzy rodziców zastępują¹⁰⁵. Chrzestni lub inni zastępujący rodziców w dziele wychowania, cieszą się takimi samymi uprawnieniami w tej dziedzinie, jak rodzice naturalni: „Rodzice katolicy mają ponadto obowiązek i prawo dobrania takich środków i instytucji, przy pomocy których, uwzględniając miejscowe warunki, mogliby lepiej zadbać o katolickie wychowanie swoich dzieci”¹⁰⁶. Ponieważ najbardziej zorganizowaną społecznością ludzką jest państwo, a jego istnienie i siła zależą od prężności rodzin, rodzice mają prawo żądać i otrzymywać od państwa pomoce potrzebne do katolickiego wychowania dzieci¹⁰⁷. Powyższe uprawnienie przysługuje rodzicom w każdym państwie, niezależnie od jego orientacji światopoglądowej, gdyż każde państwo powinno dbać o swoich obywateli i pomagać rodzicom w wychowaniu młodego pokolenia.

Drugą społecznością, która udziela małżonkom pomocy w wychowaniu dzieci jest Kościół katolicki¹⁰⁸. Ma on prawo i obowiązek wychowania,

¹⁰¹ Kan. 1125 n. 1.

¹⁰² Kan. 1125 n. 2—3.

¹⁰³ Zob. *Sacrae Romanae Rotae Decisiones seu Sententiae*. Typis Polyglottis Vaticanis, vol. XL s. 355 (16 X 1948, c. Jullien, n. 5).

¹⁰⁴ Kan. 1135.

¹⁰⁵ Kan. 793 § 1.

¹⁰⁶ Tamże; Por. J. Listl — H. Müller — H. Schmitz: *Handbuch des ...* jw. s. 580—581.

¹⁰⁷ Kan. 793 § 2.

¹⁰⁸ *Adhort. Ap. Familiaris consortio*, n. 40: „Państwo i Kościół mają obowiązek służenia rodzinom wszelkimi możliwymi formami pomocy, aby rodziny mogły prawidłowo wypełnić swe zadania wychowawcze. W tym celu, zarówno Kościół, jak i państwo winny tworzyć i popierać te instytucje i taką działalność, których słuszenie domagają się rodziny: pomoc winna być proporcjonalna do niewystarczalności rodziny. A zatem ci wszyscy, którzy w społeczeństwie stoją na czele szkolnictwa, nie powinni nigdy zapominać, że rodzice zostali ustanowieni przez samego Boga pierwszymi i głównymi wychowawcami dzieci, i że ich prawo jest niezbywalne”.

gdyż jemu została przez Boga zlecona misja dopomagania ludziom, „aby mogli osiągnąć pełnię życia chrześcijańskiego”¹⁰⁹. Duszpasterze są zobowiązani czynić wszystko, aby wierni, a zwłaszcza dzieci i młodzież, mogły otrzymać katolickie wychowanie¹¹⁰.

2. OBOWIĄZEK WSZECHSTRONNEGO WYCHOWANIA

Wszyscy mają prawo do wychowania, które winno zmierzać do ukształtowania osoby ludzkiej pod kątem jej celu ostatecznego oraz dobra społeczności w której żyją, a której będą służyć po uzyskaniu dojrzałości¹¹¹. Dzieci stale się rozwijają, a rodzice poprzez wychowanie i katechezę powinni doprowadzić je do pełnej dojrzałości ludzkiej i chrześcijańskiej¹¹².

Kodeks Prawa Kanonicznego wyraźnie postanawia, że wychowanie dzieci i młodzieży powinno być wszechstronne i harmonijne. Winno ono objąć pełną formację całego człowieka, tak w odniesieniu do jego celu ostatecznego, jak i do dobra wspólnego Kościoła i społeczności świeckiej¹¹³. Wychowanie chrześcijańskie powinno doprowadzić dzieci nie tylko do naturalnej dojrzałości osobowej, lecz także do poznania i przeżywania tajemnicy zbawienia¹¹⁴. W świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego i nauki katolickiej wszechstronne wychowanie dzieci i młodzieży powinno obejmować: wychowanie fizyczne, moralne i religijne, a także wychowanie kulturalne i społeczne¹¹⁵.

a. Wychowanie fizyczne

W dwóch normach nowego Kodeksu wyraźnie wskazany jest obowiązek fizycznego wychowania potomstwa¹¹⁶. Kodeks nie precyzuje, na czym ma polegać wychowanie fizyczne dzieci. Życie ludzkie jest owocem współdziałania Boga Stwórcy i małżonków. Dlatego od samego początku należy uważać je za święty dar¹¹⁷. Od chwili poczęcia rodzice mają troszczyć się o to, aby ich dziecko rozwijało się prawidłowo pod względem fizycznym, aby nie było zatrutowane przez alkohol, nikotynę, czy zbędne środki farmakologiczne, a nade wszystko bezpiecznie było urodzone. Sobór wyraźnie przypomina: „Bóg bowiem, Pan życia, powierzył ludziom wzniosłą posługę strzeżenia życia, którą człowiek powinien wypełniać w sposób godny siebie. Należy więc z największą troską ochraniać życie od samego jego poczęcia; spędzanie płodu jak i dzieciobójstwo są okropnymi przestępstwami”¹¹⁸.

¹⁰⁹ Kan. 794 § 1.

¹¹⁰ Kan. 794 § 2; Por. R. Paraliéu, jw. s. 64—65.

¹¹¹ DWCH 1.

¹¹² Adhort. Ap. *Familiaris consortio*, n. 2.

¹¹³ Kan. 795; Zob. kan. 1136; Por. G. Dalla Torre: *Il laicato. W: il diritto nel mistero della Chiesa*, Roma 1981, t. II, s. 200.

¹¹⁴ Kan. 217.

¹¹⁵ Kan. 1136 najdokładniej wymienia dziedziny wychowania katolickiego. Natomiast kan. 795 wymienia tylko wychowanie fizyczne, moralne oraz intelektualne.

¹¹⁶ Kan. 795 i kan. 1136.

¹¹⁷ Enc. *Humanae vitae*, n. 13.

¹¹⁸ KDK 51.

Gdy dziecko zostanie urodzone, z prawa naturalnego rodzice zobowiązani są zabezpieczyć dziecku wszystko, czego potrzebuje ono do życia i normalnego rozwoju. W pierwszych miesiącach i latach po urodzeniu dziecko w swoim istnieniu jest bardzo uzależnione od rodziców. Oni mają dostarczyć dziecku pożywienie i ubranie, mają zatroszczyć się o godziwe warunki mieszkaniowe oraz opiekę lekarską. Do prawidłowego rozwoju dziecka konieczne jest poczucie bezpieczeństwa, a ono zależy od całej atmosfery w rodzinie. Dzieci i młodzież należy uczyć szacunku do życia w ogóle, a także do życia własnego. Należy w nich stopniowo pogłębiać poczucie odpowiedzialności za własne życie¹¹⁹.

b. Wychowanie moralne

Kodeks Prawa Kanonicznego o wychowaniu moralnym *expressis verbis* wspomina w trzech kanonach¹²⁰, a pośrednio w dwu innych¹²¹. „Wychowanie moralne — zdaniem S. Kunowskiego — w naturalnym rozwoju osoby ludzkiej polega przede wszystkim na ukształtowaniu prawidłowego sumienia, następnie pobudzeniu go do oceny wartości moralnych celem osobistego wyboru ich i przyjęcia za własne oraz wiąże się głębiej z motywacją religijną, która wynika z dążności samej natury ludzkiej do coraz lepszego poznawania i miłowania Boga”¹²². Rodzice powinni tak kształtować dyspozycje psychiczne dziecka, aby jak najwcześniej nauczyło się ono odróżniać dobro od zła, oceniać zachowania a potem i poglądy, a przez to nauczyło się wybierania tego, co służy jego rozwojowi i osiągnięciu celu najwyższego¹²³.

Rozwój powyższych możliwości dziecka zależy od stosunku rodziców do tego dziecka nie tylko wtedy, gdy zaczyna ono rozumować, lecz już od pierwszych dni życia dziecka, i to nie tylko po urodzeniu, lecz także w okresie prenatalnym¹²⁴. Formowanie prawidłowego sumienia dziecka jest procesem długotrwałym i wymaga od rodziców wielkiej odpowiedzialności¹²⁵. Dziecko należy nauczyć wsłuchiwania się w głos swojego sumienia, świadomego liczenia się z nim w swoim postępowaniu, kierowania się zasadami moralności chrześcijańskiej i doskonalenia swego charakteru. Rodzice powinni wychowywać dzieci według własnych tradycji, przekonań religijnych i wartości kulturowych¹²⁶. Ustawy państwowe powinny zabezpieczać wychowanie religijne i moralne dzieci zgodnie z sumieniem rodziców¹²⁷.

¹¹⁹ DWCH 1.

¹²⁰ Kan. 795, kan. 799 i kan. 1136.

¹²¹ Kan. 779 i kan. 226 § 2.

¹²² S. Kunowski: Wychowanie moralne jako istotny element wychowania chrześcijańskiego. W: Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej. Praca zbiorowa pod red. F. Adamskiego, Kraków 1984 s. 87; Por. DWCH 1—2.

¹²³ T. Pawluk, jw. s. 215.

¹²⁴ M. Jakubiec: Rola rodziny w kształtowaniu sumienia dziecka. W: Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej, jw. s. 287—288.

¹²⁵ Tamże, s. 283—305.

¹²⁶ Adhort. Ap. *Familiaris consortio*, n. 46; Por. I. Kurycki: *Familiaris consortio* w kontekście deklaracji *O wychowaniu chrześcijańskim*, *Ateneum Kapłańskie* 449 (1984) 75.

¹²⁷ Kan. 799.

Ważnym odcinkiem wychowania moralnego jest wychowanie seksualne. Dzieci i młodzież powinni otrzymać „pozytywne i rozropne wychowanie seksualne, dostosowane do ich wieku”¹²⁸. Wychowanie seksualne nie może polegać na samym uświadamianiu seksualnym, w oderwaniu od zasad moralnych, jak to ma miejsce np. w szkolnictwie polskim¹²⁹. „Wychowanie seksualne — jak uczy Jan Paweł II — stanowiące prawo i podstawowy obowiązek rodziców, winno dokonywać się zawsze pod ich troskliwym kierunkiem zarówno w domu, jak i w wybranych i kontrolowanych przez nich ośrodkach wychowawczych. W tym sensie Kościół potwierdza prawo pomocniczości, które szkoła obowiązana jest przestrzegać, współpracuje w wychowaniu seksualnym, w takim samym duchu, jaki ożywia rodziców”¹³⁰. Aby wychowanie seksualne było skuteczne, należy dzieci i młodzież wychowywać do cnoty czystości, która opiera się na odpowiedzialności w dziedzinie płciowości i doprowadza osobę do prawdziwej dojrzałości¹³¹.

c. Wychowanie religijne

Ze wszystkich dziedzin wychowania Kodeks Prawa Kanonicznego najwięcej norm poświęca wychowaniu religijnemu. Zawarte one są aż w 19 kanonach. Jest to wyrazem szczególnej odpowiedzialności Urzędu Nauczycielskiego Kościoła za wychowanie religijne. Głównymi wychowawcami są zawsze rodzice, lecz Kościół pomaga im przez podanie wyraźnych norm określających ich zadania w dziedzinie wychowania religijnego dzieci. Przez wychowanie religijne małżonkowie mają przygotować dzieci do życia według zasad wiary w celu uświęcenia i osiągnięcia zbawienia. Sobór Watykański II uczy, że małżonkowie chrześcijańscy „dla swych dzieci są pierwszymi głosicielami i nauczycielami wiary, którzy je słowem i przykładem zaprawiają do życia chrześcijańskiego”¹³².

Wtajemniczenie chrześcijańskie dziecka rozpoczyna się przez udzielenie mu sakramentu chrztu¹³³. Na ten temat kodeks mówi: „Rodzice mają obowiązek troszczyć się, ażeby ich dzieci zostały ochrzczone w pierwszych tygodniach; możliwie najszybciej po urodzeniu, a nawet jeszcze przed nim powinni się udać do proboszcza, by prosić o sakrament dla dziecka i odpowiednio do niego się przygotować”¹³⁴. Obecny Kodeks nie wymaga więc, aby dziecko było „jak najszybciej” ochrzczone, jak tego wymagał Kodeks z 1917 r., lecz daje dość elastyczny termin „w pierwszych tygodniach”¹³⁵. Jednak jak najszybciej rodzice powinni nawiązać kontakt z proboszczem i rozpocząć przygotowania do chrztu dziecka. Jedynie w sytuacji, gdy dziecko znajduje się w niebezpieczeństwie śmierci, powinno być natychmiast ochrzczone¹³⁶. Plody poronione,

¹²⁸ DWCH 1.

¹²⁹ Adhort. Ap. *Familiaris consortio*, n. 37; Teologia małżeństwa i rodziny, jw. s. 177—183.

¹³⁰ Adhort. Ap. *Familiaris consortio*, jw.

¹³¹ Tamże; Por. W. Półtawska: Rola rodziców w wychowaniu seksualnym młodzieży. W: Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej, jw. s. 324—337.

¹³² Dekret o apostołstwie świeckich, n. 11.

¹³³ Zob. kan. 842 i kan. 843.

¹³⁴ Kan. 867 § 1.

¹³⁵ Por. CICB, kan. 770.

¹³⁶ Kan. 867 § 2.

jeśli jeszcze żyją, należy chrzcić jak najprędzej, o ile jest to możliwe ¹³⁷.

Obowiązek ochrzczenia dziecka ciąży na rodzicach nie tylko wtedy, gdy oboje są katolikami, lecz także wtedy, gdy tylko jedna strona jest katolicka ¹³⁸. Każde dziecko takich rodziców powinno być ochrzczone w Kościele katolickim. Rodzice lub opiekunowie dziecka, którzy dają je do chrztu lub na wychowanie w religii niekatolickiej, mają być ukarani cenzurą lub inną sprawiedliwą karą ¹³⁹.

Kodeks Prawa Kanonicznego stawia dwa warunki do godziwego ochrzczenia dziecka ¹⁴⁰:

1. Aby oboje rodzice, a przynajmniej jedno z nich, wyrazili zgodę na chrzest. Wynika z tego, że rodzice mogą osobiście prosić o chrzest, lub prosić może ktoś inny, a rodzice mają wyrazić zgodę. Jeśli rodziców nie ma, lub są pozbawieni swoich praw, prosić o chrzest lub wyrazić nań zgodę mogą prawni opiekunowie dziecka.
2. Aby istniała uzasadniona nadzieja, że dziecko będzie wychowane po katolicku. Jeśli proboszcz wyrobi sobie przekonanie, że takiej nadziei nie ma, chrzest należy odłożyć, informując rodziców o przyczynie odłożenia chrztu oraz powiadamiając o warunkach, po spełnieniu których dziecko można będzie ochrzcić.

Natomiast dziecko znajdujące się w niebezpieczeństwie śmierci można godziwie ochrzcić nie pytając o to rodziców, a nawet wbrew ich woli ¹⁴¹. Powyższa norma jest konsekwencją zasady prawnej, według której zbawienie człowieka jest najwyższym prawem. W sytuacji zagrożenia życia można ochrzcić dziecko zarówno rodziców katolickich jak i niekatolickich. Powyższa norma ma zastosowanie w szpitalach oraz przy wypadkach, w których ofiarą jest małe dziecko. W razie wątpliwości, czy dziecko jest ochrzczone, lub czy chrzest był ważnie udzielony, jeśli czas pozwala, należy dokładnie zbadać, jak jest rzeczywistość. Jeśli okaże się, że dziecko było ważnie ochrzczone, chrztu nie można powtarzać. Natomiast, jeśli pomimo przeprowadzenia rzetelnych badań wątpliwość pozostanie, chrztu należy udzielić w sposób warunkowy ¹⁴².

Przed chrztem dziecka jego rodzice i chrzestni powinni być odpowiednio pouczeni o znaczeniu tego sakramentu i o związanych z nim obowiązkach ¹⁴³. To przygotowanie jest konieczne, aby rodzice i chrzestni rzeczywiście byli w stanie pomagać ochrzczoneму w prowadzeniu życia chrześcijańskiego, odpowiadającego przyjętemu sakramentowi oraz w wiernym wypełnianiu złączonych z nim obowiązków ¹⁴⁴.

Rodzice, chrzestni i proboszcz powinni dbać o to, aby dzieciom nie nadawać imion obcych duchowi chrześcijańskiemu ¹⁴⁵.

Chrzest dziecka powinien odbywać się w niedzielę lub w wigilię paschalną. Można jednak chrzcić także w każdym innym dniu ¹⁴⁶.

¹³⁷ Kan. 871.

¹³⁸ Kan. 1125 n. 1.

¹³⁹ Kan. 1366.

¹⁴⁰ Kan. 868 § 1.

¹⁴¹ Kan. 868 § 2.

¹⁴² Kan. 869 § 1.

¹⁴³ Kan. 851 n. 2.

¹⁴⁴ Kan. 872.

¹⁴⁵ Kan. 855.

¹⁴⁶ Kan. 856.

Właściwym miejscem udzielenia chrztu jest kościół lub kaplica. Prawodawca podaje regułę, według której dziecko powinno być ochrzczone w kościele parafialnym jego rodziców. Od zachowania tej reguły zwalnia tylko słuszna przyczyna¹⁴⁷. W kanonie 859 prawodawca podaje przykład takiej słusznej przyczyny. Jeżeli ze względu na odległość lub inne okoliczności nie można bez poważnej niedogodności przynieść dziecka do kościoła parafialnego lub innego kościoła czy kaplicy na terenie parafii, gdzie zwykle udziela się chrztu, można i trzeba go udzielić „w innym bliżej położonym kościele lub kaplicy albo nawet w innym odpowiednim miejscu”¹⁴⁸. Jeśli dziecko nieochrzczone poważnie zachoruje, zachodzi potrzeba natychmiastowego ochrzczenia go. Wtedy dziecko wiezie się do kościoła lub chrzci się tam, gdzie ono się znajduje.

Z zasady nie należy chrzcić dzieci w szpitalach¹⁴⁹. Prawodawca kościelny przewiduje jednak od tej zasady kilka wyjątków. Po pierwsze biskup diecezjalny może zarządzić inaczej, a więc pozwolić na chrzty w szpitalach, nawet bez poważnej przyczyny. Po wtóre, należy chrzcić w szpitalu, gdy zmusza do tego konieczność, np. zagrożone jest życie dziecka. Po trzecie — można chrzcić w szpitalu wtedy, gdy zmusza do tego inna racja duszpasterska¹⁵⁰. Zachodzi to wtedy, gdy duszpasterz oceni, że inaczej nie można było tego dziecka ochrzcić.

Nie wystarcza wtedy tylko stosowność, lecz wymagana jest taka racja, która moralnie zmusza do ochrzczenia w szpitalu.

Istnieje wyraźny zakaz chrztu dzieci w domach prywatnych. Od zakazu tego zwalniają jedynie: wypadek konieczności lub zezwolenie ordynariusza¹⁵¹. O tym, czy zaistniał wypadek konieczności, decyduje szafarz chrztu, np. w sytuacji zagrożenia życia dziecka. Ordynariusz miejsca zezwolenie może wydać tylko z poważnej przyczyny (*gravi de causa*).

Chrzest włącza dziecko do Ludu Bożego i otwiera mu bramę do korzystania z życia sakramentalnego. Rodzice nie mogą poprzestać na otwarciu tej bramy, lecz winni doprowadzić dzieci do innych sakramentów i nauczyć je owocnego korzystania z nich.

Od pierwszych miesięcy życia dziecka rodzice katolicycy powinni wprowadzać je w życie wiary troszcząc się o religijną atmosferę w domu, przez modlitwę i katechezę rodzinną¹⁵². Rodzice bardziej niż inne osoby

¹⁴⁷ Kan. 857; Por. A. Montan: Nuove prospettive del diritto che disciplina la celebrazione dei sacramenti. W: *Problemi e prospettive di diritto canonico*. Praca zbiorowa pod red. E. Cappellini. Brescia 1977 s. 182—184.

¹⁴⁸ Kan. 859.

¹⁴⁹ Kan. 860 § 2.

¹⁵⁰ Tamże.

¹⁵¹ Kan. 860 § 1.

¹⁵² Adhort. Ap. *Familiaris consortio*, n. 52 i 60; Adhort. Ap. *Catechesi tradendae* z 16 X 1979 r., n. 68: „Tak więc katecheza rodzinna wyprzedza każdą inną formę katechezy, towarzyszy jej i poszerza ją. A ponadto tam, gdzie ustawy przeciwne religii utrudniają samo wychowanie w wierze, gdzie z powodu rozpowszechnionego niedowiarstwa lub panującego tzw. laicyzmu nie daje się faktycznie możliwości pełnego rozwoju religijności, tam ten „kościół domowy” pozostaje jedynym miejscem, gdzie dzieci i młodzież mogą pobierać prawdziwą katechezę. Dlatego rodzice chrześcijańscy muszą wciąż wkładać wysiłek, by się przygotować do katechizowania swych dzieci i by to zadanie wypełnić z niestrudżonym zapalem.”; Por. J. Dyduch: Udział świeckich w potrójnej misji Chrystusa w świetle powszechnego

„mają obowiązek słowem i przykładem formować dzieci w wierze i praktyce życia chrześcijańskiego”¹⁵³. Małżonkowie tylko wtedy mogą nauczyć dzieci modlitwy, korzystania z sakramentów i konsekwentnego życia chrześcijańskiego, gdy sami modlą się, często korzystają z sakramentów, czytają z dziećmi Słowo Boże i w życiu codziennym kierują się zasadami Ewangelii. Rodzice mają być żywym przykładem dla swoich dzieci¹⁵⁴. Podobny obowiązek spoczywa także na rodzicach chrzestnych, a jeśli rodziców brakuje — także na tych, którzy ich zastępują¹⁵⁵.

Oprócz katechezy prowadzonej w domu rodzice powinni zadbać, aby ich dzieci korzystały także z katechezy parafialnej, przygotowującej do uczestnictwa w sakramentach. Prawodawca kodeksowy postanawia, że dzieci „przez nauczanie katechetyczne trwające odpowiedni okres czasu” powinny zostać odpowiednio przygotowane do pierwszego przyjęcia sakramentów: pokuty, Eucharystii oraz do bierzmowania¹⁵⁶. Rodzice winni zadbać, aby dzieci po przystąpieniu do sakramentu pokuty, co pewien czas, a przynajmniej raz w roku wyznawały wiernie wszystkie swoje grzechy w spowiedzi sakramentalnej¹⁵⁷. Do zadań rodziców należy także, aby ich dzieci były stopniowo wprowadzane w ducha pokuty. Choć wstrzemięźliwość od pokarmów mięsnych obowiązuje od ukończenia 14 roku życia, a wstrzemięźliwość połączona z postem, tak zwanym „ścislym”, od ukończenia 18 roku życia, to rodzice już od młodszego wieku winni uczyć dzieci i młodzież tych form pokuty, które potem będą ich obowiązywały¹⁵⁸.

Rodzice lub ich zastępcy mają szczególny obowiązek zatroszczyć się o to, aby dzieci po dojściu do używania rozumu i odpowiednim przygotowaniu przystąpiły, po uprzedniej spowiedzi sakramentalnej, do Komunii świętej¹⁵⁹. Do I Komunii świętej można przygotowywać te dzieci, które uzyskały wystarczające rozeznanie umysłowe. Przygotowanie winno dać dzieciom zrozumienie tajemnicy Chrystusa oraz umożliwić przyjęcie Ciała Chrystusa z wiarą i pobożnością¹⁶⁰. W sytuacji wyjątkowej prawodawca stawia dziecku mniejsze wymagania. Choć w Kodeksie wspomina się tylko o niebezpieczeństwie śmierci dziecka, to wydaje się, że w podobnie wyjątkowej sytuacji znajdują się dzieci upośledzone. W sy-

prawodawstwa soborowego. *Analecta Cracoviensia* 15 (1983) s. 223—224; R. Paraliu, jw., s. 63—65.

¹⁵³ Kan. 774 § 2.

¹⁵⁴ Adhort. Ap. *Familiaris consortio*, n. 60: „Na mocy swej godności i misji kapłańskiej właściwej wszystkim ochrzczonym, rodzice chrześcijańscy mają szczególne zadanie wychowania dzieci do modlitwy, wprowadzenia ich w stopniowe odkrywanie Bożego misterium i nauczania osobistej z Nim rozmowy. Szczególnie zaś w rodzinie chrześcijańskiej, ubogaconej łaską i obowiązkami sakramentu małżeństwa, należy już od najwcześniejszego wieku uczyć dzieci, zgodnie z wiarą na chrzcie otrzymaną, poznawania i czci Boga, a także miłowania bliźniego. Zasadniczym i niezastąpionym elementem wychowania do modlitwy jest konkretny przykład, żywe świadectwo rodziców: tylko modląc się wspólnie z dziećmi, wypełniając swoje królewskie kapłaństwo, ojciec i matka zstępują w głąb serc dzieci pozostawiając ślady, których nie zdołają zatrzeć późniejsze wydarzenia życiowe”; Por. tamże, n. 39; Zob. DWCH.

¹⁵⁵ Kan. 774 § 2.

¹⁵⁶ Kan. 777 n. 2.

¹⁵⁷ Kan. 989.

¹⁵⁸ Kan. 1252.

¹⁵⁹ Kan. 914.

¹⁶⁰ Kan. 913 § 1

tuacjach takich można dziecko dopuścić do Najświętszej Eucharystii, gdy potrafi ono odróżnić Ciało Chrystusa od zwykłego chleba czy opłatka i może Komunię św. przyjąć z szacunkiem¹⁶¹.

Po doprowadzeniu dziecka do I Komunii św. rodzice powinni nauczyć je częstego posilania się Ciałem Chrystusa, a przynajmniej spełniania tego obowiązku (będącego jednocześnie jego ważnym uprawnieniem) nie rzadziej niż raz w roku, zwłaszcza w okresie wielkanocnym¹⁶².

Jeśli Konferencja Episkopatu inaczej nie postanowi, dzieci w pobliżu wieku rozeznania powinny przyjąć sakrament bierzmowania¹⁶³. Rodzice mają zadbać o to, aby ich dzieci zostały odpowiednio do bierzmowania przygotowane i w odpowiednim czasie do niego przystąpiły¹⁶⁴.

Z racji przyjęcia chrztu dzieci i młodzież powołani są do życia zgodnego z nauką ewangeliczną. Rodzice przez właściwe pokierowanie wychowaniem winni umożliwić swoim dzieciom osiągnięcie dojrzałości osobowej oraz poznanie i przeżywanie tajemnicy zbawienia¹⁶⁵. Przede wszystkim powinni zadbać o to, aby dzieci po przyjęciu I Komunii św. nie zaprzestały pogłębiania swojej wiary, lecz korzystały w dalszym ciągu z katechizacji¹⁶⁶. Przez systematyczną katechizację w okresie całej szkoły podstawowej, średniej i wyższej młodzież winna uzyskać pełną formację religijną i przygotować się do dojrzałego życia chrześcijańskiego¹⁶⁷.

d. Wychowanie kulturalne

Ciążący na małżonkach obowiązek kulturalnego wychowania dzieci zobowiązuje ich w pierwszym rzędzie do zapewnienia dzieciom odpowiedniego wykształcenia mającego doprowadzić je do właściwego rozwoju intelektualnego¹⁶⁸. Dzieci powinny poznać kulturę narodową i ogólnoludzką, nabyć zdolność wydawania prawidłowych sądów, ukształtować swój światopogląd i nauczyć się kultury osobistej. Rodzice powinni też nauczyć dzieci kultury korzystania z wolnego czasu, np. odpowiedzialnego wybierania programów telewizyjnych, filmowych czy innych rozrywek.

¹⁶¹ Kan. 913 § 2.

¹⁶² Kan. 920.

¹⁶³ Kan. 891. Wcześniej mogą przyjąć w niebezpieczeństwie śmierci lub z innej poważnej przyczyny.

¹⁶⁴ Kan. 890.

¹⁶⁵ Kan. 217; Por. Adhort. Ap. *Familiaris consortio*, n. 39: „Ażeby rodzice mogli godnie wypełnić swoje posługiwanie wychowawcze, Ojcowie Synodu wyrazili życzenie, aby został przygotowany tekst katechizmu dla rodzin, jasny, zwięzły, przystępny dla wszystkich. Do wydania takiego katechizmu gorąco zachęcono Konferencje Episkopatów.”

¹⁶⁶ Kan. 777 n. 3; Adhort. Ap. *Familiaris consortio*, n. 53: „Posługa ewangelizacyjna i katechetyczna rodziców powinna towarzyszyć dzieciom także w okresie ich dojrzewania i młodości, kiedy — jak to często się zdarza — kontestują lub wręcz odrzucają wiarę chrześcijańską, otrzymaną w pierwszych latach życia. Podobnie jak w Kościele dzieło ewangelizacji zawsze związane jest z cierpieniem apostoła, tak w rodzinie chrześcijańskiej rodzice powinni odważnie i z wielką pogodą ducha przyjmować trudności, na jakie niejednokrotnie napotyka ich posługiwanie ewangelizacyjne wobec własnych dzieci.”

¹⁶⁷ Por. DWCH s.

¹⁶⁸ Zob. kan. 1136.

Ważną pomoc w wychowaniu intelektualnym i kulturalnym dzieci świadczy rodzicom szkoła. Rodzice winni mieć zapewnioną prawdziwą wolność w wyborze szkół dla swoich dzieci¹⁶⁹. Mają oni prawo domagać się od władz państwowych, aby uznały to ich uprawnienie i dzięki odpowiednim subsydiom utrzymywały takie szkoły, do jakich rodzice chcą posyłać swoje dzieci¹⁷⁰. Rodzice mają zabiegać o to „ażeby ustawy państwowe dotyczące kształcenia młodzieży zapewniały jej także w szkole wychowanie religijne i moralne, zgodne z sumieniem rodziców”¹⁷¹. Rodzice mają obowiązek posyłać swoje dzieci do szkół zapewniających im katolickie wychowanie¹⁷². Kościołowi przysługuje prawo zakładania szkół różnego stopnia¹⁷³. Szkoły takie powinny działać szczególnie w krajach, w których jest większa liczba katolików. Rodzice powinni świadczyć pomoc szkołom katolickim, zwłaszcza w ich zakładaniu i utrzymywaniu¹⁷⁴.

Tam, gdzie nie ma szkół katolickich, rodzice mogą posyłać dzieci do szkół niekatolickich, lecz muszą wtedy sami zatroszczyć się, aby dzieci poza szkołą otrzymały należne wychowanie katolickie¹⁷⁵. Sytuacja taka istnieje w Polsce, gdzie uzupełnieniem wychowania szkolnego jest katechizacja pozaszkolna. Szczególnie do rodziców katolickich należy troska o zdobywanie przez dzieci i młodzież wiedzy religijnej i kształtowanie postaw chrześcijańskich poprzez katechizację¹⁷⁶. Wspólnie z proboszczem mają oni troszczyć się o to, aby dzieci po przyjęciu pierwszych sakramentów „były w dalszym ciągu przez formację katechetyczną szczególnie i w sposób bardziej pogłębiony kształtowane”¹⁷⁷.

¹⁶⁹ Kan. 797.

¹⁷⁰ Tamże; Por. DWCH 6: „Władza państwowa zatem, obowiązana do opieki i ochrony wolności obywatelskiej, a pomna na wymogi sprawiedliwości rozdzielczej, winna jest tak gospodarować groszem publicznym, ażebym rodzice naprawdę mogli swobodnie wybierać szkołę dla swych dzieci zgodnie z głosem sumienia. Ma być przy tym przestrzegana zasada działania pomocniczego, wykluczająca wszelki monopol szkolny. Taki bowiem monopol szkolny jest sprzeczny z przyrodzonymi prawami osoby ludzkiej, z postępem i rozwojem kultury, z ideą zgodnego współżycia obywateli, a także z pluralizmem, właściwym bardzo wielu społeczeństwom naszych czasów.”

¹⁷¹ Kan. 799; Por. DWCH 7: „Rodzicom zaś przypomina Kościół ciążący na nich poważny obowiązek pokierowania czy nawet stanowczego przeprowadzenia wszystkich spraw w ten sposób, by ich dzieci mogły korzystać z owej pomocy i ich wykształcenie chrześcijańskie dotrzymywało kroku świeckiemu. Dlatego Kościół wyraża się z wielkim uznaniem o tych władzach cywilnych i świeckich społeczeństwa, które, mając na względzie fakt pluralistycznego charakteru nowoczesnego społeczeństwa oraz dbałe o zabezpieczenie należytej wolności religijnej, przychodzą rodzinom z pomocą, by we wszystkich szkołach dzieci mogły otrzymywać wychowanie zgodne z moralnymi i religijnymi zasadami rodziny, do której należą.”

¹⁷² Kan. 798; Por. DWCH 8.

¹⁷³ Kan. 800 § 1; Por. DWCH 8.

¹⁷⁴ Kan. 800 § 2.

¹⁷⁵ Kan. 798. Jest to złagodzenie przepisu w stosunku do norm poprzedniego Kodeksu. Por. CICB, kan. 1374; Zob. J. Hennelowa: Rodzice wobec szkoły jako instytucji wychowującej. W: Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej, jw. s. 403—427.

¹⁷⁶ Por. kan. 774 § 1 i kan. 779; Zob. J. Charytański: Współdziałanie rodziców z katechizacją. W: Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej, jw. s. 428—443.

¹⁷⁷ Kan. 777 n. 3.

Jeśli w rodzinie znajduje się dziecko upośledzone fizycznie lub umysłowo, rodzice winni także zadbać o jego katechizację, o ile to możliwe, i na poziomie dla niego dostępnym¹⁷⁸.

e. Wychowanie społeczne

Prawdziwe wychowanie powinno objąć pełną formację młodego człowieka, a więc także w odniesieniu do dobra wspólnego. Dlatego dzieci i młodzież winny być tak wychowywane, aby nauczyły się odpowiedzialności, właściwego korzystania z wolności i przygotowały się do czynnego udziału w życiu społecznym¹⁷⁹. Rodzice są zobowiązani wypracowywać u dziecka cnoty, które pomogą mu w sposób bezkonfliktowy włączyć się do życia w społeczeństwie. Należy rozwijać takie cnoty, jak: szacunek dla każdego człowieka, pracowitość, ofiarność, poczucie odpowiedzialności, miłość bliźniego, miłość Kościoła i ojczyzny¹⁸⁰. Rodzice winni też przygotować dziecko do samodzielnego życia w społeczeństwie przez wyuczenie zawodu lub umożliwienie odpowiedniego wykształcenia.

Rodzice mają tak przygotować dzieci do życia, aby każde z nich mogło dobrze wypełnić swoje zadania zgodnie z otrzymanym od Boga powołaniem¹⁸¹. Nie mogą oni wywierać na swoje dzieci żadnego przymusu w wyborze stanu życia¹⁸². Mają tak wychować dzieci, aby one mogły swobodnie zawrzeć małżeństwo lub pójść za głosem powołania duchownego¹⁸³. Jeśli syn lub córka chce zawrzeć małżeństwo, rodzice winni służyć roztropną radą, aby pomóc młodym podjąć rozważną decyzję. Nie mogą jednak ich skłaniać do wyboru partnera przez jakikolwiek przymus¹⁸⁴.

Na małżonkach chrześcijańskich ciąży także szczególnie obowiązek troski o powołania kapłańskie¹⁸⁵. Jeśli „rozpoznają u dzieci oznaki Bożego powołania, dołożą wszelkiej troski i starania, aby wychowywać do dziewictwa, jako najwyższej formy daru z siebie”¹⁸⁶. Rodzina ożywiona duchem religijnym jest kolebką powołań kapłańskich i zakonnych. Otwarta na potrzeby innych jest „pierwszym i najlepszym seminarium powołania do życia poświęconego Królestwu Bożemu”¹⁸⁷.

V. MIŁOŚĆ A CELE MAŁŻENSTWA

Jedynym dokumentem Kościoła, który miłość małżonków uznał za cel małżeństwa, była encyklika Piusa XI *Casti Connubii*¹⁸⁸. Miłość rozumiana jest w niej nie jako uczucie polegające na przemijającej skłon-

¹⁷⁸ Kan. 777 n. 4.

¹⁷⁹ Kan. 795; Por. DWCH 1.

¹⁸⁰ Zob. T. Pawluk, jw. s. 215.

¹⁸¹ Adhort. Ap. *Familiaris consortio*, n. 53.

¹⁸² Kan. 219.

¹⁸³ KDK 52; Dekret o apostołstwie świeckich, n. 11.

¹⁸⁴ KDK 52.

¹⁸⁵ Kan. 233 § 1; Por. Konst. dogm. *Lumen gentium*, n. 11.

¹⁸⁶ Adhort. Ap. *Familiaris consortio*, n. 37.

¹⁸⁷ Tamże, n. 53.

¹⁸⁸ Enc. *Casti Connubii*. AAS 22 (1930) 561.

ności mającej charakter zewnętrzny i cielesny, lecz jako wewnętrzna skłonność dusz przejawiająca się w czynach¹⁸⁹.

Wielką godność miłości małżeńskiej i ogromne jej znaczenie w życiu małżonków podkreślił Sobór Watykański II: „Miłość jako akt wybitnie ludzki, łącząc dwie osoby uczuciem płynącym z woli, ogarnia dobro całej osoby i tym samym potrafi nadać specjalną godność uczuciom dusz i ich fizycznym przejawom oraz uszlachetnić je jako czynniki i szczególnie przejawy przyjaźni małżeńskiej”¹⁹⁰. Miłość taka przenika całe życie małżonków, zaś aktem małżeńskim nadaje szczególną wartość. Przewyższa ona zwykłą skłonność erotyczną, która egoistycznie podsykana szybko zanika. Czasem wydaje się, że Sobór jakby utożsamia samo małżeństwo i miłość małżeńską¹⁹¹.

Z tekstów soborowych niektórzy kanoniści wyciągnęli wniosek, że miłość jest elementem prawnym w małżeństwie. Inni wyrażali stanowisko odmienne. A. D'Avack kilka lat po Soborze przedstawił trzy opinie na temat znaczenia prawnego miłości małżeńskiej¹⁹². Zwolennicy pierwszej opinii, m. in. Häring, wyrażali przekonanie, że miłość małżeńska ma znaczenie prawne. Ujmowali oni miłość szeroko, jako doskonałe duchowo-fizyczne zjednoczenie małżonków, a więc wspólnotę małżeńską. Inni, np. Fedele, Navarrete, Rybczyk, ujmowali miłość wąsko, jako niestałe uczucie i odmawiali jej znaczenia prawnego, przyznając jej znaczenie moralne. Trzecia grupa autorów, do której należał Fagiolo, była zdania, że choć w świetle Kodeksu z 1917 r. miłość małżeńska nie ma znaczenia prawnego, to w nowym prawie należałoby uwzględnić sformułowania soborowe o miłości małżeńskiej i przyznać jej walor prawny¹⁹³.

Dnia 9 lutego 1976 roku papież Paweł VI w przemówieniu wygłoszonym do audytorów Roty Rzymskiej wyjaśnił, że miłość małżeńska posiada walor psychologiczny, a nie prawny¹⁹⁴. Nie można jej uważać za przyczynę małżeństwa, gdyż sprzeciwiałoby się to zasadzie, według której małżeństwo powstaje przez zgodę stron. Miłość nie jest też celem małżeństwa, lecz właściwym środowiskiem, w którym cele małżeństwa mogą być odpowiednio realizowane. Gdyby miłość uznano za konstytutywny element małżeństwa, jej brak powodowałby nieważność mał-

¹⁸⁹ Tamże, s. 547—548.

¹⁹⁰ KDK 49.

¹⁹¹ Tamże, n. 48: „Instytucja małżeństwa oraz miłość małżeńska skierowane są do wydania potomstwa i wychowania dzieci”. Wcześniej zaś małżeństwo nazywa „wspólnotą życia i miłości małżeńskiej”.

¹⁹² A. D'Avack: *Il problema della rilevanza giuridica dell'amore coniugale*. W: *La Chiesa dopo il Concilio*, t. II, Milano 1972 s. 437—441; Por. A. Vernaschi: *Il matrimonio nella futura legislazione canonica*. W: *Problemi e prospettive di diritto canonico*, jw. s. 207—212.

¹⁹³ Por. W. Bertrams: *Notae aliquae quoad structuram metaphysicam amoris coniugalis*. W: *De matrimonio coniectanea*. Roma 1970 s. 75—82; V. Fagiolo: *Amore coniugale ed essenza del matrimonio*. W: *L'amore coniugale*. Citta del Vaticano 1971 s. 179—185; E. Graziani: *La definizione dell'amore coniugale*. Tamże, s. 201—202; O. Robleda: *Amore coniugale e atto giuridico*. Tamże, s. 215—221.

¹⁹⁴ AAS 68 (1976) 204—208; Por. Z. Grochowski: *De „communione vitae” in novo Schemate „de matrimonio” et de momento iuridico amoris coniugalis*, *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 58 (1979) n. 3 s. 455—480.

żeństwa. Konsekwencje takiego rozstrzygnięcia byłyby ogromne. Wielu współmałżonków mogłoby zaskarżać nieważność swoich małżeństw z powodu braku miłości. Istnienie lub brak miłości często trudno byłoby udowodnić. Z drugiej strony tak zwane małżeństwa z rozsądku, nawet dobrze żyjące, należałoby rozłączać, a do zawierania takich nie dopuszczać. Takie rozwiązanie byłoby zaś niehumanitarne.

Miłość jest bardzo pożądana i pomocna w wypełnianiu zadań małżeńskich. Można więc powiedzieć, że jest ona gwarancją realizacji celów małżeństwa¹⁹⁵. Znaczenie miłości w małżeństwie mocno podkreśla także Jan Paweł II. Miłość — według niego — jest zasadą rozwoju, źródłem mocy i ostatecznym celem tworzenia wspólnoty osób w małżeństwie¹⁹⁶.

Obecnie obowiązujący Kodeks Prawa Kanonicznego nie używa terminu „miłość małżeńska”¹⁹⁷.

VI. PROBLEM HIERARCHII CELÓW MAŁŻEŃSTWA

W Kodeksie z 1917 roku wymienione cele małżeństwa ustawione były hierarchicznie. Za cel pierwszorzędny uznano zrodzenie i wychowanie potomstwa, zaś do celów drugorzędnych zaliczono: wzajemną pomoc i uśmierzenie pożyteczności¹⁹⁸. Jednak wkrótce po ogłoszeniu Kodeksu zaczęły pojawiać się opinie kwestionujące przedstawioną w nim hierarchię celów małżeństwa¹⁹⁹.

Dnia 3 X 1941 r. papież Pius XII w przemówieniu do prałatów Roty Rzymskiej stwierdził, że cele drugorzędne małżeństwa należy uważać za istotnie podporządkowane celowi pierwszorzędnemu²⁰⁰. Wkrótce potem, bo 1 IV 1944 r. Kongregacja Świętego Oficjum wydała specjalny Dekret o celach małżeństwa. Dekret ten nie tylko potwierdza, ale wzmacnia kodeksową koncepcję hierarchii celów małżeństwa. Odrzuca

¹⁹⁵ Por. T. Pawluk, jw. s. 54.

¹⁹⁶ Adhort. Ap. *Familiaris consortio*, n. 18: „Rodzina, założona i ożywiona przez miłość, jest wspólnotą osób: mężczyzny i kobiety jako małżonków, rodziców, dzieci i krewnych. Pierwszym jej zadaniem jest wierne przeżywanie rzeczywistości komunii w ciągłym działaniu na rzecz rozwijania prawdziwej wspólnoty osób. Wewnętrzna zasada, trwała moc i celem ostatecznym tego zadania jest miłość: tak jak bez miłości rodzina nie jest wspólnotą osób, tak samo bez miłości nie może ona żyć, wzrastać i doskonalić się jako wspólnota osób. To, co napisałem w Encyklice *Redemptor hominis*, znajduje swój początek i najważniejsze zastosowanie w rodzinie jako takiej: „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa”; Por. Enc. *Redemptor hominis*, n. 10.

¹⁹⁷ W okresie przygotowywania obecnego Kodeksu w Schemacie prawa małżeńskiego w definicji małżeństwa (kan. 243) umieszczono wyrażenie: „intima totius vitae coniunctio”. Mogło to wyrażać głęboką więź miłości w małżeństwie. Zob. Opera consultorum in apparandis schematibus. Coetus studiorum de iure matrimoniali. *Communicationes* 9 (1977) n. 1 s. 122—123.

¹⁹⁸ CICB, kan. 1013 § 1.

¹⁹⁹ H. Doms: *Vom Sinn und Zweck der Ehe*. Breslau 1935 s. 74—90; B. Krempel: *Die Zweckfrage der Ehe in neuer Beleuchtung. Begriffen aus dem Wesen der beider Geschlechter im Lichte der Beziehungslehre des hl. Thomas*. Einsiedeln-Köln 1941 s. 27—59.

²⁰⁰ AAS 33 (1941) 423.

się w nim zdecydowanie błędne opinie głoszące, że pierwszorzędnym celem małżeństwa nie jest zrodzenie i wychowanie potomstwa, że wszystkie cele małżeństwa są równorzędne i od siebie niezależne lub że cele drugorzędne nie są w sposób istotny podporządkowane pierwszorzędnym²⁰¹.

Synod Rzymski w 1960 roku jeszcze raz potwierdził oficjalną naukę o hierarchii celów małżeństwa²⁰². Również w nadsyłanych w tym czasie propozycjach na Sobór Watykański II biskupi i inni autorzy zdecydowanie potwierdzili kodeksową hierarchię celów małżeństwa²⁰³.

Dopiero na Soborze, dzięki większemu uznaniu zasad personalizmu chrześcijańskiego, zaprzestano podkreślania podziału celów małżeństwa na pierwszorzędne i drugorzędne. Od tej pory nie padła już żadna wypowiedź o istotnym podporządkowaniu celów drugorzędnych celom pierwszorzędnym.

Sobór Watykański II poucza, że Stwórca wyznaczył małżeństwu „różne dobra i cele”, a wszystkie one mają bardzo wielkie znaczenie²⁰⁴. Jednak w niektórych sformułowaniach Sobór uznaje pierwszeństwo celów prokreacyjnych w małżeństwie: „Z samej zaś natury swojej instytucja małżeństwa oraz miłość małżeńska nastawione są na rodzenie i wychowanie potomstwa, co stanowi jej jakby szczytowe uwieńczenie”²⁰⁵. Cały sens życia rodzinnego zmierza do tego, „żeby małżonkowie, nie zapoznając pozostałych celów małżeństwa, skłonni byli mężnie współdziałać z miłością Stwórcy i Zbawiciela, który przez nich wciąż powiększa i wzbogaca swoją rodzinę”²⁰⁶.

Jednocześnie należy przypomnieć, że także małżeństwa bezdzietne Kościół uznaje za ważne. Jan Paweł II, chociaż dzieci uznaje za najcenniejszy dar małżeństwa, to jednak przypomina: „także wówczas, kiedy zrodzenie potomstwa nie jest możliwe, życie małżeńskie nie traci z tego powodu swojej wartości”²⁰⁷.

Obecnie obowiązujący Kodeks Prawa Kanonicznego w definicji małżeństwa wymieniając cele, do których małżeństwo z natury swojej zmierza, a więc dobro małżonków oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa, nie określa hierarchii tych celów²⁰⁸. Nie podtrzymuje więc nauczania Kościoła o hierarchicznym uporządkowaniu tych celów.

Można zauważyć, że wymienione w KPK cele małżeństwa nie są całkiem rozłączne. Dobro małżonków jest bowiem warunkiem dobrego wychowania dzieci, a zrodzenie i wychowanie potomstwa jest także wielkim dobrem małżonków²⁰⁹.

²⁰¹ AAS 36 (1944) 103.

²⁰² Prima Romana Synodus, Romae 1960 s. 191.

²⁰³ Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I — Antepreparatoria. Vol. I—IV. Typis Polyglottis Vaticanis 1960—1961; Zob. J. R. Sztuchmiler, jw. s. 233—246.

²⁰⁴ KDK 43.

²⁰⁵ Tamże; Por. Adhort. Ap. *Familiaris consortio*, n. 14.

²⁰⁶ KDK 50.

²⁰⁷ Adhort. Ap. *Familiaris consortio*, jw.

²⁰⁸ Kan. 1055 § 1; Por. T. Pawluk, jw. s. 50.

²⁰⁹ Por. KDK 50: „Małżeństwo i miłość małżeńska z natury swej skierowane są ku płodzeniu i wychowaniu potomstwa. Dzieci też są najcenniejszym darem małżeństwa i rodzicom przynoszą najwięcej dobra”.

Samo wymienienie w kanonie 1055 § 1 dobra małżonków na pierwszym miejscu nie może świadczyć o wyższej randze tego ogólnego celu nad innymi. Chociaż w trakcie prac Papieskiej Komisji do Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego ustalono, że należy zaniechać podziału celów małżeństwa na pierwszorzędne i drugorzędne, to postulat ten nie został całkowicie spełniony²¹⁰. Kodeks wymienia bowiem z nazwy obydwa cele prokreacyjne, zaś pozostałe cele obejmuje wspólnym określeniem „dobra małżonków”. Może więc nasuwać się wniosek, że cele wymienione z nazwy są ważniejsze od wymienionych ogólnie. Być może dlatego, aby rozwiązać takie przypuszczenie i bronić równorzędności celów, dobro małżonków wymieniono na pierwszym miejscu. Możliwe, iż cele osobowe wymieniono tylko ogólnie dlatego, że nie było jeszcze zgodności co do katalogu tych celów. Nauce prawa pozostawiono ustalenie, jakie szczególne cele małżeństwa mieszczą się w ogólnym określeniu „dobra małżonków”.

Z kolei analiza kanonu 1136 może doprowadzić do wniosku, że najważniejszym celem małżeństwa (*officium gravissimum*) jest wychowanie potomstwa. Jednak należy przyjąć, że jest to sformułowanie mające na celu podkreślenie znaczenia wszechstronnego wychowania dzieci, a nie zmierzające tylko do określenia hierarchii celów małżeństwa.

Nowy Kodeks stara się unikać rozstrzygania problemu hierarchii celów małżeństwa, pozostawiając ewentualnie to zadanie interpretatorom prawa naturalnego.

ZAKOŃCZENIE

W Kodeksie Prawa Kanonicznego, promulgowanym przez papieża Jana Pawła II wyraźnie mówi się o celach, do których małżeństwo z natury swojej zmierza (np. kan. 1055 § 1). Czasem używa się technicznego wyrażenia „cel małżeństwa” (kan. 1125 n. 3), czasem mówi się o zadaniach małżonków (kan. 835), a najczęściej o prawach i obowiązkach małżonków (np. kan. 1063, 1095, 1134, 1136). W dokumentach Kościoła promulgowanych w okresie reformowania KPK występuje zamienne używanie wymienionych wyżej terminów na oznaczenie tej samej rzeczywistości celów małżeństwa. Uchwały Soboru Watykańskiego II używają głównie terminów: *cele małżeństwa* oraz *prawa i obowiązki małżonków*. Natomiast w Adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* prawie zawsze używany jest termin „zadania” małżeństwa lub rodziny. Można więc stwierdzić, że w tekstach o charakterze raczej teologicznym częściej używa się terminu „zadania małżeństwa”, zaś w tekstach bardziej prawniczych lub prawnych — cele małżeństwa lub prawa i obowiązki małżonków.

W obowiązującym obecnie KPK znajdują się 42 kanony traktujące wprost o celach małżeństwa lub o sposobach ich realizacji i 17 kanonów pośrednio odnoszących się do realizacji celów małżeństwa. Wymienione w Kodeksie cele małżeństwa określają przede wszystkim zadania ro-

²¹⁰ J. Rybczyk: Projekt reformy prawa małżeńskiego, jw. s. 202—204; Opera consultorum in apparandis schematibus, jw. s. 123.

dziny wobec swoich członków: małżonków wobec siebie i małżonków wobec dzieci. W mniejszym stopniu określają zadania małżonków wobec Kościoła oraz relacje zachodzące między rodzicami a społecznością świecką, np. władzą państwową.

Najwyższa władza kościelna nie tylko formułuje określone przez Stwórcę cele małżeństwa, lecz ponadto w licznych normach zabezpiecza ich realizację. Normy te zawarte są nie tylko w Kodeksie Prawa Kanonicznego, lecz także w innych dokumentach Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, promulgowanych zwłaszcza w okresie po Soborze Watykańskim II. Normy obecnie obowiązującego Kodeksu wykazują wielką zależność od sformułowań zawartych w dokumentach soborowych i późniejszych dokumentach papieskich, szczególnie ogłoszonych przez Jana Pawła II.

Kodeks Jana Pawła II wprowadza nowy ogólny cel małżeństwa, jakim jest dobro małżonków. Obejmuje on takie szczegółowe zadania małżonków, jak: obowiązek pożycia intymnego, pomoc wzajemną, tworzenie wspólnoty, rozwój osobowości i uświęcenie małżonków. W zakres dobra małżonków wchodzi zatem zarówno te cele małżonków, które od dawna w prawie uznane są za cele małżeństwa, jak i inne, nie określane dotychczas takim mianem. W świetle przeprowadzonych analiz można stwierdzić, że tymi wydobytymi z zapomnienia celami małżeństwa są: tworzenie wspólnoty, rozwój osobowy i uświęcenie małżonków. W szerszym sensie dobrem małżonków są także inne cele podejmowane przez małżonków, których osiągnięcie nie sprzeciwia się realizacji istotnych celów małżeństwa.

Wypełnianie zadania zrodzenia potomstwa powinno zawsze odbywać się w sposób naturalny i odpowiedzialny wobec Boga i sumienia. Niedopuszczalne jest stosowanie antykoncepcji, sterylizacji, a zwłaszcza przerywania ciąży, za które to przestępstwo Kodeks przewiduje poważne kary.

Katolickie wychowanie dzieci jest najpoważniejszym obowiązkiem małżonków. Kodeks zobowiązuje rodziców do wszechstronnego wychowania dzieci, to znaczy wychowania fizycznego, moralnego, religijnego, kulturalnego i społecznego. Normy zawarte aż w 19 kanonach KPK szczególnie zobowiązują rodziców do pełnego religijnego wychowania dzieci. W wychowaniu takim rodzicom pomagać powinno państwo i Kościół. Nowością jest zwrócenie uwagi na wychowanie kulturalne.

Analiza norm nowego Kodeksu daje podstawę do stwierdzenia, że cele małżeństwa są traktowane obecnie mniej biologicznie (nie ma mowy już o uśmierzaniu pożądliwości) i mniej jurydycznie, a przedstawione są w świetle personalistycznej koncepcji człowieka.

Kodeks nie wspomina o miłości małżeńskiej, która, choć bardzo podkreślona przez Sobór Watykański II, nie ma znaczenia prawnego, a tylko walor moralny. Nie jest ona celem małżeństwa, lecz umożliwia właściwą realizację wszystkich celów małżeństwa.

Prawodawca kodeksowy zarzucił wreszcie podział celów małżeństwa na pierwszorzędne i drugorzędne, nie wypowiadając się w zasadzie na temat ich hierarchii.

ZUSAMMENFASSUNG

Der vom Papst Johannes Paul II promulgierte Kodex des kanonischen Rechts enthält leitende Grundsätze bezüglich der Ziele, die den Eheleuten vorschweben sollen und führt mehr als 40 Normen zur Realisierung dieser Ziele an. Zahlreiche Erläuterungen zu diesen Normen sind auch in anderen kirchlichen Dokumenten bereits nach dem Konzil zu finden.

Der Kodex weist auf das allgemeine Ziel des Ehestandes hin, das auf dem Wohl beider Ehepartner beruht. Dieses Wohl birgt aber auch Aufgaben und Pflichten in sich, und zwar: Pflicht des intimen Zusammenlebens, der gegenseitigen Hilfe, der Ehegemeinschaft, sowie die Pflicht der Entwicklung der Persönlichkeit beider Ehepartner und ihrer Heiligung. Der auf den beiden Eheleuten ruhenden und gewichtigen Pflicht, neues Leben zu zeugen, soll auf natürliche Weise Genüge geleistet werden. Sämtliche empfängnisverhütende Mittel sind unzulässig. Die vornehmlichste aller Ehepflichten ist jedoch die allseitige Erziehung der Kinder. Vor allen Dingen sind die Eltern für eine gründliche religiöse Erziehung ihrer Kinder verantwortlich.

Die Liebe zwischen den beiden Ehepartnern ist nicht eines der Ziele im ehelichen Leben, sie schafft aber das bestmögliche Milieu dafür und gibt die Garantie für die Erfüllung dieser Ziele. Der Kodex vermeidet ferner die Ziele des Ehestandes in erst = und weiterrangige zu unterteilen.

PRYWATNOŚĆ JAKO FAKT MORALNY

Treść: Wstęp. I. Językowa analiza terminu *prywatność*. II. Fenomenologiczna analiza zjawiska prywatności. III. Granice pola moralnego prywatności. Zakończenie.

WSTĘP

W społecznym nauczaniu Kościoła wyraża się prawdę, że człowiek jest z natury istotą społeczną. Sobór Watykański II mówi o tym w słowach: „Bóg nie stworzył człowieka samotnym, gdyż od początku mężczyzną i niewiastą stworzył ich” (Rdz 1, 27); a zespolenie ich stanowi pierwszą formę wspólnoty osób. Człowiek bowiem z głębi swej natury jest istotą społeczną, toteż bez stosunków z innymi ludźmi nie może ani żyć, ani rozwinać swych uzdolnień” (KDK 25). Życie społeczne człowieka niesie ze sobą wiele spornych problemów powstałych na linii relacji: jednostki do społeczeństwa i społeczeństwa do jednostki. Pluralizm systemów społecznych różnie usiłuje te problemy rozwiązać.

Zadaniem teoretyków życia społecznego jest poprawne określenie miejsca człowieka jako jednostki w relacji do całego społeczeństwa. Z jednej strony bowiem stwierdzają anonimowość i zagubienie się jednostki w społeczeństwie, co wyraża się w popularnym powiedzeniu, że człowiek, zwłaszcza współczesny, stał się „samotną wyspą”. Z drugiej zaś strony zauważają, że razem ze wzrostem socjalizacji zagęściły się relacje interpersonalne powodujące podporządkowanie jednostki społeczeństwu. Człowiek jest uwikłany w te relacje i zagrożony ze strony coraz bardziej rozbudowanych instytucji społecznych. Człowiek jest zagrożony rozwojem instytucji prawa, instytucji sądownictwa, wojska, szkoły, szpitali, różnorodnych systemów ubezpieczeniowych. Także technika, jej gwałtowny rozwój i osiągnięcia, stają się zagrożeniem dla poszczególnej jednostki ludzkiej.

Paradoksem jest, że człowiek przez te swoje wytwory techniki zostaje wyalienowany. Środki techniczne zamiast służyć człowiekowi, uzyskały nad człowiekiem przewagę, zautonomizowały i zabsolutyzowały się w stosunku do człowieka. Stały się one celami samymi w sobie, a nie środkiem do celu. Człowiek przestał być celem dla siebie, a stał się środkiem do tego technicznego celu.

W związku z tym jawi się tu zagadnienie etycznie prawidłowego usytuowania człowieka w jego relacji do społeczeństwa i społeczeństwa do jednostki. Wyraża się ono w pytaniu, jakie jest pole wolności człowieka w życiu społecznym? Chodzi o zakres tego pola, które gwarantuje jednostce możliwość egzekwowania swoich praw — praw człowieka, o obszar pozwalający człowiekowi podejmować ludzkie, a więc wolne decyzje oraz realizować swoje prawa. Jest to równocześnie obszar życia jednostki, jej

uprawnień i obowiązków, pole jej relacji do siebie, do rodziny i do społeczeństwa. Obszar, który winien być respektowany ze strony społeczeństwa, najogólniej można nazwać prywatnością.

W niniejszym artykule dokonany zostanie opis i przeprowadzona analiza fenomenologiczna prywatności jako faktu moralnego, który przez człowieka jest doświadczony jako cenna wartość i bezwzględna powinność moralna. Uwypuklenie istotnych treści prywatności możliwe jest w oparciu o negatywne („kontrastowe”) doświadczenie moralne, gdy człowiek doświadcza naruszania prywatności, nieuszanowania jej wartości i łamania prawa do niej. Wydobyć wszystkich elementów składowych prywatności ma dać adekwatny, czyli rzeczywisty, a jednocześnie integralny jej opis i określenie jej istoty.

I. JEZYKOWA ANALIZA TERMINU PRYWATNOŚĆ

W słownikach języka polskiego nie spotykamy terminu *prywatność*. Termin ten nie należy do potocznego języka polskiego. Występuje jednak już w literaturze naukowej. Natomiast w opracowaniach obcojęzycznych zarówno naukowych, jak i publicystycznych termin ten jest obecnie dość popularny.

Słownik języka polskiego wskazuje na termin, od którego słowo *prywatność* może pochodzić¹. Tym terminem jest przymiotnik *prywatny*. Określa słowo *prywatny* jako „dotyczący kogoś osobiście, czyichś spraw osobistych, stanowiący czyjąś osobistą własność; nie związany z żadną instytucją, itp.; osobisty, niepaństwowy, nieurzędowy”².

Wyrażenie *prywatny* jest tu opisane i wyjaśnione poprzez przeciwstawienie go do wyrażenia publiczny, analogicznie do pary słów *indywidualny — społeczny*. Rzeczownikowe zatem słowo *prywatność* jest przeciwstawieniem do słowa *publiczność*, podobnie jak słowo *indywidualność* do słowa *społeczność*. Słowo *prywatny* zatem ma charakter relacyjny, wyraża relację kogoś do kogoś, coś do czegoś.

Wydaje się, że idąc za wyczuciem języka potocznego w terminie *prywatny* wyraża się przede wszystkim stosunek do rzeczy. Natomiast w rzeczownikowym ujęciu terminu *prywatność* wyraża się przede wszystkim relację interpersonalną, czyli relację kogoś do kogoś: „ja” — „ty” oraz „ja” — „my”. Oznacza zatem ten termin osobę ludzką w jej relacji interpersonalnej do innej, względnie innych osób ludzkich. Pochodzenie sło-

¹ Mały słownik języka polskiego, red. S. Skorupka, H. Auderska, Z. Lempicka, Warszawa 1968, s. 638; Słownik języka polskiego, red. H. Szkiładź, S. Bik, B. Pakosz, C. Szkiładź, t. II, Warszawa 1979, s. 951.

² Przymiotnik „prywatny” otrzymuje dalsze dookreślenie znaczeniowe, gdy występuje w takich zwrotach, jak: „Życie prywatne. Własność prywatna. Prywatne przedsiębiorstwo. Prywatny lekarz, nauczyciel. Osoba prywatna — osoba nie reprezentująca (w danej sprawie) żadnej instytucji, urzędu, władzy itp., działająca w swoim własnym imieniu, pot. Inicjatywa prywatna a) przedsiębiorstwo przemysłowe lub handlowe będące własnością osoby prywatnej; b) właściciel lub właściciele prywatnego przedsiębiorstwa, praw. Oskarżyciel prywatny, osoba pokrzywdzona lub osoba reprezentująca prawa osoby pokrzywdzonej, której ustawa postępowania karnego przyznaje prawo do wniesienia oskarżenia przed sądem karnym. Prawo prywatne — ogół przepisów normujących prawa osobiste i majątkowe osób fizycznych i prawnych” (Por. Słownik języka polskiego..., s. 951).

wa prywatność i jego pochodna formuła *prywatyzacja* od słowa *prywatny* sugeruje pozornie jakiś zbiór rzeczowy, jakąś własność materialną. Jednakże słowo *prywatność*, *prywatyzacja* nie wyraża rzeczy, przedmiotu czy przedmiotów, lecz człowieka w jego relacjach interpersonalnych.

Analiza leksykalna pozwala na sformułowanie definicji nominalnej, w myśl której *prywatność* oznacza wolny obszar, który istnieje i pozostaje otwarty dla poszczególnej jednostki ludzkiej, jak i dla społeczeństwa. O ten wolny obszar toczy się spór między jednostką a społeczeństwem. Przestrzeń ta w wielu krajach jest normowana, porządkowana prawem prywatności³. Jednakże w wielu innych krajach brak jest kodyfikacji prawa prywatności. W krajach zaś, gdzie jest takie prawo, żąda się jego rewizji, w przekonaniu, że nie zabezpiecza ono w sposób właściwy prawa jednostki ludzkiej do prywatności⁴.

Termin *prywatny* oznacza pewną sferę własności osobistej, jako niepaństwowej, nieurzędowej, w której jednostka ludzka jest podmiotem pewnych osobistych spraw, przeżyć czy działań. One są niejako własnością tej jednostki. Jednostka ludzka będąca suwerenem tego obszaru egzystencji sama chce decydować o tym, kto może być dopuszczony do wejścia na ten obszar. Nie państwo, nie urząd ma o tym decydować, ale właśnie ona sama. Państwo czy urząd nie są z samej definicji nominalnej współwłaścicielem tego obszaru zwanego prywatnością. Człowiek posługujący się terminami *prywatny*, *prywatność* uważa, że ma prawo do pewnych sfer swojego życia, które określa sferami prywatności. Jest o tym przekonany tak dalece, że kwestionując prawo jednostki ludzkiej do prywatności, kwestionuje się ją samą, jej człowieczeństwo. I tak człowiek uważa, że ma moralne prawo do własności dóbr materialnych i dóbr niematerialnych (duchowych), do posiadania i korzystania z nich z wyłączeniem innych jednostek ludzkich i całego społeczeństwa.

Objaśnienie leksykalne terminu *prywatny* mówi o inicjatywie prywatnej w dziedzinie handlu czy przemysłu. Inicjatywa prywatna polega na wolności działania w zdobywaniu, wytwarzaniu i korzystaniu z dóbr. Jest własną inicjatywą w dziedzinie ekonomii. Tymczasem prywatność polega także na inicjatywie między innymi w zakładaniu rodziny, wychowaniu potomstwa, wyborze zawodu czy wyborze miejsca zamieszkania. Inicjatywa państwowa, publiczna natomiast polega na odebraniu jednostce ludzkiej tej inicjatywy w zakresie prywatności i zastąpienia jej dyrygenturą państwową, publiczną. Oczywiście inicjatywa jednostki ludzkiej w zakresie prywatności może przybrać postać skrajną, którą nazywa język potoczny *prywatą*. Słowo *prywatą* wyraża opozycję jednostki do drugiej jednostki i do społeczeństwa. Stąd można powiedzieć, że *prywatnością* wyraża inicjatywę jednostki, jej wolność działania, która jest wolnością jednak ograniczoną dobrem drugiego człowieka czy dobrem wspólnym. Z drugiej jednak strony skoro przeciwieństwem terminu *prywatność* jest termin *publiczność*, która jest obserwatorem kogoś lub czegoś, jest przy kimś lub przy czymś, to w słowie *prywatność* chodzi o to, aby ta publiczność nie asystowała, nie brała udziału, nie miała wstępu do tego, co mieści się w granicach prywatności danej jednostki ludzkiej.

³ E. van den Haag: On Privacy, w: Privacy, red. J. R. Pennock i J. W. Chapman, New York 1971, s. 156—157.

⁴ Tamże.

Język potoczny zatem informuje o tym, jaka treść znaczeniowa kryje się pod słowem *prywatność*. Definicja nominalna tego terminu wskazuje na pewien fragment rzeczywistości, na pewne zjawisko społeczne. Wskazuje na aspekt moralny tej rzeczywistości społecznej, to znaczy na pewien obszar w polu moralnym, w którym znajduje się człowiek jako jednostka i pozostaje w określonej relacji do innych jednostek i całego społeczeństwa.

Analiza języka potocznego prowadzi nas do zetknięcia się z samym fenomenem prywatności. Pozwala to z kolei na analizę zjawiska prywatności metodą fenomenologiczną w celu dalszego uwyrażenia w nim wszystkich elementów składowych.

II. FENOMENOLOGICZNA ANALIZA ZJAWISKA PRYWATNOŚCI

1. POZYTYWNE DOŚWIADCZENIE PRYWATNOŚCI JAKO POWINNOŚĆ AFIRMOWANIA WARTOŚCI PRYWATNOŚCI

Prywatność doświadczana przez człowieka jest zjawiskiem wieloaspektowym. Articulacja części składających się na istotną treść może być wyrażana w różnym języku: empirycznym, to jest nauk szczegółowych — socjologicznym i psychologicznym lub w języku etycznym — aksjologicznym lub normatywnym. W opisie należy te elementy wyraźnie odróżniać, ale nie wolno oddzielić od siebie. Tworzą bowiem różne aspekty tej samej rzeczy. Opis fenomenologiczny prywatności będzie zatem posługiwał się w tej articulacji takimi terminami jak: potrzeba, cel, dobro, wartość, uprawnienie, powinność, obowiązek, autonomia, niezależność, dyskrecja.

Analizując zjawisko prywatności dostrzegamy, że najczęściej utożsamiana jest ona z pojęciem *potrzeby*. W znaczeniu najbardziej spopularyzowanym, zarówno w samej psychologii, jak i poza nią, a także w publicystyce i mowie potocznej *potrzeba* jest często utożsamiana z dowolnym — w zasadzie — elementem zbioru pragnień, dążeń, popędów człowieka i określana treścią tych pragnień⁵. Możemy zatem powiedzieć, że *potrzeba* jest pojęciem dotyczącym stanu, który charakteryzuje się tendencją do działań pewnego rodzaju, te zaś można określić według rodzaju wytwarzanego efektu, dającego zaspokojenie⁶. W oparciu o różnorodne definicje *potrzeby* wynika zatem, że *potrzeba* jest terminem bliskoznacznym dla takich słów jak: pragnienie, popęd, pożądanie, motyw.

A. H. Maslow w swoich propozycjach hierarchii potrzeb umieszcza prywatność jako jedną z podstawowych potrzeb jednostki ludzkiej, zaraz po potrzebach fizjologicznych, potrzebie czucia się bezpiecznym, potrzebach kontaktu z innymi ludźmi i potrzebie miłości interpersonalnej⁷. Po-

⁵ Por. T. Kocowski: *Potrzeby człowieka. Koncepcja systemowa*, Wrocław 1978, s. 13—14; T. Zipsler i K. Pelc: *Modelowanie procesu zaspokajania potrzeb*, *Prace Naukowsznawcze Politechniki Wrocławskiej* 5 (1972), s. 98—103.

⁶ H. A. Murray: *Próba analizy sił kierunkowych osobowości*, w: *Problemy osobowości i motywacji w psychologii amerykańskiej*, wybór i opracowanie J. Reykowskiego, Warszawa 1964, s. 170; A. H. Maslow: *Teoria hierarchii potrzeb*, w: *Problemy osobowości i motywacji w psychologii amerykańskiej*, dz. cyt., s. 29—38.

⁷ A. H. Maslow: *Motivation and Personality*, New York and London 1954, s. 80—98.

trzeba prywatności jest postawiona między innymi przed potrzebą samourzeczywistniania się, potrzebą estetyki, potrzebą zdobywania wiedzy. Dodaje on też, że w praktyce jednostki ludzkie w różnym porządku tę hierarchię potrzeb ustawiają i realizują⁸.

Obserwacja życia ludzkiego pozwala odnotować fakt, że ludzie pragną, szukają i domagają się określonej sfery prywatności⁹. Kierują się przy tym określonymi motywami. Stwierdza się, że nie kierują się motywacją egoistyczną, lecz odwołują się do takiej racji, że widzą w niej coś cennego, wartościowego. Doświadczenie poucza, że właśnie uznanie prywatności za bardzo cenną wartość jest głównym motywem ubiegania się ludzi o prawo do niej¹⁰.

Zdaniem Sidney Jourarda „prywatność jest w pełni świadomą, ludzką postawą, która — jak się wyraża — oświetla życie człowieka, będącego osobą a nie rzeczą”, zmienia sposób postępowania względem innych jednostek ludzkich oraz przyczynia się w dużej mierze do umocnienia zamierzonego wzrostu osobowości człowieka¹¹. Podkreśla on dalej, że taki rozwój pełen refleksji i doświadczenia może mieć miejsce tylko przy zagwarantowaniu i zabezpieczeniu jednostkom ludzkim prawa do prywatności¹².

Prywatność jest z kolei uważana jako istotna wartość do uwypuklenia i umocnienia godności osobowej poszczególnych jednostek ludzkich, jak i godności różnego rodzaju wspólnot czy społeczności. James Bates twierdzi, że jednostki ludzkie potrzebują prywatności jako ochrony przed wyjawieniem wobec innych ludzi popełnionych przez siebie błędów¹³. Potrzebują tej prywatności do przywrócenia względem samego siebie szacunku „po słuczeniu — jak się wyraża — społecznych kontaktów” oraz do właściwej oceny dotychczas realizowanych relacji interpersonalnych „ja” do „ty”, a także „ja” do „my”¹⁴.

Prywatność jest też częścią tego, co oznacza godziwe życie, częścią mającą do czynienia z szacunkiem dla samego siebie i samookreślenia. Przez to samo prywatność stanowi dla jednostki ludzkiej wartość, o którą nie tylko warto i godzi się, ale nawet powinno się zabiegać¹⁵.

Prywatność jest uważana za jedno z najbardziej zrozumiałych i koniecznych praw, a zarazem najbardziej cenionym dobrem przez cywilizowanych ludzi. Jak twierdzi John Bredeis, jednostki ludzkie bardzo sobie

⁸ Tamże, s. 90—100.

⁹ B. Oppetit: *Éléments pour une sociologie de l'arbitrage*, *L'année sociologique* 27 (1976) s. 179—195; E. Berscheid: *Privacy: A Hidden Variable in Experimental Social Psychology*, *The Journal of Social Issues* 33 (1977) nr 3, s. 85—101; M. A. Weinstein: *The Uses of Privacy in the Good life*, w: *Privacy*, dz. cyt., s. 101—103.

¹⁰ E. Lay: *The Intruders — The Invasion of Privacy*, New York 1967, s. 62—64; M. A. Weinstein, art. cyt., s. 100—103; T. Kocowski: *Systemowa koncepcja repertuaru potrzeb człowieka*, *Prakseologia* 3—4 (1975) s. 45—52; J. Koralewicz-Zębik: *System wartości a struktura społeczna*, Wrocław 1974, s. 77—92.

¹¹ S. Jourard: *Some Psychological Aspects of Privacy*, *Law and Contemporary Problems* 31 (1966) s. 312.

¹² Tamże, s. 313.

¹³ Cyt. za P. A. Freund: *Privacy: One Concept of Many*, w: *Privacy*, dz. cyt., s. 191.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ M. A. Weinstein, art. cyt., s. 104.

cenią i z radością akceptują niezależność i oryginalność, cechy, które z prywatnością są w tak nierozdzielny sposób związane¹⁶.

Edward Hocking identyfikuje prywatność z przygodą. Według niego uznanie prawa do prywatności pozwala człowiekowi na życie pełniejsze i przez to ciekawsze¹⁷. Dzięki prywatności można je przeżyć jako wielką przygodę, a to, jak twierdzi, jest czymś, co umacnia godność osobową jednostki ludzkiej. Dodaje też, że prywatność pomaga ukazać człowieka jako kogoś niepowtarzalnego, „innego”, a nie tylko jako egzemplarz gatunku ludzkiego¹⁸.

Można się spotkać ze stwierdzeniami, że prywatność jest specjalną formą tajemnicy. Faktem jest, że tajemnica — dyskrecja jest czymś cennym dla poszczególnych jednostek ludzkich, wspólnot czy społeczności. Dlatego też prywatność będąca swoistego rodzaju tajemnicą jest cenną wartością w pojęciu i odczuciu jednostek ludzkich. Staje się przez to jednym z istotnych elementów umacniających osobowość każdego człowieka¹⁹.

Człowiek chce być częścią różnych kręgów, wspólnot, narodów, częścią ludzkości, jednak potrzebuje także być przez nich uznawany, przez nich znoszony, aprobowany takim jakim jest. Doświadczenie mówi, że jednostka ludzka potrzebuje od innych potwierdzenia, że jest człowiekiem, że stanowi pewne indywiduum, że jest kimś niepowtarzalnym i w związku z tym ma prawo do prywatności, to jest do swoich radości, smutków czy cierpień, które są jego osobistymi przeżyciami²⁰. Do tego jednostka ludzka sama chce decydować o tym, kto może być do tych jej prywatnych przeżyć czy problemów niejako dopuszczony. Wtargnięcie kogoś innego w pole prywatności jednostki ludzkiej uważane jest przez tę jednostkę za wielką stratę, za utratę czegoś bardzo cennego²¹.

Tymczasem można spotkać się z przeciwnymi stwierdzeniami, że prywatność nie jest cenną wartością, a w związku z tym jest nawet niepotrzebna. Według niektórych autorów pole prywatności jednostki ludzkiej powinno być bardzo małe, gdyż jak twierdzą, wszystko, co jest tajne i czynione w ukryciu, przestaje być użyteczne i traci swoją wartość²².

Inni autorzy zaś twierdzą, że jednostki ludzkie domagają się prywatności, ponieważ mają powód, aby się czegoś wstydzić²³. Założenie jest tu takie, że tylko wstyd jest przyczyną utrzymywania czegoś w tajemnicy przed innymi jednostkami. Ci, którzy starają się zdobyć o innych ludziach informacje, często opierają się na tym założeniu twierdząc, że nie

¹⁶ Cyt. za P. A. Freund, art. cyt., s. 192.

¹⁷ W. Hocking: Response to Professor Krikorian's Discussion, cyt. za M. Weinstein, art. cyt., s. 105.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ P. A. Freund, art. cyt., s. 193; T. Kocowski, art. cyt., s. 49—51.

²⁰ R. S. Laufer i M. Wolfe: Privacy is a Concept and a Social Issue: A Multidimensional Developmental Theory, *The Journal of Social Issues* 33 (1977) nr 3, s. 22—26. J. V. Derlega i A. L. Charttrin: Privacy and Selfdisclosure in Social Relationships, *The Journal of Social Issues* 33 (1977) nr 3, s. 102—115; A. Simmel: Privacy Is Not an Isolated Freedom, w: *Privacy*, dz. cyt., s. 74—76; Z. Zimny: Geneza i klasyfikacja potrzeb ludzkich, *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, Prace Psychologiczno-Pedagogiczne* 9 (1966) s. 122—129.

²¹ A. Simmel, art. cyt., s. 77; T. Zipser i K. Pelc, art. cyt., s. 102—104.

²² J. Archea: The Place of Architectural Factor in Behavioral Theories of Privacy, *The Journal of Social Issues* 33 (1977) nr 3, s. 121.

²³ H. Gross: Privacy and Autonomy, w: *Privacy*, dz. cyt., s. 178—179.

ma powodu, aby się tego wstydić. Według nich tylko ci ludzie, którzy uczynili lub chcą uczynić coś wstydliviego, domagają się prywatności²⁴. Wydaje się jednak, że nie można utożsamiać prywatności ze wstydem. Faktem jest, że wstyd mieści się niekiedy w tym pojęciu, ale to co jest tylko cechą towarzyszącą, nie jest jeszcze tożsamością. Przecież, jak wykazuje doświadczenie, jednostki ludzkie prawem do prywatności ochraniają nie tylko sprawy wstydlive, które stawiają je w złym świetle, ale również rzeczy dobre czy pozytywne o sobie! Człowiek w wielu sytuacjach musi pozostać jakby do pewnego stopnia „schowany”, musi ograniczyć wyjawianie swoich spraw przed takimi ludźmi, którzy są w pewnym sensie jednostkami nieodpowiedzialnymi, niezyczliwymi, a nawet wrogimi. Poczucie godności ludzkiej lub przynajmniej solidne dbanie o swoje interesy są zasadniczym motywem do ochrony swojego pola prywatności²⁵.

Sprawy czy rzeczy, które człowiek sobie najbardziej ceni, chce mieć pod swoją wyłączną kontrolą. Utracenie bowiem swojej prywatności człowiek przeżywa nie tylko emocjonalnie, ale również jako przeżycie moralne spowodowane przeświadczeniem o naruszeniu jego prawa osobowego²⁶. Krótko mówiąc, niechciana strata prywatności zawsze kończy się dla jednostki ludzkiej jako coś przykrego i to nie tylko dlatego, że inni ludzie coś o nim wiedzą, lecz ponieważ „oni”, a nie „on” mogą określić, kto to będzie jeszcze znał i jaki będzie z tego zrobiony użytek²⁷. Poczucie własnej godności osobowej jest bowiem ściśle związane z osobowością jednostki ludzkiej. Brak zaś odpowiedniego pola prywatności zagraża szacunkowi względem samego siebie jak i względem innych jednostek ludzkich²⁸.

Niektórzy autorzy negujący wartość prywatności utożsamiają ją z samotnością i izolacją²⁹. Faktem jest, że prywatność podobnie jak samotność i izolacja są stanem oddalania się i bycia daleko od innych ludzi. Jednakże oni nie dostrzegają, że przed samotnością człowiek ucieka, boi się jej. Izolację zaś znosi z rezygnacją i załamaniem psychicznym. Natomiast jak wykazuje doświadczenie, prywatności jednostki ludzkiej domagają się, walczą o nią jako o cenną wartość osobową, bez której nie mogą się obejść.

Część autorów, zwolenników wąskiego pola prywatności twierdzi, że prywatność jest ucieczką od innego człowieka, od społeczności czy społeczeństwa i dlatego żądają ograniczenia tego prawa³⁰. Prawdą jest, iż fenomenologicznie określamy prywatność jako stan bycia jednostki w pewnej odległości od innych jednostek ludzkich³¹, ale jak poucza nas doświadczenie, ten stan bycia daleko od innych nie wynika z jakiegś nega-

²⁴ Tamże, s. 179.

²⁵ E. Berscheid, art. cyt., s. 89—92; C. N. Cofer i M. H. Appley: *Motywacja, teoria i badania*, Warszawa 1972, s. 102—104.

²⁶ H. Gross, art. cyt., s. 130.

²⁷ Tamże, s. 182—183; J. W. Chapman: *Personality and Privacy*, w: *Privacy*, dz. cyt., s. 251.

²⁸ J. W. Chapman, art. cyt., s. 252.

²⁹ A. Westin: *Privacy and Freedom*, New York 1967, s. 102.

³⁰ M. A. Weinstein, art. cyt., s. 101; R. S. Laufer i M. Wolfe, art. cyt., s. 31—40.

³¹ M. A. Weinstein, tamże, s. 102.

cji czy opozycji względem drugiego „ja”, względem społeczności czy społeczeństwa. Prywatność jest bowiem dobrowolnym ograniczeniem, komunikowaniem się lub schronieniem przed innymi ludźmi, aby przedsięwzięć poszukiwanie dostrzeżonego dobra³². Prywatność nie jest więc ucieczką od drugiego człowieka, od grupy ludzi, ale jest to świadome i refleksyjne „schronienie się” przed innymi jednostkami w celu osiągnięcia upragnionego dobra. Bez tego „schronienia się”, czyli stanu prywatności, zamierzonego dobra by się nie osiągnęło³³.

Można się nawet spotkać ze stwierdzeniami, że najwyższe dobra w stosunkach międzyludzkich mogą być osiągnięte jedynie wtedy, gdy jednostkom ludzkim zagwarantuje się prawo do prywatności³⁴. Wydaje się zatem, że to jest zasadniczy motyw domagania się przez ludzi prawa do prywatności. Jednostka ludzka „odchodzi” od drugiego „ja”, aby ubogacić swoje „ja” oraz ubogacić inne „ja”, wiele „ja”, czyli „my”. W wołaniu człowieka o prawo do prywatności jest wołanie o prawo do godności osobowej jednostki ludzkiej³⁵.

Stwierdza się niekiedy, że ludzie chcą prywatności tylko w celu bezkarnego łamania norm moralnych. Jednocześnie dążą do uprawomocnienia tego stanu rzeczy³⁶. Człowiek staje się tym, kim jest nie tylko przez kontakt z innymi ludźmi, nie tylko przez otwarcie się wobec innych jednostek ludzkich, ale również przez ustalenie wokół siebie pola prywatności. Doświadczenie poucza, że prywatność jednostek przynosi wiele dobra samym jednostkom ludzkim, jak też całemu społeczeństwu. Często jednak społeczeństwo tego nie dostrzega lub nie chce tego dostrzec³⁷.

Doświadczenie poucza także, że jednostki ludzkie w dużej mierze lub nawet całkowicie wyrzekają się prywatności i zrzekają się swojego prawa do prywatności. Wypływa to z różnych przyczyn: obojętności na tę wartość, niedbalstwa lub względnej chęci, aby stać się innym³⁸. Są sytuacje, w których człowiek zrzeka się jej podświadomie, na przykład ktoś wie, że po spożyciu dużej dawki alkoholu będzie dużo mówił o swoich osobistych sprawach, a jednak nadal dość często nadużywa alkoholu³⁹. Często ludzie faktycznie wyrzekają się większego pola prywatności. Nie chcą bowiem ponosić tych konsekwencji wzrostu zakresu prywatności, które są związane z różnego rodzaju wyrzeczeniem⁴⁰.

Dokładniejsza jednak analiza takich faktów etologicznych wykazuje, że u podstaw rezygnowania z prywatności jako obiektywnej wartości moralnej leży obojętność moralna, względnie egoistyczna wygoda wobec doświadczonej powinności afirmowania prywatności. Krywająca się za tym

³² Tamże, s. 102—103; G. G. Ashdown, art. cyt., s. 759—767.

³³ Tamże.

³⁴ A. West: *Secrets: Why You Need Them*, *Vogue* 15 (1967) s. 127—129; M. A. Weinstein, art. cyt., s. 95—97.

³⁵ Tamże; C. J. Pinto De Oliveira: *Prawo do prawdy i komunikacji społecznej*, w: *Perspektywy i problemy teologii moralnej*, tłum. Tadeusz Mieszkowski, Warszawa 1982, s. 279—280.

³⁶ E. van den Haag, art. cyt., s. 158.

³⁷ Tamże, s. 157.

³⁸ Tamże, s. 163.

³⁹ Tamże, s. 165.

⁴⁰ J. W. Chapman, art. cyt., s. 239.

mentalność konsumpcyjna nie jest wszak doświadczona jako alternatywa moralna w stosunku do doświadczenia prywatności.

Szczególnie część współczesnej młodzieży jest obojętna na szereg wartości, w tym i na prywatność. Wydaje się igrać z życiem i śmiercią, wykazuje obojętność względem norm moralnych zarówno osobowych jak i instytucjonalnych względem prywatności⁴¹. Stephen Spender stwierdza, że studenci chcą łączyć intymne, leżące w polu prywatności wartości osobowe życia z wartościami publicznymi. Jest to, jak on mówi, jednym z najbardziej poważnych aspektów ich działalności⁴².

Tymczasem zdaniem wielu autorów jednostki ludzkie będące w takim stanie psychicznym nie widzą sensu prywatności, gdyż brakuje im określonego sensu samego siebie⁴³. Nie zdają sobie sprawy, jaką posiadają godność osobową i jakie z tej godności wypływają powinności moralne. Albowiem zdaniem niektórych, ich stan psychiczny jest stanem patologicznym, jest jakąś nieodpowiedzialnością etyczną⁴⁴. W związku z tym nie widzą też potrzeby prawa do prywatności u innych jednostek ludzkich.

Według Allana Westin'a ani prawo, ani moralna presja otoczenia nie powinny nikogo zmuszać do posiadania pola prywatności, pod warunkiem, że jest to człowiek dorosły i zdrowy psychicznie⁴⁵. Twierdzi on dalej, że taki człowiek ma prawo zrezygnować ze swojej prywatności z powodów moralnych, humanitarnych, psychologicznych lub handlowych⁴⁶.

Jednak doświadczenie uczy, że życie, w którym brakuje przyjaźni, wzajemnej miłości i zaufania, nie może być odczuwane jako życie warte życia. Brak bowiem potrzeby prywatności jest nie tylko znakiem duchowego ubóstwa, lecz również „formą moralnej ślepoty”⁴⁷.

Dla przykładu możemy powiedzieć, że prawo Stanów Zjednoczonych w pewnych bardzo ważnych zakresach nie pozwala obywatelom na zrzeczenie się swoich praw, w tym prawa do prywatności⁴⁸.

Prawodawca wychodzi tu z założenia, że jednostka ludzka nie zdaje sobie w pełni sprawy z tego, co czyni, jakiej wartości się wyrzeka, zaś często jest do zrzeczenia się prawa do prywatności moralnie lub nawet fizycznie przymuszona⁴⁹.

Ogólnie możemy powiedzieć, że jednostki ludzkie zdają sobie sprawę z tego, że prawo do prywatności jest jednym z ważniejszych praw człowieka, a naruszenie tego prawa jest poważnym naruszeniem istoty jego wartości osobowej⁵⁰. Ale dostrzeganie tego prawa i w dużej mierze przestrzeganie go, możliwe jest przede wszystkim w systemach społecznych,

⁴¹ Tamże, s. 241.

⁴² Tamże, s. 240.

⁴³ Tamże, s. 241.

⁴⁴ S. Jourard, art. cyt., s. 314.

⁴⁵ A. Westin, dz. cyt., s. 105.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ J. W. Chapman, art. cyt., s. 241—242.

⁴⁸ E. L. Beardsley: *Privacy: Autonomy and Selective Disclosure*, w: *Privacy*, dz. cyt., s. 240—251; D. Beche i R. Fleming: *The Legal Aspects of the Right to die: Before and after the Quinlan Decision*, *Kentucky Law Journal* 65 (1976/1977) nr 4, s. 823—851.

⁴⁹ E. Beardsley, art. cyt., s. 240—243.

⁵⁰ A. Simmel, art. cyt., s. 78 A. H. Masłow, dz. cyt., s. 95—96.

gdzie człowiek zajmuje centralną pozycję w systemie wartości. Inaczej zaś będzie w systemach społecznych, gdzie jednostka ludzka jest pomyślana, aby istnieć dla instytucji jako przedmiot, a nie być częścią państwa, wspólnoty religijnej, rodzinnej, aby nie być podmiotem osobowym⁵¹.

2. NEGATYWNE DOSWIADCZENIE PRYWATNOŚCI JAKO JEJ ZAGROZENIE I ZANEGOWANIE

Doświadczenie moralne prywatności bezpośrednio wskazuje i potwierdza oczywistość faktu, że prywatność jest wartością moralną niezwykle cenną, godną i powiną afirmowania. Przeciwno autorytetowi tego doświadczenia nie przemawiają, jakby pozornie się wydawało, fakty natury etologicznej negowania wartości prywatności, zrzeczenia się prawa do prywatności lub niespełnienia powinności jej afirmowania. Są raczej pośrednim potwierdzeniem faktu moralnego, że prywatność powinna być respektowana. Podobnie unaocznieniem prywatności jako faktu moralnego jest tak zwane doświadczenie kontrastowe (negatywne) prywatności, gdy ona jest zagrożona.

Pomimo różnorodnych i ciągle przybywających deklaracji wolnościowych nacisk społeczeństwa na poszczególne jednostki ludzkie jest coraz silniejszy, co prowadzi do systematycznego kurczenia się pola prywatności danych jednostek oraz ich zakresu prywatności. W licznych krajach przez powszechne już zatrudnianie dedektywów w pracy, konfliktach społecznych i rodzinnych, przez psychologiczne testowanie, socjologiczne ankiety i psychoanalityczne badania, instytucje państwowe bardzo dużo wiedzą o poszczególnej jednostce ludzkiej⁵². Odcisk palca, elektroniczna fotografia czy komputeryzacja danych personalnych w wielu instytucjach zaczęły być czymś powszechnie stosowanym⁵³.

W państwach, nawet o diametralnie różnych systemach społecznych, powstają różnego typu ośrodki danych narodowych zestawiające wszystko, co jest wiadome o poszczególnej jednostce ludzkiej⁵⁴. Bywają przypadki zwiększania zakresu wiadomości o poszczególnych jednostkach przez umieszczanie danych związanych z historią rodziny czy z obecnym życiem tej rodziny. Mieszczą się tu też różnorodne donosy do policji czy milicji, opinie pracodawców, wyniki przeprowadzonych z różnych okazji i przez liczne instytucje badań ankietowych⁵⁵.

W wielu instytucjach, urzędach, a nawet w szpitalach, wymagane jest wypełnianie formularzy zawierających między innymi wiele pytań o charakterze intymnym⁵⁶. Te formularze w dużej mierze „obnażają” wnętrza poszczególnych jednostek ludzkich. Wydaje się, że w ten sposób chce się

⁵¹ Tamże.

⁵² P. A. Freund, art. cyt., s. 187; B. Edelman: *Equisse d'une théorie du sujet: l'homme et son image*, *Communications* 26 (1977) s. 185—202; P. Juvigny: *Le droit à la vie privé dans le monde moderne*, Paris 1970, s. 32—47.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ R. J. Terill: *An Overview of the Privacy Issue in Criminal Justice: Trends in the United States and England*, *Police studies* 1978, s. 42—50; S. J. Benn: *Privacy, Freedom, and Respects for Persons*, w: *Privacy*, dz. cyt., s. 9; H. Gross, art. cyt., s. 175—177.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ S. J. Benn, art. cyt., s. 12—14.

człowieka niejako „przeświecić”, tak jak to się czyni z przedmiotami czy okazami fauny lub flory⁵⁷. Człowiek dostrzega, że jest tu tylko przedmiotem umiejscowionym na płaszczyźnie materialnej. W tym wszystkim jednostka ludzka wyczuwa jakieś dążenie społeczeństwa — państwa do zaksięgowania, urzeczowienia człowieka, przeniesienia go z płaszczyzny osobowej na płaszczyznę nieosobową⁵⁸.

Takich banków danych narodowych jak i formularzy z odpowiednimi pytaniami rodzi się coraz więcej, wzbudzając wiele protestów ze strony człowieka bez skrupułów „obdzieranego” ze swojej intymności⁵⁹. Jednostka ludzka czuje się zagrożona tymi ośrodkami danych narodowych, podobnie jak i wypełnionymi formularzami, gdyż zawierają one różnorodne informacje, często nie wiadomo jakie i nie wiadomo dla kogo i do czego mające służyć. Często bowiem mogą być to dane nieprawdziwe czy niewłaściwie zinterpretowane. Gdy zaś dostaną się w ręce człowieka wrogiego, nieżyczliwego lub nieodpowiedzialnego, mogą przez to przynieść danej jednostce ludzkiej wiele zła⁶⁰.

W niektórych krajach, szczególnie kolektywistyczno-totalitarnych, praktyką stało się podsłuchiwanie ludzi podejrzanych o brak lojalności względem władzy państwowej czy posiadających inne poglądy polityczno-społeczne⁶¹. Ma to miejsce również względem przeciętnych obywateli, z zasady o nic „wywrotowego” nie podejrzanych. Przez stosowanie różnych form podsłuchu kontroluje się niejako tok myśli, jak i działania poszczególnych jednostek ludzkich. Wykorzystuje się potem tak zdobyte wiadomości przeciwko tym ludziom, odpowiednio ich szykanując⁶².

W krajach demokratycznych podsłuch czy obserwacja z ukrycia, obok różnego typu agentów, stosowane są często przez dziennikarzy lub publicystów — łowców taniej sensacji⁶³. Do tych praktyk stosuje się dziś naj-

⁵⁷ Tamże, s. 3—4; P. Boutang: *Ontologie du secret*, Paris 1973, s. 21—39.

⁵⁸ S. J. Benn, art. cyt., s. 6.

⁵⁹ Tamże, s. 10—11.

⁶⁰ Tamże; P. Boutang, dz. cyt., s. 40.

⁶¹ K. R. Trembley i D. A. Dillman: *Research Ethics: Emerging Concerns from the Increased Use of Mail and Telephone Survey Methods*, *Humboldt Journal of Social Relations* 5 (1977) nr 1, s. 64—89; H. Gross, art. cyt., s. 171—173.

⁶² Tamże; M. de Certeau i F. Roustang: *La solitude. Une vérité oubliée de la communication*, Paris 1967, s. 111—112.

⁶³ Niedawno część amerykańskiej opinii publicznej zbulwersowała działalność jednego z magazynów amerykańskich o nazwie *National Enquirer*. Czasopismo to, którego liczbę czytelników ocenia się na 20 mln, poświęca ponad jedną trzecią swoich artykułów plotkom i towarzyskim skandalom bez skrupułów łamiąc prywatność wielu ludzi. Pismo fabrykuje sensacje nie przebierając w środkach. Jedną z dawnych współpracownic magazynu ujawniła ostatnio jeden z przykładów, jak zbierane były materiały do artykułów. Oto reporterzy szperali nawet w śmieciach wyrzucanych z mieszkań znanych osobistości w nadziei znalezienia tam jakichś kompromitujących materiałów. W ten sposób wzięto np. pod obserwację śmietnik Califano, ministra zdrowia za czasów administracji Cartera. Minister wszczął wówczas wielką kampanię antynikotynową, podając siebie za przykład. Dziennikarze z *National Enquirer* liczyli, że znajdują w jego śmietniku niedopałki. Podobno przygotowano już wielki tytuł „Minister Zdrowia potajemnym palaczem”, ale niedopałków nie znaleziono. Przeciw temu magazynowi posypała się w roku 1976 lawina oskarżeń o wysokie odszkodowania za zniesławienia i naruszania sfer życia prywatnego. Obecnie przeciw magazynowi zdeprywatyzowani ludzie wytoczyli skargi na łączną sumę ok. 65 milionów dolarów. Por. R. S. Laufer i M. Wolfe, art. cyt., s. 24—25.

nowsze osiągnięcia techniki, jak mikroskopijnej wielkości mikrofoniki, fotokomórki, kamery filmowe i telewizyjne⁶⁴. Pozwala to na podglądnięcie sposobu bycia, zachowania poszczególnych jednostek ludzkich, łowienia słów danej konwersacji⁶⁵.

W wyżej opisanych sytuacjach człowiek boi się odezwać, zwierzyć się komuś, powiedzieć to, co myśli, czuje, przeżywa. Boi się bowiem, aby coś, co jest dla niego czymś bardzo cennym i wartościowym, a zarazem osobistym nie dostało się na forum publiczne. Doświadczenie poucza nas, że człowiek nie chce być prześwietlany, oglądany, podglądany czy przegłądany w taki sposób, jak się to czyni z przedmiotem, okazem zwierzęcym czy roślinnym⁶⁶. Człowiek zdaje sobie sprawę, że metody te można, a nawet i trzeba stosować w świecie przyrody, w świecie różnych gatunków ryb, zwierząt, ptaków, ale nie w świecie jednostek ludzkich, w świecie osób. Człowiek ocenia taką sytuację jako niegodną jego — podmiotu osobowego i uważa za próbę poniżenia jednostki ludzkiej przez przeniesienie jej na płaszczyznę rzeczy.

Znany jest Sokratesowy pogląd, że życie, które nie jest zbadane przez innych, nie jest warte życia⁶⁷. Lecz również nie jest wartościowe także życie, które jest „prześwietlane” przez innych ludzi, przez policję czy różnego rodzaju agentów mogących do tego posługiwać się najnowocześniejszymi osiągnięciami techniki.

To nagminne łamanie prywatności wdziera się obecnie już w każdą dziedzinę życia ludzkiego. Jeden z byłych senatorów amerykańskich Edward Lay wskazuje na zmierzch spontaniczności zebrań, gdzie z powodu nagromadzenia faktów o każdym z członków spotkania trudno jest mówić czy działać bez bojaźni o narażenie się komuś innemu, kto wykorzysta wiedzę o nas przeciwko nam⁶⁸. Jak on twierdzi, przynosi to wiele negatywnych skutków zarówno dla samej jednostki jak i społeczeństwa. Człowiek bowiem czuje się zagrożony dziś nie tylko przez władzę państwową, ale jest pod bardzo silną presją swoich przyjaciół, sąsiadów, współpracowników i tych wszystkich ludzi, którzy go otaczają⁶⁹. Jest zatem niejako moralnie przymuszony do odgrywania ról, do jakich go wyznaczają. W związku z tym jednostka ludzka ograniczona w wolności nosi na sobie jakby specjalny rodzaj maski, aby nie stracić szacunku otoczenia, dotychczasowych układów życiowych, aby się innym ludziom nie narażać. Przez to człowiek w wielu sytuacjach życiowych postępuje i mówi wbrew swoim poglądom, wbrew swojemu sumieniu, zafałszowując swoją osobowość, co jest przecież czymś niegodnym człowieka⁷⁰.

W wyniku takiego nacisku moralnego jednostka ludzka szuka sobie miejsca czy innych jednostek, gdzie mogłaby zrzucić tę maskę, by być

⁶⁴ H. Gross, art. cyt., s. 172—173; Na temat prywatności zagrożonej przez techniki inwigilacji, por. szczególnie: *Courrier de l'UNESCO* 26 (1973) o *Ménaces sur la vie privée* (z odniesieniami do innych źródeł i do ankiety ONZ opublikowanej w styczniu 1973 roku); *Foi et Vie* 66 (1967) nr 6, *Information et vie privée*, przy współudziale: B. Voyenne, J. Rivéro, J. Bosca, J. Ellul.

⁶⁵ Tamże; P. Juvigny, dz. cyt., s. 81—82.

⁶⁶ H. Gross, art. cyt., s. 174—175.

⁶⁷ J. R. Silber, *Masks and Fig Leaves*, w: *Privacy*, dz. cyt., s. 234—236.

⁶⁸ E. Lay, dz. cyt., s. 62.

⁶⁹ Tamże, s. 63—65.

⁷⁰ Tamże, s. 66; P. Juvigny, dz. cyt., s. 95—97.

w końcu sobą i żyć w świecie wartości, które sama uznała za wartości⁷¹. To jednak w poważny sposób zuboża społeczność, w której człowiek bytuje, gdy nie może czy nie potrafi już wnieść do niej pełni siebie, pełni swojej osobowości. Ta rzeczywistość w odczuciu wielu autorów czyni współczesnego człowieka swoistego rodzaju niewolnikiem. Zaś ten moralny przymus, to moralne niewolnictwo jednostki ludzkiej wydaje się być czymś o wiele gorszym od niehumanitarnego, dawno już potępionego i zniesionego niewolnictwa fizycznego⁷².

W większości współczesnych państw należących w swoim mniemaniu do tak zwanego wolnego świata, obawa przed tym, iż informacje o wielu sprawach kraju mogą być przekazane agentom krajów z innych bloków politycznych i wojskowych, powoduje, że rządy uważające się dotąd za demokratyczne ciągle zwiększają zespół spraw, które nie są przekazywane ogółowi obywateli⁷³. Zagrożenie ze strony obcych mocarstw powoduje zwiększanie się liczby ludzi zatrudnionych w różnego rodzaju pracach wywiadowczych czy kontrwywiadowczych. W związku z tym, coraz więcej spraw rządowych jest tajnych, a wtajemniczeni w nie są zobowiązani do ścisłej tajemnicy⁷⁴. Ta niejako wymuszona prywatność rządu powoduje z drugiej strony, że prywatność jednostek ludzkich jest zagrożona. Rząd staje się w tej sytuacji nieufny wobec swoich pracowników, a nawet i przeciętnych obywateli, kontroluje ich przez stosowanie różnego rodzaju podsłuchów, przeglądanie korespondencji czy szpiegowanie⁷⁵. Taka sytuacja wywołuje w państwach demokratycznych niepokój, zwiększa nieufność do rządu, rodzi protest moralny oraz przyczynia się do łamania prywatności na szeroką skalę⁷⁶.

Innego typu jest doświadczenie zagrożenia prywatności w systemie społeczno-politycznym o charakterze kolektywistyczno-totalitarnym⁷⁷. Państwa te widząc rzekome, a nawet i rzeczywiste zagrożenie dla swojego systemu społeczno-politycznego ze strony sił wywrotowych i kontrrewolucyjnych często do minimum ograniczają prawo swoich obywateli do prywatności⁷⁸. Cel ma tu uświęcić środek. Nie liczy się tu pojedyn-

⁷¹ Tamże.

⁷² J. R. Silber, art. cyt., s. 235.

⁷³ C. J. Friedrich: *Secrecy versus Privacy: The Democratic Dilemma*, w: *Privacy*, dz. cyt., s. 109—110; S. T. Margulis: *Conceptions of Privacy: Current Status and next steps*, *The Journal of Social Issues* 33 (1977) nr 3, s. 17—18.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ C. J. Friedrich, art. cyt., s. 111.

⁷⁶ Niedawno ujawniono, że 28 tysięcy osób zostało zaangażowanych do pracy szpiegowskiej w Afryce Południowej na rzecz Stanów Zjednoczonych. Taka duża grupa ludzi w celu zapewnienia informacji swoim zwierzchnikom wdziera się w pole prywatności wielu osób. Ta wiadomość wywołała szczególnie w krajach afrykańskich i w Stanach Zjednoczonych wielkie oburzenie i wyraziła się w protestach zgłaszanych do Kongresu USA. A ile takich afer szpiegowskich czynionych przez wywiady wielu państw w ogóle jest nieujawnionych? Analiza licznych dokumentów państwowych samych Stanów Zjednoczonych pokazuje, jak daleko prywatność jednostki została poświęcona na rzecz ochrony państwa. Strach przed szpiegami z krajów socjalistycznych spowodował rozwój tajnej służby, która w imię dobra narodu zaczęła zbyt agresywnie wkraczać w prywatne pole jednostki ludzkiej. Do tych celów powołano nawet szereg organizacji, w tym osławione Federalne Biuro Sledcze (FBI). Por. C. J. Friedrich, art. cyt., s. 114—116.

⁷⁷ A. Schaff: *Marxizm a jednostka ludzka*, Warszawa 1965, s. 72—74.

⁷⁸ C. J. Friedrich, art. cyt., s. 113.

czy człowiek, nie liczy się tu jego prawo do prywatności. Z tym, że protest moralny jest tu jednostce ludzkiej o wiele trudniej wyrazić, gdyż środki masowego przekazu, sądownictwo są silnie zdominowane przez czynniki państwowe. Zaś jednostki protestujące przeciwko nieustannemu łamaniu prywatności i domagające się przestrzegania tego prawa do prywatności są w różny sposób ścigane i karane⁷⁹.

Państwo ograniczając czy łamiąc prawo jednostki do jej prywatności często używa argumentu o użyteczności społecznej takiego postępowania, o dobru wspólnym społeczeństwa⁸⁰. Są sytuacje, kiedy prywatność poszczególnego człowieka jest ograniczana z ważnych i słusznych przyczyn. Jednostka ludzka w wielu wypadkach sama poświęca coś z prywatności, ażeby zapewnić bezpieczeństwo wszystkich obywateli. Wzrastająca liczba przestępstw, rozpowszechniający się dziś w wielu krajach terrorizm lub rzeczywiste zagrożenie wolności kraju, w jakiś sposób wpływają na pomniejszenie pola i zakresu prywatności danego obywatela⁸¹. Stosowanie podsłuchu, kontrola korespondencji, wywiad prowadzony przez organa bezpieczeństwa są na ogół jednak nieadekwatne do zagrożenia bezpieczeństwa. Często też to, co określa się jako dobro wspólne nie jest rzeczywiście dobrem wspólnym. Jak poucza nas doświadczenie, w większości wypadków chodzi o dobro rządu, danej partii politycznej, określonej grupy społecznej, które usiłują ograniczenia jednostki w jej prawie do prywatności usprawiedliwić dobrem wspólnym⁸².

Owszem są sytuacje życiowe, kiedy jednostka w jakiś sposób zezwala na wkroczenie w pewną część swojego pola prywatności⁸³. Układy instytucjonalne czy zawodowe mogą dostarczyć powodów do zmniejszenia się zakresu prywatności⁸⁴, ale przecież to nie oznacza, że człowiek pozbawia się jej całkowicie.

Zapewne zakres i granice prywatności są zależne od konkretnej osoby. Aktor, sportowiec czy nawet kryminalista nie mogą chcieć, aby ich działalność była w pełni ukryta, jeśli chętnie angażują się w takie rodzaje działalności, które same w sobie ograniczają prywatność⁸⁵. W krajach demokratycznych jednostki ludzkie, które posiadają lub czynnie zabiegają o publiczne urzędy, wyrzekają się części swego „sanktuarium”, ofiarowując je społeczeństwu jako ci, którzy zasługują na publiczne zaufanie⁸⁶. Można by więc powiedzieć, że im bardziej wysoko postawiony urząd, tym większe kurczenie się pola prywatności. Ale to, jak się wydaje, nie ma być przyczyną do „wchodzenia” jeszcze głębiej w pole pry-

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ B. Schwartz: *The social Psychology of Privacy, American Journal of Sociology* 73 (1968) s. 747; C. J. Friedrich, art. cyt., s. 109—112; B. Edelman, art. cyt., s. 190—197.

⁸¹ B. Edelman, art. cyt., s. 196—197.

⁸² B. Schwartz, art. cyt., s. 750.

⁸³ P. A. Freund, art. cyt., s. 159—161; R. Errera: *The Protection of Private Life in French Law: Recent Developments, The Human Rights Review* 2 (1977) nr 2, s. 151—156.

⁸⁴ E. Shils: *Privacy: Its Constitution and Vicissitudes, Law and Contemporary Problems* 31 (1966) s. 302; P. A. Freund, art. cyt., s. 188—190; C. J. Pinto De Oliveira, art. cyt., s. 279.

⁸⁵ E. Shils, art. cyt., s. 303.

⁸⁶ Tamże, s. 303—304.

watności tych ludzi. Jeśli ktoś jest prezydentem, aktorem, piosenkarzem, czy znanym sportowcem, to wcale nie znaczy, że można mu bez ograniczenia penetrować jego pole prywatności, łamać granice tej prywatności⁸⁷. Jednostki ludzkie chcą mieć odpowiednie swoje pole prywatności. Nie chcą, aby granice tego pola były przez innych przekraczane. Każdy pragnie mieć swoje „sanktuarium”, do którego inni nie będą mieli wstępu⁸⁸. A sanktuarium jest przecież dla każdego czymś bardzo wartościowym i cennym.

Tymczasem protest jednostek ludzkich z powodu naruszania ich pola prywatności, państwo często tłumaczy chęcią posiadania przez te jednostki za dużego obszaru, któremu powinna przysługiwać prywatność, za dużego pola wolności⁸⁹. Jak jednak wykazuje doświadczenie, ludzie na ogół zdają sobie sprawę z tego, że życie społeczne wymaga niekiedy zmienności i płynności granic pola prywatności. Odizolowanie od innych ludzi czy ich brak, człowiek odbiera przecież jako jedną z najbardziej ostrych kar⁹⁰.

Mówiąc o zagrożeniu prywatności koniecznym jest ukazanie specyficznej formy jej zagrożenia, jaką jest niewłaściwe wykorzystywanie osiągnięć współczesnej techniki, osiągnięć związanych z uprzemysłowieniem i urbanizacją cywilizowanego świata⁹¹. Faktem jest bowiem, że obecne systemy ekonomiczne wymagają niewielu ludzi w rolnictwie. Stąd duża liczba ludności zamieszkuje miasta i miejskie metropolie. Nieustannie wzrasta liczba ludności świata i w związku z tym miasta stają się coraz ciasniejsze. Zbyt dużo ludzi żyje obok siebie. Coraz mniej jest miejsc, gdzie nie ma hałasu lub wyciewów⁹². Ruch uliczny automatycznie ogranicza prywatność tych wszystkich, którzy w jakiś sposób uczestniczą w tym ruchu. Dom, który chroni od hałasu, jest obecnie luksusem. Prywatność w dużym mieście staje się nie do utrzymania, gdyż przeciętny obywatel nie jest w stanie uciec od tłumu, hałasu ulicznego i dymów⁹³. W takiej sytuacji jednostka ludzka staje się niedobrowolną uczestniczką w działalności innych. Wysoka konsumpcja oznacza bowiem więcej śmieci, tranzystorów, magnetofonów, światła. Człowiek jest tu niejako zmuszony do uczestniczenia w działalności, której nie chce⁹⁴. Audycja radiowa, nagranie magnetofonowe zadowolające jedną osobę narusza prywatność innej, przebywającej w miejscu publicznym. Prywatność staje się przez to przywilejem kosztownym i dostępnym tylko dla niewielu⁹⁵.

Jednostka ludzka decydując się na życie w mieście czy miejskich metropoliach na pewno w jakiś sposób akceptuje hałas, dymy, wyciewy

⁸⁷ Tamże, s. 304.

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ E. Shils, art. cyt., s. 281; S. T. Margulis, art. cyt., s. 5—13; G. G. Ash-down: *Media Reporting and Privacy Claims. Decline in Constitutional Protection for the Press*, *Kentucky Law Journal* 66 (1977—1978) nr 4, s. 759—768.

⁹⁰ S. T. Margulis, art. cyt., s. 12—13.

⁹¹ E. van den Haag, art. cyt., s. 167; C. Warren i B. Laslett: *Privacy and Secrecy: A conceptual Comparison*, *The Journal of Social Issues* 33 (1977) nr 3, s. 50—51.

⁹² E. van den Haag, art. cyt., s. 165.

⁹³ Tamże, s. 164—167.

⁹⁴ Tamże, s. 165.

⁹⁵ C. Warren i B. Laslett, art. cyt., s. 52.

i inne podobne rzeczy, ale, jak się wydaje, nie w stopniu nieograniczonym. Jak poucza doświadczenie, człowiek decydując się na przebywanie w ośrodkach miejskich, nie decyduje się w całości na rezygnację z własnego skrawka pola prywatności⁹⁶. Prywatność uważana przez człowieka za cenną wartość nie może być, jak się wydaje, przywilejem tylko niektórych, zamożnych ludzi. Jako cenna wartość i potrzeba człowieka jest przecież dobrem ogólnoludzkim, dobrem dla każdego człowieka.

To dziś już nagminne łamanie prawa do prywatności danej jednostki ludzkiej, jak poucza doświadczenie, przynosi poważne szkody w rozwoju osobowości poszczególnych ludzi⁹⁷. Często bowiem wobec przemocy wywieranej na jednostkę przez społeczeństwo, a realizującej się w „deptaniu” pola prywatności ludzie zajmują odpowiednią postawę, jak odejście od samego siebie, ucieczkę przed odpowiedzialnością, bierne poddanie się społeczeństwu⁹⁸. Człowiek zdaje sobie z tego sprawę, że są to postawy fałszywe i niegodne jego jako człowieka, albowiem sięją spustoszenie w rozwoju jego osobowości i czynią z człowieka jakby przedmiot zdalnie sterowany. Urzeczowiają jednostkę ludzką. Co więcej, ograniczając prywatność, w wielu sytuacjach doprowadza się do tego, że człowiek nie może uwierzyć w pełni w swoją własną egzystencję jako osoby ludzkiej i wydaje mu się że jest tylko jakąś częścią świata przyrody⁹⁹.

III. GRANICE POLA MORALNEGO PRYWATNOŚCI

1. ZAKRES SPRAW PRYWATNOŚCI

Prywatność, jej zakres i granice, ciągle są czymś spornym między jednostką a jednostką, pomiędzy jednostką a społeczeństwem. Czymś spornym są również zakresy spraw, które można by zaliczyć do prywatności. Te zakresy spraw prywatności w większości krajów, a szczególnie w krajach demokratycznych, są akceptowane poprzez ustawy prawne¹⁰⁰. Trzeba jednak tu podkreślić, że uznanie danej sfery za prywatną, nie jest jednoznaczne z jej respektowaniem, jako prawem każdej jednostki ludzkiej nawet w krajach demokratycznych. Zaś o wiele gorzej przedstawia się ta sytuacja w krajach totalitarno-kolektywistycznych.

I tak na przykład w kulturze zwanej europejsko-atlantyczną akty seksualne i sprawy z tym związane uważane są za sferę, której w szczególności przysługuje prywatność¹⁰¹. Sprawy te przeżywa się w intymności i w ukryciu przed innymi ludźmi. Są jednak przypadki, że w sypialni małżeńskiej lub w hotelach stosuje się podsłuch, podglądanie przez ukrytą kamerę¹⁰². Z kolei te sceny są rozpowszechniane wśród innych ludzi. Naruszenie tu prywatności uważa się jako postępowanie szczegól-

⁹⁶ E. van den Haag, art. cyt., s. 167.

⁹⁷ S. J. Benn, art. cyt., s. 5; P. Boutang, dz. cyt., s. 127—129.

⁹⁸ S. J. Benn, ... s. 5—6.

⁹⁹ Tamże, s. 6—7.

¹⁰⁰ H. Gross: *The Concept of Privacy*, *New York University Law Review* 27 (1967) nr 4, s. 184; B. R. Little i M. Kam, art. cyt., s. 361—364; W. L. Weinstein: *The Private and the Free: A Conceptual Inquiry*, w: *Privacy*, dz. cyt., s. 32—34.

¹⁰¹ S. J. Benn, art. cyt., s. 21—22.

¹⁰² Tamże, s. 21.

nie nieetyczne i zarazem jako działanie w dużej mierze gwałcące autonomię jednostki ludzkiej.

Zdarza się jednak, że jednostka sama decyduje się na ujawnienie opinii publicznej tej sfery zachowań w formie prostytucji czy strip-tease'u, zdjęć pornograficznych, rezygnując niejako z prywatności¹⁰³. Czynione to jest z zasady w celach finansowych lub reklamowych i człowiek na to się decydujący, określa te sprawy w sposób bardziej przedmiotowy, czyli inaczej niż określa się przeżycia intymne osób, których łączy miłość. W niektórych powieściach autobiograficznych autorzy opisują swoje przeżycia intymne, kontakty seksualne z innymi ludźmi. W ten sposób ujawniają sprawy, które dotyczą bezpośrednio innych osób, wbrew temu, że one chcą pozostać w sferze dyskrecji. Wielu autorów twierdzi, że człowiek nie może tu w ogóle zrezygnować z prywatności¹⁰⁴. Uważają oni, że zdobycie pieniędzy lub kariera nie są wystarczającym argumentem do wprowadzania innych w swoje pole prywatności. Spotyka się jednak to również wypowiedzi popierające liberalizację w tej sferze prywatności.

A oto inna dziedzina składająca się na pole prywatności. Niektóre kraje posiadają duży przyrost naturalny. Rządy tych państw w wielu przypadkach chcą ograniczyć liczbę urodzin w sposób administracyjny, nie licząc się tu w ogóle z prywatnością małżonków. Bywają wypadki zachęcania, a nawet nakłaniania obywateli do stosowania środków antykoncepcyjnych oraz przerywania ciąży¹⁰⁵. W wielu państwach tzw. „trzeciego świata” próbuje się namawiać ludzi na sterylizację, a gdy nie ma do tego wielu chętnych, to stosuje się ją przymusowo¹⁰⁶. Spotkać można też wypadki karania małżonków za posiadanie zbyt dużej — według poglądu państwa — liczby dzieci¹⁰⁷. Z zasady tłumaczy się to zbyt dużym przyrostem naturalnym i niemożnością wyżywienia swoich narodów. Zaś przez różnego rodzaju przymusy chce się ten przyrost naturalny ograniczyć. Jak zatem dostrzegamy, małżonków pozbawia się tu ich prawa do decydowania o ilości potomstwa. Społeczeństwo chce zająć miejsce małżonków, traktując ich jako swoistego rodzaju przedmioty — maszyny produkcyjne. Przypisuje sobie prawo do określania odpowiedniej liczby dzieci w danej rodzinie, a rodzice mają obowiązek ten nakaz posłusznie wykonać¹⁰⁸.

Innym bardziej zakamuflowanym sposobem łamania prywatności jest przymus ekonomiczny. Rodziców przymusza się do ograniczania liczby potomstwa przez niskie płace, brak miejsc w żłobkach i przedszkolach,

¹⁰³ Tamże, s. 22.

¹⁰⁴ Tamże; P. Juvi gny, dz. cyt., s. 143—144.

¹⁰⁵ J. W. Chapman, art. cyt., s. 240—241.

¹⁰⁶ W Indii premier Indira Gandhi przygotowała za dobrowolną sterylizację specjalne nagrody, w tym darmowe porcje żywności, radia tranzystorowe, aby w ten sposób zachęcić obywateli do dobrowolnej sterylizacji. Por. S. J. Benna, art. cyt., s. 21.

¹⁰⁷ Jak poinformowała polska prasa Chińczyk, obywatel ChRL, który żeni się przed 27 rokiem życia, traci prawo do mieszkania. Małżeństwo bezdzietne korzysta z przywilejów, małżeństwo z jednym dzieckiem jest premiowane, z dwójkiem dzieci — tolerowane. Z trójką dzieci — karcone; musi płacić za poród, za opiekę medyczną, matka traci prawo do urlopu macierzyńskiego, ojcu zmniejsza się i tak już nieduże pobory w pracy (od 67 do 70 yuanów miesięcznie), a cała rodzina traci nadzieję na poprawę warunków mieszkaniowych.

¹⁰⁸ J. W. Chapman, art. cyt., s. 241.

konieczność pracy przez oboje małżonków¹⁰⁹. W ten sposób rząd danego państwa chce swoją nieudolność w dziedzinie ekonomicznej ukryć przez ograniczanie prawa do prokreacji¹¹⁰. Zapomina jednak, że z człowieka nie można czynić zwierzęcia hodowlanego, a prokreacja jest odczuwana jako cenne prawo małżonków. Państwo chciałoby tu sterować pojedynczym człowiekiem, tak jak steruje się jakimś urządzeniem technicznym. To zaś wywołuje u jednostek ludzkich moralny protest, ponieważ jest sprzeczne z godnością każdego człowieka.

Rodzina i jej sprawy uchodzą za tereny, którym należy się szczególna prywatność¹¹¹. Osoby nie należące do rodziny, a usiłujące ingerować lub starające się wnikać w osobiste sprawy i problemy rodziny, uważane są za intruzów¹¹². Niekiedy, aby przeniknąć daną rodzinę, wykorzystuje się naiwność dzieci — członków tej rodziny, które z zasady chętnie odpowiadają na pytania im zadawane, a dotyczące najbliższych. W hitlerowskich Niemczech często na podstawie wypowiedzi dzieci o ich rodzicach, skazywano tych rodziców na śmierć czy obóz koncentracyjny¹¹³. Takie postępowanie, prowadzące do zdobywania informacji o sprawach rodziny, a szczególnie wykorzystywanie do tego dzieci, jest przez licznych autorów oceniane jako coś wysoce niemoralnego¹¹⁴.

Są państwa, gdzie usiłuje się narzucić rodzinie styl i sposób wychowania dzieci. I jeśli rodzina nie spełnia zamysłu państwa, to ono samo usiłuje lub wprost przejmuje wychowanie dzieci posługując się różnymi metodami: między innymi gromadząc dzieci w takich czy innych internatach, w zamkniętych szkołach, na obozach¹¹⁵. W ten sposób chce się odłączyć dzieci od wychowawczego wpływu rodziców, co jest przecież odbierane przez jednostki ludzkie jako poważna krzywda moralna wyrządzona zarówno dzieciom jak i rodzicom. To wyrwanie dzieci z ich naturalnego gniazda rodzinnego nie tylko zuboża poszczególnie jednostki ludzkie, ale jak wykazuje doświadczenie, zarazem przynosi niepowetowane straty w rozwoju całego społeczeństwa¹¹⁶.

Ingerencja w pole prywatności poszczególnej rodziny jest krytykowana przez wielu autorów, ale z kolei oni uważają, iż rodzina ze zbyt wąską prywatnością i niezwykłymi sekretami, jest źródłem różnych frustracji u członków tej rodziny¹¹⁷. Zbytne zamknięcie się rodziny ze swoimi problemami jest przejawem myślenia, że społeczeństwo jest wrogiem i niebezpieczne względem rodziny, a tylko własna rodzina jest jedyną solidną ostoją, która ma chronić przed ludźmi spoza rodziny¹¹⁸. Świadczy

¹⁰⁹ Tamże, s. 242.

¹¹⁰ Tamże, s. 244.

¹¹¹ S. J. Benn, art. cyt., s. 23; S. Feshbach i N. D. Feshbach: Child Advocacy and Family Privacy, *The Journal of Social Issues* 34 (1978) nr 2, s. 163—178.

¹¹² S. Feshbach i N. D. Feshbach, art. cyt., s. 173—174.

¹¹³ S. J. Benn, art. cyt., s. 22.

¹¹⁴ Tamże, s. 23.

¹¹⁵ S. Feshbach i N. D. Feshbach, art. cyt., s. 176—177.

¹¹⁶ Tamże.

¹¹⁷ S. J. Benn, art. cyt., s. 23—24.

¹¹⁸ Tamże.

to o braku całkowitego zaufania do innych ludzi i jest swoistego rodzaju patologią, którą „zaraża” się dzieci¹¹⁹.

Prywatność jest uważana jako cenna wartość i sfera w związku z religijnym życiem jednostki ludzkiej¹²⁰. Nie można właściwie wyobrazić sobie życia religijnego, przeżyć religijnych bez prywatności. Jednostka, która rzeczywiście chce wzrostu swojego związku z Bogiem, potrzebuje i to w dużej mierze, prywatności¹²¹. Z tym zaś wiąże się przynależność człowieka do określonej religii czy wyznania. Historia ludzkości zna zbyt wiele wypadków łamania prywatności poprzez nietolerancję religijną. Dzisiejszy świat też nie jest od tego wolny. Są państwa, gdzie depcze się pole prywatności jednostek ludzkich przez zmuszanie ich do wyznawania określonej religii, wyznania, lub do niewiary w Boga. Czynione jest to nawet w drastyczny sposób¹²². Niektóre państwa chcąc zmusić obywateli do wyznawania danej religii czy areligijności ograniczają poszczególne jednostki ludzkie w ich prawach obywatelskich. Zabrania się szczególnie młodym ludziom udziału w nabożeństwach, katechizacji. Władze państwowe likwidują parafie, zamykają świątynie, duchownym zabraniają sprawować funkcji religijnych¹²³.

Zdarza się niekiedy, że wyznawcy danej grupy religijnej naruszają porządek społeczny i przez to samo narażają się na pewne ograniczenie swojego pola prywatności, ale takie sytuacje zbyt często nie mają miejsca. Państwo zaś naruszające w tej sferze prywatność swoich obywateli, jak się wydaje, nadużywa tego argumentu¹²⁴.

Jednostka ludzka posiada pewne poglądy polityczno-społeczne i w związku z tym przynależy do takiej czy innej partii politycznej, do różnych ugrupowań politycznych, społecznych. Uważa to za cenną sferę wolności, za sferę swojej prywatności¹²⁵. Jednakże w wielu krajach państwo czy rządzące ugrupowania nie chcą uznać tej sfery za sferę prywatności. Usiłuje się tam w sposób administracyjny likwidować niewygodne partie polityczne, szykanuje się i karze ludzi za ich poglądy społeczno-polityczne¹²⁶. Obywateli o innych poglądach uważa się i traktuje jako gorszą część społeczeństwa.

Zdarzają się wprawdzie wypadki, że poglądy danej partii są sprzeczne z powszechnie już przyjętymi normami etycznymi, z rzeczywistym dobrem wspólnym. Jednak w większości sytuacji poglądy poszczególnych partii nie naruszają tych wartości. Dlatego też ograniczanie działalności danych partii, szykanowanie ich członków jest uważane przez wielu autorów za niesłuszne, za usiłowanie wytresowania i zaprogramowania człowieka¹²⁷. To zaś przecież jest czymś antygodnościowym.

¹¹⁹ Tamże, s. 24.

¹²⁰ E. Bloustein, *Privacy as an Aspect of Human Dignity*, *New York University Law Review* 4 (1967) s. 307—309.

¹²¹ Tamże, s. 308.

¹²² P. A. Freund, art. cyt., s. 195. W Libii władze zabraniają przyjęcia przez muzułmanina chrztu, grożąc za to karą śmierci. W Albanii chrzest w ogóle jest zabroniony pod tą samą sankcją.

¹²³ Tamże, s. 196.

¹²⁴ Tamże, s. 196—197; C. J. Friedrich, art. cyt., s. 113.

¹²⁵ C. J. Friedrich, *iw.*, s. 111—112.

¹²⁶ Tamże, s. 113—114.

¹²⁷ Tamże.

Jednostka ludzka bardzo sobie ceni wolność w wyborze zawodu czy pracy zawodowej¹²⁹. Uważa to za realizację swojego powołania życiowego. Są jednak kraje, gdzie społeczeństwo chce zdominować w tym wyborze poszczególnego człowieka. Państwo usiłuje tu narzucić człowiekowi taką czy inną szkołę, określony zawód, miejsce pracy¹²⁰. Z zasady tłumaczy się to potrzebą kraju czy danego regionu, dobrem wspólnym społeczności. Problemem tu jednak jest, czy nawet rzeczywista potrzeba kraju usprawiedliwia nieprzestrzeganie prawa jednostek do ich pola prywatności. Wydaje się, że w wielu sytuacjach można te sprawy uregulować w inny sposób. Państwo chce w ten sposób podkreślić swoją nieograniczoną władzę nad poszczególnym człowiekiem. To zaś ułatwia możliwość ograniczenia i innych praw jednostek ludzkich¹³⁰.

Człowiek, szczególnie współczesny, chce w sposób wolny decydować o miejscu swojego zamieszkania, pobytu. Bardzo sobie to ceni i uważa za jedno z podstawowych uprawnień¹³¹. Są jednak kraje, gdzie niejako na przymus przesiedla się czy osiedla ludzi, szczególnie młodych. Uzasadnia się to względami ekonomicznymi, politycznymi, dobrem wspólnym całego społeczeństwa¹³². Jak pokazuje doświadczenie, człowiek chce też wybierać sobie kraj zamieszkania, chce emigracji zarobkowej, politycznej czy ze względów rodzinnych, pragnie też nieraz powrotu do swojej ojczyzny¹³³. Przepisy wielu państw mocno te sprawy ograniczają. Państwa te ograniczenia tłumaczą dobrem czy bezpieczeństwem kraju. Wydaje się, że chodzi tu przede wszystkim o zdominowanie człowieka, o traktowanie jednostki ludzkiej na sposób zinstrumentalizowanych przedmiotów¹³⁴. Jeśli uważa się, że człowiek — przedmiot jest w jakimś miejscu użyteczny, to go się tam przenosi. Jeśli zaś jest niewygodny czy niepotrzebny, to się go do danego kraju nie wpuszcza. Jednostka ludzka ma tu odczucie, że traktuje się ją w sposób tylko przedmiotowy, a nie tak jak powinno traktować się człowieka.

W ostatnich latach poszczególni uczeni, grupy zawodowe, wysuwają postulat uznania prywatności odnośnie ich badań czy działań w danej dziedzinie wiedzy¹³⁵. Chodzi tu przede wszystkim o zbrojenia, medycynę, biologię, chemię czy biochemię. Znane są jednak wypadki wytwarzania broni, którą określa się powszechnie jako niehumanitarną. Wśród dużej części opinii publicznej, wśród wielu autorów niepokój wywołują „osiągnięcia” w dziedzinie inżynierii genetycznej, zapładniania *in vitro*, sztucznego zapładniania¹³⁶. Poszczególni naukowcy w wielu przypadkach nie liczą się z konsekwencjami wynikającymi z osiągniętych badań, naruszają przy okazji szereg norm etycznych. Duży niepokój wywołują dziś badania nad zwiększaniem produkcji żywnościowej, jak i sama produkcja tej żywności¹³⁷. Wielu biochemików nie bierze tu pod uwagę zdrowia

¹²⁹ A. Simmel, art. cyt., s. 83.

¹²⁰ Tamże, s. 84.

¹³⁰ S. J. Benn, art. cyt., s. 3—4.

¹³¹ A. Simmel, art. cyt., s. 84.

¹³² Tamże, s. 85.

¹³³ Tamże.

¹³⁴ S. J. Benn, art. cyt., s. 7—8.

¹³⁵ C. J. Friedrich, art. cyt. s. 111.

¹³⁶ Tamże, s. 112.

¹³⁷ Tamże, s. 113.

poszczególne człowieka, cennosci jego życia. Chodzi im tylko o jak najtanszą i jak największą produkcję. Konsekwencje tego nie są w ogóle brane pod uwagę. Niektórzy pracownicy nauki uważają, że prawo do prywatności nie zobowiązuje ich do przestrzegania norm etycznych, że dobro nauki usprawiedliwia ich poczynania¹³⁸. Dobro zaś poszczególnego człowieka tu się nie liczy. Cel, jaki chcą osiągnąć, ma uświęcić tu środki do niego prowadzące.

Ukazanie sfer prywatności uwidacznia zarazem, jak trudno jest ustalić, gdzie prywatność się kończy, a gdzie zaczyna, jakie są granice prywatności, w jakim momencie społeczeństwo może wkroczyć w prywatną sferę jednostki ludzkiej, a kiedy tej sfery nie może naruszyć. W niektórych krajach usiłuje się wprowadzić skodyfikować prawo prywatności, ustalić zakres, granice i sfery prywatności¹³⁹. Jednakże nawet w najbardziej demokratycznych państwach prawa te ani nie podkreślają, ani nie chronią w należyty sposób uprawnienia jednostki ludzkiej do jej prywatności¹⁴⁰.

2. UWARUNKOWANIA KULTUROWE PRYWATNOŚCI

Opisując zjawisko prywatności dostrzegamy, że zespoły spraw, które uważamy za prywatne, nie są we wszystkich krajach jednakowe. Dochodzi niekiedy do dużych, nawet diametralnych różnic w określeniu zakresu, granic i sfer prywatności¹⁴¹. Są one następstwem kulturowych uwarunkowań. Odwiecznie kształtuje się ethos prywatności w zróżnicowanych kręgach kulturowych. Co dla mieszkańców danego kraju byłoby naruszeniem pola ich prywatności, dla obywateli innego kraju nie jest czymś nieetycznym. Z kolei, co w jednym kraju uchodzi za etycznie poprawne, to w innym, w odczuciu ogółu będzie naruszeniem prawa do prywatności.

Studentzi amerykańscy, studiujący w Europie, są często zdziwieni niechęcią wyjawiania przez prywatne osoby informacji o sobie, które ich odpowiednicy w Stanach Zjednoczonych z wielką chęcią nadawali by przez środki masowego przekazu w interesie, jak sami twierdzą, dobra publicznego¹⁴². Ten sam kontrast widoczny jest przy zachowaniu się rządów i ich oficjalnych przedstawicieli. W Europie Zachodniej, wyłączając Szwecję, działalność rządowa, zwłaszcza w administracji jest tajna w zakresie o wiele większym niż w USA, gdzie Departament Stanu działa niejako na oczach społeczeństwa¹⁴³. W Niemczech Zachodnich czynniki państwowe wiedzą bardzo dużo o swoich obywatelach, ale ci ostatni wiedzą mało o swoim rządzie jak i o swoich współobywatelach¹⁴⁴. Z kolei rząd Stanów Zjednoczonych ma stosunkowo mało wiadomości o swoich

¹³⁸ Tamże, s. 112.

¹³⁹ E. van den Haag, art. cyt., s. 158—159.

¹⁴⁰ Tamże, s. 161.

¹⁴¹ J. J. Edney i M. A. Buda; Distinguishing Territoriality and Privacy: Two Studies, *Human Ecology* 4 (1976) nr 4, s. 283—296; H. J. Spiro: Privacy in Comparative Perspective, w: *Privacy*, dz. cyt., s. 123—125.

¹⁴² H. J. Spiro, art. cyt., s. 126.

¹⁴³ Tamże, s. 124.

¹⁴⁴ Tamże.

obywatelach. Ci zaś mają dużo wiadomości o rządzie oraz o drugim człowieku¹⁴⁵.

Uważa się, że zanim niemieckie dziecko opuści swój dom, aby spędzić jakiś czas z rówieśnikami, jego matka ostrzega je, ażeby nie odpowiadało na wnikliwe pytania o sekretach rodzinnych, o które z pewnością będzie pytane¹⁴⁶. Ostrzeżenie jest w pewnym sensie zbyteczne, ponieważ z zasady dziecko nie zna sekretów rodzinnych, gdyż rodzice trzymali je ukryte przed nim. Amerykańskie dziecko w podobnej sytuacji nie otrzyma ostrzeżenia, chociaż prawdopodobnie posiada ono informacje o dochodach ojca, wartości domu, kosztach wakacji¹⁴⁷. Rodzice bowiem nie boją się wyjawić innym ludziom sekretów rodzinnych.

Natomiast sądzi się, że ludzie, którzy zajmują polityczne urzędy w Stanach Zjednoczonych, lubią być pytani i ankietowani na temat podstawowych problemów życia i pracy¹⁴⁸. Odpowiadają na nie z zasady szczerze, nie widząc w tym naruszenia ich pola prywatności. Inaczej to wygląda w większości krajów Europy Zachodniej. Politycy uchylają się od takich pytań czy ankiet, a jeśli są one przeprowadzane, to na ogół nie dają wypowiedzi szczerych. Zaś ankietowani zasłaniają się swym prawem do prywatności¹⁴⁹.

W Republice Federalnej Niemiec państwo poprzez policję, a ostatnio także poprzez oficjalne rejestracje, gromadzi akta na temat każdego obywatela. Akta te zawierają standardowe dane personalne i inne informacje o ludziach, włączając wszystkie donosy na nich do policji¹⁵⁰. Kiedy obywatel stara się o pożyczkę czy jakieś odpowiedzialne stanowisko, jest pytany przez niemieckich urzędników o zaświadczenie policji, które określa, jaki dany człowiek prowadzi styl życia i postępowania (polizeiliches Führungszeugnis)¹⁵¹. W USA natomiast policyjne rejestry, jak na przykład rejestr Federalnego Biura Śledczego (FBI), są tylko wyjątkowo udostępnione prywatnym towarzystwom, aczkolwiek rząd, gdy bada swoich przedstawicieli czy urzędników, korzysta z informacji zebranych przez prywatne biura¹⁵². Zaś przeciętny obywatel nie interesuje się danymi policyjnych rejestrów.

Z kolei sytuacja ethosu prywatności na przykład Wielkiej Brytanii, jak wydaje się, mieści się pomiędzy tymi przeciwieństwami. W Londynie sprawy gabinetu rządowego o wiele częściej przeciekają do prasy i opinii publicznej, aniżeli w Bonn, Rzymie czy Paryżu. Rząd utrzymuje tajemnicę tylko w sprawach, w których funkcjonalne wymagania tajemnicy są korzystne dla kraju¹⁵³. Obywatele brytyjscy wiedzą o wiele więcej o swoim rządzie niż obywatele niemieccy, francuscy czy włoscy o swoich rządach. Ale jednocześnie wydaje się, że obywatele brytyjscy wiedzą na ten temat mniej niż obywatele Stanów Zjednoczonych¹⁵⁴. Rząd

¹⁴⁵ Tamże, s. 125.

¹⁴⁶ Tamże, s. 126; A. Westin, dz. cyt., s. 76—77.

¹⁴⁷ Tamże.

¹⁴⁸ H. J. Spiro, art. cyt., s. 127.

¹⁴⁹ Tamże, s. 127—128; R. J. Terill, art. cyt., s. 42—45.

¹⁵⁰ H. J. Spiro, art. cyt., s. 128.

¹⁵¹ Tamże, s. 128—129.

¹⁵² Tamże.

¹⁵³ Tamże, s. 129—130; R. J. Terill, art. cyt., s. 44—47.

¹⁵⁴ H. J. Spiro, art. cyt., s. 130.

brytyjski wie mniej o swoich obywatelach niż rząd niemiecki o swoich. Nawet narodowa służba zdrowia pyta miliony pacjentów, którym oferuje darmowe leczenie, o minimum danych¹⁵⁵.

Dostrzegając te faktyczne różnice w ocenianiu przez obywateli poszczególnych państw, co należy do zespołu spraw prywatnych, nasuwa się pytanie, czym te różnice są uwarunkowane? Zdaniem licznych autorów powodem różnego klasyfikowania zespołu spraw prywatnych jest oddzielny i niezależny od siebie rozwój prawa. Sądzi się, że w krajach europejskich była duża zależność praw królewskich od prawa rzymskiego¹⁵⁶. Prawo rzymskie ze swoją zasadą centralizacji i niewątpliwym ograniczaniem praw jednostki ludzkiej stało się podstawą tradycyjnego typu państwa absolutystycznego i policyjnego w takich krajach jak Francja, Austria, Prusy czy Rosja, gdzie poddani niewiele mogli ukryć ze swego prywatnego życia przed oczyma urzędników i agentów rządu¹⁵⁷. Ta praktyka mocno zakorzeniła się w mentalności poszczególnych pokoleń i dziś często jest bezkrytycznie przyjmowana przez współczesnych ludzi i traktowana jako coś naturalnego i etycznie poprawnego¹⁵⁸.

Natomiast głosi się pogląd, że w Wielkiej Brytanii, a szczególnie w Stanach Zjednoczonych, gdzie wpływ prawa rzymskiego był mniejszy, obecnie obowiązujące prawodawstwo prywatności oparte jest raczej na prawie niepisanym, intuicyjnym, nienarzuconym przez prawodawcę¹⁵⁹. Fakt ten, jak się wydaje, wpływa na liberyzację zakresu praw prywatności.

Dostrzegamy zatem, że prywatność w dużej mierze zależna jest od tradycji kulturowych, od wariantu kulturowego, panującego w danej społeczności. Możemy też powiedzieć, że pole prywatności w danej kulturze uzależnione jest od konwencjonalnej normy, która sama w sobie może być nieracjonalna, ale w danym środowisku obowiązuje¹⁶⁰. Złamanie jej będzie uważane jako naruszenie zasady moralnej i przez to godne potępienia. Natomiast w innej kulturze nie będzie to niezgodne z obowiązującymi normami etycznymi, a w związku z tym, czyn ten nie będzie oceniany jako moralnie zły.

Z kolei ten wariant kulturowy połączony jest nierozzerwalnie z funkcjonującą w danym społeczeństwie koncepcją osoby ludzkiej. Inaczej mówiąc, za kogo uważana jest jednostka ludzka w danej kulturze, taki będzie też przyjęty zakres jej prywatności¹⁶¹. Jeżeli jednostka będzie traktowana bardziej podmiotowo jako osoba, to zakres prywatności będzie większy. Natomiast jeśli człowiekowi przypisze się mniejszą godność, traktując ją bardziej przedmiotowo, to pole prywatności będzie wyraźnie pomniejszone.

Należałoby też zwrócić tu uwagę na zależność prywatności od religii wyznawanej w danym środowisku i od rzeczywistego wpływu tej religii

¹⁵⁵ Tamże, s. 131.

¹⁵⁶ Tamże, s. 138.

¹⁵⁷ Tamże, s. 139.

¹⁵⁸ Tamże.

¹⁵⁹ Tamże, s. 140; G. G. Ashdown, art. cyt., s. 759—799.

¹⁶⁰ A. Simmel, art. cyt., s. 72.

¹⁶¹ J. Altman: Privacy Regulation: Culturally Universal or Culturally Specific? *The Journal of Social Issues* 33 (1977) nr 3, s. 66—84; A. Simmel, art. cyt., s. 72—74.

na życie jednostki ludzkiej i całego społeczeństwa¹⁶². Ważna jest w tym kontekście koncepcja Boga, Kim jest On dla człowieka i kim jest człowiek względem Niego. W krajach Europy Zachodniej, łącznie z carską Rosją, zakorzeniło się starotestamentalne pojęcie Boga, bardziej jako potężnego Władcy niż Ojca¹⁶³. Każdy zaś ziemski władca był niejako przedstawicielem Boga w swoim narodzie i miał przez to prawo do posiadania pełnej informacji o swoich poddanych. Miał też prawo do narzucania swojej woli w tych sprawach, które gdzie indziej zalicza się do prywatności. To zaś musiało wywrzeć wpływ na kształtowanie się pola prywatności w tych państwach. Tymczasem w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej przeważało protestanckie pojmowanie Boga bardziej jako dobrego Ojca i dlatego zakres prywatności poszczególnej jednostki ludzkiej jest o wiele szerszy niż gdzie indziej¹⁶⁴.

Szukając związków prywatności z tradycjami kulturowym, czymś koniecznym jest przynajmniej krótka analiza pola prywatności ludzi w odrębnych cywilizacjach. Proste wejrzenie w literaturę etnograficzną potwierdza twierdzenie, że wzory prywatności różnią się w szerokim zakresie w zależności od społeczeństwa, od tego, na jakim jest ono etapie rozwojowym¹⁶⁵. Wnikliwe badania na tym polu wykazują, iż reguły prywatności są tam ściśle połączone z systemami zachowań takich jak pokrewieństwo i religia. Potwierdzają to w całości wyniki badań przeprowadzonych w ostatnich latach wśród plemion Mehinacu w Brazylii i plemion Zuni w Argentynie¹⁶⁶. Okazało się, że Mehinacu jest przykładem społeczeństwa, którego wzorzec prywatności jest radykalnie różny od tego, który znamy z kultury europejskiej. Zinstytucjonalizowana prywatność wśród Mehinacu polega na regułach pokrewieństwa i tabu religijnego¹⁶⁷. Z kolei pośród plemion Zuni ograniczenie informacji o innej jednostce ludzkiej jest przede wszystkim funkcją systemu religijnego¹⁶⁸.

Antropolodzy przebadali ponad czterdzieści kultur i doszli do interesującego wniosku. Są zgodni co do tego, jak wykazały wyniki tych badań, że pole prywatności zwiększa się tam, gdzie jest udomowienie dużej grupy zwierząt. Połączone jest to też z posiadaniem pól zbożowych i uprawianiem intensywnego rolnictwa, czyli poszerzenie pola prywatności związane jest z wyższym stopniem kultury¹⁶⁹. Gdy zaś ludy żyją na etapie zbieractwa, wtedy zakres prywatności jest nieduży. I tu można przyjąć zasadę, iż im wyraźniejsza jest obecność bogów w życiu codziennym, tym zakres prywatności jest zwiększony¹⁷⁰. Gdy zaś bogowie przebywają gdzieś daleko i nie interesują się zbyt ludźmi, to zakres prywatności jest pomniejszony¹⁷¹. Zgodnie z tym możemy więc powiedzieć, że w mia-

¹⁶² C. J. Friedrich, art. cyt., s. 118; C. Warren i B. Laslett, art. cyt., s. 50—51.

¹⁶³ C. J. Friedrich, art. cyt., s. 119.

¹⁶⁴ Pluralizm religijny i wyznaniowy, konieczność ułożenia współpracy były ważnymi elementami we właściwym kształtowaniu się tam prawa do prywatności.

¹⁶⁵ A. Westin, dz. cyt., s. 7; J. M. Roberts i T. Gregor: *Privacy: A Cultural View*, w: *Privacy*, dz. cyt., s. 199; J. Altman, art. cyt., s. 66—69.

¹⁶⁶ J. M. Roberts i T. Gregor, art. cyt., s. 200.

¹⁶⁷ Tamże.

¹⁶⁸ Tamże, s. 201.

¹⁶⁹ Tamże, s. 202.

¹⁷⁰ Tamże, s. 203.

¹⁷¹ Tamże, s. 204.

rę jak nadprzyrodzony nadzór wzrasta, to ze strony ludzi maleje, a gdy on ze strony sił nadprzyrodzonych maleje, to ze strony dążeń ludzkich wzrasta¹⁷².

Zwolennicy ograniczenia pola prywatności poszczególnego człowieka wypuklają tradycje kulturowe prywatności, jakie obowiązują w danym kraju, uzasadniając to rzekomymi wrodzonymi właściwościami człowieka¹⁷³. Ethos prywatności chcą uczynić obowiązującą etyką prywatności, co wydaje się czymś niewłaściwym. Chodzi przecież o to, aby negatywny ethos prywatności ustępował miejsca właściwie rozumianej etyce prywatności, opartej na adekwatnej koncepcji człowieka i społeczeństwa. Dlatego też słuszne wydają się postulaty licznych autorów domagających się rewizji dotychczasowego pojmowania pola i zakresu prywatności, które jest związane z takim czy innym typem tradycji kulturowo-religijnej¹⁷⁴.

W oparciu o dotychczasowe dociekania możemy pokusić się o podanie definicji rzeczowej prywatności. Prywatność jest ekskluzywnym dostępem człowieka do jego własnego „królestwa” myśli, postaw i działań. Prywatność sprawia, że człowiek staje się właścicielem różnego rodzaju dóbr materialnych, witalnych, osobistych i duchowych. Prywatność upoważnia człowieka do wyłączenia innych ludzi czy społeczności ze spraw jej życia, ewentualnie włączenia tych jednostek ludzkich czy społeczności w te sprawy, które są osobistymi dla niego samego. Własne „królestwo” człowieka, czyli pole prywatności jest miejscem autonomicznym i suwerennym, gdzie tylko sama jednostka ludzka i ewentualnie dobrowolnie zaproszeni inni ludzie mogą się „gromadzić”. Prywatność zatem staje się miejscem, które warunkuje życie ludzkie, w którym znajomość człowieka i spraw jego osobistego życia dla innych ludzi powinna być ograniczona.

ZAKOŃCZENIE

Niniejszy artykuł ukazał prywatność jako zjawisko życia każdego indywidualnego człowieka, które stanowi jego egzystencjalną konieczność i moralną powinność. Analiza tego zjawiska jako faktu moralnego ukazała, że prywatność jest punktem spornym między jednostką a społeczeństwem. Spór dotyczy zarówno jej istoty, jak i kwestii zakresu. Człowiek z jednej strony uważa prywatność za cenną wartość moralną, nieustannie o nią zabiega, zobowiązany do jej ochrony i domagający się jej respektowania. Z drugiej strony społeczeństwo chce totalitarnie i arbitralnie manipulować poszczególnym człowiekiem, w wielu wypadkach ogranicza lub odmawia jej prawa do prywatności. Przy tym powołuje się na różne racje, jak na dobro wspólne, w postaci dobrobytu i bezpieczeństwa ogółu, na rzekome dobro samej jednostki ludzkiej, względnie na przyjęty i obowiązujący wariant kulturowy prywatności. Powołuje się przy tym na fakt domagania się przez poszczególnego człowieka, czy grupę ludzi, dużego zakresu i pola prywatności i uważania samego społeczeń-

¹⁷² Tamże, s. 204—205.

¹⁷³ A. Westin, dz. cyt., s. 9; J. Altman, art. cyt., s. 68—71.

¹⁷⁴ J. M. Roberts i T. Gregor, art. cyt., s. 206—208.

stwa za jakieś zło konieczne. Ostatecznie jednak u podstaw tego sporu leży taka czy inna koncepcja prywatności, która jest konsekwentna w stosunku do określonej koncepcji człowieka, społeczeństwa i jej dobra wspólnego.

SUMMARY

Many publications on the problem of privacy, appeared in the last years, are due to the actuality of this problem. The representatives of various branches, as philosophers, theologians, moralists, jurists, historians, psychologists, sociologists, ethnologists, politologists, have expressed themselves on the subject of privacy. Their opinions are the echo of numerous discussions carried in many countries and social environments. The theoretical publications dealing with this problem are more numerous in West Europe and in USA than in so called socialistic countries. In these publications the privacy is seen as a precious value for which the present man should strive. On the other hand the privacy is imperilled by the development of law and judicial institutions, army, school, hospitals and of various insurance systems. In this situation there's a „fight” for establishing so called moral field of privacy in many countries. The privacy is too often understood either in the over-individualistic spirit or in the collectivistic and totalitarialistic spirit. It gives occasion to many conflicts on the line individual — individual, individual — society. It seems that the approach to this problem on the ground of the catholic social ethics allows to realize properly the privacy.

DYNAMIKA MORALNA WNETRZA CZŁOWIEKA

(Z etosu Nowego Testamentu)

Jezus Chrystus poprzez dzieło Wcielenia nie przynosi nowego orędzia moralnego, lecz stawia przed ludnością nowy typ egzystencji, który wynika z Jego osoby. Człowiek zostaje powołany do wejścia w środowisko Boże. W całości nauczania Jezusa Chrystusa można jednak doszukiwać się określonej doktryny moralnej. Ostateczną normą i jej rdzeniem jest On sam, Jego osoba Syna Bożego Wcielonego.

Chrystus staje jednak w kontekście i tradycji Starego Przymierza, a zwłaszcza jego wypaczonego obrazu ukształtowanego przez tradycję faryzejską. Całość prawa zadanego człowiekowi jako pomoc, dar, stała się w konsekwencji określonych interpretacji ciężarem utrudniającym życie. Chrystus wobec takiego faktu nie pozostaje obojętny. Potwierdza wartość Starego Prawa, ale jednocześnie wprowadza jego udoskonalenie, jego ubogacenie. Szczególnie jednak wiele miejsca zajmuje — w nauczaniu Chrystusa — obok pozytywnego wykładu krytyka wynaturzeń faryzejskich. Jest On stosunkowo ostry i jednoznaczny w ocenie owych wypaczeń.

W niniejszym opracowaniu idzie o zasygnalizowanie pewnych treści Nowego Testamentu, związanych ze wskazaniem na wartość tego co wewnętrzne, oczywiście przy jednoczesnym docenieniu także i działań zewnętrznych. Wydaje się, iż jest to istotny wymiar charakterystyczny dla Nowego Przymierza, a także godny przypomnienia w płaszczyźnie moralnej w czasach współczesnych.

I

Orędzie moralne Jezusa Chrystusa posiada bardzo wiele specyficznych właściwości generalnych. Istotnym, a zarazem jednym z nich jest *życie w Duchu*, w Jego środowisku. W rozmowie z niewiastą samarytańską Chrystus powie: „Wierz Mi, niewiasto, że nadchodzi godzina, kiedy ani na tej górze, ani w Jerozolimie nie będziecie czcili Ojca. [...] prawdziwi czciciele będą oddawać cześć Ojcu w Duchu i prawdzie, a takich to czcicieli chce mieć Ojciec” [J 4, 21—23].

Już w Starym Testamencie Duch Jahwe działał w wysłannikach Bożych, którymi byli królowie, prorocy, mędrcy czy inni przemawiający w Jego imieniu. Prorok Ezechiel zapowiada „tchnienie nowego ducha” dla Ludu Bożego Nowego Przymierza (Ez 37, 27). W tymże duchu może

dokonać się przemiana moralnego życia człowieka ukierunkowująca ku postępowaniu etycznemu. Wszystko to nie jest jednak tylko działaniem ludzkim¹. Owo *wylanie Ducha* (J 3, 1; por. Ez 36, 1) jawi się w całej pełni w ekonomii Nowego Przymierza, przymierza Ducha. Sam Chrystus działa w Jego mocy i dając Go, spełnia obietnicę (por. np. Lk 1, 35; 3, 22; 4, 18; 8, 16; 13, 32; Mt 1, 18—25; Dz 2, 1—14). Szczególnym polem owego daru stał się Kościół św., w którym on mieszka (1 Kor 3, 16; 2 Kor 6, 16; Ef 2, 19—22) i który ożywia jako *Pneuma* (por. 1 Kor. 12, 13—14). Dla ludzi wierzących staje się on zasadą ich nowej egzystencji chrześcijańskiej, egzystencji wiary chrzcielnej doskonalonej w ziemskim pielgrzymowaniu. Właściwościami tej egzystencji, jak uczy św. Paweł w liście do Rzymian, jest przewyżczenie życia *według ciała* (por. Rz. 8, 5) przez podporządkowanie się *mocy Ducha* (Rz 8, 4), tj. m.in. przewyżczenie naturalnych popędów i samowoli człowieka. Następnie jest to otwarcie się na Boga przez życie w cnotach (Rz 5, 5; 15, 13; 1 Kor 13, 2; Gal 5, 13—16; 1 J 4, 13—17) oraz otwarcie się na człowieka: „Owoce bowiem Ducha jest: miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, opanowanie, łagodność” (Gal 5, 22)². Zresztą ważności *życia w Duchu* poświęcony jest cały dłuższy fragment cytowanego listu do Galatów (zwłaszcza 5, 16—26). Owo napięcie między duchem a ciałem pozwala na wyraźniejsze uchwycenie właściwości wolności chrześcijańskiej, a zwłaszcza jej najdoskonalszego wyrazu, jakim jest miłość. Generalnie „mając życie od Ducha, do Ducha się też stosujemy” zaleca św. Paweł wszystkim uczniom Chrystusa, którzy ukrzyżowali swe ciała wraz z jego namiętnościami (Gal 5, 26; por. 5, 24—26)³.

Ta specyfika życia chrześcijańskiego określana jako *życie w Duchu* (1 Kor. 12, 3), *w nowości Ducha* (Rz 7, 6) lub *według Ducha* (Rz 8, 4—5) oznacza posiadanie specjalnych mocy na drodze życia ziemskiego. Co więcej jest także posiadaniem określonej normy i kryterium postępowania zgodnego z wolą Bożą, objawioną w Jezusie Chrystusie. Dzięki działaniu skutecznemu Ducha możliwe jest naśladowanie Chrystusa oraz wspólnota życia z Nim. Co więcej, mimo związanych z tym wymagań przekraczających przyrodzone możliwości człowieka, nie jest przekleństwem jak prawo Starego Testamentu, zwłaszcza w wydaniu faryzejskim (por. Gal 3, 10), lecz drogą do wolności i życia dzieci Bożych. Jest to droga, zresztą jedyna, w ekonomii realizacji powołania wiary zadanego w chrzcie św. Osobowa akceptacja daru wyraża się jednocześnie w dynamicznym zaangażowaniu człowieka i to w centrum jego wnętrza, w realizację drogi zbawczej. Jest to podjęcie zadanej wolności w miłości. Jednocześnie ten wybór oznacza opowiedzenie się za stałym doskonaleniem człowieczeństwa w warunkach ziemskiej rzeczywistości.

Bóg wysyła Ducha, aby nastąpiło „wzmocnienie siły wewnętrznego człowieka” (Ef 3, 16), ukierunkowane ku jego osobowej (ludzkiej) pełni

¹ J. Kudasiwicz: Pokropię was czystą wodą i oczyszcze was od wszelkiej zmyzy (Ez 36,24—28), w: Sakrament chrztu. Liturgia, teologia, Pismo św., Katowice 1973 s. 145—177.

² Tenże: Cechy specyficzne etosu biblijnego, w: Chrześcijańska duchowość (W nurcie zagadnień posoborowych, t. 14), Warszawa 1981 s. 80—82.

³ S. Hospital: La vie du chrétien: une vie selon l'Esprit. Etudes d'après les textes de S. Paul, Fribourg 1970 passim.

poprzez działanie obecnego przez wiarę w sercu człowieka. Ten dar pozwala na wniknięcie w tajniki powołania Bożego, w jego jednostkowe aplikacje zbawcze. Dojrzałość jako skutek daru Ducha, stanowi, zdaniem Apostoła Narodów, najbardziej wyraźnie o widocznej różnicy między neofitą a chrześcijaninem — dojrzałym i ugruntowanym w wierze (por. 1 Kor 3, 1—3). Przewaga ducha nad ciałem jest wyrażnym kryterium dojrzałości i jednoznacznego opowiedzenia się za Chrystusem.

Bycie duchem, i to w sensie pełnym oraz doskonałym, jest wyłączną właściwością Boga (por. J 4, 24). Jednocześnie jednak duch jest także pewną mocą i energią, która popycha człowieka, „aby wiara [...] opierała się nie na mądrości ludzkiej, lecz na mocy Bożej” (1 Kor 2, 4). Sam zresztą człowiek w mocach ducha jako taką winien widzieć wiarę. Według nauki pawłowej doskonałymi („hoj telejoj”) są ci, którzy pozwalają się prowadzić przez *pneumę* Bożą (por. 1 Kor 2, 6), którzy żyją już łaską chrztu św. i duchem Ewangelii, tylko ci zasługują na „*pneumatikoj*”. Istnieje zatem wewnętrzna relacja między doskonałością a *życiem w Duchu*⁴.

Według nauki autora listu do Hebrajczyków dzięki Duchowi wierzący ma udzielony swoisty przedsmak przyszłego świata. Doświadcza on przyjemności eschatycznej rzeczywistości życia wiecznego (por. Hbr 6, 4—5). Ta nowa, zbawcza pełnia czasów w osobie Jezusa Chrystusa działa już teraz, chociaż w sposób ukryty. Może być dostępna tylko we wierze (por. Gal 2, 20; 2 Kor 5, 7). W tę aktualną rzeczywistość zbawczą ludzie są wprowadzeni przez głoszenie Ewangelii i chrzest w mocach Ducha św. (por. 1 Tes 2, 13; 1 Kor 10, 16—18; 11, 23—25)⁵. To bycie w sytuacji eschatycznej, to biblijne już *teraz* i *jeszcze nie* zbawienia rzutuje na egzystencję i postępowanie chrześcijanina.

Moralność chrześcijańska w swym wydzwiku eschatycznym jest przede wszystkim moralnością pneumatologiczną: „wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi” (Rz 8, 14). Synostwo Boże stanowi bezpośrednie powołanie do wolności, która upoważnia mówić do Boga „Abba, Ojcze” (Rz 8, 15). Synowskie włączenie w ekonomię zbawczą pozwala na pełne zanurzenie w mocach Ducha św., w zbawcze owoce paschalnego zwycięstwa Jezusa Chrystusa. Wierzący staje się faktycznym dziedzicem owych darów wysłużonych przez Chrystusa w posłuszeństwie Ojcu. W nowej ekonomii *przymierza ducha* wszystko to dokonuje się w mocach Ducha, który „wspiera swym świadectwem naszego ducha” (Rz 8, 16; por. 8, 14—17).

W realizacji tych zadań św. Paweł zachęca: „Nie opuszczajcie się w gorliwości. Bądźcie płomiennego ducha” (Rz 12, 11). To winno cechować prawdziwego chrześcijanina, czyli syna Bożego z przybrania. Na innym zaś miejscu powie: „Ducha nie gaście” (1 Tes 5, 19). Wreszcie jakby w przeciwwadze negatywnych uwag powie także pozytywnie: „Napełniajcie się Duchem” (Ef 5, 18). To polecenie odnosi zwłaszcza do relacji mię-

⁴ K. Prüm m: Zur Phänomenologie des paulinischen Misterion, Bb 37 (1956) s. 152—157; P. J. Piessis: TEAEIOΣ. The Idea of Perfection in the New Testament, Kampen 1959 s. 178—186.

⁵ K. Stalder: Das Werk des Gottes in der Heiligung bei Paulus, Zurich 1962; W. Pfister: Das Leben im Geist nach Paulus. Der Geist als Anfang und Vollendung des christlichen Lebens, Freiburg Br. 1963.

dzyosobowych we wspólnocie chrześcijańskiej, ukierunkowanej na uwielbienie Boga „W imię Pana naszego Jezusa Chrystusa” (Ef 5, 20). Dzięki *napelnieniu Duchem* jesteśmy w stanie wołać do Boga „Ojcze” (Gal 4, 6; Rz 8, 15). Jego obecność w naszym sercu, przepelnienie Nim ludzkiej jaźni daje pełnię synostwa. Nie pozostaje to bez zobowiązań życiowych: „Mając życie od Ducha, do Ducha się też stosujemy” — zachęca św. Paweł Galatów (Gal 5, 25). Pneumatologiczne wyposażenie wnętrza człowieka posiada swój wymiar jednocześnie soteryczny, jak i moralny. Zmusza do pełnego zaangażowania w drogę prowadzącą do zbawienia. Człowiek *w mocach Ducha* staje się coraz bardziej dojrzały w odpowiadaniu wiarą na powołanie Boże. Realizuje je świadomie i w sposób wolny, w darze miłości synowskiej⁶.

W kontekście tych prawd nie można pominąć biblijnej nauki o dziecięctwie Bożym, o jego odniesieniu życiowym w realiach moralnych postaw działających i wartościujących. Owa prawda pozwala na bardziej kompleksowe zrozumienie nauki Ewangelii przez słowa i działanie. Dziecięctwo Boże chrześcijanina ma swój początek w sakramencie chrztu św., który wprowadza we wspólnotę Bożą oraz Kościoła. Zawsze jednak jest czynnikiem konstytutywnym odniesienia do Boga jako Ojca i innych ludzi jako braci⁷.

II

Kiedy faryzeusze pytają o naturę i przyjście Królestwa Bożego, wówczas Jezus Chrystus odpowiada bardzo wymownie: „Królestwo Boże nie przyjdzie dostrzegalnie; i nie powiedzą: „Oto tu jest” albo: „Tam”. Oto bowiem królestwo Boże pośród was jest” (Łk 17, 20—21). Królestwo jest rzeczywistością, która już działa, choć w sposób specyficzny. Orędzie Jezusa Chrystusa przychodzi w cichości do duszy tych, którzy w pokorze i wewnętrznej miłości słuchają słowa Bożego. Co więcej wypełniają je. Królestwo Boże rodzi się w Kościele i posiada duchowy charakter. Jest to panowanie Boga w sercach ludzkich przez łaskę, ujawniające się w konkretnych działaniach moralnych ludzi, które są zgodne z wolą Bożą.

Wnętrze ludzkie cechuje swoista wielkość i godność. Tu pojawia się i rozwija życie chrześcijańskie. Prawo serca staje się dynamizmem życia w ziemskiej rzeczywistości, choć samo królestwo jest pozbawione wymiarów czasowo-przestrzennych. Mając na uwadze owe prawo Chrystus powie, iż jest ono podobne do nasienia wsianego w ziemię dobrą (por. Łk 8, 4—15). Nasienie ma w sobie wszelkie informacje konieczne, których wymaga właściwy rozwój organizmu. Posiada wszelkie możliwości, które są niezbędne dla wydania owocu. Zakodowane właściwości rozwojowe mogą być jednak niewykorzystane lub ukierunkowane niewłaściwie. Słuchanie słowa Bożego w królestwie Bożym dokonuje się „sercem dobrym i szla-

⁶ V. Warach: *Das Wirkens der Pneuma in den Gläubigen*, w: E. Schliink: *Pro Veritate*, Münster 1963 s. 195—207; I. de la Potterie: *La Vie selon l'Esprit*, Paris 1965 s. 107—115; N. Lazure: *Les valeurs morales de la théologie johannique*, Paris 1965 s. 113—122.

⁷ S. Legasse: *L'Enfance dans l'évangile*, VS 122 (1970) s. 407—421; C. Tresmontant: *La doctrina de Yeshua de Nazaret*, Barcelona 1973 s. 112—113.

chetnym" (Łk 8, 15) i ostatecznie w cierpliwości wydaje swój plon⁸. Dynamizm ziarna z ewangelicznej przypowieści — wydającego plon stokrotny — jest jakimś obrazem chrześcijańskiego życia wewnętrznego, jego możliwości rozwojowych, jego „przyszłościowości”.

Ewangelista św. Marek opisuje nieco inną przypowieść Chrystusa, wskazującą także na problem wzrostu wewnętrznego: „Z królestwem Bożym dzieje się tak, jak gdyby ktoś nasienie wrzucił w ziemię. Czy śpi czy czuwa, we dnie i w nocy nasienie kiełkuje i rośnie, on sam nie wie jak. Ziemia sama z siebie wydaje plon, najpierw źdźbło, potem kłos, a potem pełne ziarno w kłosie. A gdy stan zboża na to pozwala, zaraz zapuszcza sierp, bo pora już na żniwo” (Mk 4, 26—29). Przypowieść ta uczy, że królestwo Boże z natury rzeczy zdąża dynamicznie do osiągnięcia pełnego rozwoju. Dokonuje się to jednak przede wszystkim mocą nadprzyrodzonych energii, powoli, lecz stale, aż do pełnej dojrzałości.

Wyżej przytoczona przypowieść mówi o rozwoju królestwa Bożego w relacji do świata, ale także do narodzenia i rozwoju owego królestwa w człowieku. Zapoczątkowane w nieznacznym, ale skutecznym darze chrztu św. rozwija się w konkretnych darach łaski ze strony Boga oraz w działaniach zbawczych człowieka. Św. Marek wskazuje na proces dojrzewania i rozwoju wewnętrznego, który stanowi zasadniczy wyraz dzieła zbawczego człowieka w jego dynamicznej postaci zasługującej, aż do pełni zjednoczenia z Chrystusem w żniwach Jego przyjścia (por. Mk 4, 29). Taki proces ukazany na kartach biblijnych jest prawdziwym obrazem epigenezy.

Ten sam obraz siewcy i ziarna rzucanego w ziemię służy Chrystusowi jeszcze na ukazanie innej prawdy, dotyczącej wewnętrznego życia człowieka. Ukazuje On bowiem poprzez ten sam obraz narodzenie się zła, jego swoisty rozwój i współistnienie wraz z dobrem. Przypowieść o kłkolu i pszenicy, jedyna u ewangelistów, porównuje królestwo Boże do człowieka, który obsiał rolę dobrym ziarnem. Ale pod osłoną nocy w tajemniczy sposób zostaje dodatkowo wsiany kłkol, który w początkach wzrostu trudno odróżnić od pszenicy. Decyzją gospodarza obydwa rosną i rozwijają się w tym samym czasie: „Pozwólcie obojgu rość aż do żniwa” (Mt 13, 30; por. 13, 24—30). Wnętrze chrześcijanina nacechowane jest obydwoma właściwościami. Żniwo jednak powoduje oddzielne zebranie kłkolu i pszenicy, czyli moralnych działań i postaw ludzkich. Ich ocena ze strony Boga jest jednoznaczna: „Zbierzcie najpierw chwast i powiążcie go w snopki na spalenie; pszenicę zaś zwieźcie do mego spichlerza” (Mt 13, 30).

Dynamika wnętrza moralnego człowieka wierzącego została także ukazana w przypowieści o ziarnku gorczycy (por. Mk 4, 30—34). Chrystus zarysowuje wyraźnie dynamikę i siłę rozwoju od ziarnka bardzo małych rozmiarów, aż do bujnego drzewa, które także służy innym. Istnieje tu także pewna samorzutność procesu rozwojowego, uwydatniona przez kontrast pomiędzy nikłym początkiem, a wspaniałym sukcesem końcowym.

⁸ X. Léon-Dufour; La parabole du semeur, w: X. Léon-Dufour: Etudes d'Évangile, Paris 1965 s. 255—301; J. Jeremias; Palästinakundliches zum Gleichnis vom Sämann, NTS 13 (1966—1967) s. 48—53.

Ziarno z przypowieści „wypuszcza wielkie gałęzie, tak że ptaki powietrzne gnieźdzą się w jego cieniu” (Mk 4, 32).

Przy innej jeszcze okazji Chrystus przyrównuje życie chrześcijańskie do zaczynu (por. Mt 13, 33). Podkreślona tu została w szczególności sposobem zdolność przetwarzania wnętrza i intensywny rozwój. Podobnie i w przypowieści o soli ziemi ukazana została dynamika życia chrześcijańskiego (por. Mt 5, 13). Bycie „solą dla ziemi” jest szczególnym zadaniem, które może być spełnione tylko wówczas, gdy zostanie zachowana właściwość bycia uczniem Chrystusa, bycie posiadającym świętość ewangeliczną, przewyższającą świętość faryzeuszów i nauczycieli Prawa. Dynamizm, o którym mowa w przypowieściach o zaczynie i soli, wydaje się czasem być mało skuteczny. Niemniej jest to energia realna, choć tylko wewnętrzna. Ona to wspomaga człowieka w odpowiedzi na dar powołania do wiary. Rozwija się ona ku pełni i doskonałości dzięki mocy Ducha.

III

Dynamiczny charakter wnętrza człowieka także w aspekcie moralnym został ukazany przez Chrystusa bardzo plastycznie obrazem „fizjologicznym” (Mt 15, 10—20). Miał na uwadze całokształt wynaturzeń i wręcz błędnych interpretacji Starego Prawa, dokonanych przez faryzeuszów i uczonych w Piśmie. Obraz zapożyczony z fizjologii był także bardzo komunikatywny dla przeciętnych słuchaczy dobrej nowiny, a jednocześnie nie pozwalał na kolejne błędne interpretacje. Jego oczywistość nie podlegała dyskusji.

Faryzeusze trzymający się litery Prawa gorszyli się faktem, że uczniowie Jezusa nie wypełniali zgodnie z normami obmywania rąk przed posiłkami. Wówczas Chrystus przywoławszy tłumy powiedział: „Słuchajcie i chciejcie zrozumieć: Nie to, co wchodzi do ust, czyni człowieka nieczystym, ale co z ust wychodzi, to czyni go nieczystym. Wtedy przystąpili do Niego uczniowie i rzekli: Wiesz, że faryzeusze zgorszyli się, gdy usłyszeli to powiedzenie. On zaś odrzekł: Każda roślina, której nie sadił mój Ojciec niebieski, będzie wyrwana. Zostawcie ich. To są ślepi przewodnicy ślepych. Lecz jeśli ślepy ślepego prowadzi, obaj w dół wpadną. Wtedy Piotr zabrał głos i rzekł do Niego: Wytłumacz nam tę przypowieść. On rzekł: To i wy jeszcze niepojętni jesteście? Nie rozumiecie, że wszystko, co wchodzi do ust, do żołądka idzie i wydalą się na zewnątrz. Lecz to, co z ust wychodzi, pochodzi z serca, i to czyni człowieka nieczystym. Z serca bowiem pochodzą złe myśli, zabójstwa, cudzołóstwa, nierząd, kradzieże, fałszywe świadectwo, przekleństwa. To właśnie czyni człowieka nieczystym. To zaś, że się je nieumyтыми rękami, nie czyni człowieka nieczystym” (Mt 15, 10—20; por. Mk 7, 1—23).

Chrystus wyjaśniając tekst, czy raczej zastaną sytuację, kładzie nacisk na wewnętrzną wartość człowieka. Decyduje to, co się dzieje w sercu człowieka, w świecie jego myśli i pragnień. Zależnie od nich człowiek okazuje się dobry lub zły, czysty lub nieczysty moralnie. Chrystus przeciwstawia się legalistycznemu traktowaniu samych przepisów, a przede wszystkim samego człowieka. Legalistyczna moralność paraliżowała dynamizm wolności, skumulowany wewnątrz ludzkim, nie pozwalając wyzwolić jego energii dla realizacji ludzkiego powołania. Ostatecznie

w sensie negatywnym najważniejsza jest nieczystość moralna, bo ona przecież czyni człowieka nieczystym (por. Dz 10, 9—16; Rz 14, 14).

To przykazanie jest jasnym ukazaniem fundamentalnego założenia orędzia moralnego Jezusa Chrystusa: z wnętrza człowieka, z serca nieczystego, z woli przewrotnej, pochodzi wszelkie zło. Także w samym wnętrzu człowieka popelnia się wszelki grzech oddzielający od Boga, powodujący zanik dynamizmu pozytywnego dążenia do Niego. Wnętrze, będące sanktuarium jego istoty, stanowi o nim jako o człowieku, o jego postawach moralnych, o jego zaangażowaniu w zadany dar rozwoju w mocach Ducha.

Zgodnie z koncepcją semicką, serce stanowi centrum człowieka, oznacza jego wnętrze i to w różnych aspektach: jako siedziba myśli, życzeń, uczuć czy decyzji etycznych. W języku biblijnym mówi się np., że serce wierzy (por. Ps 7, 11), przyjmuje naukę (por. Pwt 7, 5) lub porzuca wiarę i opuszcza Boga (por. Iz 29, 13; Ez 6, 9). Serce grzesznika jest nieobrzezane, zatwardziałe, złe i przewrotne (por. Wj 4, 21; 9, 7; Jr 2, 25; Prz 11, 20), pobożnego natomiast czyste (por. Ps 24, 4; 51, 12). Ewangelista św. Mateusz powie bardzo krótko: „Z serca pochodzą złe myśli, zabójstwa, cudzołóstwa, nierząd, kradzieże, przekleństwa” (Mt 15, 19)⁹.

Serce człowieka w koncepcji biblijnej, zwłaszcza w nauce św. Pawła, jest także ukazywane jako siedziba życia moralnego. Jego centrum decyduje o konkretnych zachowaniach i postawach wartościujących. Serce rozróżnia dobro i zło, jak też szczerowość intencji u tych, którzy słuchają słowa Bożego (por. Hbr 4, 12; 1 Tes 2, 13). W serce człowieka wpisane jest nowe Prawo, którym jest prawo miłości i ducha (por. Rz 2, 15; 2 Kor 3, 3; Hbr 8, 10; 10, 16). Takim prawem winien kierować się chrześcijanin w konkretnych działaniach. Wszelkie podstawowe decyzje życiowe chrześcijanina spełniają się w sercu, i tylko jako takie mają walor zasługujący i zbawczy (por. 1 Kor 7, 37; 2 Kor 9, 7).

Mając na uwadze tak doniosłe konsekwencje decyzji serca konieczne jest, jak to określa Pismo Św., aby serce było „prawe” [„en aulojmti kardijas”] (Kol 3, 22; Ef 6, 5). Jego zdolność decydowania w centrum istoty człowieka wymaga także odpowiedniej postawy akceptacji tych decyzji i ich realizmu w czynach moralnych. Obiektywizm wagi centrum człowieka wymaga wolności nie tylko Bożej, lecz także i zewnętrznej — ludzkiej. Oczywiście odniesienie do Boga spełnia się w dynamice wewnętrznej moralnego życia chrześcijanina.

Obok swoistej pozytywnej roli serca, przynajmniej w płaszczyźnie aplikacji do człowieka w jego pozytywnych reakcjach, stanowiącą odpowiedź na drodze powołania, ma ono także funkcje negatywne. Idzie tu o fakt, iż właśnie w sercu zapoczątkowują się wszelkie nieporządki człowieka, i to we wszystkich sferach odniesienia: do Boga, ludzi, świata i siebie samego. Istota zła moralnego tkwi bowiem w woli i sercu człowieka, natomiast czystość serca w tym kontekście została podniesiona nawet do rangi błogosławieństwa ewangelicznego (por. Mt 5, 8). Nato-

⁹ J. Bauer: *De „cordis” natione biblica et iudaica*, VD 40 (1962) s. 27—31; R. Schnackenburg: *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, München 1954 s. 41.

miast „pożądanie zła” (1 Kor 10, 6) sprzeciwia się duszy ludzkiej (por. 1 P 2, 11) i jest źródłem grzechu.

W sercu człowieka rodzą się wszelkie złe słowa: „przecież z obfitości serca usta mówią” (Mt 12, 34), a na innym miejscu: „co z ust wychodzi, pochodzi z serca, i to czyni człowieka nieczystym” (Mt 15, 18; por. Łk 6, 42). Z tego samego centrum pochodzą także myśli przewrotne (por. Dz 8, 22). W sercu człowieka także zamieszkuje zły duch, aby czynić zło (por. J 13, 2). Zło pochodzi z serca człowieka, niezależnie jaką przybiera formę i jako takie odnosi się do drogi życiowej powołanego.

Ostatecznie, teksty biblijne, bardzo często *serce* identyfikują z sumieniem. Inaczej mówiąc *sercu* przypisuje się taką funkcję, jaką przypisuje się *sumieniu* (por. Łk 9, 47; 16, 15; Dz 16, 14; 1 Kor 14, 25; 1 P 3, 4)¹⁰. Stanowi ono kryterium postępowania i wartościowania moralnego. *Serce-sumienie* stanowi wyraz dynamizmu moralnego życia chrześcijanina, a jednocześnie ma także walor eschatyczny, ponieważ prowadzi do wiecznej szczęśliwości zbawionych.

Serce jest miejscem, gdzie Bóg umieszcza swoje nasiona, zawsze czynnym, zawsze otwartym, zawsze ukierunkowanym na dynamiczny rozwój do swej pełni (por. Mk 4, 26—29). Tam rozwija się cały zasiew dzięki szczególnym mocom Bożym. Ostatecznie tylko w nim ma takie szanse i to w stopniu doskonałym (por. Mt 6, 27; 1 Kor 3, 6). Wreszcie *serce* jest miejscem interioryzacji prawa Bożego. W nim wyraża się ono najdoskonalej i najczytelniej w formie dostosowanej do każdego człowieka. Człowiek odnajduje się w realizmie daru prawa Bożego będącego darem dla powołanego¹¹.

IV

W kontekście obrazu założeń orędzia moralnego Jezusa Chrystusa zarysowanego u Mt 15, 10—20, trzeba spojrzeć na system moralny faryzeuszy. Dla Chrystusa bowiem wewnątrz człowieka, jego *serce* i wola są fundamentami działania zarówno dobrego jak i złego. Coś wręcz przeciwnego dochodzi do głosu w moralności faryzejskiej. Charakteryzuje się ona przede wszystkim literalizmem prawa i legalizmem aktów całkowicie zewnętrznych (por. Mt 23, 13—30).

Wszystkie „negatywne” systemy moralne, które uwydatniają w szczególny sposób „zakazy”, mogące spowodować zagubienie się w „moralności grzechu”. W takich wydaniach przykazania stają się swego rodzaju mediami i ostatecznie prowadzą do najbardziej radykalnej kazuistyki. Stąd już bardzo blisko do rygoryzmu. Taka wydaje się była moralność żydowska czasów Chrystusa, całkowicie przeciwna moralności żywej, religijnej, pełnej Królestwa Bożego¹². W Nowym Testamencie zauważa się wiele różnorodnych przykazań, przepisów czy rad. Wszystkie one stanowią

¹⁰ E. Sjoeborg: *Das Licht in dir, StTh* 5 (1951) s. 89—105; J. B. Bauer, art. cyt., 27—32.

¹¹ Ph. Delhaye: *La conciencia moral del cristiano*, Barcelona 1969 s. 61—70, 85—88; H. W. Wolff: *Menschliches vier Reden über das Herz, den Rubetag, die Ebe und den Tod im Alten Testament*, München 1971 *passim*.

¹² C. Spicq: *Teologia moral del Nuevo Testamento*, Pamplona 1973, t. I, s. 724—725; J. M. Aubert; *Ley de Dios, leyes de los hombres*, Barcelona 1969 s. 164.

wylacznie pomoc dla czlowieka w jego byciu wiernym swemu powolaniu i ulatwiajaj wyplenienie orędzia moralnego Nowego Przymierza: identyfikację z Chrystusem, bycie realnie *ipse Christus*¹³.

Chrystus, poslaniec Nowego Prawa, ukazuje jednoznacznie wymiar wartosciujacy i moralny poszczególnych czynów i innych postaw czlowieka. Dostrzega i to szczególnie wyraźnie podkreśla, elementy wewnetrzne czlowieka. W kontekście legalizmu żydowskiego, będącego wypaczeniem Bożych planów, wskazuje na grzeszny charakter aktów wewnetrznych. Są one oceniane i kwalifikowane w zależności od stopnia ich pragnienia i akceptowania przez czlowieka w wolności serca, umysłu i woli. Owo pragnienie i akceptowanie poszczególnych relacji ukazuje ich walor dobra czy też zła. We wnętrzu dokonuje się wolny wybór, tam dokonuje się realizacja wolności własnego czlowieczęstwa. Nie jest ważną obserwacją zewnetrzna przepisów, ich spełnianie mechaniczne.

Na przykładzie cudzołóstwa Chrystus w radykalnej formie uświadamia zatwardziałym faryzeuszom wewnetrzny walor czynów czlowieka. Ten bowiem kto w wolności patrzy na kobietę i jej pragnie, już popełnia grzech: „Každy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa” (Mt 5, 28). W etyce Nowego Przymierza spojrzenie, które zmierza do pożądania kobiety, chodzi oczywiście o akt świadomy i dobrowolny, nazwane zostaje cudzołóstwem tak samo jak czyn zewnetrzny. W sensie bowiem moralnym nie różni się ono od uczynku. Grzech zostaje popełniony w sercu czlowieka.

Podobnie także brak zaufania do Boga prowadzi do nadmiernej troski o jedzenie, picie czy odzienie. Innymi słowy brak zaufania wewnetrznego do Pana, wywołuje zachowanie typowe dla pogan (por. Mt 6, 25—34). Chrystus w czasie uczty u Szymona wskazuje na znaczenie sądów wewnetrznych, które osadzają kobietę, prowadzącą złe życie. Te sądy wewnetrzne zawierają pełną prawdę także i o pozostałych uczestnikach uczty (por. Łk 7, 39—50).

Ta wewnetrzna właściwość moralności chrześcijańskiej wywołuje równocześnie stopień odpowiedzialności w porządku zaowocowania w dobrych dziełach. Istnieje wewnetrzna relacja działania do zewnetrznych objawów ich owoców. Chrystus ogłasza to bardzo lapidarnie i obrazowo w przypowieści o siewcy (por. Łk 7, 4—15). Dobre ziarno zaowocowało w taki sposób jak do tego przygotowana była ziemia, na którą padło. Tak dobry i wielki był owoc, jak dobra i urodzajna była ziemia, środowisko ziarna, jego życia, rozwoju. „W końcu ziarno — wyjaśnia Pan Jezus — w żyznej ziemi oznacza tych, którzy wysłuchawszy słowa sercem szlachetnym i dobrym, zatrzymują je i wydają owoc przez swą wytrwałość” (Łk 8, 15). Serce może być niejako dobrą rolą, w której ziarno zaowocuje¹⁴. Występujące tu określenie „karpoforusin” oznacza *dać plon z, czy przez*

¹³ S. Thomas: Coment in I Tim 1,9; P. Benoit: Pasión y resurrección del Señor, Madrid 1971, s. 372—373; R. Thisman: L'Ethique de l'imitation du Christ dans le Nouveau Testament, EThL 41 (1965) s. 138—175; A. R. Leaney: „Conformed to the Image of his Son” (Rom 8,29), NTS 10 (1964) s. 470—479.

¹⁴ A. George: Le sens de la parabole des semailles, w: Sacra Pagina, Paris 1959, t. II, s. 163—169; J. Dupont: La Parabole du semeur dans la version de Luc, w: E. Haenchen: Festschrift, Berlin 1964 s. 97—108; J. Jeremias, art. cyt., s. 58—73.

siebie samego w zależności od swej własnej możliwości wewnętrznej. Wnętrze stanowi podstawę daru tak dobrego jak i złego. Ono jest środowiskiem wydającym owoce. Podobne wyrażenie występuje także w Kol 1, 6. Idzie tu o siłę wewnętrzną wzrostu, a raczej owocowania¹⁵.

Tak ukazana przez Chrystusa struktura moralności człowieka, jego odniesień etycznych, jest całkowicie zgodna z najbardziej elementarnymi zasadami psychologii. Chrześcijańskie przykazanie mierzące moralnie wnętrze człowieka akceptowane jest we wszystkich podstawowych systemach etycznych i w ogólnym odczuciu człowieka. Psychologowie odkryli we wnętrzu serca nie tylko przyczynę tego, co jest niemoralne, złe, ale także i źródło wszelkich pozytywnych możliwości człowieka. We wnętrzu zapoczątkowuje się wszelkie odpowiedzialne działanie człowieka, jego odniesienia, myśli i słowa. Równocześnie psychologowie także głoszą, że odpowiednio do zasady motorycznej wyobrażenia, które zostały raz wzbudzone muszą być zrealizowane. Nie idzie tu oczywiście o mechaniczną reakcję, ale zawsze o świadome realizowanie się człowieczeństwa jednostki. Działanie tej zasady doświadcza każdy człowiek codziennie, zwłaszcza jej skutków, często bolesnych, ale realnych. Na przykład myśli antypatii prowadzą do wzorów antypatycznych, do słów a także i działań o takim charakterze. Wyobrażenia w zakresie sfery seksualnej człowieka prowadzą do ruchów zmierzających do ich spełnienia, a w konsekwencji do grzechów. Wreszcie także i pyszne pragnienia przemieniają się w gesty pyszne czy słowa aroganckie. Przykłady można by mnożyć bez końca, co więcej podpowiada je samo życie poszczególnego człowieka, a zwłaszcza baczna obserwacja siebie samego.

Wszystko to jest, mówiąc bardzo ogólnie, niczym innym jak tylko konsekwencją cudownej jedności między materią i duchem człowieka. Jest wyrazem jedności między wewnętrznym czynnikiem woli, serca, myśli, a żądaniem ich zewnętrznego spełnienia. We wnętrzu człowieka wywołują się najcięższe walki moralne. Boje „wojenne” najbardziej twarde między dobrem a złem dokonują się właśnie w sercu człowieka. W intymności ludzkiego wnętrza dokonują się zasadnicze wybory, pominięcia i decyzje za lub przeciw. Sanktuarium człowieka jest środowiskiem realizmu wolności ludzkiej, potrzeby odpowiedzialności własnej i jej wyrazem w dziełach etycznych dobrych lub złych. Wszelkie zło ma swój ostateczny i najbardziej podstawowy korzeń w sercu i stamtąd zatruwa działanie człowieka¹⁶. Nie można pominąć świadomości wagi sumienia ludzkiego, jako jedyne, obiektywnego, osobowego odniesienia wartościującego działanie ludzkie. W rozważaniu sfery moralnej życia człowieka ważne jest podkreślenie świadomości potrzeby i rangi formacji sumienia, jego wychowania i kształtowania. To ono stanowić będzie jedyne i zawsze aktualny wyraz człowieczeństwa w jego wymiarze odniesień do dobra i zła¹⁷.

¹⁵ W. Bauer; Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin 1958 s. 801; F. Zo-rell: Lexicon Graecum Novi Testamenti, Parisiis 1931 s. V.

¹⁶ E. Bammel: Das Gleichnis von den bösen Winzern (Mc 4,1—9), RIDA 6 (1959) s. 11—18; Odnośnie do dyskusji faryzeuszy, którą św. Mateusz sumarycznie przedstawia w rozdziale 23 por. np. E. Haenchen: Mattheus 23, ZKTh 48 (1951) s. 37—64.

¹⁷ Por. z bardzo bogatą literaturą np. Delhaye, dz. cyt., passim; A. Hortelano: Moral responsable. Conciencia moral cristiana, Salamanca 1969 passim;

V

Całość nauki biblijnej, zwłaszcza Nowego Testamentu, wyraźnie wskazuje i podkreśla wagę w płaszczyźnie moralnej tego, co odnosi się do wnętrza człowieka. Jest to swoista zasada, chyba jedna z najbardziej podstawowych, moralności chrześcijańskiej. W jej kontekście niesłuszny jest wniosek, w którym przekreśla się zupełnie akty zewnętrzne. Co więcej, w tych właśnie aktach zewnętrznych spełnia się aktywność moralna człowieka. Idąc jakby nieco dalej, czy mówiąc innymi słowami, z tej to przyczyny należy troszczyć się o zachowanie zewnętrzne, jako źródło z którego wypływa bogate życie w dobre dzieła.

Zależność wewnętrzna sfer życia człowieka jest faktem oczywistym i Biblia stawia ten problem podobnie. Wewnętrzna jedność człowieka powoduje ściśle zązębianie się wewnętrznego czynnika i zdążanie do jego spełnienia w sferze zewnętrznej. Jedność psycho-fizyczna człowieka nie pozwala mu na bycie dwoistością także w sferze życia moralnego. W przeciwnym przypadku jest to zaprzeczenie samej godności ludzkiej i jej wypaczona forma negacji rozwoju siebie samego, i to nie tylko w odniesieniu do Boga.

Mając na uwadze te generalne elementy, należy unikać zakładania nieadekwatnej różnicy między działaniem wewnętrznym a zewnętrznym. Niemożliwe jest uznanie w tych sferach dwóch przeciwstawnych sobie moralności.

Należy powiedzieć jeszcze więcej. Akty zewnętrzne winny być znakiem moralności wewnętrznej, znakiem w miarę pełnym i czytelnym. Cała biblijna nauka o owocach jest tu czytelnym przybliżeniem bogactwa relacji wnętrza do sfery zewnętrznej. Oczywiście istnieje możliwość moralności wewnętrznej owocnej i w pełni zdrowej mimo, że brak jej manifestacji w obfitych owocach zewnętrznych. Generalnie jednak brak owych owoców zewnętrznych wskazuje na pewien rodzaj zepsucia wewnętrznego, które może ukrywać się pod pewnymi pozornymi gestami. Taką rzeczywistość często krytykuje sam Chrystus. Najbardziej zaś klasycznym przykładem tego jest przypowieść o figdze. Jest to symboliczny sposób odnoszący się także do całego ludu izraelskiego, jako narodu wybranego, wyrażający się w przekleństwie bezowocnego drzewa figowego, pełnego jedynie liści (por. Mt 21, 18—22; Mk 11, 12—14). Izraelowi zostaje w tej przypowieści wskazana jakby jeszcze jedna szansa nawrócenia, pojednania i wydania owoców, a nie tylko zewnętrzne pozory. Te ostatnie mają być odzwierciedleniem dynamiki moralnej wnętrza każdego człowieka w jego drodze realizacji powołania¹⁸.

Konsekwencją bezpośrednią charakteru wewnętrznego moralności chrześcijańskiej jest to, że przepowiadanie zbawcze Jezusa zwłaszcza w płaszczyźnie moralnej, zakłada wymogi głębokich zmian w zakresie

C. Cipriani: *La coscienza* in S. Paolo, Napoli 1972 passim; *La coscienza cristiana*, Atti del Convegno dei moralisti italiani, Bologna 1971 passim; K. Golsner: *Gewissens und objektive Sittenordnung*. Zum Begriff des Gewissens in der neueren katholischen Moraltheologie, Wien 1975 passim.

¹⁸ D. Mongillo: *L'esistenza cristiana: peccato e conversione*, w: *Corso di morale*, tom I: *Vita nuova in Cristo (Morale fondamentale e generale)* a cura di T. Goffi, G. Piano, Brescia 1983 s. 491—548.

postaw. Idzie o fundamentalną zmianę ukierunkowania ku Bogu jako dawcy powołania i właściwego odniesienia dynamiki procesów pielgrzymowania ziemskiego. Konsekwencja zmian postaw wyraża się najbardziej syntetycznie w prawdziwym nawróceniu. Należy stwierdzić, że temat nawrócenia jest szczególnie czytelnym punktem odniesienia nauczania moralnego Nowego Testamentu. Na jego kartach przewija się on szczególnie często i jest wykorzystywany do przedłożenia treści orędzia Nowego Przymierza.

Najczęściej w terminologii greki biblijnej słynne określenie *metanoia* wskazuje na zmianę mentalności. Taka interpretacja zostaje nadana jednak pod wpływem kultury greckiej i myślenia jej kategoriami. Jest to naturalnie faktyczne zawężenie znaczeniowego bogactwa myśli etymologicznych i funkcjonalnych tego słowa w kontekście prawd objawionych. W nauczaniu bowiem samego Chrystusa, w Jego słownych wyrażeniach, nawrócenie — *sub* — określa rodzaj transformacji głębokich zachowań człowieka. Mówiąc inaczej oznacza zmianę życia, czy inaczej zmianę drogi orientacji w płaszczyźnie egzystencji¹⁹. Ta fundamentalna przemiana wyraża się w konsekwencjach życia, w dynamice wnętrza moralnego ukazującego się w owocach realizmu powołania i odniesienia zbawczego ziemskiego pielgrzymowania. Nawrócenie jest formą życia, jego rdzeniem i stanem dynamicznym, a nie tylko określonym jednostkowym aktem czy postawą. Dynamizm nawrócenia potęguje wartość dynamiki stawania się uczestnikiem zbawczej działalności Boga w świecie aż do czasów eschatycznej pełni zjednoczenia z Bogiem. Nawrócenie odnosi się tak do *grzechu strukturalnego* jak i *grzechu społecznego* i ich konsekwencji indywidualnych oraz zbiorowych. Nawrócenie jest stanem faktycznym człowieka i świata, ukazującym im prawdę o nich samych i pozwalającym na najdoskonalszą realizację²⁰.

Jednocześnie ów oryginalny i wewnętrzny charakter orędzia moralnego w wydaniu chrześcijańskim wyjaśnia, że sam Jezus Chrystus, jako warunek naśladowania siebie uważa autonegację siebie ze strony ucznia: „Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech Mnie naśladuje” (Mk 8, 34). Negacja ma charakter wewnętrzny i wskazuje na wartość cierpienia na drodze ku chwale wiecznej i życiu wiecznemu. Jest to droga Jezusa, która jest także udziałem Jego uczniów. Ta wewnętrzna negacja nie jest podejmowana sama dla siebie, ale przede wszystkim dla uniknięcia egoizmu oraz zapoczątkowania moralności ukierunkowanej ku akcji, jako wyraz owoców wnętrza. Rzucanie się w akcję nie może być przeciwwagą negacji siebie. Zaparcie się siebie samego nie oznacza innej rzeczy jak tylko zmianę kierunku, przestawienie trosk własnych tkwiących w człowieku, jego ukierunkowania na interesy i korzyści. Pozytywnie zaś jest to m.in. wejście we własną naturę i również w instynkt samego siebie ukierunkowany na zewnątrz. Idzie tu o ukierunkowanie ku dwóm przedmiotom, obiektom, które proponuje sam Jezus Chrystus: ku Bogu i ku człowiekowi, a w nich

¹⁹ A. Fernández: *Criterios determinantes del mensaje moral cristiano*, *Theologica* 15 (1980) s. 37.

²⁰ La riconciliazione e la penitenza nella missione della Chiesa. Traduzione non ufficiale del Documento di lavoro per il Sinodo dei Vescovi del 1983, Città del Vaticano 1983 *passim*.

także ku światu²¹. To odniesienie wybiegające „ku” ukazuje dynamizm dążenia człowieka, który jest mu przypisany z natury, i jako płaszczyzna samorealizacji winien być w wolności akceptowany i realizowany. Człowiek w dynamizmie przekracza siebie m.in. w negacji siebie poprzez darowanie Bogu i ludziom.

* * *

W nauczaniu biblijnym tak Starego jak i Nowego Testamentu, stosunkowo wyraźnie zauważa się podkreślanie wagi wnętrza człowieka. Co więcej stanowi ten temat zasadniczy problem całości orędzia moralnego głoszonego przez Jezusa Chrystusa. Zwłaszcza w Jego wskazaniach odnoszących się do warunków subiektywnych i osobowych powołania człowieka. Wskazując na zachowania i postawy zawsze odnosi się je do wnętrza ludzkiego i dopatruje się w nich owoców wynikających z niego. Szczególnym sumarycznym wyrażeniem biblijnym owych postaw i zachowań jest nawrócenie serca, oczywiście rozumiane w całej swej kompleksowości dynamicznego procesu działania ducha i wolności osobowej człowieka. Także i literatura współczesna teologiczno-moralna zwraca uwagę coraz wyraźniej na doniosłość tego biblijnego realizmu nawrócenia i postawy pojednania w realizacji powołania. Serce człowieka reprezentuje tu samo jądro osoby ludzkiej, jej sanktuarium drogi ukierunkowanej ku pełni egzystencji.

Tematyka wagi wnętrza człowieka w spojrzeniu na całość orędzia moralnego Nowego Testamentu stanowi oczywiście jeden z bogatych jego aspektów. Aspekt o tyle ważny, że będący także realnym faktem dostrzeżanym we współczesnych naukach o człowieku i jego postawach etyczno-moralnych. Wnętrze jest obrazem człowieka, jego ludzkiego charakteru i dynamiki odpowiedzi na Boże powołanie.

DINÁMICA MORAL DE LA INTERIORIDAD DEL HOMBRE (DE LA MORAL DE NUEVO TESTAMENTO)

(RESUMEN)

La importancia de la „vida del espíritu” es uno de los temas destacado del Nuevo Testamento. Dios envió el Espíritu para „el crecimiento del hombre interior” (Eph 3,16). El Espíritu concede un gusto anticipado del mundo venidero. De hecho, es el Espíritu quien está en el centro de nuestro corazón, haciendo llamar a Dios „Padre”, por lo que el cristiano, „si vive en el espíritu, debe también caminar según el mismo espíritu” (Gal. 5,25). La moral cristiana es una moral pneumática.

La dimensión de interioridad es la ley que rige la aparición y el desarrollo de la vida cristiana. Por este motivo, Jesús lo compara a una semilla plantada en

²¹ C. E. B. Cranfield: *The Gospel according to saint Marck*, Cambridge 1955 s. 281—290; R. Koolmeister: *Selbstverleugnung und Machfolge*, w: *I Korintherbrief*, Estocolmo 1954 s. 64—94; G. Scharz: „...απαρμισασθε εαυτον...?” *Mark VIII, 34 Par.*, *NovTest* 17 (1975) s. 109—112.

tierra buena. Esta parábola (Mc 4,26—29), muestra tanto el nacimiento como el progreso del reino de Dios en el hombre. Lo describe asimismo como un proceso de maduración y desarrollo interior. „Es una auténtica epigénesis”. La interioridad de la vida moral cristiana es también descrita por Jesús como el vigoroso desarrollo desde la semilla germinal hasta el árbol frondoso (Mc 4,30—34). En otras ocasiones, Jesús cambia de símbolo de comparación y equipara la vida cristiana a la levadura y a la sal (Mt 13, 33; 5,13). Esta doctrina que se presenta como un elemento esencial y constitutivo del mensaje cristiano, Jesús lo ejemplifica con una semejanza de gran plasticidad y grafismo referida a la vida fisiológica (Mt 15,10—20; Mc 7,1—23).

Este principio (es el mal que sale del hombre) es un claro supuesto del mensaje moral de Jesús: del interior del hombre, del corazón no limpio, de la voluntad torcida, procede el mal y es en el interior mismo donde se comete el pecado. Por este motivo se consideran pecado los actos internos, en la medida en que han sido „queridos” y „aceptados” por el hombre. Esa interioridad de la moral cristiana evoca, asimismo, el grado de responsabilidad en orden a fructificar en obras buenas.

Este principio de interioridad de la moral cristiana no infravalora los actos externos, sino que, por el contrario, en ellos se cumple en plenitud la acción humana. No obstante, ha de evitarse establecer una inadecuada distinción entre el obrar interno y el externo, como si constituyeran dos magnitudes morales separables.

Consecuencia inmediata del carácter interior de la moral cristiana es que la predicación moral de Jesús connota exigencias profundas de cambio de actitudes. Exige una verdadera conversión. En la predicación oral de Jesús, conversión — „sub” comporta una transformación profunda de conducta, es decir, significa un cambio de vida o de camino, de orientación en la existencia.

Igualmente, esa interioridad original del mensaje moral cristiano explica el que Jesús proponga como condición previa para seguirle le „negación de sí mismo” (Mc 8,34). Pero esta interioridad de la abnegación es presupuesto para evitar el egoísmo, con el fin de que se inicie una moral que se lance a la acción. Finalmente, la acentuación interioridad del hombre en la predicación moral de las condiciones subjetivas, silenciando — y, en ocasiones, negando los actitud interior se centra en la conversión del corazón que bíblicamente — y aún hoy en la literatura universal — el corazón representa el núcleo de la persona humana.

ZASADY FORMACJI KAPŁAŃSKIEJ
W SEMINARIACH DUCHOWNYCH
W XX-LECIU POSOBOROWYM *

Zagadnienie kapłaństwa sakramentalnego, a stąd także problem odpowiedniego kształcenia i formowania przyszłych kapłanów, zajmuje ważne miejsce w dokumentach Soboru Watykańskiego II. Na pierwszym miejscu należy wymienić oczywiście *Dekret o formacji kapłańskiej*. Dekret ten powstał jednak w ścisłym związku z innymi dokumentami soborowymi, jak: *Konstytucja dogmatyczna o Kościele*, *Dekret o postudzie i życiu kapłanów*, czy też *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym*¹. Sam *Dekret o formacji kapłańskiej* (DKF) — zgodnie zresztą z założeniem soboru — podaje tylko najglówniejsze zasady, które miały być punktem wyjścia do wypracowania zasad i metod zgodnych z warunkami Kościołów lokalnych. W punkcie pierwszym dekretu czytamy: „Ponieważ wobec tak wielkiego różnicowania narodów i krajów można podać tylko ogólne normy, winno się opracować dla poszczególnych narodów czy obrządków osobny *Sposób formacji kapłańskiej*. Po upływie dwudziestu lat od zakończenia Soboru Watykańskiego II warto zwrócić uwagę, jak wskazania soborowe były wprowadzane w życie poprzez opracowanie ogólnych norm, a następnie polskich zasad formacji kapłańskiej.

1. RATIO FUNDAMENTALIS INSTITUTIONIS SACERDOTALIS

Prace nad opracowaniem podstawowych zasad formacji kapłańskiej rozpoczęto niemal natychmiast po zakończeniu soboru. Inicjatywa w przygotowaniu tych zasad miała wychodzić od poszczególnych Konferencji Episkopatów. Przygotowaną własną *Ratio institutionis sacerdotalis* należało z kolei przedstawić do zatwierdzenia w Rzymie przez Kongregację Nauczania Katolickiego². Obowiązek zatwierdzenia własnych zasad for-

* Artykuł opracowany na podstawie referatu wygłoszonego na posiedzeniu Komisji Episkopatu do spraw Seminarium Duchownych dnia 16 września 1985 r. w Warszawie.

¹ S. Smoleński: Wprowadzenie do Dekretu o formacji kapłańskiej. [W:] Sobór Watykański II, Poznań 1968, s. 279.

² Wcześniej miała nazwę: Kongregacja Seminarium i Uniwersytetów. Obecnie najczęściej nazywa się ją „Kongregacja Nauczania Katolickiego”, ale spotyka się również nazwy „Kongregacja Wychowania Katolickiego” albo „Kongregacja Formacji Katolickiej”.

macji kapłańskiej został określony przez sobór. Oczywiście, sama Kongregacja została zmuszona do szukania i opracowania najogólniejszych norm i ram, w świetle których można by ocenić przedstawione propozycje. Powstał więc najpierw bardzo ogólny schemat opracowany przez wszystkich członków Kongregacji noszący tytuł: *Themata, quae in conficienda Ratione institutionis sacerdotalis ponenda sunt*, a także wytyczne do dalszej pracy w tym względzie: *Dispositio laboris exorando specimen Rationis institutionis sacerdotalis*.

Powyższe dokumenty miały walor instrukcji wewnętrznej; mogły także służyć dla poszczególnych biskupów w ich pracy przygotowawczej. Wnet okazało się, że należy nawiązać robocze kontakty z poszczególnymi Konferencjami Episkopatów, do czego zresztą Kongregacja została zachęcona przez papieża za pośrednictwem Sekretariatu Stanu³. W trakcie nawiązywania kontaktów z biskupami, pojawił się problem zakresu obopólnej kompetencji, wynikający z pierwszego numeru dekretu soborowego *Optatam totius*. Niektóre Konferencje Episkopatów uważały, że w zakresie ustanowienia nowych form i zasad kształcenia kandydatów do kapłaństwa mają one pełną autonomię. Kongregacja zaś stała na stanowisku, że jej prawem w tej kwestii jest nie tylko przyjęcie do wiadomości zasad opracowanych przez Konferencje Episkopatów. Chodziło o określenie takich zasad, dzięki którym zostanie zachowana jedność kapłaństwa, także w jego fazie przygotowawczej. Pierwszy kontakt z Konferencjami Episkopatów nastąpił dnia 1 lipca 1966 roku, gdy Kongregacja wysłała niektóre wskazania dotyczące formacyjnych przedmiotów, a więc odnośnie nauczania teologii i filozofii, samokształcenia alumnów, a także wskazania o konieczności prowadzenia autentycznego życia wewnętrznego⁴. Nie były to wszakże jedyne formy współpracy. Do dnia 23 maja 1968 roku wszystkie Konferencje Episkopatów miały przesłać swoją *Ratio* do Kongregacji. Okazało się, że nie wszystkie Konferencje były zdolne do przesłania dobrze opracowanych dokumentów, a z wielu krajów w ogóle nie nadeszły odpowiedzi. Właściwie jedynie trzy Konferencje przysłały swoją *Ratio*, które nadawały się — po odpowiednich poprawkach — do zatwierdzenia. Były to: Hiszpania, Portugalia i Polska. *Ratio* z naszego kraju należała do najlepiej przygotowanych⁵.

W międzyczasie miało miejsce niezwykle ważne wydarzenie z punktu widzenia realizacji uchwał soborowych, mianowicie Nadzwyczajny Synod Biskupów w 1967 roku. Do programu synodu zostały włączone także aktualne problemy seminariów. Obejmowały one dwie grupy zagadnień:

— relację pomiędzy Kongregacją Nauczania Katolickiego a Konferencjami Episkopatów,

— główne linie postępowania w coraz to trudniejszych okolicznościach.

Gdy chodzi o pierwszą grupę zagadnień, to rzekomy konflikt pomiędzy uprawnieniami Kongregacji a nowymi uprawnieniami Konferencji

³ List Sekretarza Stanu kard. A. G. Cicognani do Proprefekta Świętej Kongregacji Seminariów i Uniwersytetów, abpa Gabriela M. Garonne z dnia 21 czerwca 1966 roku.

⁴ F. Rypar: Il cammino postconciliare dei seminari, *Seminarium* nr 2 (1978) s. 314.

⁵ Tamże, s. 315.

Episkopatów wynikał jakby z samego brzmienia punktu pierwszego wspomnianego już dekretu *Optatam totius*. Zresztą owe uprawnienia Konferencji Episkopatów zostały później jeszcze potwierdzone: Konferencje Episkopatów jako pierwsza instancja mają pełną inicjatywę w przygotowaniu zasad formacji kapłańskiej, biorąc pod uwagę własne uwarunkowania i środowiska. Natomiast Kongregacja jako urząd centralny te badania stymuluje i zatwierdza opracowane wyniki.

Synod zaznaczył wyraźnie, że powyższe kompetencje przysługują wyłącznie Konferencjom Episkopatów, a nie poszczególnym biskupom, czy rektorom seminariów duchownych.

Wyznaczenie głównych linii postępowania — to drugie zadanie synodu. Kongregacja Nauczania Katolickiego przygotowała dla Kardynała Przewodniczącego Synodu następujące kwestie do rozwiązania: 1. Czy poszczególne Konferencje Episkopatów powinny powołać tzw. Episkopalne Komisje dla Wychowania Seminaryjnego (mogłyby one być związane z Komisją Episkopatu do spraw Seminariów lub nie)? 2. Czy powołać specjalne instytuty na terenie Konferencji Episkopatu dla kształcenia wychowawców w seminariach duchownych? 3. Czy należy opracować główne tematy, które byłyby obowiązujące dla wszystkich Konferencji Episkopatów w opracowaniu własnej *Ratio*?

Powyższe propozycje zostały przedłożone synodowi i zaaprobowane większością głosów ojców synodalnych⁶.

Zgodnie z powyższymi ustaleniami synodu, na terenie wielu krajów powstały t.zw. komisje techniczne dla opracowania zasad formacji kapłańskiej. Zaczęto także organizować kursy i szkolenia dla tych wszystkich, którzy zajmują się wychowaniem i kształceniem kleryków w seminarium. Kursy takie miały charakter kontynentalny (np. dla potrzeb Ameryki Łacińskiej) lub językowy (np. kraje języka niemieckiego), albo krajowy (np. na Filipinach, Italii czy w Polsce).

Dla ułatwienia prowadzenia prac redakcyjnych *Ratio fundamentalis*, przewodniczący i członkowie Komisji Biskupich do spraw Wychowania Kapłańskiego zebrali się w 1969 roku w Rzymie. Ostatecznie Kongregacja Nauczania Katolickiego wydała dnia 6 stycznia 1970 roku instrukcję: *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*.

Po rozesłaniu *Ratio fundamentalis* do Konferencji Episkopatów zaistniały w końcu dostateczne warunki, aby poszczególne Konferencje Episkopatów mogły przystąpić do opracowania własnych zasad formacji kapłańskiej. W rzeczywistości nie było to łatwe. Z wielu państw, jak np. z Republiki Federalnej Niemiec, projekt zasad formacji kapłańskiej wpłynął do Kongregacji bardzo późno. Następujące państwa otrzymały zatwierdzenie swoich propozycji *Ratio institutionis sacerdotalis*: Brazylia, Kanada (w części francuskiej), Kostaryka, Kuba, Filipiny, Haiti, Honduras, Irlandia, Italia, Nikaragua, Peru, Polska, Portugalia, Dominikana, Porto Rico (Puerto Rico), Hiszpania (w części), USA, Wenezuela, Węgry.

Opracowanie *Ratio fundamentalis* nie oznaczało ostatecznego pokonania wszystkich trudności, związanych z odnową posoborową formacji kapłańskiej. Pojawiały się wciąż nowe. Jednym z problemów była tzw. sprawa „małych wspólnot”. Istnienie tego problemu pojawiło się w tros-

⁶ Tamże, s. 319—320.

ce o pełne zachowanie osobowości alumna. Była to jakby alternatywa w stosunku do tradycyjnej, trydenckiej formy seminarium jako scentralizowanej instytucji⁷. Była to idea, która zdaniem wielu, wypływała z siódmego punktu dekretu *Optatam totius*. Doprowadziło to w praktyce, np. w Ameryce Łacińskiej, do faktycznego rozwiązania niektórych seminariów. Ostatecznie w roku 1967, a zwłaszcza w 1968, Kongregacja w listach i instrukcjach zwracała uwagę, że punkt siódmy dekretu należy rozumieć bardziej jako istnienie w seminariach grup moralnych aniżeli grup istniejących niezależnie, jak gdyby rozrzuconych geograficznie⁸.

Z powyższych tendencji wypływały dalsze, zamierzające znieść seminarium jako instytucję lub też pewne jej ograniczenie. Pojawiły się praktyki przerywania studiów w celu uzyskania doświadczeń „z życia”, itp. Pojawiają się propozycje, aby traktować seminarium raczej jako „czas” a mniej jako „miejsce”, gdzie dokonuje się formacja. Kongregacja analizując tego rodzaju doświadczenia podkreśliła, że pojęcie seminarium jako „miejsce przebywania” należy do istotnych⁹.

Co można powiedzieć o samej *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*? Charakter tego dokumentu wyjaśniają już uwagi wstępne. Kongregacja pragnie przez tę instrukcję przyjść z pomocą Konferencjom Episkopatów w przygotowaniu ich własnej *Ratio* dostosowanej do miejscowych warunków. Jednocześnie jest to dokument mający na celu wprowadzenie w życie *Dekretu o formacji kapłańskiej*, ale wzbogacony ożywioną dyskusją posoborową na ten temat. Znamienny jest w tym względzie punkt piąty uwag wstępnych: „Przy sporządzaniu dokumentu chodziło przede wszystkim o uwzględnienie wedle możliwości trzech postulatów: jasności, ażeby rozproszyć niejasne opinie rozpowszechnione tu i ówdzie o formacji kapłańskiej; powszechności, ażeby stosownie do różnych warunków przedstawić odpowiednie zasady wydania przepisów dostosowanych do różnych miejsc; aktualności, by po rozważeniu współczesnych problemów związanych z formacją kapłańską zastosować środki na wyeliminujące się niebezpieczeństwa”. Jak należało się spodziewać *Ratio fundamentalis* zajęła się problemem powołań, seminariami niższymi i wyższymi, poświęca odrębne rozdziały wychowawcom, profesorom, alumnom, by z kolei omówić zasady formacji duchowej, naukowej oraz duszpasterskiej.

We wstępie zastanawiający jest punkt 1: W jaki sposób Sobór Watykański II potwierdza konieczność istnienia seminarium oraz punkt 3: Pojęcie katolickiego kapłaństwa jako właściwego celu formacji kapłańskiej. Podjęcie tych tematów świadczy o dokładnym „wsluchaniu się” w głosy dyskusji posoborowych właśnie na temat seminarium jako instytucji oraz na temat istoty kapłaństwa sakramentalnego.

W *Ratio fundamentalis* została w zasadzie zaaprobowana tradycyjna postać formacji kapłańskiej: seminarium jako instytucja wychowująca. To, co nowe wynikało z uświadomienia sobie nowej prawdy o współczesnym człowieku. Z tej świadomości, wskazanej przez sobór, wynika konieczność wprowadzenia innych metod wychowawczych, jak również do-

⁷ Tamże, s. 332.

⁸ Tamże, s. 335.

⁹ Tamże, s. 339.

stosowania *Ratio studiorum* do nowych wymagań duszpasterskich. Nowa *Ratio fundamentalis* stanowi pewnego rodzaju wzorzec posoborowej kolegialności (powstał ten dokument w ścisłej współpracy Kongregacji z Episkopatami krajowymi), jak też klasyczny przykład wprowadzania w życie uchwał soborowych. Zachowano wierność soborowi, sięgając jednak bez kompleksów do wielowiekowego doświadczenia Kościoła. Waler *Ratio fundamentalis*, zgodnie z postanowieniem I Synodu Biskupów był normatywny, a nie jedynie zalecający. Ten charakter dokumentu został zaaprobowany na posiedzeniu plenarnym Kongregacji Nauczania Katolickiego w dniu 3 października 1969 roku, w czasie którego sprecyzowano, że charakter normatywny powinien odnosić się do jego istotnych elementów¹⁰.

2. RATIO INSTITUTIONIS SACERDOTALIS DLA POLSKI

Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis stała się punktem wyjścia opracowania nowych zasad formacji kapłańskiej w seminariach duchownych w Polsce. Prace były o tyle łatwiejsze, że Polska już w 1968 roku przedłożyła swoją *Ratio ad experimentum*. Należała do nielicznych nadających się do zatwierdzenia przez Kongregację. Składała się ona z czterech zasadniczych części: troska o powołanie, instytucje dalsze służące przygotowaniu kandydatów do kapłaństwa, seminaria wyższe oraz uwagi dotyczące opieki nad młodymi kapłanami.

Kongregacja Nauczania Katolickiego pismem z dnia 12 sierpnia 1968 roku zatwierdziła przedłożoną *Ratio* na sześć lat, zalecając wprowadzenie pewnych poprawek. Sugestie sformułowane w trzech punktach odnoszą się do dwóch kwestii. Pierwsza z nich, to lepsze rozpracowanie części, którą można nazwać *Ratio studiorum* tak odnośnie materiału jak i metody jego wykładu. Uwaga ta jest o tyle interesująca, że np. *Ratio* nadesłana z Hiszpanii ograniczała się w zasadzie do *Ratio studiorum*. Odnosi się też wrażenie, że wiele Episkopatów jakby śmieiej poruszało się na terenie studiów seminaryjnych, aniżeli w problematyce wychowawczej czy ascetycznej. Druga uwaga dotyczyła samego dokumentu. Wytknięto jego jurydyczny język, zalecając raczej formę opisową ze wskazaniem kierunków przyszłego rozwoju¹¹.

O tym, że w Polsce nie czekano biernie na opublikowanie *Ratio fundamentalis* świadczy przedmiot obrad rektorów seminariów duchownych, jak też praca Komisji Episkopatu do spraw Seminariów Duchownych. I tak, na posiedzeniu rektorów w Kielcach w 1964 roku (9—10 IX) zwrócono uwagę na toczącą się dyskusję na temat seminaryjnego i poseminaryjnego wychowania. Sięgnięto też do historii seminariów w Polsce (referat ks. Bolesława Kumora: *Struktura seminariów duchownych w Polsce XVII, XVIII, i XIX wieku*) oraz do wypowiedzi Stolicy Apostolskiej na temat seminarium (referat ks. Stanisława Wludygi: *Zadania wycho-*

¹⁰ L. Kaczmarek: *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, jej wartości i nowoczesność (maszynopis, s. 6).

¹¹ Pismo Kongregacji Nauczania Katolickiego do Prymasa Polski z dnia 12 sierpnia 1968 r. (N. 1897/65/14).

wawcze seminariów duchownych w świetle wypowiedzi papieża Pawła VI).

A oto program obrad rektorów seminariów duchownych w Poznaniu w 1965 roku: ks. St. Fiutek: *Postulaty wychowawcze w Liście Apostolskim „Summi Dei Verbum” Pawła VI z 4 XI 1964 roku*; O. St. Szymański: *Wychowanie ekumeniczne w seminariach duchownych na podstawie dekretów Soboru Watykańskiego II: „O ekumenizmie” i „O Kościołach Wschodnich”*; ks. Wł. Miziołek: *Reorganizacja studiów w seminariach duchownych*; ks. Wł. Pawelczak: *Karność w seminariach duchownych w obecnych warunkach*. Na tym właśnie posiedzeniu powołano komisję, której zadaniem było opracować i przedstawić Konferencji Episkopatu Polski do zatwierdzenia jednolity dla całego kraju program nauczania w seminariach duchownych, dostosowany do ogólnych wytycznych Stolicy Apostolskiej oraz do aktualnych potrzeb Kościoła w Polsce.

Z wielkim zaangażowaniem dyskutowano również problem wychowania młodzieży do kapłaństwa, rozumiejąc zachodzące w świecie i psychice ludzkiej przemiany oraz specyficzne warunki, w jakich wzrasta i kształci się w Polsce młodzież przychodząca do seminariów duchownych.

Do tematu przystosowania polskich seminariów do wymogów nakreślonych w *Dekrecie o formacji kapłańskiej* powracano na następnych zjazdach rektorów. W 1966 roku w Lublinie ustalono, że klerycy powinni otrzymywać w seminariach właściwą formację życia liturgicznego. Na tym zjeździe polecono również opracowanie projektu *Ratio studiorum* według wskazań zawartych w dekrecie *De institutione sacerdotali*, który został w tym czasie ogłoszony przez Kongregację. W czasie obrad zwrócono też większą uwagę na budzenie powołań, do czego powinni być włączeni świeccy i duchowni. Zgodnie z dekretem soborowym *Optatam totius* w większym stopniu należy angażować do pracy wychowawczej nad klerykami grono profesorskie. Postanowiono też, aby na następne zebranie rektorów przygotowano szczegółowsze dane z formacji duchowej i intelektualnej, mając na uwadze wspomniany dekret soborowy.

W wyniku prac Komisji do spraw Seminariów Duchownych przy Komisji do spraw Studiów i Seminariów Episkopatu Polski opracowano kilka projektów, które miały ułatwić opracowanie polskiej *Ratio institutionis sacerdotalis*, a mianowicie: *Wytyczne dla Wyższych Seminariów Duchownych w Polsce w 1967 roku*, które stały się punktem wyjścia do opracowania dwóch kolejnych projektów: *Regulamin dla Alumnów Wyższego Seminarium Duchownego* oraz *Zasady życia dla Alumnów Wyższych Seminariów Duchownych w Polsce*. W międzyczasie rektorzy seminariów duchownych opracowali projekt regulaminu egzaminacyjnego w Wyższych Seminariach Duchownych w Polsce (1967 rok), który w pewnym stopniu zamykał opracowany przez rektorów projekt nowej *Ratio studiorum*. Sama koncepcja przepracowania istniejącej już *Ratio studiorum*, zwłaszcza w kierunku jej ujednoczenia w Polsce, pojawiła się dawno. Zamiar opracowania nowego projektu podjęto w 1966 roku. W lutym 1967 roku rozesłano ów projekt do seminariów do zaopiniowania, a później jeszcze raz przepracowano go przez specjalnie powołaną do tego komisję. Następnie projekt został przedstawiony Konferencji Episkopatu Polski,

a po jego zatwierdzeniu został w 1968 roku wysłany do Rzymu, aby uzyskać zatwierdzenie przez Kongregację Nauczania Katolickiego.

W dyskusji nad projektowaną polską *Ratio* dominowała ogólna tendencja zmniejszenia wymiaru godzin wykładowych zwiększając czas na pracę samodzielną. Podstawą nowego projektu są wymogi soboru, doświadczenie polskie ostatnich lat oraz wyniki uzyskane przez inne kraje.

Obecne „zasady”, podobnie jak i pierwsza *Ratio* z 1968 roku zawierają cztery zasadnicze punkty: budzenie i pielęgnowanie powołań kapłańskich, dalsze przygotowanie do kapłaństwa, wyższe seminaria duchowne, formacja poseminaryjna. Już we Wstępie jednak występują nowe problemy, które pojawiły się w okresie posoborowym, a mianowicie: „małe wspólnoty” oraz kryzys tożsamości kapłana. Trzeba przyznać, że te zjawiska pojawiły się w krajach zachodnich i w Ameryce Południowej. Kryzysem tożsamości kapłana zajął się III Synod Biskupów w Rzymie. W Polsce znalazły one swoje odbicie raczej w literaturze teologicznej. Niemniej Wstęp do *Ratio institutionis sacerdotalis* jest jakby apologią kapłaństwa sakramentalnego. Nowe zasady obejmują studia naukowe i pastoralne. Na czoło wysuwa się Pismo Św. i liturgia. Studia trwają 6 lat. Przez dwa lata alumn studiuje filozofię, a przez cztery lata teologię. Określono też ilość godzin wykładowych w ramach tygodnia: na kursach od I do V po 24 godziny tygodniowo, a na roku VI — 20 godzin. Zalecono, aby wykłady ograniczyć do podania materiału zasadniczego, stosując zasadę koordynacji i korelacji. Zagadnienia łatwiejsze przekazać należy do pracy samodzielnej. Rok pierwszy będzie miał, w myśl wskazań soboru, oprócz zwykłego toku studiów, charakter kursu wprowadzającego w życie i studium seminaryjne. W programowaniu kursu wstępnego postulowano także uwzględnić ze szczególnym naciskiem stopień laicyzacji przychodzących do seminarium, jak też użycie skutecznych środków zapobiegawczych temu zjawisku.

Komisja do spraw Studiów i Seminarium Duchownych Episkopatu Polski bacznie zwracała uwagę na realizację *Ratio institutionis sacerdotalis*. Już dnia 9 kwietnia 1969 roku została rozesłana do wszystkich seminarium polskich ankieta, zawierająca dwa punkty, na które należało odpowiedzieć:

1. W jakiej mierze zrealizowano w roku akademickim 1968/1969 w tamtejszym seminarium duchownym *Ratio institutionis sacerdotalis*, zaaprobowaną przez Kongregację Nauczania Katolickiego w dniu 12 sierpnia 1968 roku.

2. Wyszczególnić odrębnie realizację *Ratio studiorum*, stanowiącej część składową *Ratio institutionis sacerdotalis*.

Należyte wprowadzenie uchwały Soboru Watykańskiego II w dziedzinie formacji kapłańskiej nie było łatwe w tym okresie. Był to czas walki o niezależność seminariów duchownych w Polsce. Władze państwowe usiłowały rozłoczyć nadzór nad seminariami przez wymaganie składania odpowiednich sprawozdań oraz dokonywanie wizytacji. Ostatecznie, w wyniku wzajemnych negocjacji, Episkopat Polski uważając wizytacje państwowe za niesłuszne, postanowił jedynie tolerować wizytacje tzw. przedmiotów nieteologicznych. Lata sześćdziesiąte to także realne zagrożenie kilku seminariów duchownych w ich istnieniu. Alumnami początkowo niektórych tylko, a później niemal wszystkich seminariów zostali zmu-

szeni do odbywania służby wojskowej. Rodziło to nowe problemy ich formacji seminarialnej. Warto zauważyć, że tzw. klerycka jednostka wojskowa licząca ponad 300 kleryków, była nazywana największym seminarium w Polsce. W takiej niesprzyjającej sytuacji bardzo szybko i sprawnie przeprowadzona praca nad polskimi zasadami formacji kapłańskiej, natychmiastowe wprowadzenie ich w życie, podejmowanie ważnych problemów wychowawczych na posiedzeniach rektorów i moderatorów daje bardzo wysokie świadectwo Kościołowi w Polsce, rozumiejącemu ducha soborowego.

W dalszym ciągu na posiedzeniach rektorów żywo interesowano się sytuacją seminariów w Polsce, zwracając jednak baczniejszą uwagę na różne przejawy kryzysu, jakie ta instytucja przeżywała na Zachodzie. Wyrazem tego może być dzień skupienia rektorów w Płocku w 1969 roku, gdzie na temat seminariów i kapłaństwa za granicą mówił zarówno bp. B. Sikorski w słowie powitalnym, jak i ówczesny przewodniczący Komisji Episkopatu do spraw Studiów i Seminariów Duchownych, bp L. Kaczmarek. Na tym samym posiedzeniu dyskutowano na temat osobowości alumna (Dr W. Półtawska: *Problem integracji osobowości w świetle przyszłych zadań duszpasterskich*). Zwracając uwagę na psychiczne uwarunkowania ówczesnej młodzieży postanowiono prowadzić badania przez zaufanych psychologów i psychiatrów. Wszystkim rektorom seminariów duchownych przekazano listę imienną psychologów i psychiatrów, do których zarząd seminarium kieruje swoich alumnów.

Ważnym momentem z punktu widzenia organizacji pracy nad doskonaleniem formacyjnej roli seminarium było ustanowienie odrębnej Komisji Episkopatu do spraw Seminariów Duchownych uchwałą 17 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski z dnia 15 stycznia 1970 roku. Regulamin ramowy prac tej Komisji został zatwierdzony przez Radę Główną Episkopatu dnia 25 listopada 1974 roku. Ostatecznie 4 kwietnia 1971 roku została zatwierdzona przez Konferencję Plenarną Episkopatu nowa *Ratio institutionis sacerdotalis*, która z kolei 15 września tegoż roku zaaprobowana została przez Kongregację Nauczania Katolickiego na sześć lat. W nowej *Ratio* znajdujemy bogatszą tematykę wykładów seminarialnych uwzględniając ich wzajemną korelację i koordynację.

Nowa *Ratio* odznaczała się szczególnie następującymi cechami:

1. Formacja duchowa alumnów w świetle nowych zasad wychowania seminarialnego podkreślała w znamienny sposób potrzebę samowychowania alumna, potrzebę wyrabiania w sobie cnót nie tylko nadprzyrodzonych, ale i przyrodzonych, potrzebę świadomego i odpowiedzialnego podchodzenia do swych decyzji odnośnie celibatu i przyjęcia kapłaństwa, umiejętność roztropnego, duszpasterskiego działania. Wychowanie seminarialne w myśl nowych zasad winno umieć łączyć dyscyplinę seminarialną z poszanowaniem osobowości alumna. Wychowanie seminarialne winno stwarzać więcej atmosfery rodzinnej, uczyć otwartości, szczerości i rozsądnego dialogu z przełożonymi.

Nowe zasady wychowania seminarialnego akcentowały wyraźniej niż dotychczas rolę środowiska rodzinnego alumna jako czynnika o niemałej wadze w dopuszczeniu do święceń, rolę selekcji kandydatów do seminarium duchownego oraz moment personalistycznego wychowania.

2. Jeżeli chodzi o formację umysłową alumnów, nowe zasady formacji kapłańskiej akcentowały potrzebę bardziej osobistego wkładu alumna w jego wykształcenie, co dokonać się może skutecznie przez położenie akcentu nie tyle na zasłyszanych wykładach seminaryjnych, ile raczej na ćwiczeniach i proseminariach z poszczególnych dyscyplin, na lekturze i zdobywaniu umiejętności naukowego myślenia.

Wspomniana *Ratio institutionis sacerdotalis* wprowadzała do wykładów seminaryjnych większą korelację i koordynację, a w ramach kursu teologicznego nakazywała także omawiać zagadnienia współczesnych prądów umysłowych, nurtujących dzisiejszego człowieka. Nowe zasady kładły ponadto akcent na biblijną, liturgiczną, katechetyczną, homiletyczną i duszpasterską stronę wykładów teologii posoborowej, uczącej dialogu ze współczesnym światem. Oczywiście przewidywano, że brak nowoczesnych podręczników stworzy w pierwszej fazie realizacji nowych zasad wychowania seminaryjnego dodatkowe trudności.

Wprowadzono postulowany okres wstępny, który miał na celu zapoznanie alumna pierwszego roku z całością studiów seminaryjnych. Nowe zasady wychowania seminaryjnego mówiły także o konieczności powszechnego zaprowadzenia tzw. tirocinium dla młodych kapłanów po ukończeniu studiów seminaryjnych.

3. W nowych zasadach wychowania seminaryjnego przebiegała wielka troska o duszpasterski, czyli pastoralny charakter studiów seminaryjnych. Alumn winien na przestrzeni całych studiów seminaryjnych przygotować się do przyszłego posłannictwa, zdobywając praktykę w dziedzinie katechetycznej, homiletycznej, umiejętności w nawiązywaniu dialogu z ludźmi¹².

Wprowadzenie zasad formacji kapłańskiej stanowi zakończenie etapu szukania nowych form pracy w seminarium. Zostały określone zasady, podane przez Sobór Watykański II i wzbogacone o polskie doświadczenia. Komisja Episkopatu Polski do spraw Seminariów Duchownych mogła przystąpić do opracowania następujących dokumentów: praktyki duszpasterskie alumnów; rola i znaczenie nauczania filozofii w seminariach duchownych, tirocinia młodych księży, czy instrukcja w sprawie posług oraz święceń udzielanych w seminariach duchownych (z 25 stycznia 1973 roku).

Oczywiście nie bez wpływu były też nowe dokumenty Stolicy Apostolskiej: Pismo Kongregacji Nauczania Katolickiego z dnia 20 stycznia 1972 roku w sprawie nauczania filozofii w seminariach; pismo tejże Kongregacji z dnia 2 kwietnia 1975 roku w sprawie nauczania prawa kanonicznego kandydatów do kapłaństwa oraz z dnia 22 lutego 1976 roku w sprawie formacji teologicznej przyszłych kapłanów.

3. DALSZE PRACE NAD MODYFIKACJĄ POLSKIEJ *RATIO INSTITUTIONIS SACERDOTALIS*

Na posiedzeniu Komisji Episkopatu do spraw Seminariów Duchownych w Warszawie dnia 15 października 1974 roku zapowiedziano pono-

¹² L. Kaczmarek: Nowe zasady formacji kapłańskiej w seminariach duchownych w Polsce (maszynopis z przemówienia w Radio Watykańskim dnia 13 października 1971 r.).

wne zajęcie się polską *Ratio*, ponieważ w toku jej realizacji okazało się, że posiada pewne braki, np. nie ma słowa o spowiedzi alumnów, są też przedstawienia czy niedomówienia odnośnie pewnych przedmiotów nauczanych w seminarium. Należy też wziąć pod uwagę wpływ ideologii marksistowskiej na młode pokolenie, w tym także kandydatów do kapłaństwa. Na tym samym posiedzeniu omówiono rolę wychowawcy seminarijnego (referat ks. dra T. Rybaka) oraz zagadnienia dotyczące duchowej formacji alumnów (referat ks. dra Wł. Bomby, pt. *Nowe drogi kierownictwa duchowego w seminariach* oraz ks. dra E. Chata: *Osobowość Ojca Duchownego w seminarium duchownym*). W tym celu przeprowadzono sondaż wśród profesorów wszystkich seminariów, aby uzyskać konkretne propozycje na temat ewentualnych zmian i poprawek. Prace nad modyfikacją *Ratio studiorum* trwały przez kilka lat, którymi kierowała specjalna komisja w składzie: bp B. Bejze (przewodniczący), ks. L. Wciórka, ks. J. Korycki, ks. J. Nowak i ks. Wł. Bomba. Na posiedzeniu tejże komisji dnia 23 września 1975 roku już przedstawiono konkretny projekt nowej *Ratio studiorum*, w którym korzystniej rozłożono na poszczególne lata studiów seminaryjnych przeznaczony materiał naukowo-dydaktyczny.

Zmodyfikowana częściowo *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* została w 1977 roku zaaprobowana przez Konferencję Plenarną Episkopatu Polski i przesłana do zatwierdzenia przez Kongregację Nauczania Katolickiego. Dnia 10 listopada 1977 roku nowa *Ratio institutionis sacerdotalis* została zatwierdzona przez wspomnianą Kongregację na sześć lat. Mając na uwadze zdobywane doświadczenie oraz nowe zapotrzebowanie, należało w ciągu tego czasu przygotować się do ewentualnie dalszej jej modyfikacji. Rektorzy seminariów duchownych nadsyłali swoje wnioski, które były analizowane na zebraniach rektorskich, względnie na posiedzeniach Komisji Episkopatu do spraw Seminariów Duchownych. Uwagi te dotyczyły głównie formacji intelektualnej alumnów, m.in. wykładów z patrologii, religiologii oraz konwersatorium z języka polskiego. Były sugestie, aby wykłady z patrologii przenieść na końcowy okres studiów, ale z nich szybko zrezygnowano, ponieważ patrologia stanowi podstawę wykładów z teologii, zwłaszcza dogmatycznej i dlatego ma być ona wykładana na II i III roku. Uznano również znaczenie konwersatorium z języka polskiego, chociaż nie umieszczono go w *Ratio studiorum*. Inna propozycja dotyczyła umieszczenia w religiologii zagadnień z dziedziny psychologii religii, która została przyjęta. Przewodniczący i sekretarz wymienionej Komisji zobowiązali się przygotować odpowiedni program wykładów z religiologii. Przeprowadzono szereg konsultacji ze specjalistami w tej dziedzinie. Ostatecznie na posiedzeniu Komisji dnia 7 kwietnia 1983 roku przewodniczący przedłożył proponowane zmiany w *Ratio institutionis sacerdotalis*, które po dyskusji zostały przyjęte. Zatwierdzone przez Konferencję Plenarną Episkopatu Polski dnia 4 maja 1983 roku zmiany obejmowały:

1. W miejsce dotychczasowego przedmiotu: filozofia religii proponuje się: Zagadnienia wybrane z religiologii (filozofia religii, psychologia i socjologia religii oraz religioznawstwo). Wykłady te przenosi się na III rok studiów, by studenci, którzy ukończyli studia filozoficzne, a rozpoczynają studia teologiczne, mogli pewniej wejść w problematykę teologiczną. Po-

nadto uchwalono, że wykłady z religiologii będą się odbywały przez dwa semestry po dwie godziny tygodniowo.

2. Uwzględniając sytuację ideologicznej konfrontacji, istniejącej w Polsce, proponuje się zmniejszenie godzin wykładowych z metodologii nauk (jedna godzina tygodniowo przez dwa semestry), natomiast zwiększenie liczby godzin wykładowych z teodycei (dwie godziny tygodniowo przez dwa semestry).

3. Powyższe racje skłaniają do wprowadzenia na VI roku wykładów ze *Współczesnych kierunków filozoficznych* ze szczególnym uwzględnieniem diałatu (jedna godzina tygodniowo przez dwa semestry).

4. Zmieniono również zasady wykładów z historii Kościoła. Dotychczas była Historia Kościoła wykładana na trzech pierwszych latach po dwie godziny tygodniowo przez dwa semestry. Obecnie klerycy I i II roku będą uczęszczali na wykłady z historii Kościoła przez dwa semestry po trzy godziny tygodniowo. Zatwierdzone przez Konferencję Plenarną Episkopatu Polski zmiany te zostały również zaaprobowane przez Kongregację Nauczania Katolickiego.

IV. PRÓBA BILANSU PRAC POSOBOROWEJ ODNOWY FORMACJI W SEMINARIACH DUCHOWNYCH

a. FORMACJA INTELEKTUALNA

Była ona przedmiotem troski nie tylko zjazdów rektorskich czy Komisji Episkopatu do spraw Seminariów Duchownych. Znalazła ona swoje odbicie również w trosce Episkopatu Polski o podniesienie poziomu studiów przez możliwość uzyskiwania stopni akademickich. Dnia 24 lutego 1976 roku doszło do wspólnego spotkania w Krakowie dwóch komisji: Komisji Episkopatu do spraw Nauki Chrześcijańskiej oraz Komisji Episkopatu do spraw Seminariów Duchownych. Było to spotkanie poświęcone rejonizacji studiów seminaryjnych. Chodziło o podpisanie umów o współpracy seminariów duchownych z Papieskim Wydziałem Teologicznym (obecnie Papieska Akademia Teologiczna) w Krakowie.

Ważnym dokumentem w dziedzinie podniesienia poziomu studiów seminaryjnych była Koństytucja Apostolska *Sapientia christiana*. Dokument ten porusza zagadnienia współpracy seminariów duchownych z wydziałami teologicznymi i zachęca do niej, widząc możliwości zdobywania stopni akademickich przez alumnów. Przy okazji pojawił się problem nomenklatury stopni naukowych, które w polskiej sytuacji przyjmują postać trzech stopni: magisterium, licencjat i doktorat.

b. PRZYGOTOWANIE MODERATORÓW SEMINARYJNYCH

Poziom wykładów w seminariach, a także należyte przygotowanie moderatorów, to również częsty temat podejmowany na zjazdach rektorów oraz na posiedzeniach Komisji Episkopatu do spraw Seminariów Duchownych. Starano się należycie ocenić nasze uwarunkowania, np. wpływ postaw niechrześcijańskich na alumnów. Na posiedzeniu tejże Komisji dnia 18 marca 1975 roku postanowiono wystąpić do Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski o szersze uwzględnienie formowania kadr wyspecjalizowanych w problematyce ateizmu, filozofii religii, antropologii filozoficznej. Formacja moderatorów — według polskiej *Ratio* — miała

dokonywać się przez specjalne studia. Postulat ten był wynikiem uchwały I Synodu Biskupów w Rzymie. W Polsce doszło do zorganizowania dokształcania przyszłych wychowawców seminaryjnych: na KUL-u w formie tzw. pedagogizacji, obejmującej wysłuchanie całego szeregu wykładów głoszonych przez specjalistów z dziedziny psychologii, pedagogiki, socjologii, itp. oraz na ATK w Warszawie, gdzie szkolenie polegało na wzięciu udziału w zorganizowanych w tym celu sympozjach. Właściwie problem należytego przygotowania przyszłych wychowawców do pracy wśród alumnów nie został do tej pory w pełni zrealizowany. Inne formy dokształcania moderatorów to: ogólnopolskie zjazdy rektorów, z których materiały są przesyłane do poszczególnych seminariów, jak też zjazdy wychowawców seminaryjnych (odbywają się rzadziej i nieregularnie).

c. FORMACJA DUSZPASTERSKA

Troska o formację duszpasterską została podkreślona przez sobór, a później znalazła swoje odbicie także w *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*. Alumn powinien przez cały czas trwania studiów seminaryjnych przygotowywać się do swego przyszłego posłannictwa. W tym celu posiedzenia Komisji Episkopatu do spraw Seminariów Duchownych były poświęcone poszczególnym formom duszpasterskim, np. duszpasterstwu rodzin (2 III 1976 r. — ks. J. Buxakowski: *Formacja alumnów w dziedzinie duszpasterstwa rodzin*); formacji katechetycznej w seminariach (12 X 1976 r. — ks. J. Charytański: *Nauczanie katechetyki w seminariach duchownych*); formacji duszpasterskiej na miarę potrzeb współczesnych (21 XI 1978 r. — bp E. Materski: *Formacja duszpasterska alumnów wobec współczesnych potrzeb Kościoła*); formacji misyjnej (16 XI 1982 roku — ks. W. Góralski: *Formacja misyjna w seminariach duchownych*).

Zajęto się także formacją duszpasterską, która dokonuje się w duszpasterskim ujęciu wykładów oraz przez duszpasterską praktykę alumnów. O przywiązywaniu wielkiej wagi do formacji duszpasterskiej alumnów świadczy również ankieta, jaką Stolica Apostolska wysłała do seminariów duchownych na temat przygotowania alumnów do pracy duszpasterskiej wśród rodzin katolickich. Wyniki tej ankiety zostały w 1984 roku wysłane do Stolicy Apostolskiej. W tym samym roku Stolica Apostolska wysłała do wszystkich seminariów drugą ankietę sondażową na temat formacji pastoralnej w seminarium duchownym. Wyniki tej ankiety zostały podane na zebraniu rektorów w Katowicach 5 września 1984 roku w formie referatu ks. dra B. Wojtusia: *Aktualny stan formacji pastoralnej w seminariach duchownych w Polsce*. Na tym samym zjeździe ks. T. Pawluk wygłosił prelekcję na temat: *Wychowanie duszpasterskie w seminariach duchownych w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*. Nowy Kodeks Prawa Kanonicznego potwierdza zasady odnośnie formacji duszpasterskiej podane wcześniej w *Ratio fundamentalis*, jak też podaje nowe jej formy. Na formację duszpasterską alumna według nowego kodeksu ma wpływ wiele czynników. Prawodawca kodeksowy pragnie, aby wszystko ukierunkowało alumna do celu duszpasterskiego, przede wszystkim zaś specjalny program duszpasterski, mądrze ułożony, realizowany przez odpowiedzialnych i doświadczonych wykładowców. Prawodawca ten idzie jeszcze dalej: nakazuje, aby do kapłańskiej pracy duszpasterskiej alumn przygotował się poprzez wakacyjną praktykę duszpasterską oraz specjal-

ny staż duszpasterski na stanowisku diakona. Ten ostatni nakaz jest nowy, jednakże nawiązuje do pozytywnego prawa Bożego i rzeczywistości istniejącej w Kościele starożytnym¹³.

d. FORMACJA DUCHOWA

W ramach doskonalenia formacji duchowej kandydatów do kapłaństwa zwrócono uwagę w okresie posoborowym na dwa jej aspekty:

- należyte przygotowanie ojców duchownych,
- duchowa formacja samych alumnów.

Trzeba zauważyć, że troska o należyte przygotowanie ojców duchownych znalazła dość wcześnie wyraz w ważnych decyzjach Konferencji Episkopatu Polski. Przede wszystkim należy tu podkreślić otwarcie Prymasowskiego Studium Życia Wewnętrznego w Warszawie. To, co później pojawi się jako postulat w dekretach soborowych, a także w polskiej *Ratio institutionis sacerdotalis*, stało się już o wiele wcześniej faktem. Ojcowie duchowni sami organizując swoje spotkania sekcyjne, doskonalili w ten sposób swoje oddziaływanie na alumnów. Temat formacji duchowej przewija się bodaj najczęściej obok tematu formacji duszpasterskiej na posiedzeniach rektorów czy w pracy Komisji Episkopatu do spraw Seminariorów Duchownych. Przedmiotem obrad była sama funkcja ojców duchownych, np. w 1974 roku na posiedzeniu wymienionej Komisji wygłoszono referaty: *Nowe drogi kierownictwa duchowego w seminariach* (ks. Wł. Bomba); *Osobowość ojca duchownego w seminarium duchownym* (ks. E. Chat). W następnych latach akcent przesunął się bardziej na samą formację duchową alumnów. Na posiedzeniu Komisji 23 września 1975 roku omawiano problem wychowania do celibatu. Ten temat został najpierw przedyskutowany na zjeździe rektorów (9—11 IX 1975 r.); następnie w ramach Komisji do spraw Seminariorów Duchownych został przygotowany odpowiedni dokument, który po zatwierdzeniu przez Konferencję Plenarną Episkopatu Polski miał być rozesłany jako instrukcja do wszystkich seminariorów duchownych. Formacja duchowa, zdaniem Komisji, musi brać pod uwagę prawdę o samych alumnach. Zwracano uwagę na pewne ujemne cechy osobowości współczesnej młodzieży, jak np. nieufność wobec tradycji, zmienność decyzji, niestałość w doprowadzeniu postanowień do końca, brak uległości i krytyka autorytetów osobowych i instytucjonalnych, zarówno świeckich jak i kościelnych. Tym też problemom były poświęcone posiedzenia Komisji, np. 22 III 1977 r. referat, pt. *Czynniki ułatwiające i utrudniające interioryzację wymagań seminaryjnych* wygłosił ks. Wł. Szewczyk; 11 X 1977 r. na temat *Formacji seminaryjnej w służbie sensus Ecclesiae* mówił ks. B. Nadolski; 18 V 1978 r. o *Roli Eucharystii w życiu alumna seminarium duchownego* mówił ks. K. Romaniuk. Natomiast posiedzenie Komisji 21 XI 1978 roku było w całości poświęcone tematowi: *Karność i miłość, postuszeństwo i wolność w formacji seminaryjnej*. Tę problematykę w różnych aspektach omówili następujący prelegenci: ks. K. Romaniuk, ks. T. Gocłowski, ks. J. Korycki.

¹³ T. Pawluk: Wychowanie duszpasterskie w seminariach duchownych w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego. (Referat wygłoszony na zjeździe rektorów seminariorów duchownych w Katowicach, dnia 4 września 1984 r., s. 12).

UWAGI KOŃCOWE

1. Okres soborowy i posoborowy (zwłaszcza pierwsze lata) to niezwykle dynamiczna działalność na rzecz stworzenia nowej wizji seminarium duchownego. W Polsce bacznie obserwowano procesy zachodzące w tym względzie na Zachodzie. Dekrety soborowe były analizowane „na gorąco”. Przystąpiono natychmiast do opracowania nowych zasad formacji kapłańskiej w seminariach.

2. Zgodnie z duchem soboru, opracowane zasady otrzymały charakter dynamiczny. Nie wahano się je modyfikować, jeśli tego domagało się życie.

3. Kościół w Polsce umiał uszanować zdobyte przez wieki doświadczenia w seminaryjnej formacji.

4. Wydaje się, że najwięcej uwagi poświęcono formacji duchowej alumnów.

5. Zadbane o należyte kształcenie kadry profesorskiej w seminariach.

6. Zostały stworzone warunki współpracy z wydziałami teologicznymi w ramach tzw. rejonizacji, co umożliwia alumnom zdobywanie stopni akademickich.

7. Spełniono postulat soboru o duszpasterskiej formacji alumnów przez duszpasterskie ukierunkowanie studiów i przez organizację praktyk duszpasterskich.

8. Zorganizowano tzw. studium pedagogizacyjne na KUL-u i ATK, mające na celu należyte przygotowanie przyszłych wychowawców seminaryjnych.

9. Regularnie odbywane spotkania rektorów (co roku) oraz ojców duchownych, a także spotkania moderatorów seminaryjnych, służą wymianom doświadczeń oraz podejmowaniu aktualnych zagadnień naukowych i formacyjnych. Tematyka poszczególnych zjazdów, a zwłaszcza opracowane wnioski i postulaty przedkładane są Komisji Episkopatu do spraw Seminarium Duchownych.

10. Komisja Episkopatu do spraw Seminarium Duchownych nie tylko wsłuchuje się w głosy rektorów, lecz często jest inspiratorem nowych inicjatyw. Komisja przygotowuje również dokumenty dotyczące życia seminaryjnego mające charakter ogólnopolski, które zatwierdza Konferencja Plenarna Episkopatu Polski. Posiedzenia Komisji odbywają się dwa razy w roku.

11. W okresie 20-lecia od zakończenia soboru powstała dość bogata publicystyka poświęcona problematyce seminaryjnej.

12. Stale wzrasta liczba alumnów w seminariach duchownych.

Nasuują się także pewne uwagi dotyczące pracy na przyszłość:

1. Wydaje się, że zorganizowana tzw. pedagogizacja przyszłych wychowawców seminaryjnych jest w dzisiejszej sytuacji jedynie półśrodkiem. *Ratio fundamentalis* mówi wprost o instytucjach dla kształcenia moderatorów.

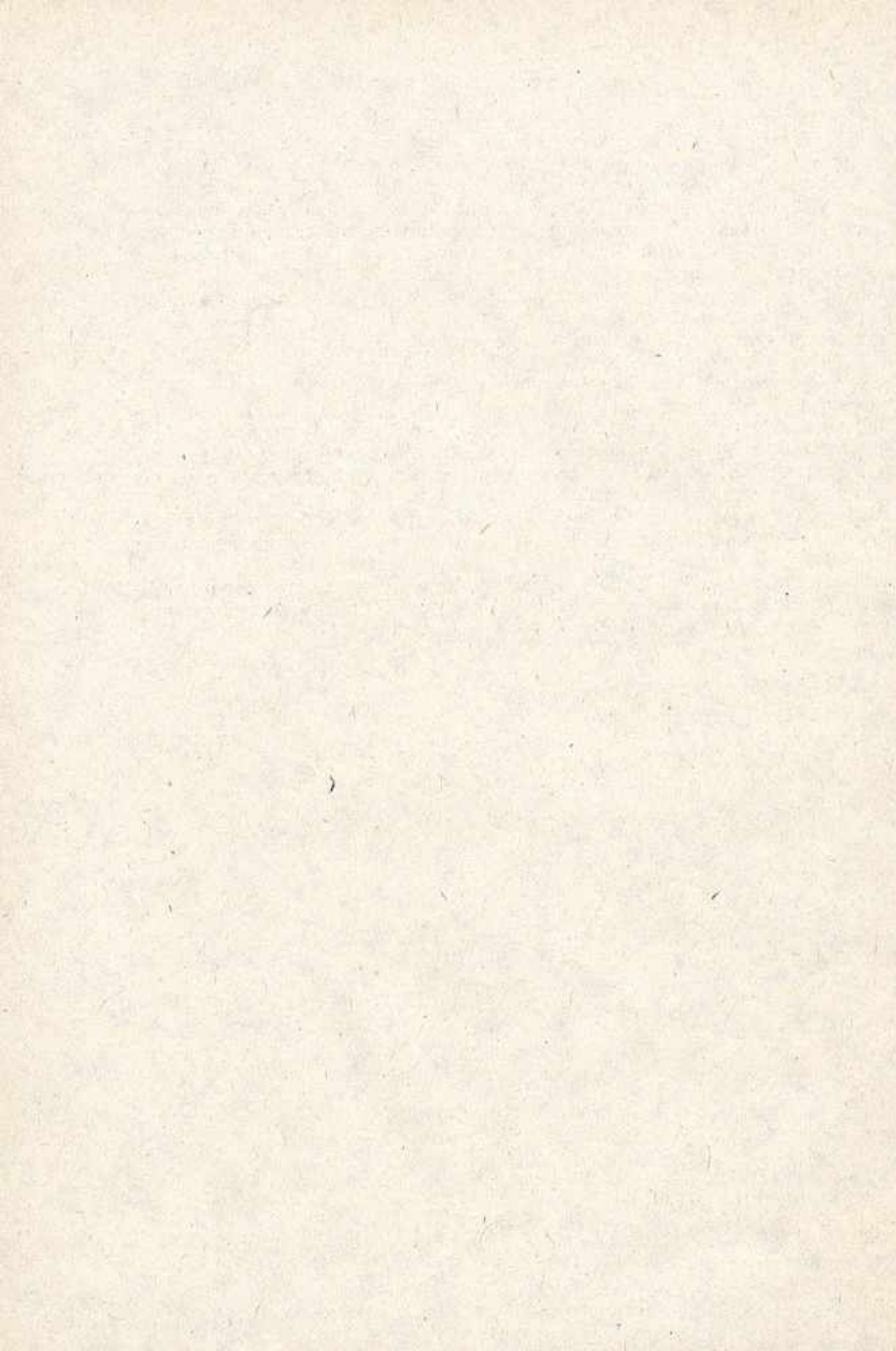
2. O ile zjazdy rektorów odbywają się regularnie i mają dość dobrze wypracowaną metodę pracy, to zjazdy wicerektorów i prefektów są nieregularne i nie mają swojej metody. Dobrze i stale organizowane spotkania moderatorów byłyby bardzo pożyteczne dla coraz doskonalszej ich pracy wychowawczej.

3. Posoborowy okres przyniósł wiele osiągnięć w postaci wygłaszanych referatów o tematyce seminaryjnej. Niektóre z nich zostały opublikowane w różnych czasopismach. Niezależnie od posiedzenia Komisji Episkopatu do spraw Seminariów Duchownych, a także zjazdów rektorów, pojawiały się artykuły na temat formacji kapłańskiej, np. trzy numery *Ateneum Kapłańskiego* (nr 403—405). Odczuwa się brak takich periodyków, które specjalizowałyby się w dziedzinie seminaryjnej. Niekoniecznie chodziłoby tutaj o nowe czasopismo, lecz o to, by artykuły komentujące, np. soborowy dekret *Optatum totius* lub wyniki prac na temat seminarium, ukazywały się zawsze w tym samym czasopiśmie, np. w *Homo Dei* czy *Ateneum Kapłańskim*.

4. Nie została do końca opracowana sprawa praktyk duszpasterskich. Postulat ujednoczenia praktyki seminaryjnej nie został zrealizowany głównie ze względu na różne warunki poszczególnych diecezji. *Ratio fundamentalis* z 1977 roku postuluje, aby „Po ukończeniu studiów seminaryjnych alumnii jako diakoni powinni przez okres jednego roku pracować w wyznaczonej przez władze kościelne parafii pod kierunkiem doświadczonych duszpasterzy”. Ten sam nakaz pojawił się w Kodeksie Prawa Kanonicznego Jana Pawła II. Nakaz ten jeszcze w polskich seminariach nie jest wykonywany.

5. Ostatni rozdział *Ratio fundamentalis* mówi o formacji poseminaryjnej. Sprawie tej poświęcono najmniej miejsca w literaturze teologicznej.

6. Brak księgi obrzędów święceń i posług.



KOMUNIKATY I RECENZJE

Église locale et Église universelle (Les études théologiques de Chambesy 1). Ed. Centre Orthodoxe du Patriarcat oecumenique. Chambesy 1981 ss. 359.

Pod tak sformulowanym ogólnym tytułem wydano drukiem referaty wygłoszone w czasie teologicznego sympozjum, jakie zostało zorganizowane w prawosławnym centrum w Chambesy od 10 V do 3 VI 1980 roku. Prelegentami byli przedstawiciele trzech Kościołów: prawosławnego, katolickiego i ewangelicko-reformowanego. Wszyscy oni pragnęli pogłębić teologiczne spojrzenie na Kościół partykularny, który — choć cieszy się odrębną tradycją i posiada własne granice terytorialne — uformowany jest na wzór Kościoła powszechnego. Cél sympozjum został narzucony nie bez związku z planowanym od dawna wszechprawosławnym soborem.

Wstęp (w języku francuskim i greckim) zawiera krótkie streszczenie przebiegu obrad oraz samej problematyki sympozjum (s. 9—42). Całość opublikowanego tomu studiów jest ujęta w trzy zasadnicze części.

Część pierwsza, zatytułowana *Rozwój i specyfika prawosławnych Kościołów partykularnych* podaje historyczny i obecny stan Kościołów Antiochii, Rosji, Serbii, Rumunii, Bułgarii i Grecji. Skrótowe zaledwie nazkicowanie szablonowych struktur tych Kościołów posiada z konieczności charakter wyrwykowy i bardzo subiektywny. Stąd zajęcie jakiegokolwiek krytycznego stanowiska nie wydaje się stosowne, a nawet jest mało przydatne. Czytelnika dziwi jednak, gdy spotyka na s. 79 patriarchę Monojisa Sarantinisa, którego nazwisko i imię winno brzmieć Manuel Sarantinos. Na tej samej stronie pomyłono też wiek VIII z XVIII a rok 1870 z 1879 (por. s. 84), gdyż de facto Kościół bułgarski otrzymał formalne potwierdzenie swej autonomii od *Wysokiej Bramy* w r. 1870 a nie w 1879. Co najmniej zaskakujące jest również ograniczenie serbskiego Kościoła w Jugosławii do samych tylko Serbów. W takim razie Macedończycy, którzy nie chcą być brani za „Serbów”, słusznie postąpili, ogłaszając w r. 1967 własną autokéfalie, choć Kościół serbski takowej nie uznał po dziś dzień. Nie musi wreszcie zdumiewać czytelnika fakt, że unia Rumunów zawarta w Siedmiogrodzie (1698) została ukazana w sposób całkowicie negatywny. Jednakże obarczanie za to odpowiedzialnością papieża Grzegorza VII (por. s. 97) jest chyba czystym nieporozumieniem. Podobnie mija się też z prawdą historyczną twierdzenie, iż pod koniec XVIII

stulecia rosyjskie prawosławie było zagrożone od naporu latynizacji (por. s. 99).

Część druga tomu: *Kanoniczna jedność partykularnych Kościołów prawosławnych a rola ekumenicznego patriarchatu* naznaczona jest zaplanowaną z góry systematyką. Z jednej strony poruszane są w niej kwestie, które wejdą na porządek obrad przyszłego soboru panprawosławnego. Z drugiej strony te same zagadnienia i wiele innych oglądane są przez pryzmat rozwijającego się dziś ruchu ekumenicznego. Część tą otwierają dwa referaty, obydwu autorstwa V. Pheidasa: „Kościół lokalny jako autokefalia lub autonomia we wspólnocie z innymi Kościołami” (s. 141—150) oraz „Stanowisko pierwszego spośród biskupów we wspólnocie Kościołów lokalnych” (s. 151—175). Wywody dotyczące kryteriów proklamowania autokefalii lub autonomii, zachodzących pomiędzy nimi różnic, tak w odległej przeszłości, jak też w chwili obecnej, są interesujące nie tylko dla samych prawosławnych, tym bardziej iż zasadnicze kwestie, co do których brak zgody, pozostają otwarte. Nie doczekało się natomiast pełnego wyjaśnienia pytanie dotyczące kanonicznego charakteru synodów *endimousa*, odprawianych niegdyś w Konstantynopolu, które jawią się tutaj w pobliżu synodów generalnych, co nie odpowiada ściśle faktom historycznym. Zasada o „równości” wszystkich biskupów oglądana od strony tzw. *pentarchii*, również nie otrzymała solidnego fundamentu, na którym winna się wspierać.

Z punktu katolickiego widzenia tematem „Kościół partykularny a Kościół powszechny: prymat, kolegialność i synodalność” (s. 177—197) zajmuje się znany niemiecki teolog i ekumenista H. J. Schulz. Zrozumiałe jest, że musiał podejść do tego zagadnienia w świetle nauki Vaticanum II. W czasie dyskusji wywiązała się pomiędzy nim a Pheidasem ożywiona wymiana zdań. Należy tylko żałować, że z tej „długiej dyskusji” (por. s. 15) nie wiele w omawianym przez nas tomie zostało zachowane.

Metropolita Ch. Konstantinidis mówił w sposób bardzo konkretny o miejscu „ekumenicznego patriarchatu we wspólnocie Kościołów wschodnich” (s. 199—218). Jest to przyczynek, który, z uwagi na samą treść, jak też osobę prelegenta, zasługuje na pełne uznanie. Zasadnicze rozważania autor poprzedził wyjaśnieniem pojęcia „rzeczywistość Kościołów lokalnych i ich wspólnota”. Nadto zajął się na gruncie terminologii „Kościołem konstantynopolitańskim” i jego „pierwszą” pozycją w obrębie całej ortodoksji. Konstantinidisa interesuje miejsce patriarchatu Konstantynopola tak w przeszłości, jak też i w teraźniejszości, przy czym często odwołuje się w tej materii do autorytetu rosyjskiego teologa emigracyjnego J. Meyendorfa. Zdaniem obydwu tych autorów, funkcja „pierwszego Kościoła” nigdy nie ma znaczenia jakiegokolwiek prymatu, też poczucia wyłączności, która by „neutralizowała” pozostałe Kościoły siostrzane. Funkcja taka zasadza się raczej na „priorytecie” kościelnej dyscypliny oraz „diakonii” dla sprawy kościelnej jedności.

Metropolita D. Papandreou, jako sekretarz d/s przygotowania przyszłego soboru panprawosławnego, dokonał przeglądu podjętych dotąd kroków oraz podał aktualny stan przygotowań do oczekiwanego (nie tylko przez prawosławie) zgromadzenia o tak wysokiej randze (s. 219—227).

Ostatni referat z tej części wygłosił archimandryta C. Argenti doty-

czący stanu organizacyjnego „prawosławnych chrześcijan w diasporze” (s. 229—235).

Część trzecia prezentowanego tomu skupia zagadnienia ekumeniczne. Jej wymowny tytuł: *Kościół lokalny i Kościół powszechny w perspektywie ekumenicznej* rozwijany jest w dziesięciu niewielkich przyczynkach. D. Thireos dokonuje najpierw analizy „terminologii teologicznej” Kościołów lokalnych i Kościoła powszechnego „w odniesieniu do filozoficznego przekazu” (s. 239—248). Na pytanie z kolei, na ile zasada „kolegialności biskupów” w nauczaniu katolickim potwierdza się w życiu Kościoła lokalnego usiłuje odpowiedzieć (dość krytycznie) D. Wiederkehr (s. 249—266). Krytyczną refleksję oparł na praktyce Kościoła posoborowego, co jednak uczynił chyba z bardzo zawężonego punktu widzenia. Następnie J. M. Chappuis skoncentrował się na „pojmwaniu Kościoła lokalnego” w świetle doktryny ewangelicko-reformowanej (s. 267—280), którą on sam zresztą reprezentuje. Wprawdzie nie dostrzega się — utrzymuje prelegent — „żadnych organicznych związków” pomiędzy ich Kościołami lokalnymi, jednakże istnieje pośród nich zawsze żywa wizja Kościoła powszechnego.

V. Istavridis scharakteryzował prawosławne Kościoły lokalne „w stosunku do ruchu ekumenicznego” (s. 283—294). Chcąc zapoznać czytelnika z ekumenicznym zaangażowaniem tych Kościołów, autor nie omieszkał podać prawosławnej krytyki tegoż ruchu.

Ze strony katolickiej omawia wkład prawosławnych Kościołów do ruchu ekumenicznego, z odpowiednim naświetleniem, katolicki teolog H. Stirnimann (s. 295—296), zaś od strony Kościoła ewangelicko-reformowanego uczynił to samo L. Vischer (s. 297—307).

Niezwykłe zajmujący jest przyczynek N. Nissiotisa na temat „dynamicznej obecności i posłannictwa Kościoła lokalnego we współczesnym świecie” (s. 309—327). Chwilami odnosi się wrażenie, iż jest to apel skierowany pod adresem nie tylko prawosławia, lecz całego chrześcijaństwa dotąd podzielonego.

„Zadania Kościołów lokalnych w Kościele powszechnym” (s. 329—333) uwzględnił w swym wystąpieniu I. Bria. Szkoda tylko, że uczynił z tych zadań problem specyficznie prawosławny.

Ostatni referat, zamykający trzecią i ostatnią część tomu, wychodzi w pewnym sensie poza ramy sympozjum. G. Habib informuje w nim o sytuacji „chrześcijan w islamskim świecie Bliskiego Wschodu” (s. 335—345). Nader ostro zostały tu zarysowane trudności wynikające z rozbitcia jednego Kościoła Chrystusowego na terytorium, gdzie islam jest religią państwową.

Chociaż prezentowany tutaj zestaw referatów nie wnosi wiele nowego w stosunku do innych publikacji w postaci książek lub specjalistycznych artykułów — co nie było zresztą jego zadaniem — świadczy jednak o tym, ile problemów teologicznych implikuje prawdziwe życie dzisiejszego prawosławia. Skrajne niekiedy ujęcia świadczą o głębokim zaangażowaniu się w sprawę, co rzeczywiście bije ze wszystkich referatów. Ujęcia takie mają również tę zasługę, że stawiają problemy, które w inny sposób mogłyby być nie dostrzeżone. Uporczywe i drażące pytania uświadamiają też pilną potrzebę pojednania się Kościołów chrześcijańskich

o różnych tradycjach. Warto więc ustawicznie i z korzyścią brać do rąk materiały opublikowane przez centrum ortodoksyjne w Chambesy.

ks. Edmund Przekop

John Meyendorff: *Byzantium and the Rise of Russia. A study of Byzantino-Russian Relations in the Fourteenth Century*. Combridge — London 1981 ss. XXI+326.

W rozprawie pod w/w tytułem zostały ukazane wpływy bizantyjskie na powstanie i kształtowanie się państwa moskiewskiego, zwłaszcza w dziedzinie kościelno-religijnej, kulturowej i politycznej. Autor, jak zaznacza na samym wstępie, pragnął wyjść poza dotychczasową literaturę zagadnienia, powstałą w oparciu o źródła głównie rosyjskie. W tym celu sięgnął on również do dokumentów bizantyjskich, by tym samym podać lepszy obraz czynników oddziaływujących z Zachodu na Ruś, zwłaszcza tych z Bizancjum.

Po krótkim przeglądzie najwcześniejszych kontaktów pomiędzy Bizancjum a Rusią oraz sposobów chrystianizowania jej terenów przez Konstantynopol, autor przedstawia stosunki bizantyjsko-ruskie na przestrzeni XIII stulecia, które były znacznie utrudnione z uwagi na zajęcie Konstantynopola przez krzyżowców oraz podbicie ruskich księstw przez Mongołów. Natomiast decydujący wpływ — zdaniem autora — na kształtowanie się rosyjskiego imperium oraz działającego na nim Kościoła wywarły zdarzenia XIV wieku, głównie polityczne i wojskowe powiązania oraz powikłania, kiedy to Konstantynopol musiał zmagać się nie tylko ze Słowianami i Turkami, ale także z Mongołami, Genuńczykami i Wenecjanami. Wszystkie one determinowały sytuację na Rusi, podobnie jak wpływała na to sąsiadująca z nią coraz to silniejsza katolicka Polska a także pogańska jeszcze Litwa. Ze względu na pewnego rodzaju reakcję łańcuchową, nie bez znaczenia były tu też walki z niemieckimi Krzyżakami, którzy najeżdżali na północny Wschód. W tej znamiennej grze zwycięstw i porażek Bizancjum traciło coraz to nowe terytoria, do upadku Konstantynopola włącznie. Wprawdzie Bizancjum straciło w ten sposób na politycznym znaczeniu, lecz jego ranga i wpływy patriarchów wzrosły. Dzięki ich polityce zdołano połączyć poszczególne księstwa ruskie — w dziedzinie kościelno-administracyjnej — pod jednym metropolitą, mianowanym przez nich. W konsekwencji, mimo różnych tendencji nacjonalistycznych, umacniała się pod rządami metropolity „Kijowa i całej Rusi” świadomość przynależenia do powszechnego chrześcijaństwa, na czele którego stoi imperator i patriarcha. Wreszcie, gdy w zmiennej już sytuacji politycznej dostrzeżono sposobność wyniesienia Moskwy do rangi samodzielnej metropolii, patriarcha Konstantynopola skorzystał z tego, by zabezpieczyć tym pociągnięciem jej uprzywilejowane stanowisko w sensie kościelnym. Po zwycięstwie odniesionym w r. 1380 pod Kulikowem, doprowadziło to do powstania nowego państwa moskiewskiego.

W kształtowaniu się państwa rosyjskiego miały swój udział nie tylko polityczne czynniki, ale również wpływy kulturowe, a ściślej mówiąc,

wpływy religijne. Nie tylko naśladowano na Rusi bizantyjskie hagiografie czy kroniki, ale tworzone je także samodzielnie. Czerpano obficie z bizantyjskiej duchowości; jej wpływ był najbardziej widoczny w malarstwie ikon (Rublew), które w tym okresie osiągnęło szczyt rozwoju.

W końcowym rozdziale książki Meyendorf sumuje wyniki wpływów bizantyjskich na terytorium Rusi (s. 261—278), które doprowadziły przede wszystkim do scentralizowania władzy kościelnej i świeckiej w Moskwie oraz do powstania doktryny, stosunkowo dość późno, że stała się ona w zmienionych warunkach geopolitycznych „trzecim Rzymem”.

Praca, której rozmiary i zawartą w nich treść można tu najwyżej zasygnalizować, posiada dobrą dokumentację źródłową, mapę, bibliografię, indeks oraz dodatek w postaci tłumaczonych dokumentów.

Chcąc ocenić jej naukową wartość trzeba powiedzieć, że autor podszedł do napisania swego dzieła z dużym sentymentem, co jakkolwiek zyskuje mu u czytelnika uznanie, jednakże uczynił to z pewną przesadą, jeżeli nie powiedzieć, że z błędnymi nawet ocenami. Jego zdaniem misja bizantyjska rozszerzała się „up to the Arctic” (s. 5), czyli sięgała poza ocean, tymczasem w rzeczywistości nie dotarła ona nawet do brzegów Bałtyku. Dalej patriarcha moskiewski miał dzięki swej skromności „zadowolnić się” piątym miejscem w kolegium wschodnich patriarchów (s. 275), podczas gdy właśnie takie miejsce należało mu się prawnie w związku z ustaloną jeszcze na IV Soborze Konstantynopolińskim (869—870) kolejnością stolic patriarchalnych: Konstantynopol, Aleksandria, Antiochia i Jerozolima. Nie inaczej został ukazany przez Meyendorfa autorytet i zasięg wpływów papieżstwa, skoro pisze: „The Eastern Barbarians received the Christian faith in their own Slavic language, whereas their Western cousins were called to study Latin to achieve the saving knowledge of the faith”? Gdyby było to faktem, taki sposób misjonowania poważnie utrudniłby powstanie chrześcijańskiego Zachodu. Nawiasem mówiąc, Germanowie, osiedlający się na dawnych terenach rzymskich, napotkali na nich pozostałości kultury łacińskiej, z której chętnie korzystali (dotyczy to głównie terminologii), aby wyrażać własne myśli i własny sposób widzenia świata. Dla historyka nie jest również do zaakceptowania twierdzenie, jakoby Karol Anjou był królem normańskim (s. 35). Był on bratem króla Ludwika IX, któremu papież Urban IV (1261—1264) przekazał koronę Neapolu i Sycylii. W związku z tym tzw. „nieszpory sycylijskie” nie były wymierzone przeciwko osiadłym na tych terenach Normanom, lecz przeciwko rządowi francuskim (31 III 1282), skutkiem czego król Karol utracił Sycylię na rzecz Aragonii.

Zauważone nieścisłości czy wręcz błędy nie mogą obniżyć w sposób zasadniczy całego wysiłku autora. Czytelnik jest mu wdzięczny za to, że potrafił ukazać przyjazne i owocne skutki stosunków zaistniałych w badanym przez niego okresie na linii Bizancjum — Ruś.

Ks. Edmund Przekop

Thaddeus Kucia: *Filozofia biogenezy*, Veritas Foundation Publication Centre, London 1981.

Zagadnienie istoty i genezy życia zawiera w sobie głęboki wydzźwięk światopoglądowy. Wokół niego, używając terminologii marksistowskiej, toczyła się i nadal się toczy zacięta walka ideologiczna nauki z religią i materializmu z idealizmem. Rzeczywiście, gdyby którejs z stron udało się wykazać słuszność swego stanowiska w odniesieniu do problematyki życia, to byłby to istotny kontrargument wobec stanowiska przeciwnego. Gdyby zatem, np. zwolennicy dualistycznego spojrzenia na świat wykazali, że dostrzegana odrębność świata ożywionego nie jest zadowalająco tłumaczona prawami materii martwej, ale domaga się przyjęcia czynnika pozamaterialnego, to byłoby to równoznaczne z zakwestionowaniem tez monizmu materialistycznego. W odczuciu dzisiejszego człowieka odpowiedź na pytanie o początek, skończoność czy ewentualny koniec świata, a także o pochodzenie człowieka zdaje się warunkować racjonalny pogląd na świat i sens ludzkiej egzystencji.

Nic też dziwnego, że wokół tych problemów prowadzone są wspólnie intensywne badania i ożywione dyskusje zarówno w płaszczyźnie przyrodniczej jak i filozoficznej. Stąd każda nowa publikacja, podejmująca problematykę życia budzi zrozumiałe zainteresowanie. Dotyczy to również książki T. Kucia, której sam tytuł „*Filozofia biogenezy*” wydaje się wielce obiecujący. Autor jednak z góry deklaruje określoną płaszczyznę filozoficzną prowadzonych rozważań, stwierdzając że „temat monografii został zacieśniony do nowszych, w gruncie rzeczy pionierskich prób interpretacji biogenezy, jakie zostały wysunięte w ramach współczesnej myśli chrześcijańskiej”. Rezygnuje zatem z wyraźnego dążenia do uzasadnienia obranego stanowiska, a także z polemicznego tonu rozważań, skupiając główną uwagę na pozytywnym przedstawieniu współczesnych prób spirytualistycznej interpretacji biogenezy opartych na najnowszych osiągnięciach nauk przyrodniczych.

Realizując swój zamiar autor wybrał, jak się wydaje, drogę najprostszą. Odwołał się do trzech głośnych współcześnie nazwisk Pierre'a Teilharda de Chardin, Karla Rahnera i Claude'a Tresmontanta, podejmując próbę możliwie całościowego i krytycznego przedstawienia ich poglądów w omawianej kwestii. Książka nie jest zatem prezentacją oryginalnych poglądów autora, ale raczej systematycznym omówieniem i krytyczną oceną stanowisk wspomnianych uczonych. Zapoznaje polskiego czytelnika z najnowszymi próbami rozwiązania zagadnienia istoty i genezy życia w ramach myśli chrześcijańskiej i na tym wydaje się polegać jej największa wartość. Obrany sposób realizacji powziętego zadania wyznacza wewnętrzny schemat konstrukcyjny książki, która oprócz wstępu składa się z trzech rozdziałów i zakończenia.

Rozdział pierwszy poświęcony jest poglądom Teilharda de Chardin, który problem istoty i genezy życia rozpatruje zarówno w płaszczyźnie biologicznej jak i filozoficznej. Życie według francuskiego jezuita jest ściśle związane z materią, ale się z nią nie utożsamia. Różni się od niej charakterystycznymi dla siebie cechami zwanymi mechanizmami witalnymi. Należą do nich obok asymilacji, rozmnażania i dziedziczenia tzw. cechy wewnętrzne, noszące na sobie wyraźne piętno spekulacji filozoficz-

nych. Cechy te, nazwane przez Teilharda uwewnętrznieniem i psychizmem, stanowią wyraz względnej autonomii organizmów żywych i przejawiają się między innymi w ukierunkowaniu tych organizmów ku stanom energetycznie coraz bardziej nieprawdopodobnym, ku strukturom coraz bardziej złożonym, a także w takim powiązaniu i zsynchronizowaniu wszelkich przejawów życiowych w organizmie, iż stanowi on niepodzielną jedność.

Swoistość mechanizmów witalnych naprowadziła Teilharda na niemal substancjalne pojmowanie życia, a więc jako elementu realnie istniejącego w Kosmosie, różnego od materii i pod pewnymi względami zbliżonego do bytu duchowego, chociaż z nim się nie utożsamiającego.

Było to wyraźne nawiązanie do witalizmu, filozoficznej spekulacji przypisującej czynności życiowe jakiejś bliżej nieokreślonej substancji witalnej.

Hilozoistyczna i panpsychiczna koncepcja życia wyznaczała w jakimś sensie zagadnienie jego genezy. Dla francuskiego uczonego nie był to problem zapoczątkowania życia w ogóle, gdyż istniało ono w formie przedzycia już wtedy gdy materia nie była jeszcze wystarczająco zorganizowana, ale problem jego ujawniał. Proces ten nie dokonał się nagle, samoczynnie, ale stopniowo w miarę jak materia przybierała coraz bardziej złożoną strukturę. W aspekcie przyrodniczym było to związane z pojawieniem się komórki, którą Teilhard nazwał naturalną jednostką życia. Pojawienie się to zakłada swoiście rozumianą celowość będącą ukierunkowaniem zmian, widocznym zwłaszcza w „marszu” ku nieprawdopodobnemu. Ten właśnie marsz ku bardzo mało prawdopodobnym stanom energetycznym nie może być, według francuskiego myśliciela, tłumaczony jedynie działaniem przyczyn wtórnych, ale wymaga, dla ostatecznego i adekwatnego wyjaśnienia, odwołania się do działania Przyczyny Pierwszej. Proces biogenezy jest więc w ujęciu Teilharda de Chardin rezultatem współdziałania Przyczyny Transcendentnej i przyczyn wtórnych, które gwarantują mu ciągłość w przestrzeni i czasie. Działanie Przyczyny Pierwszej nie sprowadza się do rzędu przyczyn drugich, ale również nie ogranicza ich skuteczności w procesie narodzin życia, lecz ją dopełnia i nią kieruje. Takie ujęcie stanowi o wartości opracowanej przez Teilharda filozoficznej interpretacji biogenezy, gdyż pozwala na całościowe i ostateczne jej wyjaśnienie przy równoczesnej akceptacji najnowszego dorobku naukowego z zakresu szeroko pojętego ewolucjonizmu. Trudno natomiast zgodzić się hilozoistyczną i panpsychiczną koncepcją życia francuskiego myśliciela, a także z jego liberalizmem metodologicznym przejawiającym się w swobodnym przechodzeniu z płaszczyzny naukowej do filozoficznej i na odwrót.

Prezentacji poglądów K. Rahnera na istotę i genezę życia poświęcony jest drugi rozdział książki. Autor zaznacza, że rozważaniom monachyjskiego teologa brakuje podbudowy przyrodniczej, co tłumaczy nie tylko faktem, iż nie był on przyrodnikiem, ale również tym, że zagadnieniem istoty i genezy życia nie zajmował się bezpośrednio, lecz okazyjnie, głównie przy rozważaniu problematyki teologicznej. Niemniej skrupulatna analiza dzieł niemieckiego teologa pozwoliła autorowi na zaprezentowanie zwięzłego i jak się wydaje interesującego stanowiska w omawianej kwestii.

Wychodząc z wiedzy potocznej o bytach żywych niemiecki jezuita przeprowadził refleksję filozoficzną nad istotą i genezą życia. Za podstawową cechę życia uważał on jedność, będącą różnorodnością hierarchicznie podporządkowanych elementów materialnych żywego jestestwa innym jego elementom. Z jednością łączył ściśle dwie następne cechy, tj. „uwewnętrznienie, przejawiające się w samobudowaniu, samoutrzymywaniu czy też samozachowaniu swojej integralności i struktury oraz tzw. ruch samoistny, czyli wsobna zdolność organizmów żywych do wykonywania ruchów. W świetle tych własności życie jawi się jako centralny element w strukturze kosmosu, jako nowa jakość wyrażająca poprzez ruch swoją autonomię i swoje działanie, zasadniczo różne od materii martwej. Jest ono czymś nowym w dziejach kosmosu. Nie istniało wcześniej, przed momentem pojawienia się, w żadnej formie przedżycia. Dlatego też filozoficzny problem jego genezy sprowadza się do pytania: „jak jest możliwe powstanie czegoś zupełnie nowego w toku ewolucji, co nie zawierało się we wskazanym szeregu przyczyn drugich nawet w postaci zalążkowej?”. W odpowiedzi na to pytanie Rahner stwierdził, że kto nie przyjmuje, iż z mniej może powstać więcej, ten musi założyć istnienie Bytu Nieskończonego do racjonalnego wyjaśnienia genezy życia. Działanie Bytu Bożego jest czymś transcendentnym i równocześnie czymś jak najbardziej immanentnym dla materialnych przedmiotów, dzięki czemu mogą one w stawaniu przekraczać samych siebie i być rzeczywistymi przyczynami bytów doskonalszych od nich samych. Eliminowany jest w ten sposób aspekt cudowności w procesie kosmicznej ewolucji, gdyż powstawanie rzeczy nowych, doskonalszych jawi się jako naturalne działanie przyrody, zakotwiczone jednak ostatecznie w Pierwszej Przyczynie jako fundament. Jest zatem w ramach opracowanej przez Rahnera filozoficznej koncepcji istoty i genezy życia miejsce na przyrodnicze podejście do zagadnienia, ukazujące życie jako następstwo nacechowane ciągłością ewolucji materialnego kosmosu. Przyczyna Transcendentna nie znosi i nie zastępuje przyczyn drugich, ale przeciwnie, je organizuje i niejako „popycha” do wydania życia. Istnieje zatem możliwość spirytualistycznej interpretacji biogenezy, pozostającej w zgodności z tym, co na temat istoty i genezy życia mówią nauki przyrodnicze.

Wreszcie rozdział trzeci zawiera omówienie stanowiska C. Tresmontanta. Myśliciel francuski opierając się na bogatym materiale przyrodniczym, postawił bardzo ambitne zadanie udowodnienia, że jedynie poprawną interpretację biogenezy daje filozofia spirytualistyczna. Gruntowne przebadanie biogenezy w płaszczyźnie przyrodniczej wskazuje na charakterystyczną dla żywych istot organizację materii oraz zdobywanie i kodowanie informacji w organizmie. Przyrodnik nie jest w stanie podać wyjaśnienia tego rodzaju procesów i dlatego muszą być one tłumaczone w płaszczyźnie filozoficznej. Tresmontant przytacza różne możliwości w tym względzie, poddając je krytycznej ocenie. Odrzuca najpierw możliwość tłumaczenia biogenezy poprzez przypadkowe działanie sił przyrody jako niewyobrażalnie mało prawdopodobne ze względu na ogromną złożoność organizmów żywych. Wykazuje również niewystarczalność tłumaczenia materialistycznego. Jeśli przyjmie się — argumentuje — że materia jest wyłączną przyczyną swej organizacji w żywym jestestwie, to w takim razie trzeba też uznać, że jest wyłącznym sprawcą biologicz-

nej ewolucji, a więc twórcą różnych organów i narządów. Trzeba by w konsekwencji uznać ją za niestworzoną i samostwarzającą oraz za ontologicznie samowystarczalną, co jest typowym panteizmem. Chcąc zatem uniknąć panteizmu pozostaje, według francuskiego profesora, jedynie przyjęcie istnienia Pierwszej Przyczyny odpowiedzialnej ostatecznie za organizację materii i genezę życia, równocześnie „respektującej” przyczynowanie przyczyn drugich. Tresmontant doszedł zatem do spirytualistycznej interpretacji biogenezy, ale nie opracował ścisłego dowodu, że właśnie ta interpretacja jest jedynie poprawną. Dzieje się tak nie tylko dlatego, że przyjęta przez francuskiego uczonego metoda, którą określa jako „eliminację niemożliwych rozważań” budzi poważne zastrzeżenia, ale również dlatego, że ma u niego miejsce dosyć swobodne mieszanie płaszczyzny filozoficznej z przyrodniczą. Eliminacja musi zawsze odbywać się według jakiejś określonej metody i na gruncie jakiegoś systemu wiedzy. Inaczej nie da się okazać ani zupełności alternatyw, ani nieobalalności wykluczenia. U Tresmontanta nie wiadomo, czy dokonuje się to w wiedzy naukowej czy metafizycznej i jaka to jest metafizyka?

W zakończeniu autor zestawia spirytualistyczną filozofię biogenezy z podejściem marksistowskim, usiłując wskazać na wzajemne związki i różnice. Oba stanowiska akceptują w całości schemat rozwoju przyrody ujęty od strony opisowej. Również pojmowanie organizmów żywych jako układów całościowych wyrosłych na złożoności materii, zdolnych do zdobywania informacji jest zbieżne dla obu koncepcji. Zgadza się one też z twierdzeniem, że rozwój przyrody nie da się wytłumaczyć działaniem przypadku. Różnica zaznacza się dopiero w tłumaczeniu motoru wszelkich zmian zachodzących w przyrodzie. W materializmie dialektycznym jest on ujmowany jako mało sprecyzowana w aspekcie ontologicznym walka przeciwieństw, natomiast w filozofii spirytualistycznej jako przyczyna transcendentna będąca Pierwszą Przyczyną, Bytem Najwyższym, czyli Bogiem.

Zasadniczym osiągnięciem omawianej monografii jest wskazanie na możliwość spirytualistycznej interpretacji współczesnych wyników nauk biologicznych w kwestii istoty i genezy życia. Znaczy to, że nauki biologiczne nie negują takiej interpretacji, ale również jej nie potwierdzają. Z drugiej strony podejście spirytualistyczne wskazuje na niewystarczalność tłumaczenia przyrodniczego, starając się je uzupełnić o podejście filozoficzne. Godną uwagi jest również prezentowana w książce teoria kreacjonizmu bezpośredniego, ukazująca życie biologiczne jako skutek bezpośredniego działania Przyczyny Transcendentnej i równocześnie jako skutek działania przyczyn drugich, czyli całego materialnego ewoluującego kosmosu. Bóg nie jest stawiany w rzędzie przyczyn wtórnych jako sprawiający skutki obok nich, a Jego działanie nie jest pojęte jako interpolacja cudownych czy stwórczych skutków pośród skutków przyczyn drugich, zmierzające do uzupełnienia czy zastąpienia niewystarczalności i słabości przyczyn wtórnych. Bóg znajduje się w zupełnie innym porządku bytowym, a Jego działanie jest współrozciągłe z działaniem przyczyn drugich w ten sposób, że zamierzony skutek zawsze zostaje osiągnięty przy prawdziwym udziale Jego przyczynowania. Z drugiej jednak strony sprawczość przyczyn drugich zostaje zachowana do tego stopnia, że działanie Najwyższego Bytu z doświadczalnego punktu widzenia uzna-

ne jest za niedostrzegalne jako takie i zdaje się być ukryte wewnątrz rzeczy.

Książka nie stawia sobie jednak za cel wykazanie, że spirytualistyczna interpretacja przyrody jest jedynie poprawną koncepcją, gdyż to równałoby się z przeprowadzeniem argumentacji za istnieniem Boga. Autor, zgodnie ze stanowiskiem omawianych myślicieli, wybiera drogę prostszą, traktując to istnienie hipotetycznie, jako najlepiej tłumaczące dostrzegalny w świecie proces ewolucji. Oczywiście podejście takie nie zadowolili tych wszystkich, którzy spodziewali się znaleźć w książce systematyczną argumentację za istnieniem Boga opartą na fakcie zaistnienia życia organicznego. Również charakter prowadzonych w monografii analiz filozoficznych, a zwłaszcza postulat oparcia wywodów filozoficznych na wiedzy przyrodniczej budzić będzie zastrzeżenia ze strony zwolenników filozofii autonomicznych. W ich przekonaniu zaprezentowana w książce filozofia jest jedynie ogólnoteoretycznym rozważaniem nad najnowszymi wynikami nauk biologicznych, które trudno traktować jako system filozoficzny z precyzyjnie zdeterminowanym przedmiotem, celem i metodą analiz. Takie spojrzenie potwierdzałby również fakt, że zostały w monografii przedstawione poglądy myślicieli reprezentujących bardzo różne style filozofowania. Stąd całość sprawia raczej wrażenie trzech autonomicznych części połączonych ze sobą wspólnym tytułem i niektórymi podobnymi rozwiązaniami. Brak jest zatem głębszych analiz dotyczących wzajemnych relacji pomiędzy poglądami omawianych autorów, co pozwoliłoby na wyeliminowanie zbędnych powtórzeń w prezentowanych rozwiązaniach.

Niemniej ukazanie się omawianej książki należy odnotować z zadowoleniem nie tylko dlatego, że ciągle brakuje na gruncie polskim opracowań z tej dziedziny, ale również dlatego, że obszernie zapoznaje ze współczesnymi próbami rozwiązania zagadnienia istoty i genezy życia zarówno w płaszczyźnie przyrodniczej jak i filozoficznej, podkreślając przy tym, że nie ma żadnych sprzeczności między tym, co w tej dziedzinie mają do powiedzenia nauki biologiczne i kreacjonistyczna interpretacja biogenezy.

Ks. Józef Turek

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI
WARMIŃSKIEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO *HOSIANUM*
W OLSZTYNIE
ZA ROK AKADEMICKI 1985/1986

W działalności Seminarium Duchownego *Hosianum* w Olsztynie w okresie sprawozdawczym obowiązywał program kształcenia i wychowania kapłańskiego ustalony przez Konferencję Episkopatu Polski, z uwzględnieniem norm wydanych przez najwyższą władzę kościelną i zatwierdzony przez Stolicę Świętą, a zawarty w *Zasadach Formacji Kapłańskiej w Seminariach Duchownych w Polsce*. Podstawą formacji seminaryjnej była znowelizowana *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, dostosowana do nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego i innych posoborowych dokumentów na temat wychowania seminaryjnego, opublikowana przez Kongregację Wychowania Katolickiego 19 marca 1985 r.

I. Skład osobowy Seminarium Duchownego:

W roku sprawozdawczym obowiązki przełożonych Seminarium pełnili:
Rektor: J.E.Ks. Bp dr Wojciech Ziemba

Wicerektorzy:

Ks. lic. Edward Wiszowaty
Ks. lic. Andrzej Lesiński

Prefekt Studiów:

Ks. lic. Andrzej Lesiński

Prefekci:

Ks. lic. Stanisław Zinkiewicz
Ks. lic. Stanisław Pietkiewicz
Ks. mgr Stefan Ewertowski

Ojcowie Duchowni:

Ks. dr Zygmunt Klimeczuk
Ks. dr Jacek Jezierski
Ks. lic. Marian Salamon

Dyrektor Biblioteki:

Ks. prof. dr hab. Marian Borzyszkowski

Prokuratorzy:

Ks. lic. Maksymilian Falk
Ks. Antoni Faliński

Wykłady, seminaria naukowe, zajęcia zlecone i lektoryaty prowadzili:
Ks. prof. dr hab. Marian Borzyszkowski, Ks. mgr Stefan Ewertowski,
Ks. dr Jan Górny, Ks. mgr Mirosław Hulecki, Ks. mgr Piotr Ilwicki, Ks.
dr Jacek Jezierski, Ks. dr Zygmunt Klimeczuk, S. dr Ambrozja Kalinow-
ska, Ks. dr Stanisław Kozakiewicz, Ks. lic. Andrzej Lesiński, Ks. dr Mi-
kołaj Lohr, Ks. mgr Henryk Madej, Ks. lic. Stanisław Magolewski, Ks. dr
Edward Michoń, Ks. dr Ludwik Nadolski, Ks. Kazimierz Narodzonek,

Ks. dr Władysław Nowak, prof. dr hab. Tadeusz Pawluk, Ks. lic. Stanisław Pietkiewicz, Ks. prof. dr hab. Władysław Piwowarski, [Ks. dr Jerzy Podolecki], Ks. prof. dr hab. Piotr Poręba, Ks. doc. dr hab. Seweryn Rosik, Ks. mgr Emil Rzeszutek, Ks. lic. Marian Salamon, Ks. dr Alojzy Szorc, Ks. dr Józef Turek, Ks. dr Władysław Turek, Ks. dr Romuald Waszkinel, Ks. dr Wiesław Więcek, [Ks. dr Jerzy Wirszyłło] Ks. lic. Edward Wiszowaty, Ks. bp prof. dr hab. Julian Wójtkowski, Ks. bp dr Wojciech Ziemia, Ks. lic. Stanisław Zinkiewicz, Pan mgr Franciszek Jeziołowicz, Pan mgr Eustachy Magolewski, Pani mgr Barbara Parada, Pan mgr Zbigniew Pniewski.

W działach administracyjnych i pomocniczych zatrudnionych było w roku sprawozdawczym 16 Sióstr ze Zgromadzenia Sióstr Wynagrodzicielki Najświętszego Oblicza, 6 Sióstr ze Zgromadzenia Misjonarek Świętej Rodziny oraz 21 pracowniczek i pracowników świeckich.

Rok akademicki 1985/1986 rozpoczęło 189 Alumnów na wszystkich latach. Praca dydaktyczno-wychowawcza odbywała się w dalszym ciągu w trzech budynkach seminaryjnych: dwóch w Olsztynie i jednym w Dobrym Mieście, co stwarzało trudności, zwłaszcza w organizowaniu wykładów oraz funkcjonowaniu stołówek w trzech budynkach seminaryjnych. Seminarium włączyło się w ogólnopolski program duszpasterski, przygotowujący Kościół w Polsce do Krajowego Kongresu Eucharystycznego, a także w program diecezjalny będący przygotowaniem do nawiedzenia naszej diecezji przez kopię Cudownego Obrazu Jasnogórskiego.

We wspomnianych ogólnokościelnych i diecezjalnych ramach prowadzono systematyczną pracę formacyjną, której przyświecało hasło roku: *W Imię Chrystusa prosimy: pojednajcie się z Bogiem* (2 Kor. 5, 20). Rozwinięcie i interpretacja tego hasła znalazła swój wyraz w cotygodniowych konferencjach ascetycznych i wychowawczych, przeprowadzanych przez Rektora, Wicerektora i Ojca Duchownego.

W roku sprawozdawczym absolutoria ukończenia studiów filozoficzno-teologicznych otrzymało i do święceń kapłańskich zostało dopuszczonych 20 Diakonów VI roku. 19 Alumnów opuściło seminarium, a 7 otrzymało roczny urlop dziekański.

II. Działalność naukowa

W okresie sprawozdawczym pracownicy Seminarium opublikowali kilkadziesiąt artykułów w czasopismach krajowych i zagranicznych oraz oddali do druku XXII tom *Studiów Warmińskich* za r. 1985. Książk prof. dr hab. Tadeusz Pawluk w Warmińskim Wydawnictwie Diecezjalnym wydał drugi tom *Prawa Kanonicznego według Kodeksu Jana Pawła II* zatytułowany *Zagadnienia wstępne i normy ogólne*. Książk prof. dr Alojzy Szorc w Wydawnictwie Stowarzyszenia Społeczno-Kulturalnego *Pojezierze* oddał do druku obszerną pracę: *Przywilej i prawo chęłmińskie na tle ustroju Warmii 1243—1772*.

Ważnym przejawem aktywności naukowej *Hosianum* jest udział w pracach badawczych i edytorskich, w zjazdach, sympozjach, konferencjach, kongresach ogólnopolskich i międzynarodowych. Książk prof. dr hab. Marian Borzyszkowski brał czynny udział w *Mediaevistentagung*

w Kolonii, poświęconym najnowszym badaniom nad recepcją filozofii i teologii św. Tomasza z Akwinu.

Teologowie seminaryjni brali czynny udział w pracach V Ogólnopolskiego Kongresu Mariologicznego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim w dniach 28—31 VIII 1986 r. Ks. Bp prof. dr hab. Julian Wojtkowski wygłosił na kongresie referat na temat: *Maryjność Warmii XIX wieku*, a Ks. dr Władysław Nowak na temat: *Duchowość Maryjna polskich ewangelików na Pomorzu Wschodnim w XIX wieku*.

W roku akademickim 1985/1986 odbyło się siedem zwyczajnych posiedzeń naukowych oraz uroczysta sesja poświęcona dwudziestej rocznicy zakończenia obrad Soboru Watykańskiego II. Wykład na temat: Znaczenie Soboru Watykańskiego II dla teologii katolickiej wygłosił Ks. dr Władysław Łydka Prof. Seminarium Kieleckiego oraz wykładowca ATK.

Stopień doktora teologii uzyskał na KUL-u Ks. lic. Jacek Jezierski na podstawie rozprawy *Nauka Stanisława Hozjusza o słowie Bożym*.

Poza Seminarium Duchownym terenem aktywności dydaktycznej grona Profesorów były systematyczne wykłady w pięcioletnim Instytucie Historyczno-Pastoralnym dla świeckich im. Jana Pawła II; Studium Katechetycznym w Gietrzwałdzie oraz Studium Pastoralnym w Olsztynie dla księży wyświęconych w ostatnich trzech latach.

III. Ważniejsze wydarzenia w życiu wspólnoty kleryckiej

Formacji kapłańskiej Alumnów służyło także wiele działań, zmierzających do pełnego otwarcia się na sprawy Kościoła i świata. 25 września gościem wspólnoty seminaryjnej był Ks. Kard. Henryk Gulbinowicz. Dostojny Gość w krótkim wystąpieniu ukazał postać św. Józefa, patrona Seminarium jako „męża zaufania” wobec woli Bożej. Innym wątkiem wystąpienia Jego Eminencji była rocznica podpisania Unii w Krewie w 1385 r. W odpowiedzi na trudności związane z budową nowego gmachu Seminarium Ks. Kardynał wskazał na modlitwę i pokutę jako środek, który potrafi zniszczyć ten rodzaj złego ducha.

27 listopada przybył do Seminarium redemptorysta O. Holda i wygłosił konferencję.

28 stycznia w doroczną uroczystość św. Tomasza z Akwinu — patrona studiów teologicznych — społeczność seminaryjna spotkała się z Ks. Bpem drem hab. Alfonsem Nossolem.

Niewątpliwie wielkim przeżyciem stało się spotkanie ze świadkiem powstawania Jasnogórskich Ślubów Narodu, b. generałem Zakonu OO. Paulinów, O. drem Jerzym Tomzińskim w uroczystość patronalną seminarium.

Wyjątkowy charakter miała w tym roku seminaryjna uroczystość opłatkowa. Było to równocześnie pierwsze, bezpośrednie spotkanie nowego Ordynariusza Diecezji Warmińskiej, ks. bpa dra Edmunda Piszczka.

Również Alumni uczestniczyli w różnego rodzaju sympozjach i spotkaniach, np. w *Dniu Muzułmańskim* zorganizowanym przez Misyjne Seminarium Duchowne Księży Werbistów w Pieniężnie, w III Ogólnopolskim Sympozjum Logoterapii, zorganizowanym przez KUL w sympozjum *Młodzi w Kościele*, zorganizowanym w Papieskim Instytucie Teologicznym

we Wrocławiu, XXVIII Tygodniu Filozoficznym i I Przeglądzie Filmów Religijnych Video oraz w *Dniach Judaistycznych* w Pieniężnie.

Alumni zaznaczyli swą obecność w życiu Kościoła lokalnego, czynnie uczestnicząc w przygotowaniu wielu uroczystości diecezjalnych. W tygodniu ekumenicznym zespół muzyczny przygotował i wykonał starożytnie nabożeństwo wschodnie *Akatyst* — ku czci Bogarodzicy Dziewicy Maryi. Istotnym okresem dla Seminarium był Tydzień Modlitw o Powołania Kapłańskie i Zakonne. Alumni roku VI, V i IV w ośrodkach parafialnych diecezji w dniach 23 i 24 kwietnia wygłosili szereg homilii i katechez o tematyce powołaniowej. Zespół muzyczny zaś przedstawił w kilku parafiach program słowno-muzyczny, poświęcony tajemnicy powołania kapłańskiego.

Alumni wyrazili również swą troskę o potrzeby Kościoła Powszechnego. W Tygodniu Misyjnym zebrali w kaplicy seminaryjnej ofiarę na cele misyjne. Inną inicjatywą charytatywną było przygotowanie paczek mikołajowych wychowankom Domu Dziecka w Gryźlinach.

Ważnym przejawem życia wspólnoty seminaryjnej i zarazem jego odzwierciedleniem była działalność sekcji *Serce Warmii*. Zespół ten przygotował okolicznościowe gazetki ścienne oraz wydał sześć numerów czasopisma seminaryjnego *Serce Warmii*.

IV. Formacja duchowa, intelektualna i pastoralna

Istotny wpływ na kształtowanie formacji duchowej seminarzystów miały rekolekcje jesienne, wielkopostne, przed święczeniami, miesięczne dni skupienia, tygodniowe konferencje ascetyczne oraz kierownictwo duchowe pozasakramentalne. Po wakacjach tzw. „duże rekolekcje” prowadzili od 29 września do 5 października 1985 r. kapłani diecezjalni wrocławscy: Ks. bp J. Pazdur, Ks. H. Piotrowski (wicerektor) i Ks. M. Biskup (prefekt). Rekolekcje przed diakonatem głosił Ks. dr Z. Klimczuk, a przed prezbiteratem Ks. lic. M. Salamon.

Kierownictwo duchowe sakramentalne sprawowali następujący spowiednicy: Ks. S. Bogucki, Ks. J. Brzeszczyński, Ks. P. Ilwicki, Ks. E. Izdepski, Ks. A. Majnusz, Ks. F. Martuszewski, Ks. J. Misiak, Ks. B. Przeracki, Ks. K. Sawostianik, Ks. K. Szarkowicz, Ks. W. Szymański, Ks. St. Tabaka, o. M. Wachowicz, Ks. St. Wańczyk, Ks. R. Zapadka.

Celem formacji intelektualnej była troska o należyte wykształcenie filozoficzno-teologiczne alumnów. W sesji letniej do egzaminów przystąpiło 173 Alumnów i złożyło w sumie 2551 egzaminów; w tym z wynikiem bardzo dobrym — 867; dobrym — 1014; dostatecznym — 637 i niedostatecznym — 32. Dało to ogólną średnią sesji 4,06.

Najlepsze wyniki w studiach filozoficzno-teologicznych osiągnęli następujący Alumni: diakon Jerzy Pawełczyk, diakon Antoni Wojtowicz, Jarema Sykulski, Mariusz Szram, Paweł Załozżyński i Jarosław Miller. W roku sprawozdawczym 11 absolwentów Seminarium obroniło prace magisterskie: 9 na PAT i 2 na KUL.

Stan zbiorów bibliotecznych zamykał się liczbą 78 814 woluminów. Zbiory biblioteczne powiększyły się o 1807 tomów. Pochodziły one z zakupów i darów, głównie Ks. Bpa Juliana Wojtkowskiego, Ks. Ks.: Jacka Jezierskiego i Zenona Szerle oraz po zmarłych kapłanach: Stanisławie Sztubie i Janie Grądzkim. Staraniem Ks. prokuratora Maksymiliana Fal-

ka w Bibliotece Seminaryjnej wykonano konieczne prace remontowe. W holu bibliotecznym została położona nowa posadzka z terakoty. Jesienią wykonany został nowy dach o konstrukcji drewnianej z pokryciem z blachy cynkowej. Nowy dach skutecznie zapobiega przeciekom, jakie od lat trapiły Bibliotekę.

Cała formacja kapłańska prowadzona była w duchu duszpasterskim, ponieważ istotnym celem Seminarium jest wychowanie i przygotowanie przyszłych duszpasterzy.

W Seminarium odbywała się zwyczajna cicha praca, która 31 Alumnów roku VI doprowadziła do Diakonu, 29 Alumnów roku V do posługi Akolitatu, a 27 Alumnów roku IV do posługi Lektora.

W roku sprawozdawczym Pan Bóg odwołał do wieczności: Ks. mgra Mikołaja Kamińskiego — salezjanina, wieloletniego wykładowcę języka łacińskiego i literatury polskiej oraz Ks. Leona Kamińskiego, lektora języka niemieckiego i wieloletniego spowiednika alumnów.

Opracował: Ks. Andrzej Lesiński

SPRAWOZDANIE Z DZIAŁALNOŚCI
WARMIŃSKIEGO SEMINARIUM DUCHOWNEGO *HOSIANUM*
W OLSZTYNIE
ZA ROK AKADEMICKI 1986/1987

W działalności Seminarium Duchownego *Hosianum* w Olsztynie w okresie sprawozdawczym obowiązywał program kształcenia i wychowania kapłańskiego ustalony przez Konferencję Episkopatu Polski, a zawarty w *Zasadach Formacji Kapłańskiej w Seminarjach Duchownych w Polsce*. Podstawą formacji seminaryjnej była także znowelizowana *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, dostosowana do nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego i innych posoborowych dokumentów na temat wychowania seminaryjnego, opublikowana przez Kongregację Wychowania Katolickiego 19 marca 1985 roku.

I. Skład osobowy Seminarium Duchownego:

W roku sprawozdawczym obowiązki przełożonych Seminarium pełnili:

Rektor — Ks. lic. Kazimierz Torla

Wicerektorzy:

Ks. lic. Edward Wiszowaty

Ks. lic. Andrzej Lesiński

Prefekt Studiów:

Ks. lic. Andrzej Lesiński

Prefekci:

Ks. lic. Stanisław Zinkiewicz

Ks. lic. Stanisław Pietkiewicz

Ks. mgr Stefan Ewertowski

Ojcowie Duchowni:

Ks. dr Zygmunt Klimczuk
 Ks. dr Jacek Jezierski
 Ks. lic. Marian Salamon

Dyrektor Biblioteki:

Ks. prof. dr hab. Marian Borzyszkowski

Prokuratorzy:

Ks. lic. Maksymilian Falk
 Ks. Jan Krzysztof Lebdowicz

Wykłady, seminaria naukowe, zajęcia zleczone i lektoraty prowadzili: Ks. prof. dr hab. Marian Borzyszkowski, Ks. mgr Stefan Ewertowski, Ks. dr Jan Górny, Ks. mgr Mirosław Hulecki, Ks. mgr Piotr Ilwicki, Ks. dr Jacek Jezierski, Ks. dr Zygmunt Klimczuk, S. dr Ambrozja Kalinowska, Ks. dr Stanisław Kozakiewicz, Ks. lic. Andrzej Lesiński, Ks. dr Mikołaj Lohr, Ks. mgr Henryk Madej, Ks. lic. Stanisław Magolewski, Ks. lic. Bogdan Matysiak, Ks. dr Edward Michoń, Ks. dr Ludwik Nadolski, Ks. Kazimierz Narodzonek, Ks. dr Władysław Nowak, Ks. prof. dr hab. Tadeusz Pawluk, Ks. lic. Stanisław Pietkiewicz, Ks. prof. dr hab. Władysław Piwowarski, Ks. dr Jerzy Podolecki, Ks. doc. dr hab. Seweryn Rosik, Ks. mgr Emil Rzeszutek, Ks. lic. Marian Salamon, Ks. dr Alojzy Szorc, Ks. dr Józef Turek, Ks. dr Władysław Turek, Ks. lic. Kazimierz Torla, ks. dr Romuald Waszkinel, Ks. dr Wiesław Więcek, Ks. dr Jerzy Wirszyłło, Ks. lic. Edward Wiszowaty, Ks. bp prof. dr hab. Julian Wojtkowski, Ks. bp dr Wojciech Ziemba, Ks. lic. Stanisław Zinkiewicz, Pan mgr Franciszek Jeziółowicz, Pan mgr Eustachy Magolewski, Pani mgr Barbara Parada.

W działach administracyjnych i pomocniczych zatrudnionych było w roku sprawozdawczym 16 Sióstr ze Zgromadzenia Sióstr Wynagrodzicielek Najświętszego Oblicza, 7 Sióstr ze Zgromadzenia Misjonarek Świętej Rodziny, oraz 21 pracownic i pracowników świeckich.

Rok akademicki 1986/1987 rozpoczęło 192 Alumnów na wszystkich latach. Praca dydaktyczno-wychowawcza odbywała się w dalszym ciągu w trzech budynkach seminaryjnych: dwóch w Olsztynie i jednym w Dobrym Mieście, co stwarzało trudności, zwłaszcza w organizowaniu wykładów oraz funkcjonowaniu stołówek w trzech budynkach seminaryjnych. Seminarium włączyło się w ogólnopolski program duszpasterski, przygotowujący Kościół w Polsce do III Pielgrzymki Apostolskiej Ojca Świętego Jana Pawła II do Ojczyzny, oraz do II Krajowego Kongresu Eucharystycznego, a także w program II Nawiedzenia naszej diecezji przez kopię Cudownego Obrazu Jasnogórskiego.

W roku sprawozdawczym absolutoria ukończenia studiów filozoficzno-teologicznych otrzymało i do święceń kapłańskich zostało dopuszczonych 31 Diakonów VI roku. 8 Alumnów opuściło seminarium, a 5 otrzymało roczny urlop dziekański.

II. Działalność naukowa

W okresie sprawozdawczym pracownicy Seminarium opublikowali kilkadziesiąt artykułów w czasopismach krajowych i zagranicznych oraz oddali do druku XXII tom *Studiów Warmińskich*, zaś tomy XXIII i XXIV są aktualnie w przygotowaniu. Ksiądz profesor dr Alojzy Szorc w Wydawnictwie Stowarzyszenia Społeczno-Kulturalnego *Pojezierze* oddał do druku monografię Braniewa do 1945 r. Ksiądz profesor dr hab. Marian Borzyszkowski opracował i ogłosił drukiem pozycję, pt. *Z pielgrzymką do Częstochowy. Pamiętniki i wspomnienia*. Siostra dr Ambrozja Kalinowska złożyła w Wydawnictwie *Pojezierze* samodzielną pozycję książkową dotyczącą korespondencji księdza Stanisława Reszki z biskupem Marcinem Kromerem. Ksiądz profesor dr hab. Tadeusz Pawluk oddał do druku w Warmińskim Wydawnictwie Diecezjalnym kolejny tom podręcznika Prawa Kanonicznego według Kodeksu Jana Pawła II i obecnie przygotowuje ostatni tom z tego cyklu. Ksiądz profesor dr hab. Tadeusz Pawluk został także wybrany przewodniczącym Sekcji Kanonistów Polskich. Ważnym przejawem aktywności naukowej *Hosianum* jest udział profesorów w pracach badawczych i edytorskich, w zjazdach, sympozjach, konferencjach, kongresach ogólnopolskich i międzynarodowych. Ksiądz biskup profesor dr hab. Julian Wojtkowski i ksiądz profesor dr Władysław Nowak wzięli czynny udział w X Światowym Kongresie Mariologicznym i XVII Maryjnym, które odbywały się od 10 do 20 września br. w Kevelear w Republice Federalnej Niemiec. Już od 1957 r. profesorowie i wykładowcy *Hosianum* gromadzą się systematycznie, aby dzielić się rezultatami swoich poszukiwań oraz dyskutować nad nimi. W roku sprawozdawczym odbyło się siedem zwyczajnych posiedzeń naukowych oraz Sympozjum Eucharystyczne przygotowujące społeczność seminaryjną do II Krajowego Kongresu Eucharystycznego. Poza Seminarium Duchownym terenem aktywności dydaktycznej grona profesorów były systematyczne wykłady w pięcioletnim, akademickim Instytucie Historyczno-Pastoralnym dla świeckich im. Jana Pawła II, oraz Studium Katechetycznym w Gietrzwałdzie. Owocem pracy dydaktycznej profesorów i wysiłku intelektualnego alumnów były obrony prac magisterskich. 15 Diakonów naszego Seminarium obroniło prace magisterskie: 10-ciu na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie i 5-ciu na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Absolutne pierwszeństwo wśród Alumnów zdobył ponownie alumn Mariusz Szram osiągając oceny wyłącznie bardzo dobre.

III. Ważniejsze wydarzenia w życiu wspólnoty seminaryjnej

Życie wspólnoty seminaryjnej przebiega w kilku nurtach: duchowo-liturgicznym, pastoralnym, naukowym i artystyczno-kulturalnym. Ubiegły rok akademicki dostarczył wiele przeżyć związanych z tymi formami działalności seminarium.

1. Podstawowym elementem kształcenia seminaryjnego jest usilne kultywowanie u studentów wyrobienia duchowego, czyli tzw. formacja duchowa prowadząca alumnów do życia w łączności z Bogiem Ojcem przez Jego Syna Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym. Dla życia wewnętrznego Ludu Bożego diecezji warmińskiej, a dla Seminarium w szczególności ogromne znaczenie miała trwająca blisko rok Peregrynacja Maryi w kopii Cudownego Wizerunku Jasnogórskiego.

Z myślą o pełnym przeżyciu Peregrynacji przez kleryków na doroczne rekolekcje rozpoczynające rok akademicki zostali zaproszeni Ojcowie Paulini z Jasnej Góry: przeor klasztoru [o. Rufin Abramek], oraz o. Paweł Kosiak i o. Zachariasz Jabłoński. Wszyscy alumni wzięli udział w przygotowaniu liturgii Mszy św. inauguracyjnej Peregrynację w dniu 12.09.1986 roku. Diakoni wspomagali księży biskupów we wszystkich parafiach, gdzie przebywał Obraz. Kulminacyjnym momentem maryjnej wędrówki dla Alumnów było nawiedzenie w Wielkim Tygodniu „serca diecezji”, jakim jest Seminarium Duchowne.

Drugim głównym wydarzeniem życia religijnego na skalę ogólnopolską był II Krajowy Kongres Eucharystyczny, który odbył się w dniach od 7 do 14 czerwca, już po zakończeniu roku akademickiego. Miesięczne dni skupienia miały na celu przygotowanie alumnów do pełnego i świadomego udziału w tym niecodziennym wydarzeniu. Wszystkie seminaria w Polsce wzięły udział w poprzedzającej Kongres 8-miesięcznej adoracji Najświętszego Sakramentu. W naszym Seminarium adoracja odbywała się w 24 dniu miesiący parzystych: października, grudnia, lutego, kwietnia i czerwca. Kongresowi Eucharystycznemu towarzyszyła III pielgrzymka apostolska papieża Jana Pawła II do Polski, podczas której jeden z absolwentów naszego Seminarium diakon Mirosław Kalinowski otrzymał z rąk Ojca św. święcenia kapłańskie.

Zarówno Peregrynacja jak i Kongres wpłynęły na pogłębienie życia duchowego kandydatów do kapłaństwa, przyczyniły się do zwiększenia czci dla Najświętszego Sakramentu i wzrostu kultu maryjnego.

2. Istotny element wychowania seminaryjnego stanowi formacja pastoralna. Wyrabia ona u przyszłych kapłanów zdolność dialogu z ludźmi, umiejętność wysłuchiwanie innych i otwierania serca na różne potrzeby ludzkie w duchu miłości. W ubiegłym roku akademickim, podobnie jak w latach poprzednich, klerycy brali udział w licznych akcjach duszpasterskich. Alumni roku V prowadzili katechezy w olsztyńskich parafiach, akolici zanosili Komunię świętą chorym. Działało aktywnie seminaryjne duszpasterstwo ludzi głuchoniemych. Tradycyjnie już otoczono opieką dzieci z Domu Dziecka w Gryźlinach, dla których została zorganizowana uroczystość św. Mikołaja. Zebraną wśród alumnów ofiarą pieniężną została wsparta budowa Domu Samotnej Matki w Brąswaldzie.

Najważniejszym zadaniem duszpasterskim spoczywającym na Seminarium jest prowadzenie skutecznej akcji powołaniowej. W ramach tego odpowiedzialnego zadania został opracowany przez alumnów specjalny numer *Posłańca Warmińskiego*, a w niedzielę 10 maja br. klerycy trzech najstarszych roczników głosili w większych parafiach naszej diecezji kazania powołaniowe. Jak zawsze akcja powołaniowa spotkała się z dużym oddźwiękiem wśród młodzieży i z pewnością przyczyni się do wzrostu powołań kapłańskich oraz zainteresowania życiem Kościoła w diecezji warmińskiej.

3. Formacja intelektualna wypełnia większą część 6-letnich studiów w seminarium duchownym. Ma ona na celu przygotowanie alumnów do odpowiedzialnego i kompetentnego głoszenia nauki Chrystusa współczesnemu światu. W celu pogłębienia filozoficzno-teologicznej wiedzy kandydatów do kapłaństwa oprócz planowanych wykładów w każdym roku

akademickim odbywają się w naszym seminarium spotkania z ciekawymi ludźmi — przedstawicielami polskiej nauki katolickiej.

W roku sprawozdawczym Warmińskie Seminarium Duchowne odwiedzili wybitni teologowie. O. Jacek Salij wygłosił referat z zakresu teologii moralnej *O odwadze cywilnej*. W związku z uroczystością św. Tomasza, 27 stycznia br., wystąpili z odczytami na temat Eucharystii: patrolog ks. prof. Marek Starowieyski i ekumenista ks. prof. Alfons Skowronek. Polską filozofię chrześcijańską reprezentowali ks. prof. Józef Tischner i ks. doc. Władysław Popielski. Sztuce sakralnej poświęcone zostały dwie prelekcje ilustrowane przez ryciny: ks. prof. Marka Starowieyskiego o starochrześcijańskich zabytkach architektury na Synaju oraz prof. Antoniego Maślackiego o baroku wileńskim. Alumni mieli okazję spotkać się również z dwoma wybitnymi lekarzami-społecznikami: prof. Józefem Stolarczykiem, który wygłosił prelekcję na temat *Summa cierpienia* oraz dr Krystyną Neugebauer, która wystąpiła z cyklem wykładów poświęconych obronie życia poczętego nienarodzonego.

W dobie rozwiniętego ekumenizmu należy odnotować dwa wydarzenia wzbogacające wiedzę Alumnów w tej dziedzinie. W dniu 14 października 1986 r., podczas drugiej już wizyty w Olsztynie, odwiedził nasze seminarium sekretarz Kongregacji do Spraw Kościołów Wschodnich, Ks. arcybiskup obrządku grecko-katolickiego Mirosław Marusyn, który wygłosił referat na temat *Historyczne znaczenie unii brzeskiej*, w dniu 22 stycznia br. odbyło się natomiast w seminaryjnej bibliotece V Sympozjum Ekumeniczne poświęcone etosowi chrześcijańskiemu w twórczości znanego powieściopisarza mazurskiego, protestanta Ernsta Wiecherta.

Okazją do głębokich przeżyć intelektualnych stały się dwa przypadające na ubiegły rok akademicki Tygodnie Kultury Chrześcijańskiej, poświęcone w dużej mierze osobie papieża Jana Pawła II. Trzeba wreszcie wspomnieć o uroczystej Mszy św. z okazji XXX rocznicy powstania ośrodka duszpasterstwa akademickiego przy kościele Najświętszego Serca Jezusowego w Olsztynie, którą odprawił w dniu 11.10.1986 r. i homilię wygłosił biskup przemyski Ignacy Tokarczuk.

W roku sprawozdawczym kilku Alumnów naszego Seminarium wzięło udział w ważnych sympozjach naukowych poza Olsztynem: Tygodniach Eklezjologicznym i Filozoficznym na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, Wrocławskim Forum Młodych poświęconym modlitwie, spotkaniu z przedstawicielami wyznania karaimskiego w Pieniężnie. W maju br. 8-osobowa delegacja księży profesorów i alumnów udała się z wizytą do zaprzyjaźnionego Seminarium w Augsburgu, w związku z uroczystością poświęcenia przez Ojca Świętego Jana Pawła II nowej siedziby tegoż seminarium.

4. Na zakończenie należy jeszcze poświęcić kilka słów działalności kulturalno-artystycznej w naszym Seminarium. Przez cały ubiegły rok akademicki działał aktywnie seminaryjny chór prowadzony od wielu lat przez Ks. Prałata Kazimierza Narodzonka, uświetniając wszystkie ważniejsze uroczystości. Tradycyjnie już Alumni roku III i V przygotowali dwa przedstawienia teatralne w związku z uroczystością św. Mikołaja i „Ostatkami” przed Środą Popielcową. Ukazały się nowe numery czasopisma seminaryjnego *Serce Warmii*, którego poziom merytoryczny i edytorski wciąż wzrasta. Gościnnie wystąpił w budynku seminaryjnym przy

pl. Bema zespół teatru ATA z Warszawy ze słowno-muzycznym programem religijno-patriotycznym.

Miniony rok akademicki obfitował w wydarzenia przyczyniające się do wszechstronnego rozwoju Alumnów. Członkowie seminaryjnej wspólnoty mieli możliwość nie tylko ubogacenia ducha i intelektu, ale także zaprezentowania swoich umiejętności i sprawdzenia w praktyce swojego powołania.

Poza tymi wydarzeniami Seminarium nasze prowadziło zwyczajną, rutynową pracę, która 30 Alumnów roku VI doprowadziła do Diakonu, 26 Alumnów roku V do posługi Akolitu, a 31 Alumnów roku IV do posługi Lektora, wszystkich zaś Alumnów o rok przybliżyła do upragnionych święceń kapłańskich.

W roku sprawozdawczym Pan Bóg odwołał do wieczności po nagrodę za ofiarną pracę dla Kościoła Warmińskiego następujących pracowników naszego Seminarium: śp. księdza dra Jerzego Podoleckiego, wieloletniego Prefekta, Wicerektora i Profesora Prawa Kanonicznego; śp. księdza mgra Konrada Sarwę, wieloletniego Ojca Duchownego w *Hosianum* oraz gorliwego spowiednika Alumnów śp. księdza Franciszka Martuszewskiego. Polećmy ich dzisiaj Bogu Miłosiernemu: „Wieczny odpoczynek racz im dać Panie...”.

Opracował: Ks. Andrzej Lesiński

INDEKS OSÓB

- Abate A.M., 260
 Abelard P., 251
 Abramek R., 356
 Adamski F., 260, 268
 Altman J., 305, 306, 307
 Amazeusz T., 52
 Anjou K., 343
 Antoni z Napachania 32, 44
 Appley M.H., 289
 Archea J., 288
 Argenti C., 340
 Arystoteles 29, 30
 Ashdown G.G., 290, 297, 305
 Aubert J.M., 316
 Auderska H., 284
 Augustyn, św. 10, 14, 16—19, 27—29,
 32—35, 38, 251

 Bagrowicz J., 79, 82, 85
 Bammel E., 318
 Barnaba, św. 61
 Bartecki J., 82
 Barth K., 49
 Bartnik Cz., ks. 10, 11, 22, 24, 34
 Bates J., 287
 Bauer J., 315, 316
 Bauer W., 318
 Beardsley E., 291
 Beche D., 291
 Bejze B., bp 332
 Bem J., 358
 Benedykt XV, pp 251, 253
 Benn S.J., 292, 293, 299—300, 302
 Benoit P., 317
 Bernacki L., bp 7, 9, 10
 Bernstein E., 248
 Berscheid E., 287, 289
 Bertrams W., 276
 Bielawski Z., 69, 80
 Billings J., 263
 Billings L., 263
 Bieńkowski T., 44
 Biskup M., 352
 Bizoń S., 66
 Bizun S., 61

 Blachnicki F., ks. 59, 66, 67, 69, 71, 73—
 75, 79, 82
 Blalock H., 94
 Bloustein E., 301
 Bogacki H., ks. 63
 Bogucki S., ks. 352
 Bomba W., ks. 332, 335
 Bonamico L., 52
 Bonawentura, św. 34
 Bortnowska H., 33
 Borzyszkowski M., ks. 349, 351, 354, 355
 Bosca J., 294
 Bosko J., św. 138
 Boutang P., 293, 298
 Bradtke S., ks. 84
 Brajerski T., 45
 Brendeis J., 287
 Brenz J. (Brentius) 5, 9
 Bria L., 341
 Brzeszczyński J., ks. 352
 Buda M.A., 303
 Bułgarzy 45
 Burzyński J., 56
 Buxakowski J., ks. 334

 Califano 293
 Cappellini E., 271
 Carter J., 293
 Certeau M. de, 293
 Chabior E., 82
 Chapman J.W., 285, 289, 290, 291, 299
 Chappuis J.M., 341
 Charttrin A.L., 288
 Charytański J., ks. 59, 61, 62, 64, 70, 80,
 86, 197, 274, 334
 Chat E., ks. 332, 335
 Chenu M.D., 22
 Chińczyk 299
 Cholewiński A., ks. 85
 Chorwaci 45, 46
 Chryzostom J., św. 10
 Cicognani A.G., kard. 324
 Cichowski H., 41
 Cieslak B., 265
 Cipriani C., 319

- Cofer C.N., 289
 Congar Y., 9
 Cranfield C.E., 321
 Cullmann O., 11, 22
 Cyprian, św. 10, 15, 21, 36
 Cyryl Aleksandryjski, św. 23, 42, 44—46
 Czerwik S., ks. 85
 Czerwiński Z., ks. 86
- Dajtczak J., 69, 76
 Dalla Torre G., 267
 Danielewski L., 239
 Danielou J., kard. 61, 63
 Daniel, wydawca 36, 40
 D'Avack A., 276
 Dawid, postać bibl., 31
 Dąbrowski E., ks. 62
 Delhaye Ph., 316, 318
 Denzinger H., 5
 Derlega J.V., 288
 Dillman D.A., 293
 Dinder J., 240
 Dittrich F., 240
 Długosz A., ks. 86
 Domański J., 33
 Doms H., 277
 Drzazga J., bp 87
 Dulles A., 23
 Dupont J., 317
 Dyduch J., 271
- Dziubaczka K., ks. 264
- Ebeling G., 53
 Edelman B., 292, 296
 Edney J.J., 303
 Ellul J., 294
 Eofaniasz, św. 37
 Erazm z Rotterdamu, 33, 52
 Erdmann 249
 Errera R., 296
 Estreicher K., 5
 Ewagriusz 37
 Ewertowski S., ks. 349, 354
 Ezechiel, postać bibl., 309
- Fagiolo V., 276
 Fal'ński A., ks. 349
 Falk M., ks. 349, 353, 354
 Fedele 276
 Fernandez A., 320
 Feshbach N.D., 300
 Feshbach S., 300
 Finke M., ks. 56, 59, 62, 67, 75
 Flutek S., 328
 Fleming E., 82
 Fleming R., 291
 Franck B., 252
 Frankl S., 7
 Freund P.A., 287, 288, 292, 296, 301
 Friedrich C.J., 295, 296, 301, 302, 306
 Fuchs J., 251
- Galaci 310, 312
 Gandhi I., 299
 Garonne G.M., kard. 324
 Genuéńczycy 342
 George A., 317
 Germanowie 343
 Gerson J., 14, 28, 34
 Głowa S., 5
 Godłowski T., bp 335
 Godlewski M., 93
 Goffi T., 319
 Gogacz M., 40
 Gogolewski T., 66
 Golser K., 319
 Góralski W., ks. 334
 Górka L., 11
 Górny J., ks. 349, 354
 Grabka G., 7, 17
 Grabka S., 10
 Graciotti S., 44
 Granat W., ks. 7, 17, 51, 66, 68
 Graziani E., 276
 Grądzki J., ks. 353
 Gregor T., 306, 307
 Greshake G., 23
 Grocholewski Z., bp 276
 Gross H., 288, 289, 292—294, 298
 Grzegorz VII, pp 339
 Grzegorz (Teolog, z Nazjanzu), św., 18, 30, 34, 37
 Gulbinowicz H., kard. 351
 Gustaw R., ks. 39
- den Haag E. van 285, 290, 297, 298, 303
 Habib G., 341
 Haenchen E., 317, 318
 Halbfas H., 68
 Haller L., 39
 Harrison B., 258
 Häring B., 276
 Hebrajczycy 311
 Heidegger M., 28
 Hennelowa J., 274
 Henryk z Gandawy 31
 Herbut J., 27, 28, 40
 Hermas 12
 Hessen J., 27
 Hieronim, św. 41, 46
 Hirscher J., 62
 Hocking E., 351
 Holda O., 351
 Hortelano A., 318
 Hospital S., 310
 Hozjusz S., kard. 5, 7, 10—21, 23—26, 28—32, 34—36, 38—50, 53, 250, 351
 Höfer J., 5
 Hryniewicz W., ks. 11, 21, 22, 77
 Hugo od św. Wiktora 251
 Hulecki M., ks. 349, 354
 Hus J., 11
- Ilwicky P., ks. 349, 352, 354
 Inlender B., ks. 251

- Ireneusz, św. 11, 22, 24
 Iserloh E., 8
 Istavridis V., 341
 Izdepski E., ks. 352

 Jabłoński Z., ks. 356
 Jagiellonowie 31, 42
 Jakubiec M., ks. 86, 268
 Jan VIII, pp 45
 Jankowski A., 63
 Jan Paweł II, pp 59, 251—255, 257—260, 262, 265, 269, 277—281, 337, 350, 351, 354—357
 Jasiński J., 239, 240, 245, 246, 248
 Jeremias J., 313, 317
 Jeziński J., ks. 8, 349, 351, 353, 354
 Jeziółowicz F., 350, 354
 Jourard S., 287, 291
 Józef, św., postać bibl., 351
 Jungmann J.A. 66, 67
 Juvigny P., 292, 294, 299

 Kaczmarek L., bp 327, 330, 331
 Kalinowska A., 349, 354, 355
 Kalinowski M., 356
 Kalm M., 298
 Kalwin J., 9, 41
 Kamiński A., 93
 Kamiński L., ks. 353
 Kamiński M., ks. 353
 Kant J., 27
 Karol, król 343
 Kasper W., ks. 8, 9, 13, 17
 Kazikowski S., 14
 Kaźmierczak J., 60
 Kętrzyński W., 250
 Klemens Aleksandryjski, św., 27, 34, 35
 Klemens Rzymski, św. 22
 Klimczuk Z., ks. 349, 352, 354
 Klys J., 260
 Kocowski T., 286—288
 Konstantynidis Ch., 340
 Koolmeister R., 321
 Kopeć E., ks. 63
 Kopernik M., 250
 Koralewicz-Zębik J., 287
 Korycki J., ks. 332, 335
 Kosiak P., 356
 Kowalski Z., 58, 78
 Kozakiewicz S., ks. 349, 354
 Koziński J., 82
 Kraszewski J., 85
 Kremenz F., bp 241
 Krempel B., 277
 Kromer M., bp 355
 Krukowski J., ks. 261
 Krzysztofiak M., 96
 Krzyżacy 342
 Krzyżanowski H., 44
 Kubiak Z., 19
 Kubik W., 86, 197
 Kuc L., ks. 31, 62
 Kucia T., 344

 Kudasiewicz J., ks. 76, 77, 81, 82, 85
 310
 Kulpaczyński S., 169
 Kumor B., ks. 327
 Kunowski S., 268
 Kurdybacha L., 45
 Kurycki I., 268
 Kusz J., 86
 Kuyper A., 40

 Laslett B., 297, 306
 Latomus J., 16
 Latourelle R., 39
 Laufer R.S., 288, 289, 293
 Lay E., 287, 294
 Lazure N., 312
 Leancy A.R., 317
 Lebdowicz J.K., ks. 354
 Léon-Dufour X., 313
 Legasse S., 312
 Lehmann K., 17
 Lesiński A., ks. 349, 353, 354, 358
 Lindbeck G., 23
 Listl J., 266
 Liszewski J., 250
 Little B.R., 298
 Lohr M., ks. 350, 354
 Lombard P., 251
 Lertz J., 7
 Lubac H., de, kard. 35, 36
 Ludwik IX, król 343
 Luter (Luther) M., 6—11, 16, 17, 19, 23, 39, 41, 47, 48, 51—53
 Lyonnet S., 38

 Łapot J., ks. 69, 76, 80
 Łaski J., 15, 16, 36, 40, 41
 Lempicka Z., 284
 Łukaszuk R., ks. 70, 80
 Lydka W., ks. 351

 Macedończycy 339
 Macherzyński H., ks. 240
 Macquarry 27
 Madej H., ks. 350, 354
 Maffei G., 22
 Magolewski E., 350, 354
 Magolewski S., ks. 350, 354
 Majcher E., 117
 Majdański K., bp 254
 Majewski M., ks. 59—65, 67—72, 74—76, 78, 80—82, 120, 169
 Majnusz A., ks. 352
 Marek Z., ks. 86
 Marek, św., postać bibl. 313, 321
 Margulis S.T., 295, 297
 Martuszewski F., ks. 352, 358
 Marusyn M., abp 357
 Mascarenhas M.M., 263
 Maslow A.H., 286, 291
 Maśliński A., 357
 Materski E., bp 59, 85, 334
 Mateusz, św., postać bibl. 47, 61, 315, 318

- Matysiak B., ks. 354
 Mazurzy 246, 247
 Madaia S., 81
 Mehinacu, plemię indiańskie 306
 Melanchton F., 9, 12
 Merk A., 38
 Metody, św. 42, 44—46
 Meyendorf J., 340, 342, 343
 Meyer H., 17, 23
 Michoń E., ks. 350, 354
 Mieszkowski T., 290
 Migne J.P., 5, 27, 251
 Miller J., 352
 Misiak J., ks. 352
 Miziołek W., bp 328
 Modrzewski A.F., 44, 45
 Mongillo D., 319
 Mongołowie 342
 Montan A., 271
 Moysa S., 12—14, 16, 63
 Murawski R., ks. 67, 71, 85, 86
 Murray H.A., 286
 Muschalek G., 70
 Müller H., 252, 266
 Myśków J., ks. 60

 Nadolski B., ks. 335
 Nadolski L., ks. 7, 350, 354
 Nagy S., ks. 23
 Napierata S., bp 58
 Napiórkowski S.C., ks. 7, 10, 17, 22, 23
 85
 Narodzonek K., ks. 350, 354, 357
 Navarre U., 252
 Navarrete 276
 Nazar T., ks. 86
 Neugebauer K., 357
 Niemcy 240—242, 244, 247, 249
 Niemyjski O.Z., 60
 Nissiotis N., 341
 Normanowie 343
 Nossol A., bp 7, 8, 27, 49, 351
 Nowak J., bp 332
 Nowak W., ks. 350, 351, 354, 355

 Obłąk J., bp 240
 O'Collins G., 39
 Okoń W., 82
 Oppetit B., 287
 Orygenes 24, 30—32, 34, 49
 Orzechowski S., 44
 Otwinowska B., 32, 33, 44—46
 Overberg B., 62

 Pagniewski H., 74, 159
 Pakosz B., 284
 Papandrea D., 340
 Papierkowski S.K., 45
 Parada B., 350, 354
 Paraliu R., 252, 267, 271
 Pawelczak W., ks. 328
 Pawelczyk J., 352
 Paweł, św., postać bibl. 14, 61, 310, 311,
 312, 315

 Paweł VI, pp 58, 252, 257, 259, 264, 276,
 328
 Pawłuk T., ks. 253, 268, 275, 277, 278,
 334, 335, 350, 354, 355
 Pązdur J., bp 352
 Pelc K., 286, 288
 Pennock J.R., 285
 Pfifer W., 311
 Pheidias V., 340
 Piano G., 319
 Pieniężny S., 241
 Pieniężny W., 246, 250
 Piesiewicz J., 13
 Pietkiewicz S., ks. 349, 350, 354
 Pilch T., 93, 94
 Pinto De Oliveira C.J., 290, 296
 Piotr, św., postać bibl. 314
 Piotrowski H., 197, 352
 Piszczyk E., bp 351
 Pius XI, pp 275
 Pius XII, pp 262, 277
 Piwowarski W., ks. 169, 350, 354
 Plessis P.J., 311
 Plezia M., 39, 41
 Pniewski Z., 350
 Podolecki J., ks. 350, 354, 358
 Pol W., 243
 Polacy 241—247, 249
 Polkowski A., 60
 Pompedda M.F., 252
 Popielski W., 257
 Poręba P., ks. 73, 83, 84, 350
 Potterie de la I., 37—39, 312
 Półtawska W., 269, 330
 Prümm K., 311
 Primetshofer B., 252
 Prusacy (Prusak) 240, 246
 Przekop E., ks. 342
 Przeracki B., ks. 352
 Pylak B., bp 66

 Rahner K., ks. 5, 344—346
 Ratzinger J., kard. 13, 17, 24, 48
 Reszka S., 355
 Reykowski J., 286
 Rivéro J., 294
 Roberts J.M., 306, 307
 Robleda O., 276
 Roetzer J., 263
 Rogowski R., ks. 29
 Romahn P., ks. 244
 Romaniuk K., bp 335
 Romney R., 258
 Rosik S., ks. 350, 354
 Rousselot P., 29
 Roustang F., 293
 Rublew 343
 Rumuni 339
 Rusecki M., ks. 22, 86
 Rybak T., bp 332
 Rybczyk J., ks. 252, 256, 276, 279
 Rypar F., 324
 Ryszard od św. Wiktora 29

- Rzeszutek E., ks. 350, 354
 Rzymianie 310
- Sailer J., 62
 Salomon M., ks. 349, 350, 352, 354
 Sali J., ks. 357
 Samulowski A., 240
 Sarantinos M., 339
 Sarwa K., ks. 358
 Sawostianik K., ks. 352
 Schaff A., 295
 Scharz G., 321
 Schleiermacher F., 28
 Schlinck E., 17, 312
 Schmitz H., 252, 266
 Schnackenburg R., 315
 Schoonenberg P., 33
 Schönmetzer A., 5
 Schultz H.J., 340
 Schütte K., 17, 23
 Schwartz B., 296
 Seklucjan J., 9
 Serbowie 45, 339
 Seripando H., kard. 52
 Shils E., 296, 297
 Sieniawski K.E., 250
 Sikorski B., bp 330
 Silber J.R., 294, 295
 Simmel A., 288, 291, 302, 305
 Sjoeborg E., 316
 Skorny Z., 93, 94, 96
 Skorupka S., 284
 Skowronek A., ks. 7, 72, 357
 Skrzydlewski W., 251, 254
 Słoweńcy 45
 Słowianie 42, 45, 342
 Smereka W., 81
 Smoczyński J., 7, 10
 Smoleński S., bp 323
 Snela B., 70
 Socha P., bp 77
 Sokrates 14
 Sopoćko T., 71
 Spender S., 291
 Spicz C., 316
 Spiro H.J., 303, 304
 Sychalski S., 60
 Stalder K., 311
 Starowieyski M., 357
 Stürnimann H., 341
 Stolarczyk J., 357
 Stroba J., abp 56
 Styrna S., 73
 Sykulski J., 352
 Szafranski A., 72
 Szafranski T., 7
 Szańca J., 75, 77
 Szarkowicz K., ks. 352
 Szerle Z., ks. 353
 Szewczyk W., ks. 335
 Szkiładź H., 284
 Szkiładź C., 284
- Szlaga J., bp 85
 Szorc A., ks. 350, 354, 355
 Szram M., 352, 355
 Sztuba S., ks. 353
 Szychmiller R., ks. 264, 278
 Szymański S., ks. 328
 Szymański W., ks. 352
 Szymon, postać bibl. 317
 Szymusiak J., 5
- Sledzianowski J., ks. 262
 Sniegocki J., 60
 Świerzawski W., ks. 63
 Świetlik A., 82
- Tabaka S., ks. 352
 Tarnowski J., ks. 85
 Teilhard de Chardin P., 344, 345
 Terill R.J., 292, 304
 Tertulian 22
 Thiel A., bp 240, 241
 Thireos D., 341
 Thisman R., 317
 Thomas S., 317
 Tiedemann K., 240
 Tilmann K., 55, 74
 Tischner J., ks. 71, 357
 Todd J.M., 7
 Tokarczuk I., bp 85
 Tomasz z Akwinu, św. 40, 243, 251, 277, 351, 357
 Tomziński J., 351
 Torla K., ks. 83, 84, 353, 354
 Trembley K.R., 293
 Tresmontant C., 312, 344, 346, 347
 Turcy 342
 Turek J., ks. 348, 350, 354
 Turek W., ks. 82, 350, 354
 Tymoteusz, św. postać bibl. 31
- Uchański J., bp 42
 Urban IV, pp 343
 Urbaniak D., 96
- Wachowicz M., 352
 Wakar A., 239, 241, 247, 248
 Wańczyk S., ks. 352
 Warach V., 312
 Warmiacy 240—247, 250
 Warren C., 297, 306
 Waszozenko P., 48
 Waszkinel R., ks. 350, 354
 Wciórka L., ks. 332
 Weinstein M.A., 287—289, 290
 Weinstein W.L., 298
 Weisenhorn A., 39
 Weisenhorn S., 39
 Wenecjanie 342
 West A., 290
 Westin A., 289, 291, 304, 306, 307
 Wicklef J., 12
 Wiederkehr D., 341

- 76, 81, 90, 93, 96, 169, 254, 284, 286,
289, 290, 295, 310, 323, 331, 334, 335,
358
Washington 10
Watykan 276, 320
Weimar 6
Wenezuela 325
Węgry 325
Wielka Brytania 304, 305
- Wielkopolska 239, 247
Wien (Wiedeń) 5, 319
Wittenberga 9
Włocławek 5
Wrocław 7, 23, 44, 46, 86, 90, 93, 98,
230, 231, 277, 286, 287
Württemberga 9
Zurich 311

INDEKS RZECZOWY

- akademia hozjańska 243
anamneza teologiczna 50
artykuły szmalkaldzkie 9
autorytet kościelny 15
- biskup warmiński 10
biskupstwo warmińskie 250
- chrześcijaństwo rzymskie 17
- diecezja chełmińska 10
diecezja warmińska 55—58, 60, 83—88,
94—96, 103, 112, 115, 136, 142, 143,
145, 146, 154, 156, 157, 159, 169, 173,
176, 183, 191, 207, 210, 216, 220, 221,
225, 227, 229, 240, 250, 351, 356
doktryna chrześcijańska 47
droga zbawcza 310
duchowość bizantyjska 343
duchowość chrześcijańska 21
dyscyplina kościelna 41, 44
- ekumenizm 11
episkopat katolicki 16
etos chrześcijański 357
- filozofia scholastyczna 52
formacja chrześcijańska 61
formacja kapłańska 323, 325—331, 336,
337
- gazeta katolicka 244
gorliwość religijna 32
- hierarchia kościelna 13
humanizm chrześcijański 52, 53
- język biblijny 315
język religijny 27
języki słowiańskie 45
- kapłaństwo sakramentalne 323, 326, 329
katecheza antropologiczna 60, 68, 69,
103, 104, 107—110, 143, 144, 146, 147,
153, 216, 217, 231
katecheza chrystocentryczna 106
katecheza chrzcielna 159
katecheza dydaktyczna 68, 103, 143, 146,
149
katecheza kerygmaticzna 56, 59, 67, 68,
- 76, 103—110, 143, 146, 147, 153, 216,
231
katecheza młodzieżowa 86
katecheza parafialna 74, 75, 272
katecheza pedagogiczna 103
katecheza przedmałżeńska 159
katecheza rodzinna 60, 74
katecheza tradycyjna 70, 71, 75, 89, 103,
104, 127, 131, 134, 143, 146—149, 193,
217, 218
katechizm holenderski 68
katechumenat 72
katechumenat rodzinny 74
katolicy warmińscy 241
katolicyzm warmiński 241
kerygma 67, 69, 76, 80
księża warmińscy 240
kultura chrześcijańska 357
kultura europejska 306
kultura katolicka 247
kultura łacińska 343
- literatura patrystyczna 12
literatura staropolska 45
liturgia cyrylo-metodiańska 46
liturgia sakramentalna 63
liturgia słowiańska 46
lud warmiński 243, 244
ludność warmińska 240
- małżeństwo chrześcijańskie 251, 252,
254
moralność chrześcijańska 16, 268, 311,
317, 319
moralność faryzejska 316
moralność pneumatologiczna 311
moralność religijna 316
myślenie analogiczne 30
- narody słowiańskie 46
- orędzie chrześcijańskie 58
orędzie moralne 315
osobowość chrześcijańska 73
oświata religijna 31
- państwo moskiewskie 342
państwo pruskie 241
patriarcha moskiewski 343
personalizm chrześcijański 17

- pismo olsztyńskie 246
 poznanie chrześcijańskie 29
 poznanie eklezjalne 32
 poznanie historyczne 33, 34
 poznanie intelektualne 27, 29, 34, 48
 poznanie intuicyjne 27
 poznanie naukowe 30
 poznanie religijne 25, 27, 48
 poznanie teologiczne 34
 pozytywizm teologiczny 51
 powołanie wiary 310
 prawda religijna 27
 prawda teologiczna 51
 prawo kanoniczne 252, 254, 264
 prawo karne 264
 prawo małżeńskie 252
 prawo naturalne 251, 254, 268
 prawo objawione 254
 prawo polskie 264
 prawo rzymskie 305
 prawosławie 20
 prawosławie rosyjskie 340
 prawosławni 24
 protestantyzm 25, 30, 51, 52
 prymat jurysdykcyjny 10
 ruch ekumeniczny 340, 341
 sobór narodowy 44
 sobór panprawosławny 340
 sobór trydencki 17, 19, 43, 47, 48
 sobór watykański II 17, 23, 55, 56,
 58—63 67, 69, 71, 73, 95, 96, 130, 132,
 177, 180, 197, 215, 219, 229, 236,
 251—253, 256, 258, 259, 261, 262, 264,
 265, 269, 276, 278—280, 283, 323, 326,
 328, 329, 331, 340, 351
 społeczność eklezjalna 19
 sukcesja apostołska 22—24
 synody generalne 340
 świadomość narodowa 246, 249
 świadomość warmińska 249
 świętość ewangeliczna 314
 teologia katolicka 49, 53
 teologia polska 53
 teologia protestancka 53
 tradycja apostołska 50
 tradycja arystotelesowska 29
 tradycja chrześcijańska 43, 50,
 tradycja narodowa 247
 tradycja teologiczna 17, 43
 unia brzeska 357
 ustawy antypolskie 249
 wolność chrześcijańska 310
 wolność ludzka 318
 wspólnota chrześcijańska 72, 312
 wspólnota sakramentalna 21
 wspólnoty wyznaniowe 12
 wtajemniczenie chrześcijańskie 269
 wychowanie katolickie 267, 274, 280
 wyznanie ewangelickie 246, 247
 wyznanie katolickie 245
 zabór pruski 243
 życie chrześcijańskie 64, 310, 312—314,
 316
 życie liturgiczne 64, 328.

(opr. ks. dr St. Kozakiewicz)

SPIS TREŚCI

ROZPRAWY

J. Jezierski: Nauka Stanisława Hozjusza o Słowie Bożym (część II)	7
W. Więcek: Świadomość i realizacja odnowy katechetycznej soboru watykańskiego II w diecezji warmińskiej	55
J. Jasiński: Problematyka wyznaniowa i narodowa <i>Gazety Olsztyńskiej</i> w latach 1886—1914	239
R. Sztymmler: Cele małżeństwa według kodeksu Jana Pawła II	251
Z. Pniewski: Prywatność jako fakt moralny	283
A. Dziuba: Dynamika moralna wnętrza człowieka	309

MATERIAŁY, SPRAWOZDANIA, RECENZJE

W. Zimeba: Zasady formacji kapłańskiej w seminariach duchownych w XX-leciu posoborowym	323
E. Przekop: Eglise locale et Eglise universelle	339
E. Przekop: Byzantium and the Rise of Russia	342
J. Turek: Filozofia biogenezy	344
A. Lesiński: Sprawozdanie z działalności WSD „Hosianum” za rok akademicki 1985/86	349
A. Lesiński: Sprawozdanie z działalności WSD „Hosianum” za rok akademicki 1986/87	253
Indeks	359