

Colloquia Theologica
Ottoniana

**Wydział Teologiczny
Uniwersytetu Szczecińskiego**

**Colloquia Theologica
Ottoniana**

2/2018

Komitet Redakcyjny

ks. dr hab. Grzegorz Wejman prof. US – redaktor naczelny
ks. prof. zw. dr hab. Zdzisław Lec
ks. prof. zw. dr hab. Zdzisław Kroplewski
ks. dr hab. Grzegorz Chojnacki prof. US – sekretarz

Rada Naukowa

bp prof. zw. dr hab. Henryk Wejman – przewodniczący
ks. prof. dr hab. Stanisław Dziekoński
ks. prof. zw. dr hab. Andrzej Offmański
ks. prof. dr hab. Peter Schallenberg
ks. dr hab. Stanisław Zarzycki prof. KUL
ks. dr hab. Andrzej Bohdanowicz prof. UAM

Lista recenzentów znajduje się na stronie internetowej czasopisma
www.wt.univ.szczecin.pl

Redakcja językowa

Maria Kabata

Skład komputerowy

Michał Dykas

Korekta językowa

Ewelina Piotrowska

Adres redakcji:
ul. Papieża Pawła VI 2
PL 71-459 Szczecin
www.wnus.edu.pl/cto
e-mail: wt@usz.edu.pl

Wersja papierowa jest wersją pierwotną

Elektroniczna wersja czasopisma jest dostępna na stronie: www.wnus.edu.pl/cto
Streszczenia opublikowanych artykułów są dostępne online w międzynarodowej bazie danych
The Central European Journal of Social Sciences and Humanities, <http://cejsh.icm.edu.pl>
w The Central and Eastern European Online Library (CEEOL), www.ceeol.com
oraz w BazHum, bazhum.muzhp.pl

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2018

ISSN 1731-0555

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersytetu SZCZECIŃSKIEGO

Wydanie I. Ark. wyd. 15,0. Ark. druk. 16,5. Format B5. Nakład 200 egz.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

- Dariusz Adamczyk, *Sens ludzkiego cierpienia: uczestnictwo z nadzieją – w świetle dokumentu Jana Pawła II „Salvifici doloris”*7
- Janusz Bujak, *Relacje Maryi do Osób Trójcy Świętej w świetle VIII rozdziału Konstytucji dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium”*23
- Andrzej Draguła, *Od kapliczki do mody. Obraz Maryi w kulturze współczesnej*43
- Andrzej Kielian, Natalia Walkowiak, *Wątki maryjne w katechezie parafialnej i przedsięwzięciach pastoralnych*65
- Jan Kochel, *Matka Jezusa w nauczaniu i tradycji apostołskiej wzorem współczesnej katechezy maryjnej*.....95
- Jarosław Nowaszczuk, *Οὐδ’ ἀρετῆ φιλόνητος ἀπόπροθεν – antyczny Kościół wobec kryzysu rzymskiego małżeństwa* 111
- Krzysztof Oskar Pokorski, *Pojęcie niezdolności do zawarcia małżeństwa z przyczyn natury psychicznej (kan. 1095 n. 3 KPK)*.....129
- Andrzej Potocki, *Katecheza maryjna w spotkaniu z tradycjami polskiej pobożności ludowej*145
- Karmela Katarzyna Sługocka, *Katecheta wobec ucznia z rodziny dysfunkcyjnej*167
- Zbigniew Stanuch, *Prymas Polski kardynał Józef Glemp w materiałach archiwalnych Instytutu Pamięci Narodowej*183
- Grzegorz Wejman, *Wizyty prymasa Polski kard. Józefa Glempa na terenie archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej*195

Henryk Wejman, *Nauczanie pomorskie Prymasa Polski*
Józefa Kardynała Glempa209

Marian Zając, *Katecheza maryjna w nauczaniu religii w szkole*223

NOTY, KOMENTARZE,
RECENZJE, SPRAWOZDANIA

Dariusz Adamczyk, Ks. Marek Jagodziński (red.), *Perspektywy wiary*,
Radom 2015, ss. 286.....253

Krzysztof Oskar Pokorski, Sprawozdanie z V Ogólnopolskiej Konferencji
Prawa Procesowego „Współpraca sądów w zakresie dowodzenia”
Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu
Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie 24 kwietnia 2018 roku259

SENS LUDZKIEGO CIERPIENIA: UCZESTNICTWO Z NADZIEJĄ – W ŚWIETLE DOKUMENTU JANA PAWŁA II *SALVIFICI DOLORIS**

Dariusz Adamczyk**

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

Wprowadzenie

List apostolski *Salvifici doloris* Jan Paweł II rozpoczyna słowami z Listu do Koloosan: „W moim ciele dopełniam braki udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (Kol 1,24b). W tych słowach jawi się zbawcza wartość cierpienia. Mają one charakter definitywnego odkrycia i jako takie stanowią niejako motto tego dokumentu papieskiego. W pierwszej części całego wersetu 24. Paweł wyznaje: „teraz raduję się w cierpieniach za was” (w. 24a). Owa radość jest wynikiem odkrycia sensu cierpienia, będącego faktem towarzyszącym ziemskiej egzystencji człowieka, które jest niejako współlistotne z człowiekiem¹.

Podstawą owej radości jest odkrycie zbawczego sensu cierpienia dokonane go przez Jezusa Chrystusa. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na tematykę uczestnictwa w cierpieniach Chrystusa i wynikającą z tego dojrzałą postawę wobec ludzkiego cierpienia, jak również na postawę samarytańską wobec cierpiącego człowieka, aby móc wykorzystać cierpienie do wzrastania w człowieczeństwie i pomimo znoszenia jego trudów zachować pokój i wewnętrzną radość. Owo bowiem Pawłowe odkrycie zbawczego sensu cierpienia może być również udziałem każdego człowieka.

* Jan Paweł II, *List apostolski „Salvifici doloris”*, Rzym 1984 [dalej: SD].

** Dr hab. Dariusz Adamczyk, prof. UP – Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie, kierownik Katedry Profilaktyki Problemów Społecznych. E-mail: dar.adam@vp.pl.

1 Por. SD 1 n; V.E. Frankl, *Homo patiens*, Warszawa 1971.

1. Uczestnictwo w odkupieńczym cierpieniu Chrystusa

Jezus Chrystus poprzez dzieło Odkupienia, które miało charakter uniwersalny, wyprowadził cierpienie z bezsensu. Owo pytanie o sens cierpienia i odpowiedź na nie zawarta jest już w proroczych słowach pieśni o cierpiącym Słudze Jahwe: „Jeśli On wyda swe życie na ofiarę za grzechy, ujrzy potomstwo, dni swe przedłuży, a wola Pańska spełni się przez Niego. Po udrękach swej duszy, ujrzy światło i nim się nasyci. Zacny mój Sługa usprawiedliwi wielu, ich nieprawości On sam dźwigać będzie. Dlatego w nagrodę przydzielę Mu tłumy, i posiadzie możnych jako zdobycz, za to, że Siebie na śmierć ofiarował i policzony został pomiędzy przestępców. A On poniósł grzechy wielu, i oręduje za przestępcami” (Iz 53,10b–12)².

Odkupieńcza śmierć Jezusa Chrystusa spowodowała, że cierpienie ludzkie znalazło się w nowej sytuacji, o której zdaje się prorokować Hiob w słowach: „Lecz ja wiem: Wybawca mój żyje” (Hi 19,25a). Jan Paweł II pisze o tej nowej sytuacji: „W Krzyżu Chrystusa nie tylko Odkupienie dokonało się przez cierpienie, ale samo cierpienie ludzkie zostało też odkupione”³. Ceną odkupienia była krew Chrystusa (por. 1 Kor 6,20; 1 P 1,18 n).

Z powodu owej zmiany sytuacji ludzkiego cierpienia, odkupionego przez Chrystusa, każdy jest wezwany do uczestnictwa w tym cierpieniu odkupieńczym. Odkupienie dokonało się przez cierpienie i jednocześnie ludzkie cierpienie zostało wyniesione przez Chrystusa na poziom Odkupienia. Stąd człowiek może w tym Odkupieniu uczestniczyć. Każdy człowiek w swoim cierpieniu może stać się uczestnikiem odkupieńczego cierpienia Chrystusa⁴.

W związku z tym św. Paweł pisze do Koryntian: „Zewsząd znosimy cierpienia, lecz nie poddajemy się zwątpieniu; żyjemy w niedostatku, lecz nie rozpaczamy; znosimy prześladowania, lecz nie czujemy się osamotnieni, obalają nas na ziemię, lecz nie giniemy. Nosimy nieustannie w ciele naszym konanie Jezusa, aby życie Jezusa objawiło się w naszym ciele. Ciągłe bowiem jesteśmy wydawani na śmierć z powodu Jezusa, aby życie Jezusa objawiło się w naszym śmiertelnym ciele” (2 Kor 4,8–11).

Uczniowie Jezusa wiele cierpień z Jego powodu. Istotną rolę w znoszeniu cierpień, upokorzeń, prześladowań, spełnia fakt Chrystusowego zmartwychwstania. Stąd św. Paweł pisze: „Jak bowiem obfitują w nas cierpienia Chrystusa, tak też wielkiej doznajemy przez Chrystusa pociechy” (2 Kor 1,5). Zaś w Liście do Rzy-

2 Por. D. Adamczyk, *Cytaty z pieśni o Słudze Jahwe w Ewangeliach synoptycznych*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1 (2011), s. 73–82.

3 SD 19. Por. A. Drożdż, *Egzorty pogrzebowe*, cz. 2, Kielce 2015, s. 133 i n.

4 Por. F. Grudniok, *Blaski cierpienia*, Wrocław 1995, s. 75 i n.

mian zachęca: „A zatem proszę was, bracia, przez miłosierdzie Boże, abyście dali ciała swoje na ofiarę żywą, świętą, Bogu przyjemną, jako wyraz waszej rozumnej służby Bożej” (Rz 12,1).

Do owego uczestniczenia w cierpieniach Chrystusa obliguje człowieka odkrycie przez wiarę ich sensu. Jan Paweł II pisze: „Jeżeli człowiek staje się uczestnikiem cierpień Chrystusa – to dlatego, że Chrystus otworzył swe cierpienia dla człowieka, że On sam stał się w swoim odkupieńczym cierpieniu poniekąd uczestnikiem wszystkich ludzkich cierpień. Człowiek, odkrywając przez wiarę odkupieńcze cierpienie Chrystusa, odkrywa zarazem w nim swoje własne cierpienia, odnajduje je przez wiarę na nowo, nasycone nową treścią i nowym znaczeniem”⁵.

W tym kontekście św. Paweł pisze do Galatów: „Razem z Chrystusem jestem przybity do krzyża. Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie” (Ga 2,19 n), a także: „Co do mnie, nie daj Boże, bym się miał chlubić z czego innego, jak tylko z krzyża Pana naszego Jezusa Chrystusa, dzięki któremu świat stał się ukrzyżowany dla mnie, a ja dla świata” (Ga 6,14). Chodzi zatem o odkrycie miłości prowadzącej Chrystusa aż do śmierci krzyżowej. „Skoro zaś tak umiłował, cierpiąc i umierając, zatem tym swoim cierpieniem i śmiercią żyje w tym, kogo tak umiłował – żyje w człowieku”⁶ i jest zjednoczony z człowiekiem.

W Kościele pierwotnym uczniowie są przekonani, że „przez wiele ucisków trzeba nam wejść do królestwa Bożego” (Dz 14,22b). Do Tesaloniczan zaś św. Paweł pisze: „Chlubimy się wami z powodu waszej cierpliwości i wiary we wszystkich waszych prześladowaniach i uciskach, które znosicie. Są one zapowiedzią sprawiedliwego sądu Boga; celem jego jest uznanie was za godnych królestwa Bożego, za które też cierpicie” (2 Tes 1,4 n). Papież zwraca uwagę, że „uczestniczenie w cierpieniach Chrystusa jest równocześnie cierpieniem dla królestwa Bożego. W oczach sprawiedliwego Boga, w obliczu Jego sądu, uczestnicy cierpień Chrystusa stają się godni tego królestwa. Przez swoje cierpienie odwzajemniają oni niejako tę nieskończoną cenę męki i śmierci Chrystusa, która stała się ceną naszego Odkupienia: za tę cenę królestwo Boże zostało ugruntowane na nowo w dziejach człowieka, stając się ostateczną perspektywą jego ziemskiego bytowania. Chrystus wprowadził nas do tego królestwa przez swe cierpienie. I przez

5 SD 20. Por. M.L. Ramlot, J. Guillet, *Cierpienie*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 157.

6 SD 20.

cierpienie również dojrzewają do niego ludzie ogarnięci tajemnicą Chrystusowego Odkupienia”⁷.

A zatem cierpienie można postrzegać przez pryzmat chwały, jaka czeka ludzi wierzących. Odkupienie jest wyzwoleniem, uzdrowieniem. Początkiem chwały Jezusa Chrystusa był Krzyż. Stąd św. Paweł pisze: „skoro wspólnie z Nim cierpimy, to po to, by też wspólnie z Nim mieć udział w chwale. Sądzę bowiem, że cierpień terażniejszych nie można stawiać na równi z chwałą, która ma się w nas objawić” (Rz 8,17b–18). A także: „niewielkie bowiem utrapienia naszego obecnego czasu gotują bezmiar chwały przyszłego wieku dla nas, którzy się wpatrujemy nie w to, co widzialne, lecz w to, co niewidzialne” (2 Kor 4,17–18a). Również św. Piotr wskazuje: „ciescie się, im bardziej jesteście uczestnikami cierpień Chrystusowych, abyście się cieszyli i radowali przy objawieniu się Jego chwały” (1 P 4,13).

Motyw cierpienia i chwały znajduje pogłębione wyjaśnienie w kontekście Zmartwychwstania jako chwale odpowiadającej wywyższeniu Chrystusa przez wydarzenie Krzyża. Jan Paweł II wyjaśnia: „Jeżeli bowiem Krzyż był w oczach ludzkich wyniszczeniem Chrystusa, był on równocześnie w oczach Bożych Jego wyniesieniem. Na Krzyżu Chrystus osiągnął i urzeczywistnił całą pełnię swojego posłannictwa: wypełniając wolę Ojca, spełnił zarazem siebie. W słabości okazał swą moc, a w uniżeniu całą mesjańską wielkość”⁸.

Cierpienie jest próbą człowieczeństwa, szkołą wielkości moralnej i dojrzałości chrześcijanina. W cierpieniu moc się doskonali⁹. Chodzi o paradoks słabości i mocy, o którym pisze św. Paweł: „Najchętniej więc będę się chlubił z moich słabości, aby zamieszkała we mnie moc Chrystusa” (2 Kor 12,9b), a także: „Wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia” (Flp 4,13). Papież daje zaś następujące wyjaśnienie: „Uczestnicy cierpień Chrystusowych mają przed oczyma paschalną tajemnicę Krzyża i Zmartwychwstania. W tajemnicy tej Chrystus zstępuje niejako do ostatecznych granic słabości i obezwładnienia człowieka – wszak kona przybity do Krzyża. Jeśli równocześnie w słabości tej dopełnia się Jego wyniesienie, potwierdzone mocą Zmartwychwstania, to znaczy, że słabości wszelkich cierpień człowieka może przeniknąć ta sama Boża moc, która objawiła się w Krzyżu Chrystusa. W tym zrozumieniu: cierpieć – to znaczy stawać się jakby szczególnie podatnym, szczególnie otwartym na działanie zbawczych mocy Boga, ofiarowanych ludzkości w Chrystusie. W Nim Bóg potwierdził, że chce działać szczególnie poprzez cierpienie, które jest słabością i wyniszczeniem człowieka – i chce

7 SD 21.

8 SD 22.

9 Por. tamże.

w tej właśnie słabości i wyniszczeniu objawiać swoją moc¹⁰. Człowiek nie może zbawić się dzięki własnym staraniom. Chodzi o to, aby się stawać jak dziecko (por. Mt 18,3), aby stawać się małym, potrzebującym pomocy. Wtedy dopiero człowiek otwiera się na moc Najwyższego¹¹.

W cierpieniu człowiek hartuje się. Jest to szczególna szkoła cnoty. Człowiek uczy się wówczas cierpliwości, stałości. Chodzi o wytrwałość w znoszeniu tego, co dolega i boli. Wówczas „człowiek wyzwala nadzieję, która podtrzymuje w nim przeświadczenie, że cierpienie go nie przemoże, nie pozbawi właściwej człowiekowi godności wraz z poczuciem sensu życia. I oto ten sens się objawia wraz z działaniem miłości Bożej, która jest największym darem Ducha Świętego. W miarę jak uczestniczy w tej miłości, człowiek w cierpieniu odnajduje do końca siebie: odnajduje «duszę», którą – zdawało mu się, że przez cierpienie «stracił» (por. Mk 8,35; Łk 9,24; J 12,25)”¹².

Kulminacyjny moment całego listu papieskiego zawarty jest w punkcie 24. Tu Jan Paweł II przytacza słowa św. Pawła: „Teraz raduję się w cierpieniach za was i ze swej strony w moim ciele dopełniam braki udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (Kol 1,24). Kościół ciągle buduje się duchowo jako Ciało Chrystusa. Jezus Chrystus jednoczy się z członkami swego Kościoła, w sposób szczególny zaś jest zjednoczony z tymi, którzy cierpią. Cierpienie w zjednoczeniu z Chrystusem umożliwia czerpanie od Niego mocy, ale także dopełnianie swym cierpieniem „braków udręk Chrystusa”. Tak, jak żyje i rozwija się Kościół, tak też żyje i rozwija się, na swój sposób, Odkupienie w dziejach człowieka¹³.

Jak wyjaśnia papież: „Tajemnica Kościoła – owego Ciała, które dopełnia ukrzyżowane i zmartwychwstałe Ciało Chrystusa – wskazuje równocześnie na ową przestrzeń, w której cierpienia ludzkie dopełniają cierpienie Chrystusa. Tylko w tym zakresie i w tym wymiarze Kościoła – Ciała Chrystusa, które wciąż się rozwija w przestrzeni i czasie, można myśleć i mówić o «brakach udręk Chrystusa». Apostoł zresztą to wyraźnie uwydatnia, gdy pisze o «dopełnianiu braków udręk Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół»”¹⁴.

Cierpienie ma charakter twórczy. Dokonane przez Chrystusa dobro Odkupienia świata samo w sobie jest całkowite, skuteczne, niewyczerpalne i nieskończone. Tylko On mógł tego dokonać. Żaden człowiek niczego nie jest w stanie dodać

10 SD 23.

11 Por. tamże.

12 Tamże. Por. M. Zięba, *Salvifici doloris*, http://www.centrumjp2.pl/wikipj2/index.php?title=Salvifici_doloris (dostęp: 20.11.2017).

13 Por. SD 24.

14 Tamże.

do tego dzieła. Jednakże Chrystus pozostawił to swoje odkupieńcze cierpienie otwartym na każde cierpienie człowieka, aby ludzie współodkupowali, aby mieli udział w tym Odkupieniu. Nie znaczy to oczywiście, jakoby Odkupienie Chrystusa było w jakikolwiek sposób niepełne. Chrystus ukochał całkowicie, ale to Odkupienie zostawił otwartym dla ludzi na każdą miłość, która wyraża się w ludzkim cierpieniu. W ten sposób Odkupienie, które do końca się dokonało, dokonuje się niejako stale od nowa¹⁵.

Człowiek dopełnia Odkupienie przez cierpienie. W cierpieniu ma wydobywać miłość i dołączać ją do miłości Chrystusowej. Na tym polega istota Chrystusowego Odkupienia, że ma ono być stale dopełniane przez ludzi cierpiących. Takie jest wielkie zadanie cierpiących i taki jest zbawczy sens cierpienia¹⁶.

Jak pisze Jan Paweł II: „To Kościół, który nieustannie czerpie z nieskończonych zasobów Odkupienia, wprowadzając to Odkupienie w życie ludzkości, jest tym wymiarem, w którym odkupieńcze cierpienie Chrystusa stale może być dopełniane cierpieniem człowieka. W tym uwydatnia się również Bosko-ludzka natura Kościoła. Cierpienie zdaje się w jakiś szczególny sposób uczestniczyć we właściwościach tej natury. I dlatego też cierpienie posiada w obliczu Kościoła szczególną wartość. Jest takim dobrem, nad którym Kościół pochyla się ze czcią poprzez całą głębię swej wiary w Odkupienie. Pochyla się zarazem całą głębią tej wiary, jaką ogarnia w sobie samym niewypowiedzianą tajemnicę Ciała Chrystusa”¹⁷.

2. Tworzenie „ewangelii cierpienia”

Jezus Chrystus przyjmuje cierpienie i przekracza je, niejako nadając mu głębszy sens. Swoim cierpieniem z miłości tworzy swoistą ewangelię cierpienia, która następnie zostaje spisana przez świadków Jego śmierci i zmartwychwstania. „To cierpienie razem z żywym słowem nauczania stało się źródłem obfitym dla uczestników cierpień Jezusowych w pierwszym i wszystkich następnych pokoleniach Jego uczniów i wyznawców”¹⁸.

Godne naśladowania świadectwo ewangelii cierpienia złożyła całym swoim życiem Maryja. Ona uczestniczyła w sposób jedyny i niepowtarzalny w posłannictwie swego Syna. Od momentu Zwiastowania rozpoczynają się jej trudności

15 Por. tamże; J. Tarnawa, *Katecheza o cierpieniu i umieraniu w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2002, s. 152 i n.

16 Por. G. Greshake, *Dlaczego Bóg pozwala nam cierpieć?*, Kielce 2008, s. 90 i n.

17 SD 24.

18 SD 25.

i cierpienia¹⁹, które są już wyraźnie widoczne w momencie narodzin Jezusa w Betlejem (Łk 2,1–7) czy ucieczki do Egiptu z powodu wyroku Heroda (Mt 2,13–22). Prorok Symeon zapowiada Maryi czekające ją cierpienia, wypowiadając słowa: „Twoją duszę miecz przeniknie” (Łk 2,35a).

Po okresie ukrytego życia Jezusa, u kresu Jego działalności publicznej, Maryja uczestniczy w cierpieniach Syna. Jest ona świadkiem Jego męki – cierpi podczas drogi na Kalwarię i trwa pod Krzyżem, mając szczególny udział w odkupieńczej śmierci Zbawiciela. Jej współcierpienie z Jezusem stanowi jedyny w swoim rodzaju wkład w ewangelię cierpienia. Zanim jeszcze Paweł wyrazi to słowami, Maryja już dopełnia, w swoim ciele i w swojej duszy, „braki udreń Chrystusa”²⁰.

Ewangelia cierpienia oznacza „objawienie zbawczej mocy i zbawczego sensu cierpienia w mesjańskim posłannictwie Chrystusa, z kolei zaś w posłannictwie i powołaniu Kościoła”²¹. Jezus mówi o konieczności cierpienia, zapowiada także cierpienie swoim apostołom. „Jeśli kto chce iść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech co dnia bierze krzyż swój i niech Mnie naśladuje!” (Łk 9,23). Tylko pod tym warunkiem jest możliwe spełnienie stawianych przez Niego wymagań natury moralnej.

Jezus mówi o tym również poprzez porównanie życia swoich uczniów do drogi wąskiej i bramy ciasnej (Mt 7,13 n; Łk 13,24). Tylko taka droga prowadzi do królestwa niebieskiego, podczas gdy droga szeroka i wygodna wiedzie ku zatraceniu. Jezus zapowiada również wielorakie prześladowania swoich uczniów i wyznawców (por. np.: J 15,18–21; Łk 21,12–19; Mt 5,11; 10,17–23), co ma miejsce przez cały okres trwania Kościoła, aż po dzień dzisiejszy. Również św. Paweł stwierdza: „I wszystkich, którzy chcą żyć zbożnie w Chrystusie Jezusie, spotkają prześladowania” (2 Tm 3,12). Owe cierpienia uczniów Chrystusa stanowią niejako szczególny sprawdzian podobieństwa człowieka do Chrystusa oraz jedności z Nim. Cierpienie jest wpisane w istotę chrześcijaństwa. Zmartwychwstanie Chrystusa objawia zaś zwycięską moc cierpienia²².

Cierpienie jawi się również jako szkoła wielkości moralnej człowieka i dojrzałości chrześcijańskiej. Owocem cierpienia jest nawrócenie, dojrzałość, wielkość duchowa. Człowiek odnajduje w ten sposób nową miarę swojego życia i powo-

19 Por. tamże.

20 Por. tamże.

21 Tamże.

22 Por. tamże.

łania. Dokonuje się wewnętrzne przeobrażenie²³. Papież pisze, że właśnie „wówczas, gdy to ciało jest głęboko chore, całkowicie niesprawne, a człowiek jakby niezdolny do życia i do działania – owa wewnętrzna dojrzałość i wielkość duchowa tym bardziej jeszcze się uwydatnia, stanowiąc przejmującą lekcję dla ludzi zdrowych i normalnych”²⁴.

Ta przemiana człowieka dokonuje się we współpracy z łaską ukrzyżowanego Odkupiciela, który działa przez Ducha Pocieszyciela i „wskazuje człowiekowi cierpiącemu miejsce blisko siebie”²⁵. Jan Paweł II ponownie przypomina i wyjaśnia: „Cierpienie samo w sobie jest doznawaniem zła. Chrystus uczynił z niego najmocniejszą podstawę ostatecznego dobra, jest to zaś dobro zbawienia wiecznego. Cierpieniem swoim na Krzyżu osiągnął samych korzeni zła: grzechu i śmierci. Pokonał sprawcę zła, którym jest Szatan, i jego permanentny bunt wobec Stwórcy. Wobec swojego cierpiącego brata lub siostry Chrystus stopniowo otwiera i rozacza horyzonty królestwa Bożego: świata nawróconego do Stwórcy, świata wyzwolonego od grzechu, budującego się na zbawczej potędze miłości. I do tego świata, do tego królestwa Ojca Chrystus powoli, ale skutecznie wprowadza człowieka cierpiącego, niejako poprzez samo serce jego cierpienia. Cierpienie bowiem nie może być przetworzone i przeobrażone łaską od zewnątrz, ale od wewnątrz. Chrystus zaś, przez swoje własne odkupieńcze cierpienie, znajduje się jak najbardziej wewnątrz każdego ludzkiego cierpienia i może w nim od wewnątrz działać mocą swojego Ducha Prawdy, Ducha Pocieszyciela”²⁶.

Papież podkreśla również, że „Boski Odkupiciel pragnie dotrzeć do serca każdego cierpiącego człowieka poprzez serce swojej Najświętszej Matki, pierwszej i najdoskonalszej wśród wszystkich odkupionych. Jak gdyby przedłużając to macierzyństwo, które za sprawą Ducha Świętego dało Mu życie, Chrystus przed swoją śmiercią powierza Maryi, zawsze Dziewicy, nowy rodzaj macierzyństwa – duchowego i powszechnego – wobec wszystkich ludzi, tak, by każdy w swym pielgrzymowaniu wiary mógł razem z Maryją trwać w ścisłym zjednoczeniu z Nim aż po Krzyż i by każde cierpienie, odrodzone mocą tego Krzyża, stawało się w słabości człowieka prawdziwą mocą Bożą”²⁷.

23 Por. W.S. Chomik, *Ludzki wymiar cierpienia w „Salvifici Doloris” Jana Pawła II*, „Quaestiones Selectae” 1 (1994), nr 1, s. 55 i n.; W. Wilowski, *Metafizyka cierpienia. Od Arystotelesa, poprzez myśl indyjską, do myśli chrześcijańskiej*, Poznań 2010, s. 216 i n.

24 SD 26.

25 Tamże.

26 Tamże.

27 Tamże.

Ten proces nie zawsze przebiega jednakowo. Zaczyna się jednak zwykle od pytania o przyczynę i sens cierpienia. Człowiek poszukując odpowiedzi stawia te pytania również Bogu i wobec Chrystusa. Chrystus sam cierpi i ze środka własnego cierpienia udziela odpowiedzi człowiekowi. Ta odpowiedź może być wewnętrznie słyszalna dopiero na miarę uczestniczenia w cierpieniach Chrystusa²⁸.

Człowiek zaczyna rozumieć swoje własne cierpienie dopiero wtedy, gdy medytuje nad wydarzeniami Krzyża i adoruje cierpiącego Jezusa – z poziomu drogi krzyżowej Odkupiciela schodzi niejako na poziom własnych niedomagań fizycznych i bólu. Wówczas dostrzega pełnię odpowiedzi na pytania o sens swojego cierpienia, które jawi się jako wezwanie, jako powołanie. Wtedy osobistego wymiaru nabierają słowa Jezusa: „Pójdź za Mną” (Łk 18,22c). Człowiek swoje cierpienie łączy z cierpieniem Jezusa i uczestniczy w zbawianiu świata, albowiem odsłania się przed nim zbawczy sens cierpienia. Dopiero wtedy człowiek odnajduje pokój wewnętrzny, a nawet duchową radość w swoim cierpieniu²⁹.

O tej właśnie radości pisze św. Paweł do Kolosan: „raduję się w cierpieniach za was” (1,24a). Owa radość wynika z „przewyciężenia poczucia nieużyteczności cierpienia”³⁰. Chodzi o poczucie sensu cierpienia, co przywraca równocześnie sens ludzkiego życia. Przygnębiające bowiem i stające się źródłem dodatkowego cierpienia jest poczucie bycia niepożytecznym. W pełni przewycięża to odkrycie zbawczego sensu cierpienia w zjednoczeniu z Chrystusem³¹.

Jan Paweł II daje pogłębione wyjaśnienie tego stanu rzeczy: „Wiara w uczestnictwo w cierpieniach Chrystusa niesie w sobie tę wewnętrzną pewność, że człowiek cierpiący «dopełnia braki udręk Chrystusa», że w duchowym wymiarze dzieła Odkupienia służy, podobnie jak Chrystus, zbawieniu swoich braci i siostr. Nie tylko więc jest pożyteczny dla drugich, ale, co więcej – spełnia służbę niczym niezastąpioną. W Ciele Chrystusa, które nieustannie wyrasta z Krzyża Odkupiciela, właśnie cierpienie, przeniknięte duchem Chrystusowej Ofiary, jest niczym niezastąpionym pośrednikiem i sprawcą dóbr nieodzownych dla zbawienia świata. To ono, bardziej niż cokolwiek innego, toruje drogę łasce przeobrażającej dusze ludzkie. To ono, bardziej niż cokolwiek innego, uobecnia moce Odkupienia w dziejach ludzkości. W owym «kosmicznym» zmaganiu się duchowych mocy dobra i zła, o jakim mówi List do Efezjan (por. 6,12), cierpienia ludzkie zjedno-

28 Por. tamże.

29 Por. M. Kluz, *Odkrywanie sensu choroby i cierpienia w kontekście nowych wyzwań*, „Teologia Praktyczna” 14 (2013), s. 133 i n.

30 SD 27.

31 Por. tamże.

czone z odkupieńczym cierpieniem Chrystusa stanowią szczególne oparcie dla mocy dobra, torując drogę zwycięstwu tych zbawczych mocy”³².

Ludzie cierpiący są w ten sposób podmiotami nadprzyrodzonej siły Kościoła. Źródłami mocy Bożej są ludzkie słabości. Ewangelia cierpienia jest nieustannie pisana. Papież notuje: „Uczestnicy cierpień Chrystusa przechowują w swoich własnych cierpieniach najszczególniejszą część nieskończonego skarbu Odkupienia świata i tym skarbem mogą się dzielić z innymi. Im bardziej człowiek jest zagrożony grzechem, im cięższe struktury grzechu dźwiga w sobie współczesny świat, tym większą wymowę posiada w sobie ludzkie cierpienie. I tym bardziej Kościół czuje potrzebę odwoływania się do ludzkich cierpień dla ocalenia świata”³³.

3. „Miłosierny Samarytanin” – stosunek wobec cierpiących

Człowiek może odnaleźć się w pełni tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego³⁴. Przykładem ewangelicznym takiego daru jest miłosierny Samarytanin z przypowieści Jezusa (Łk 10,30–37), która również należy do ewangelii cierpienia. Warto zwrócić uwagę, że ta przypowieść jest odpowiedzią Jezusa na pytanie: „Kto jest moim bliźnim?” (w. 29). Jezus ukazuje w niej tragiczną sytuację człowieka, który został pobity i obrabowany. Poszkodowany nie znalazł pomocy ani u przechodzącego obok kapłana, ani u lewity, tylko u pogardzanego przez Żydów Samarytanina. Tylko ów Samarytanin okazał się prawdziwie „bliźnim”, tym który wypełnił przykazanie miłości³⁵.

Przypowieść o miłosiernym Samarytaninie wskazuje, jaki winien być nasz stosunek do cierpiących. On zobaczył, wzruszył się głęboko, podszedł, opatrzył rany, zatroszczył się o los cierpiącego. Takim Samarytaninem jest każdy, kto zobaczy i nie ominie cierpiącego, lecz zatrzymuje się przy nim, aby pomóc, gdyż jest wrażliwy na cudze cierpienie. Ta wrażliwość suponuje współczucie z cierpiącym³⁶. Owo współczucie polega nie tylko na emocjonalnym złączeniu z drugim człowiekiem, lecz także na wejściu w położenie tej osoby, próbę zrozumienia jego sytuacji.

32 Tamże.

33 Tamże. Por. W.S. Chomik, *Skandal i zbawienie. Świadek Jana Pawła II o cierpieniu ludzkim*, „Quaestiones Selectae” 5 (1998), nr 8, s. 121–143.

34 Por. *Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, Rzym 1965, p. 24.

35 Por. SD 28.

36 Por. tamże.

Wzruszenie i współczucie winny być bodźcem do działania, do okazania skutecznej pomocy. Człowieczeństwo ukazuje się bowiem wtedy, gdy człowiek bezinteresownie daruje siebie drugiemu. Samarytanin pomaga, ale także jest wspomógłony – osoby cierpiące, chore, niepełnosprawne, pomagają nam złożyć bezinteresowny dar z siebie, rozbudzają w nas miłość, sprawiają, że człowiek zaczyna kochać. W miłości człowiek przechodzi z możliwości do aktu, do obecności; to, co może być, staje się rzeczywistością³⁷.

Cierpienie jest zatem obecne również po to, aby wyzwalać w człowieku miłość, niejako przyzywa ono miłość. W życiu bowiem chodzi o to, żeby miłość ukazała się, żeby jeden kochał drugiego. Człowiek nie może przechodzić obok drugiej osoby obojętnie, choćby tylko w imię najbardziej nawet podstawowej ludzkiej solidarności, a tym bardziej w imię miłości bliźniego³⁸.

Przypowieść o miłosiernym Samarytaninie zawiera w sobie przesłanie wyrażające prawdę o istocie chrześcijaństwa, ale jednocześnie ogólnoludzką, wpisującą się w zasady etyczno-moralne odnoszące się do wszystkich ludzi, stąd też wszelką działalność na rzecz ludzi cierpiących i dla dobra potrzebujących pomocy nazywa się działalnością samarytańską. W działalności tej niezbędne jest zaangażowanie samego siebie. Ważna jest wiedza, potrzebna jest zaplecze techniczne, aparatura, ale nie może zabraknąć życzliwej uwagi, uśmiechu, dobrego słowa, zasluchania się w cierpiącego. Istotne znaczenie ma w związku z tym wychowanie w duchu postawy samarytańskiej³⁹.

W przypowieści o miłosiernym Samarytaninie uwypuklona zostaje prawda o czynnej postawie wobec cierpienia. Taką postawę przyjmuje Jezus Chrystus, objawiając zbawczy sens cierpienia w tajemnicy paschalnej oraz urzeczywistniając mesjański program swego posłannictwa według słów proroka: „Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnymi, abym obwoływał rok łaski od Pana” (Łk 4,18 n; por. Iz 61,1 n). Jezus przechodzi „dobrze czyniąc” (Dz 10,38), co uwydatnia się

37 Por. tamże.

38 Por. SD 29; Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, Rzym 1988, p. 53 i n.

39 Por. J. Tarnawa, *Katecheza o cierpieniu i umieraniu w nauczaniu Jana Pawła II*, s. 172 i n.; M. Kalinowski, *Towarzystwo w cierpieniu. Posługa hospicyjna*, Lublin 2002, s. 81 i n.; J. Gałarowicz, *Zrozumieć człowieka cierpiącego*, Kraków 2014, s. 169–174.

zwłaszcza wobec cierpiących. On uczy świadczyć dobro cierpieniem⁴⁰ oraz równocześnie świadczyć dobro cierpiącemu. Ten podwójny aspekt sensu cierpienia zostaje przez Jezusa Chrystusa do samego końca odsłonięty⁴¹.

Do istoty omawianej przypowieści o czynnej postawie wobec cierpienia Jezus nawiązuje w nauce o sądzie ostatecznym (Mt 25,31–46). Zawarte są tam słowa Syna Człowieczego: „Pójdźcie, błogosławieni Ojca mego, weźcie w posiadanie królestwo, przygotowane wam od założenia świata! Bo byłem głodny, a daliście Mi jeść; byłem spragniony, a daliście Mi pić; byłem przybyszem, a przyjęliście Mnie; byłem nagi, a przyodzialiście Mnie; byłem chory, a odwiedziliście Mnie; byłem w więzieniu, a przyszliście do Mnie” (ww. 23b-36). Następnie konkluduje: „Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (w. 40). Surowy wyrok natomiast czeka tych, którzy postępowali przeciwnie: „Wszystko, czego nie uczyniliście jednemu z tych najmniejszych, tegoście i Mnie nie uczynili” (w. 45). Chrystus jest Tym, który doznaje miłości w każdym człowieku, zwłaszcza w cierpiącym. On sam doznaje pomocy, gdy ta pomoc jest świadczona komukolwiek z potrzebujących⁴².

Jak pisze Jan Paweł II: „To On sam jest obecny w tym cierpiącym, ponieważ Jego odkupieńcze cierpienie raz na zawsze zostało otwarte na wszelkie ludzkie cierpienie. I wszyscy cierpiący raz na zawsze zostali wezwani, aby stali się «uczestnikami cierpień Chrystusowych» (1 P 4,13). Tak jak też wszyscy zostali wezwani, aby «dopełniać» cierpieniem swoim «braki udręk Chrystusa» (Kol 1,24)”.

W perspektywie życia wiecznego najważniejsze dla człowieka jest to, aby trzymać się przy cierpiącym, wzruszyć się i udzielić pomocy. Cierpienie w świecie

40 Warto w tym miejscu zaznaczyć, że czynna postawa wobec cierpienia odnosi się również do własnych zmagania z różnymi cierpieniami. Nie jest dobrze wówczas uważać się, czy załamywać w cierpieniu, nie można godzić się na postawę cierpiętnictwa. Trzeba wyrabiać w sobie chęć do życia, przezwyciężać własne cierpienie i współpracować z opieką medyczną. Por. A. Tarnawski, *Higiena starości i starzenia się*, Londyn 1980; S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1995, s. 108 i n.; J.B. Brantschen, *Dlaczego istnieje cierpienie? Wielkie pytanie do Boga*, Kraków 2010, s. 36 n.; J. Galarowicz, *Zrozumieć człowieka cierpiącego*, s. 159–169; N. Tarkowska, *Starość przyczyną cierpienia psychicznego. Higiena starzenia się w koncepcji doktora Apolinarego Tarnawskiego*, w: *Ból i cierpienie*, red. M.D. Schmidt-Pospuła, N. Tarkowska, Kraków 2015, s. 23–34.

41 Por. W. Wilowski, *Metafizyka cierpienia. Od Arystotelesa, poprzez myśl indyjską, do myśli chrześcijańskiej*, s. 202 i n.; M. Zięba, dz. cyt.

42 Por. J.M. Lustiger, *Chrześcijańska obecność wśród cierpiących*, w: *Dolentium hominum. Duchowni i świeccy wobec ludzkiego cierpienia*, red. A. Muszala, J. Binnebesel, P. Krakowiak, M. Krobicki, Kraków 2011, s. 62–71.

jest po to, aby wyzwałało uczynki miłości bliźniego. Winno zatem być potraktowane jako impuls do przetwarzania współczesnego świata w „cywilizację miłości”⁴³.

W tym kontekście istotne jest również znaczenie pocieszenia⁴⁴, w myśl Pawłowego wezwania: „Jeden drugiego brzemiona noście i tak wypełniajcie prawo Chrystusowe” (Ga 6,2). Chodzi o niosące pociechę zwrócenie się ku najmniejszym i najuboższym. Takie postępowanie świadczy o byciu uczniem Chrystusa (Ga 6,2b). Pociecha winna być wolna od zwodzenia obietnicami. Trzeba potraktować człowieka poważnie, z należnym mu szacunkiem. Nie można umniejszać bólu człowieka cierpiącego, lecz być wiernie i współczująco obecnym, podtrzymywać nadzieję, aby łagodzić jego cierpienie⁴⁵.

Podsumowanie

Odkrycie przez wiarę, w perspektywie przyszłej chwały, odkupieńczego cierpienia Chrystusa umożliwia człowiekowi odkrywanie sensu własnego cierpienia oraz dojrzewanie do świadomego łączenia własnych cierpień z tym zbawczym cierpieniem Chrystusa. W ten sposób człowiek „dopełnia braki udreń Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół” (Kol 1,24b). Takie uczestnictwo w dziele Chrystusa staje się cierpieniem dla królestwa Bożego. Uczestniczenie w cierpieniach Chrystusa jest wkładem w dynamizowanie się w człowieku królestwa Bożego, jego osobowościowym dojrzewaniem do pełni człowieczeństwa.

Cierpieniu w wierze towarzyszy nadzieja na wyzwolenie. Uczestniczenie w cierpieniach Chrystusa już teraz, w pewności nadziei, zapewnia udział również w Jego zmartwychwstaniu. W tajemnicy Chrystusowego odkupienia cierpienie jest bowiem ściśle związane ze zmartwychwstaniem, stanowiącym gwarancję nowego początku, powstania nowego stworzenia. Dzięki temu każdy może się spodziewać „nowego nieba i nowej ziemi” (Ap 21,1). A wówczas Bóg „otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już odtąd nie będzie. Ani żałoby, ni krzyku, ni trudu już [odtąd] nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminęły” (Ap 21, 4).

Ukazany przez Chrystusa sens cierpienia jest „równocześnie na wskroś nadprzyrodzony i na wskroś ludzki. Jest nadprzyrodzony, ponieważ zakorzenia się w Boskiej tajemnicy Odkupienia świata. Jest równocześnie głęboko ludzki, po-

43 SD 30. Por. W. Durda, *Chrześcijańska postawa wobec cierpienia*, Kraków 1998, s. 51 i n.; J. Kalniuk, *Wizja cierpienia w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Człowiek drogą Kościoła. Moralne aspekty nauczania Jana Pawła II*, red. K. Gryz, Kraków 2004, s. 353; M. Kluz, *Odkrywanie sensu choroby i cierpienia w kontekście nowych wyzwania*, s. 131 i n.

44 Por. A. Grün, *Uzdrowiająca siła pocieszenia*, Poznań 2013.

45 Por. J.B. Brantschen, *Dlaczego istnieje cierpienie? Wielkie pytanie do Boga*, s. 74 i n.

nieważ człowiek odnajduje w nim siebie, swoje człowieczeństwo, swoją godność, swoje posłannictwo⁴⁶. Bez Chrystusa człowiek nie może zrozumieć samego siebie. Jezus Chrystus ukazuje człowiekowi najwyższe jego powołanie, powołanie do miłości⁴⁷. Jednocześnie świadczy dobro cierpieniem i świadczy dobro cierpiącemu. W ten sposób jest wzorem dla każdego człowieka. W cierpieniu Jezusa najwyraźniej widoczna jest Jego miłość. On osobiście dał przykład jak należy kochać również w cierpieniu, aby je możliwie najlepiej spożytkować. To jest zasadnicze wezwanie dokumentu papieskiego *Salvifici doloris*.

Cierpienie winno wyzwalać w człowieku miłość. W świecie odbywa się walka między dobrem a złem i cierpienie stanowi wielki dar dla przewagi dobra. Działając po ludzku, jako osoba, człowiek może stać się podmiotem nieszczęścia, które mu się przydarzyło, podmiotem cierpienia. W cierpieniu człowiek zostaje wezwany do przerastania samego siebie, do dojrzewania duchowego. Winien zatem nieustannie dorastać do tego, aby w cierpieniu ujawniała się jego moralna wielkość. Konieczne jest do tego odkrycie w cierpieniu źródła mocy Bożej.

Powołanie do miłości w cierpieniu, w perspektywie budowania królestwa Bożego, obliguje również, na wzór Jezusa Chrystusa, do czynienia dobra w stosunku do cierpiącego człowieka. Chodzi o czynną postawę na wzór miłosiernego Samarytanina, która zobowiązuje do ciągłej gotowości niesienia pomocy człowiekowi w potrzebie. Przez bezinteresowny dar z siebie samego człowiek może dopiero odnaleźć się w pełni swojego człowieczeństwa.

Bibliografia

- Adamczyk D., *Cytaty z pieśni o Słudze Jahwe w Ewangeliach synoptycznych*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1 (2011), s. 65–82.
- Brantschen J.B., *Dlaczego istnieje cierpienie? Wielkie pytanie do Boga*, Kraków 2010.
- Chomik W.S., *Ludzki wymiar cierpienia w „Salvifici Doloris” Jana Pawła II*, „Quaestiones Selectae” 1 (1994), nr 1, s. 51–62.
- Chomik W.S., *Skandal i zbawienie. Świadectwo Jana Pawła II o cierpieniu ludzkim*, „Quaestiones Selectae” 5 (1998), nr 8, s. 121–143.
- Drożdż A., *Egzorty pogrzebowe*, cz. 2, Kielce 2015.
- Durda W., *Chrześcijańska postawa wobec cierpienia*, Kraków 1998.
- Frankl V.E., *Homo patiens*, Warszawa 1971.

46 SD 31.

47 Por. Sobór Watykański II, dz. cyt., p. 22; Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Rzym 1979, p. 8.

- Galarowicz J., *Zrozumieć człowieka cierpiącego*, Kraków 2014.
- Greshake G., *Dlaczego Bóg pozwala nam cierpieć?*, Kielce 2008.
- Grudniok F., *Blaski cierpienia*, Wrocław 1995.
- Grün A., *Uzdrowiająca siła pocieszenia*, Poznań 2013.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Christifideles laici”*, Rzym 1988.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Rzym 1979.
- Jan Paweł II, *List apostołski „Salvifici doloris”*, Rzym 1984.
- Kalinowski M., *Towarzystwo w cierpieniu. Posługa hospicyjna*, Lublin 2002.
- Kalniuk J., *Wizja cierpienia w nauczaniu Jana Pawła II*, w: *Człowiek drogą Kościoła. Moralne aspekty nauczania Jana Pawła II*, red. K. Gryz, Kraków 2004, s. 349–379.
- Kluz M., *Odkrywanie sensu choroby i cierpienia w kontekście nowych wyzwań*, „Teologia Praktyczna” 14 (2013), s. 123–135.
- Kowalczyk S., *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1995.
- Lustiger J.M., *Chrześcijańska obecność wśród cierpiących*, w: *Dolentium hominum. Duchowni i świeccy wobec ludzkiego cierpienia*, red. A. Muszala, J. Binnebesel, P. Krakowiak, M. Krobicki, Kraków 2011, s. 62–71.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, Rzym 1965.
- Tarkowska N., *Starość przyczyną cierpienia psychicznego. Higiena starzenia się w koncepcji doktora Apolinarego Tarnawskiego*, w: *Ból i cierpienie*, red. M.D. Schmidt-Pospuła, N. Tarkowska, Kraków 2015, s. 23–34.
- Tarnawa J., *Katecheza o cierpieniu i umieraniu w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2002.
- Tarnawski A., *Higiena starości i starzenia się*, Londyn 1980.
- Ramlot M.L., Guillet J., *Cierpienie*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, red. X. Leon-Dufour, Poznań 1990, s. 152–157.
- Wilowski W., *Metafizyka cierpienia. Od Arystotelesa, poprzez myśl indyjską, do myśli chrześcijańskiej*, Poznań 2010.
- Zięba M., *Salvifici doloris*, http://www.centrumjp2.pl/wikijp2/index.php?title=Salvifici_doloris (dostęp: 20.11.2017).

SENS LUDZKIEGO CIERPIENIA: UCZESTNICTWO Z NADZIEJĄ – W ŚWIETLE DOKUMENTU JANA PAWŁA II SALVIFICI DOLORIS

Streszczenie

Artykuł dotyczy sensu ludzkiego cierpienia w kontekście uczestnictwa w zbawczym cierpieniu Jezusa Chrystusa. O tym sensie cierpienia pisze Jan Paweł II w dokumencie *Salvifici doloris*. Zbawczy sens cierpienia nie zmienia faktu, że jest ono złem i należy mu się przeciwstawiać. Cierpienie należy jednak postrzegać w kontekście przyszłej chwały i wykorzystywać je dla królestwa Bożego. Cierpienia ludzkie dopełniają cierpienie Chrystusa. W cierpieniu człowiek zostaje wezwany do przekraczania samego siebie. Cierpienie innych ludzi powinno wyzwać w człowieku miłość i gotowość udzielenia pomocy.

Słowa kluczowe: cierpienie, nadzieja, Jan Paweł II, dokument *Salvifici doloris*

THE MEANING OF HUMAN SUFFERING: PARTICIPATION WITH HOPE – IN THE LIGHT OF APOSTOLIC LETTER SALVIFICI DOLORIS BY POPE JOHN PAUL II

Summary

This paper concerns the meaning of human suffering in the context of participation in the redemptive suffering of Jesus Christ. John Paul II writes about this meaning of suffering in his Apostolic Letter *Salvifici doloris*. The redemptive meaning of suffering does not change the fact that it is evil and must be opposed. Suffering, however, should be seen in the context of future glory and must be used for the Kingdom of God. Human sufferings complete the sufferings of Christ. In suffering, the man is called to transcend himself. The suffering of others should trigger love and willingness to provide help in the man.

Keywords: suffering, hope, John Paul II, Apostolic Letter *Salvifici doloris*

Translated by Mirosława Landowska

RELACJE MARYI DO OSÓB TRÓJCY ŚWIĘTEJ W ŚWIELE VIII ROZDZIAŁU KONSTYTUCJI DOGMATYCZNEJ O KOŚCIELE „LUMEN GENTIUM”

Janusz Bujak*

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

Wprowadzenie

Sobór Watykański II w swoim nauczaniu podkreślił, że historia zbawienia, której szczytem jest przyjście na świat Syna Bożego, jest dziełem Trójcy Świętej¹, a Kościół święty, założony przez Jezusa Chrystusa, „okazuje się jako «lud zjednoczony jednością Ojca i Syna, i Ducha Świętego»”².

* Ks. dr hab. Janusz Bujak, prof. US – prezbiter diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej. Kierownik Katedry Teologii Dogmatycznej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego. Wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego w Koszalinie. Zainteresowania badawcze: eklezjologia, sakramentologia, antropologia teologiczna i etyka w perspektywie dialogu ekumenicznego. E-mail: bujak@koszalin.opoka.org.pl.

1 Por. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* 2, gdzie znajdziemy streszczenie historii zbawienia widzianej w perspektywie trynitarniej: „Przedwieczny Ojciec, na skutek najzupełniej wolnego i tajemnego zmysłu swej mądrości i dobroci stworzył cały świat, a ludzi postanowił wynieść do uczestnictwa w życiu Bożym, nie opuścił też ludzi po ich upadku w Adamie, dając im nieustannie pomoce do zbawienia przez wzgląd na Chrystusa, Odkupiciela, «który jest obrazem Boga niewidzialnego, pierworodnym wszelkiego stworzenia» (Kol 1,15). Wszystkich zaś wybranych Ojciec przed wiekami «przewidział i przeznaczył, aby się stali podobni do Syna Jego, który miał być pierworodnym między wielu braćmi» (Rz 8,29). A wierzących w Chrystusa postanowił zgromadzić w Kościele świętym, który już od początku świata ukazany przez typy, cudownie przygotowany w historii narodu izraelskiego i w Starym Przymierzu, ustanowiony w czasach ostatecznych, objawiony został przez wylanie Ducha, a w końcu wieków osiągnie swe chwalebne dopełnienie”.

2 *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”* 4; por. S.M. Perrella, *Ecco tua Madre (Gv 19,27). La Madre di Gesù nel magistero di Giovanni Paolo II*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 2007, s. 181–182. Autor podkreśla, że Trójca Święta jest kluczem hermeneutycznym, który pozwala zrozumieć Kościół. W *Lumen gentium* pojawia się myśl św. Cypriana z Kartaginy, który uczył o Kościele: *De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*. Oznacza

Trynitarny charakter dziejów zbawienia wymaga, by traktaty teologiczne również były pisane w odniesieniu do Trójcy Świętej, tak jak się nam Ona objawia w ekonomii biblijno-patrystycznej. Podejście wyłącznie historyczne lub antropologiczne czy też wyłącznie chrystologiczne nie wyraża prawdy o Bogu takim, jakim jest sam w sobie, podkreśla J.M. Alonso³.

Zasada ta dotyczy również Maryi, kultu maryjnego i mariologii. VIII rozdział *Konstytucji dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium”* (= LG), zatytułowany *Błogosławiona Maryja Dziewica Boża Rodzicielka w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, wskazuje na Jej relacje do Boga Trójjedynego i poszczególnych Osób Trójcy Świętej. Również papież Paweł VI w adhortacji *Marialis cultus* (= MC), podpisanej 2 lutego 1974 roku podkreślił, że „Najbardziej zwłaszcza wypada, by praktyki pobożności względem Maryi Panny wyraźnie wykazywały charakter trynitarny i chrystologiczny, jako że z samej swej natury jest on im właściwy i przynależny do ich istoty” (MC 25)⁴.

Celem artykułu jest ukazanie relacji Maryi do Osób Trójcy Świętej w świetle VIII rozdziału *Lumen gentium*. Nie zajmujemy się tu całością zagadnienia, ale przedstawiony zostanie jeden z jego aspektów, mianowicie relacje Maryi do Ojca, Syna i Ducha Świętego zapoczątkowane w momencie Zwiastowania. Wcielenie Syna Bożego jest bowiem pierwszym pełnym objawieniem się Trójcy Świętej w dziejach zbawienia i punktem wyjścia do soborowej i posoborowej refleksji mariologicznej.

1. Relacja Maryi do Trójcy Świętej w misterium Zwiastowania

Wydarzeniem w pełni objawiającym Trójcę Świętą było wydarzenie paschalne, w którym uczniowie Chrystusa ujrzeni inicjatywę Ojca, dzieje Syna zwycięzcy śmierci i dzieło Ducha Świętego, który daje życie. Trynitarna interpretacja Paschy zostaje rozciągnięta na całe ziemskie dzieje Chrystusa poczynawszy od Zwiastowania Maryi (Łk 1, 26–38), które jest pierwszym pełnym objawieniem się Trójcy w historii zbawienia.

to, że Kościół musi być zawsze „ikoną Trójcy”, tzn. wspólnotą miłości w służbie ludziom stworzonym i zbawionym przez Syna Ojca.

3 Por. J.M. Alonso, *Trinità*, w: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, red. S. De Fiores, S. Meo, Torino 1986, s. 1409.

4 Paweł VI, *Jak czcić Matkę Bożą? Adhortacja apostolska papieża Pawła VI „Marialis cultus” o należyтым kształtowaniu i rozwijaniu kultu Najświętszej Maryi Panny*, wstęp. S.C. Napiórkowski, Niepokalanów 1984.

W Zwiastowaniu inicjatywa należy do Ojca: „posłał Bóg anioła Gabriela” (Łk 1,26). W Nowym Testamencie słowo „Bóg” prawie zawsze oznacza Ojca. Bóg ten to „Najwyższy” (Łk 1,32.35), tzn. transcendentny a jednocześnie bliski, miłujący Maryję („Pan z Tobą”, Łk 1,28).

Zwiastowanie dotyczy Syna: Łk 1,31–32.35, z podkreśleniem Jego boskiego pochodzenia. Archanioł wprawdzie ogłasza przyjście Mesjasza, syna Dawida, króla eschatologicznego (Łk 1,30–33), a następnie ogłasza Go jako Syna Bożego w sensie ścisłym.

W Zwiastowaniu jest obecny również Duch Święty (Łk 1,35): „Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego osłoni Cię”. To ten sam Duch, który wskrzesi Jezusa z martwych (Rz 1,4; 1Kor 15,45). Duch Święty sprawia to, co po ludzku niemożliwe: dziewicze poczęcie. Słowa z Ewangelii przypominają o chmurze, która okrywała Namiot Spotkania jako znak dotykanej obecności JHWH (Wj 40, 34–35). Maryja jest nowym tabernakulum chwały Bożej.

Dzięki dziewiczemu poczęciu Syna Najwyższego przez moc Ducha Świętego, Maryja staje się miejscem, w którym działa Trójca Święta i po raz pierwszy się objawia – przestrzenią pierwszego objawienia trynitarnego (poprzez słowa), ponieważ przestrzenią pierwszego wspólnego, a zarazem oddzielnego działania trzech Osób Boskich (poprzez wydarzenia).

Bardziej niż miejscem i przestrzenią Maryja jest jednak osobą, która nawiązuje relacje z Bogiem Trójjedynym, który zarazem się objawia i ukrywa w symbolice żydowskich instytucji Arki Przymierza i Namiotu Spotkania (LG 53; por. MC 26).

Maryja staje się pierwszą chrześcijanką i typem Kościoła: oświecona przez Ducha Świętego wierzy w Syna Najwyższego i czyni ze swego życia dar dla Niego⁵.

2. Maryja w relacji do Osób Trójcy Świętej w tradycji Kościoła

Relacyjny wymiar egzystencji Maryi pozwala nam dostrzec w Niej pierwszą chrześcijankę w historii, ponieważ żyje Ona w odniesieniu do Osób Trójcy Świętej, które w Niej się objawiają i działają⁶. Nie można Jej zrozumieć bez relacji do Ojca, który posyła do Niej odwieczne Słowo; bez konstytutywnej relacji z Jednorodzonym Synem, który staje się Jej synem i bez odniesienia do Ducha Świętego, który jako dynamizm miłości i czyni możliwym poczęcie Chrystusa w Jej dziewiczym łonie. To trynitarnie odniesienie zostało dostrzeżone przez tradycję

5 Por. S. de Fiore, *Trinità mistero di vita. Esperienza trinitaria in comunione con Maria*, Ciniello Balsamo/Milano, San Paolo 2001, s. 68–70.

6 Por. S. De Fiore, *Maria paradigma antropologia per il terzo millennio*, „Revista Española de Teología” 64 (2004), nr 1, s. 79.

chrześcijańską i wyrażone na soborze: Maryja jest Matką Syna Bożego, dlatego jest Ona wybraną córką Ojca i świątynią Ducha Świętego (LG 53).

Historia mariologii i kultu maryjnego potwierdza, że doktryna katolicka i prawdziwa pobożność chrześcijańska nigdy nie zaniedbały podkreślenia nierozdzielonego związku pomiędzy Maryją, Synem Bożym (MC 25), Ojcem i Duchem Świętym. Już św. Ildefons z Toledo (+ 667) w książce *De Virginitate Sanctae Mariae* pozostawił modlitwę do Maryi, w której mamy wskazanie na Jej relacje do poszczególnych Osób Trójcy Świętej⁷. Rupert z Deutz (+1129/30?) nazywa Maryję *Sponsa Patris, Sponsa et Mater Filii, Templum Spiritus Sancti* (*De glorificatione Trinitatis*, VII, 13. PL 169, 155). Helinand z Froidmont (Helinandus Frigidimontis + po 1229) określa Ją jako *Coniux Patris, Mater Filii, Sacrarium Spiritus Sancti* (*Sermo XIX In Assumptione B.M.V.* PL 212, 638). Święty Franciszek z Asyżu (+ 1226) nazywa Maryję „Oblubienicą Ducha Świętego”, który rzadko pojawiał się wcześniej, niektórzy uważają, że to właśnie święty z Asyżu użył go jako pierwszy. Franciszkanin Konrad z Saksonii (+ 1279) pisał w swoim słynnym *Speculum B. Mariae Virginis*: „Dominus iste... ipse est Dominus Pater, cuius Maria est Filia nobilissima; ipse est Dominus Filius, cuius est Mater dignissima; ipse est Dominus Spiritus Sanctus, cuius est Sponsa venustissima; ipse est Dominus trinus et unus, cuius est Maria ancilla subiectissima”⁸. Według Konrada z Saksonii (+ 1279) Maryja jest zatem Córką Ojca, Matką Syna, Oblubienicą Ducha Świętego i służebnicą Trójcy Świętej. Określenia te powszechnie zostały przyjęte w teologii zachodniej⁹.

Maryja funkcjonuje jednak nie tylko w relacji do Boga, ale i do ludu Bożego, względem którego spełnia rolę współpracownicy Boga w zbawieniu człowieka. Pisał o tym już św. Ireneusz (+ ok. 200), który podkreślał, że Maryja – nowa Ewa dzięki swemu posłuszeństwu przyniosła zbawienie sobie i całej ludzkości (*Prze-*

7 Por. Jan Paweł II, *Orędzie Ojca Świętego Jana Pawła II do młodzieży całego świata z okazji XIII Światowego Dnia Młodzieży*, <http://nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/774> (dostęp: 05.12.2017); „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 2 (1998), s. 7. Papież kończy swoje przesłanie do młodych, skoncentrowane na osobie Ducha Świętego, modlitwą do Maryi, Matki Kościoła, ułożoną przez św. Ildefonsa z Toledo: „Proszę Cię, proszę, o święta Dziewico, bym otrzymał Jezusa od tegoż Ducha Świętego, za którego sprawą Ty sama Go zrodziłaś. Niech moja dusza przyjmie Jezusa za sprawą Ducha Świętego, przez którego poczęło Go Twoje ciało. Obym pokochał Jezusa w tym samym Duchu, w którym Ty wielbisz Go jako Pana i kontemplujesz jako Syna (*De virginitate perpetua Sanctae Mariae*, XII: PL 96, 106)”.

8 Por. A. Amato, *La SS. Trinità e Maria. Sintesi teologica*, w: *Come collaborare al progetto di Dio con Maria*, Roma, CCMM 1985, s. 29.

9 Por. S. De Fiore, *Maria presenza viva nel Popolo di Dio*, Roma 1980, s. 75; Por. A. Amato, *La SS*, dz. cyt. s. 42; J.M. Alonso, dz. cyt., s. 1410–1411.

ciw herezjom III, 22,4)¹⁰. W życiu Maryi jest cała sieć relacji: Maryja należy do swego narodu, jest małżonką Józefa i Matką Jezusa. Oznacza to, że osoby Maryi nie można zrozumieć bez *drugiego*: Józefa, Jezusa, umiłowanego ucznia. Całe życie Maryi jest darem z siebie dla Boga i Jego planów¹¹.

3. VIII rozdział Konstytucji *Lumen gentium*

Również VIII rozdział *Lumen gentium* ukazuje Maryję jako osobę w relacji do Trójcy Świętej, czyniąc to w perspektywie historyczno-zbawczej, podkreśla De Fiores¹². Osoba, misja i przywileje Maryi, jak również należny Jej kult, nie są traktowane same w sobie czy też w odniesieniu do godności Matki Boga, ale w ramach historii zbawienia. Sobór ukazuje Maryję w sposób funkcjonalny, w ramach Bożego planu zbawienia. Nawet tytuł *Theotókos* jest uważany w pierwszym rzędzie za „funkcję”, a dopiero później za „godność” (LG 53).

Ósmy rozdział Konstytucji o Kościele z powodów ekumenicznych stosuje perspektywę biblijną jako podstawę prezentacji Maryi (LG 55–59), relatywizuje tytuł *pośredniczki* uważany przez protestantów za dwuznaczny, akcentując termin „zbawczy wpływ” lub „macierzyńska funkcja” (LG 60). Stara się nie stosować terminologii maksymalistycznej lub wyrażen mogących wprowadzić w błąd w zakresie katolickiej doktryny o Maryi, jak podkreśla De Fiores. Całościowa ocena pracy soboru na polu mariologii jest opiniowana zależnie od przyjętej optyki.

Z punktu widzenia wartości doktrynalnej, VIII rozdział LG jest „dokumentem Kościoła” – tekstem, który sobór przedstawia biskupom, teologom i zwykłym wiernym jako oficjalny wyraz swojej wiary. Znaczenie VIII rozdziału podkreślił również papież Paweł VI, który stwierdził, że Sobór Watykański II jako pierwszy z soborów zaprezentował tak szeroką syntezę doktryny katolickiej na temat miejsca, które Najświętsza Maryja Panna zajmuje w misterium Chrystusa i Kościoła. Autorytet VIII rozdziału pochodzi z faktu, że stanowi on część konstytucji dogmatycznej, nazywanej tak, ponieważ przypomina on i potwierdza prawdy wiary już obecne w Kościele katolickim, dlatego należy on do aktów Magisterium nadzwyczajnego, które cały Kościół jest zobowiązany przyjąć. Jan Paweł II mógł

10 Por. św. Ireneusz, *Wykład nauki apostoelskiej*. Wstęp, przekład i opracowanie W. Myszor, Kraków 1997, s. 51–52.

11 Por. S. De Fiores, *Maria paradigma*, dz. cyt., s. 80–83.

12 Por. S. De Fiores, *Maria nella teologia postconciliare*, w: *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962–1987)*, red. René Laurentin, tom I, Assisi 1988, s. 416; na temat powstania dokumentu por. J. Bujak, *Sobór Watykański II i jego reformy w świetle hermeneutyki ciągłości Benedykta XVI*, Szczecin 2013, s. 62–65; 73–75.

zatem powiedzieć, że VIII rozdział *Lumen gentium* jest w pewnym sensie *magna charta* mariologii naszej epoki¹³.

Z punktu widzenia historii ewolucji mariologii, rozdział VIII jest niezwykle istotny w krytycznym i naprawczym podejściu do mariologii nazywanej powszechnie potrydencką; jest on przewyciężeniem mariologii uprawianej w izolacji i usunięciem struktur spekulatywnych, obcych i nadmiernie rozbudowanych względem danych z objawienia, stwierdza De Fiores.

Z punktu widzenia hermeneutycznego rozdział VIII LG nosi ślady uwarunkowań i epoki, w której powstał. Jak pisze R. Laurentin, jest próbą pogodzenia tendencji pierwszej – tradycyjnej, która dążyła do potwierdzenia doktryny mariologicznej zawartej w przedsoborowych encyklikach i drugiej – która pragnęła powrotu do źródeł ze względu na kwestię ekumenizmu. Rozdział nie jest napisany w stylu normatywnym, nie ma zamiaru krystalizować wiary i pobożności wiernych, ale po prostu zachować to, co istotne, nie zamykając możliwości dalszych badań.

Wielu komentatorów zwracało uwagę na ograniczenia tego rozdziału, m.in. Heribert Mühlen mówił o brakach w pneumatologii i zastępowaniu Ducha Świętego Maryją. Inni wskazywali na brak teologii patrystycznej w opisie relacji Maryi do Ojca. Dostrzec można w nim również brak odniesienia do problemów współczesnego człowieka, relacji mariologii do antropologii.

Z perspektywy trynitarnej, soborowy dokument przypominał, że Maryja jest tylko stworzeniem (LG 53, 55, 60), ale także wybraną na Matkę Syna Bożego i dlatego jest umiłowaną córką Ojca oraz świętynią Ducha Świętego (LG 53). Rozdział VIII LG rozpoczyna się od przypomnienia misterium zbawienia, zaplanowanego i zrealizowanego przez Ojca, Syna i Ducha Świętego, w którym jest miejsce dla „niewiasty”, matki Chrystusa (LG 52). Rozdział kończy się doksologią trynitarą (LG 69), która wskazuje na cel istnienia i modlitw Maryi – jest nim chwała Trójcy Świętej¹⁴. Sobór potwierdza, że wydarzenia związane z Maryją są niezrozumiałe bez Trójcy Świętej, bez odniesienia do każdej z trzech Osób Boskich, a zarazem uwidacznia on, że Maryja objawia chwałę Trójcy Świętej¹⁵.

13 Jan Paweł II, *Audiencja generalna*, 2 maja 1979: „Il capitolo ottavo della Costituzione dogmatica *Lumen Gentium* è in un certo senso una «magna charta» della mariologia per la nostra epoca: Maria presente in modo particolare nel mistero della Chiesa, Maria «Madre della Chiesa», come iniziò a chiamarla Paolo VI (nel Credo del Popolo di Dio), dedicandole in seguito un documento a parte (*Marialis Cultus*)”, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1979/documents/hf_jp-ii_aud_19790502.html (dostęp: 07.12.2017).

14 Por. S. De Fiores, *Maria presenza viva nel Popolo di Dio*, Roma 1980, s. 76.

15 Por. S. De Fiores, *Corso di teologia sistematica. Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, Bologna 1993, s. 201; Tenże, *Trójca Święta*, w: *Mały Słownik Maryjny*, Niepokalanów 1987, s. 93.

4. Relacja Maryi do Ojca

Fundamentalnym wydarzeniem w życiu Maryi było poczęcie Syna Bożego bez udziału mężczyzny. W Niej i przez Jej macierzyńskie działanie nastąpiło poczęcie i narodzenie Jezusa Chrystusa, prawdziwego człowieka i prawdziwego Boga. Maryja jest miejscem, w którym realizuje się nierozłączna i zbawcza jedność, jak gdyby zaślubiny pomiędzy naturą ludzką i boską. Bóg i człowiek są od tego momentu zjednoczeni w osobie Syna Bożego, ustanowionego pośrednikiem pomiędzy Bogiem i człowiekiem, ponieważ należy On do świata boskiego i ludzkiego. Maryja stanowi istotny element Wcielenia: od Matki przejście prowadzi w sposób konieczny do Syna. Ten fakt Wcielenia ma podstawowe znaczenie dla rozeznania prawdziwej natury Boga, którego Maryja rozpoznaje jako jedyne Ojca Jezusa Chrystusa¹⁶.

Wcielenie Syna Bożego jest realizacją w czasie, poprzez osobę Maryi, planu zbawienia, o którym mowa w Rdz 3,15, gdzie czytamy również o niewieście, mającej udział w odkupieniu ludzkości. Wydarzenie to jest wyrażone w LG 52 w następujący sposób: „Bóg, najłaskawszy i najmądrzejszy, chcąc dokonać odkupienia świata, «gdy nastąpiła pełność czasu, zesłał Syna swego powstałego z niewiasty (...)»”. W kolejnym paragrafie *Lumen gentium* zaakcentowany został aspekt zgody, którą Maryja wyraziła przed Zwiastowaniem: „Było zaś wolą Ojca miłosierdzia, aby Wcielenie poprzedziła zgoda Tej, która przeznaczona została na matkę (...)” (LG 56).

Plan Ojca pojawia się na nowo w LG 61: „Błogosławiona Dziewica, przeznaczona od wieków łącznie z wcieleniem Słowa Bożego na Matkę Boga, stała się tu na ziemi, z postanowienia Opatrzności Bożej, Matką – żywicielką Boskiego Odkupiciela (...)”¹⁷.

16 Por. S. De Fiore, *Corso di teologia sistematica*, dz. cyt., s. 201–202.

17 Por. A. Greco, „*Madre dei viventi*”. *La cooperazione salvifica di Maria nella „Lumen gentium”*: una sfida per oggi, Lugano 2011, s. 281–282. Autor podkreśla, że Ojcowie soborowi wskazali również na obecność Maryi pod krzyżem: „(...) utrzymała wiernie swe zjednoczenie z Synem aż do krzyża, przy którym nie bez postanowienia Bożego stanęła (...)” (LG 58). Również obecność Maryi w Wieczerniku w dniu Zesłania Ducha Świętego wynika z woli Boga (por. LG 59). Niekiedy autorzy dokumentu mówią o „przeznaczeniu” Maryi do dzieła zbawienia zaplanowanego przez Ojca: „przeznaczona została na matkę” (LG 56); „przeznaczona od wieków” (LG 61); E. Testa, *Maria terra vergine. Vol. I. I rapporti della Madre di Dio con la SS. Trinità (Sec. I-IX)*, Jerusaleń 1985, s. 63–64. Włoski biblista podkreśla, że Ojciec pragnął zbawić świat nie tylko za pośrednictwem Drugiego Adama, ale również Drugiej Ewy, która jest Matką Zbawiciela, przeznaczona przez Niego, jak wcześniej Mądrość (Eccl 24,1). „Słusznie tedy sądzą święci Ojcowie, że Maryja nie została czysto biernie przez Boga użyta, lecz że z wolną wiarą i posłuszeństwem czynnie współpracowała w dziele zbawienia ludzkiego. Sama bowiem, jak powiada św. Ireneusz, «będąc posłuszną, stała się przyczyną zbawienia zarówno dla siebie,

Kardynał Angelo Amato zauważa, że tradycja ujęła relację Boga Ojca z Maryją w potwierdzeniu podwójnych narodzin Syna: jego wieczne narodziny z Ojca i narodziny w czasie z Maryi. W ten sposób Jezus jest Synem Ojca według bóstwa i synem Maryi według człowieczeństwa. Dwa przede wszystkim tytuły wydają się streszczać tradycję dotyczącą tej relacji: Maryja jako Córka i Oblubienica Ojca.

Pierwszy tytuł wskazuje na wyjątkową łaskę, którą Maryja została obdarzona w całym swoim życiu, a przede wszystkim w Zwiastowaniu, kiedy przyjęła z wiarą Słowo Ojca. Dzięki temu stała się nie tylko Matką Słowa, ale również pierwszą pośród zbawionych, pierwszą adoptowaną córką Ojca w Synu. Drugi tytuł, Oblubienicy, odwołuje się do macierzyństwa Maryi i Jej relacji z Ojcem przy Wcieleniu Syna.

Sobór Watykański II w LG 53 daje pierwszeństwo tytułowi „Córka Ojca”: „Odkupiona w sposób wznioślejszy (...), obdarzona jest tym najwyższym darem i najwyższą godnością, że jest mianowicie Rodzicielką Syna Bożego, a przez to najbardziej umiłowaną córą Ojca”. Sobór podkreśla również zgodę Maryi na plan Ojca i na Jej współpracę: „Było zaś wołą Ojca miłosierdzia, aby Wcielenie poprzedziła zgoda Tej, która przeznaczona została na matkę” (LG 56). Maryja współpracowała z Ojcem poprzez swoje posłuszeństwo, wiarę, nadzieję i miłość (por. LG 63, 56, 55)¹⁸.

Doświadczenie bycia córką Ojca w Maryi osiąga swój szczyt w Jej roli Matki wcielonego Syna Bożego. Dzięki temu macierzyństwu Maryja została zjednoczona w wyjątkowy sposób z Synem Ojca Przedwiecznego, który wziął swoje człowieczeństwo właśnie z łona Dziewicy. Dlatego Jej ściśle zjednoczenie z Chrystusem nie tylko przez łaskę, ale również poprzez naturę ludzką, doprowadziło również do całkowitej otwartości i jedności z Ojcem.

Mamy tu wydarzenie paradoksalne: Maryja w swoim Synu Jezusie Chrystusie była nie tylko córką Ojca, ale również Matką Syna. Dlatego ojcostwo Boga było

jak i dla całego rodzaju ludzkiego». Toteż niemal Ojcow starożytnych w swoim nauczaniu chętnie wraz z nim stwierdza: «Węzeł splątany przez nieposłuszeństwo Ewy rozwiązany został przez posłuszeństwo Maryi, co związała przez niewierność dziewica Ewa, to dziewica Maryja rozwiązała przez wiarę», przeprowadziwszy zaś to porównanie z Ewą, nazywają Maryję «matką żyjących» i niejednokrotnie stwierdzają: «śmierć przez Ewę, życie przez Maryję» (LG 56).

18 Por. A. Amato, *La SS*, dz. cyt., s. 32–33. Również Jan Paweł II w swojej mariologii kontynuuje myśli zawarte w *Lumen gentium* VIII, umieszczając Maryję w kontekście trynitarnym, por. Jan Paweł II, *Tajemnica Trójcy Świętej a Maryja*, 24 IX 2000 – Homilia na zakończenie XX Międzynarodowego Kongresu Maryjno-Mariologicznego, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/kongres-MM_24092000.html, (dostęp: 07.12.2017); J. Buczek, *Maryja a Bóg Ojciec w nauczaniu Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater” 1 (1999), nr 1, s. 207–228; W. Siwak, *Maryja a Trójca Święta w misterium Wcielenia według Jana Pawła II*, *Salvatoris Mater* 1 (1999), nr 2, s. 268–319.

przez Nią przeżywane jako macierzyństwo względem Syna. W konsekwencji, jak Syn był cały u Ojca i zwrócony ku Niemu, tak Maryja była cała u Ojca i zwrócona ku Niemu. Jeśli macierzyństwo Maryi może być widziane jako ludzki i stworzony obraz ojcostwa Boga, Jej relacja do Boga w jedności z Jej Synem, może być uznana za ludzki i stworzony obraz synostwa Bożego w Chrystusie¹⁹.

Podsumowując, początkiem współdziałania Maryi w dziele zbawienia jest wolna inicjatywa Ojca. Na tej najważniejszej zasadzie opiera się cała mariologia jak i cała historia zbawienia (por. LG 56,63,64,66). *Lumen gentium* ukazuje Maryję jako przeznaczoną, wezwaną do współdziałania w najważniejszych momentach dzieła zbawczego²⁰.

5. Relacja Maryi do Syna

Przyczyną, dla której w chrześcijaństwie przypisuje się Maryi ogromne znaczenie jest Jej współpraca w misterium Wcielenia, które jest jedynym i wyjątkowym wydarzeniem zbawczym²¹. Potwierdził to papież Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater*: „Maryja zostaje definitywnie wprowadzona w tajemnicę Chrystusa przez to wydarzenie: przez zwiastowanie anielskie” (RM 8).

Słowa i czyny Jezusa sprawiają, że jedna z kobiet z tłumu woła: „Błogosławione łono, które Cię nosiło, i piersi, które ssałeś” (Łk 11,27). To słowa być może matki, która wysławia inną Matkę, Matkę Jezusa. Maryja już wcześniej otrzymała pochwały od Elżbiety, słowa stanowią dziś modlitwę maryjną: „Błogosławiona między niewiastami i błogosławiony owoc żywota Twojego!” (Łk 1,42). Misterium Maryi koncentruje się na Jej byciu Bożą Rodzicielką: „Święta Maryjo, Matko Boża”. Bardzo stary tekst św. Pawła z Ga 4,4 łączy misję Syna Bożego z Jego narodzinami z „niewiasty”. Podobnie w genealogii św. Mateusza 1,16, w Dz 1,14, wszędzie Maryja występuje jako Matka Jezusa Chrystusa. W Ewangelii św. Jana, nazywanej „Ewangelią Matki”, Maryja nigdy nie jest określana *nomen personae* (Maryja), ale *nomen officii* (Matka, Matka Jezusa). Ten tytuł pojawia się pięciokrotnie w obu scenach chrystologiczno-mariologicznych: w Kanie (J 2,1.3.5) i na Kalwarii (J 19, 25–27). W tej ostatniej scenie Maryja uzyskuje oficjalnie nowy rodzaj macierzyństwa: duchowego względem uczniów Syna²².

Kardynał A. Amato podkreśla, że Maryja wychowywała Jezusa. Doświadczenie macierzyństwa oznacza dla Maryi całkowitą bliskość z Jezusem. Można by zapy-

19 Por. A. Amato, *La SS*, dz. cyt., s. 33–34.

20 Por. A. Greco, dz. cyt., s. 282.

21 Por. A. Amato, *Maria e la Trinità. Spiritualità mariana ed esistenza cristiana*, Milano 2000, s. 26.

22 Por. Tamże, s. 63–64.

tać, jaka była rola Maryi w wychowaniu Syna, który „czynił postępy w mądrości, w latach i w łasce u Boga i u ludzi” (Łk 1,52). Jaka była Jej rola jako matki i wychowawczynie? Można stawiać hipotezy na temat podwójnego wpływu: Maryja pomaga Jezusowi poznać Jego środowiska życia codziennego, Jezus natomiast wprowadza Matkę w zrozumienie swojego boskiego misterium. Wpływ wychowawczy Maryi na Jezusa można streścić w kilku punktach. Kochała swego Syna sercem matki, otaczając Go czułością, troską, szacunkiem i pragnąc dla Niego wspaniałej przyszłości. Wychowała Jezusa swoją pracą, ofiarnością, miłością matczyną, całą swoją postawą. Uczyła Go swoim przykładem zaufania do Boga, otwartością na potrzebujących, pomocą starszej krewnej Elżbiecie i troską o nowożeńców.

Ale i Chrystus wychowywał swoją Matkę. Ludzką edukację Jezusa przez Maryję należy uzupełnić o tajemniczą, ale nie mniej realną, edukację Maryi przez Syna. Już jako dziecko uczy Ją zrozumienia tajemnicy swej całkowitej przynależności do Ojca niebieskiego i swego zbawczego cierpienia dla zbawienia świata.

Jeśli wychowanie oznacza integralną promocję osoby ludzkiej, jej wzrost we wszystkich wymiarach, rozwój wszystkich pozytywnych możliwości, możemy powiedzieć, że pomiędzy Jezusem i Jego Matką istniała „wzajemna edukacja”. Z jednej strony Maryja wspomagała integralny rozwój Syna we wszystkich wymiarach ludzkich, inkulturacji i dostosowania się. Z drugiej strony Jezus wspomagał duchowy rozwój Matki w tym, co dotyczyło tajemnicy Wcielenia, męki i zbawczej śmierci. Również z tego powodu Maryja może być nazwana „uczennicą Pana”²³.

Maryja jest Matką, wychowawczynią, uczennicą i właśnie dlatego również pośredniczką. Na Soborze Watykańskim II tytuł ten nie został zbyt mocno podkreślony (LG nr 62), ponieważ wydawał się ekumenicznie kontrowersyjny. W rozdziale VIII konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* dominują inne określenia, jak „macierzyńska funkcja Maryi”, „macierzyństwo w ekonomii łaski” i tytuły: „służebnica Pańska”, „towarzyszka Zbawiciela”²⁴. Jednak sobór mówi w sposób jasny, że Maryja jest „Odkupiona w sposób wznioślejszy ze względu na zasługi Syna swego i zjednoczona z Nim węzłem ścisłym i nierozzerwalnym” (LG 53). Jej współpraca w zbawieniu ludzi wynika z pośrednictwa Syna i ze zjednoczenia z Nim: „Cały bowiem wpływ zbawienny Błogosławionej Dziewicy na ludzi wywodzi się nie z jakiejś konieczności rzeczowej, lecz z upodobania Bożego i wpływa z nadmiaru zasług Chrystusowych, na Jego pośrednictwie się opiera, od tego pośrednictwa całkowicie jest zależny i z niego czerpie całą moc swoją (...)” (LG 60). Pośrednictwo Maryi jest zatem zawsze podporządkowane niezastąpio-

23 Por. A. Amato, *Maria e la Trinità*, dz. cyt., s. 66–67.

24 Por. Tamże, s. 71–72.

nemu pośrednictwu Syna. Boże i duchowe macierzyństwo względem Kościoła mają swój fundament w łasce pochodzącej od Zbawiciela. Mimo to relacja pomiędzy Maryją Panną a Chrystusem nie polega wyłącznie na różnicy ontologicznej, ale i na szczególnym podobieństwie, bliskości. Ta harmonia i zgodność wynika ze szczególnego miejsca, jakie Maryja zajmuje w Kościele: „w Kościele świętym zajmuje miejsce najwyższe po Chrystusie” (LG 54).

Dzięki swojemu statusowi stworzenia całkowicie upodobnionego do swego Syna (por. LG 59), Maryja jest w stanie skutecznie, jak żadne inne stworzenie, współpracować dla naszego zbawienia. *Lumen gentium* łączy zatem dynamikę „przyjmowania”, samą w sobie niewystarczającą, z „aktywną”: „poświęciła samą siebie jako służebnicę Pańską, osobie i dziełu Syna swego, pod Jego zwierzchnictwem i wspólnie z Nim z łaski Boga wszechmogącego, służąc tajemnicy odkupienia” (LG 56)²⁵.

Papież Jan Paweł II w swojej encyklice *Redemptoris Mater* wprost mówi o Maryi jako „Pośrednicze”. Czyni to w nawiązaniu do Pisma Świętego i nieprzerwanej tradycji Kościoła na Wschodzie i Zachodzie. Maryja jest związana z Chrystusem od samego początku Jego zbawczego wydarzenia aż po Kalwarię i misterium paschalne. Jeśli przy pierwszym *fiat* zgodziła się na Wcielenie Syna Bożego, to wraz z *fiat* na Kalwarii zgodziła się na zbawczą ofiarę swego Syna. Również cud z Kany (por. J 2,1–11) usprawiedliwia to macierzyńskie pośrednictwo. Brak wina to konkretny aspekt braku, pozornie drugorzędny i nic nieznaczący: „Posiada ona (ta konkretna odmiana ludzkiego niedostatku) jednak znaczenie symboliczne: owo wychodzenie naprzeciw potrzebom człowieka oznacza równocześnie wprowadzenie ich w zasięg mesjańskiej misji i zbawczej mocy Chrystusa. Jest to więc pośrednictwo: Maryja staje pomiędzy swym Synem a ludźmi w sytuacji ich braków, niedostatków i cierpień. *Staje «pomiędzy»*, czyli *pośredniczy, nie jako obca, lecz ze stanowiska Matki*, świadoma, że jako Matka może – lub nawet więcej: „ma prawo” – powiedzieć Synowi o potrzebach ludzi. Jej pośrednictwo ma więc charakter wstawienniczy: Maryja „wstawia się” za ludźmi” (RM 21)²⁶.

6. Relacja Maryi do Ducha Świętego

Znane są zarzuty względem mariologii katolickiej, które pojawiały się zarówno przed, jak i bezpośrednio po Soborze Watykańskim II, dotyczące zastępowania osobą Maryi Ducha Świętego. Mariologia byłaby odpowiedzialna za „pustkę

25 Por. A. Greco, dz. cyt., s. 282–283.

26 Por. A. Amato, *Maria e la Trinità*, dz. cyt., s. 72.

pneumatologiczną” w Kościele katolickim. Zarzuty tego rodzaju wysuwali zarówno teologowie prawosławni (N. Nissiotis), protestanci (W. Borowsky, L. Marchand) jak i katolicy (Y. Congar, R. Laurentin, H. Mühlen)²⁷.

W dokumentach Soboru Watykańskiego II Duch Święty pojawia się 258 razy, przy czym w rozdziale VIII *Lumen gentium* 10 razy. Jednak gdy chodzi o relacje pomiędzy Duchem Świętym a Maryją, niektórzy teologowie zwracają uwagę na rozdział VIII, przypisuje się w nim Maryi tytuły „Orędowniczki, Wspomożycielki, Pomocnicy, Pośredniczki” z podkreśleniem, że nie mogą one niczego zabrać ani dodać Chrystusowi, Jedyńemu Pośrednikowi (LG 62). H. Mühlen stwierdza, że brakuje tu odniesienia do Ducha Świętego, który w pierwszym rzędzie jest Pośrednikiem i Orędownikiem/Adwokatem, Pocieszycielem. Sobór powinien był, twierdzi, wprost zabrać głos przeciw możliwie błędnej interpretacji, która stawia Maryję w miejsce Ducha Świętego. Po drugie, brak pneumatologii można dostrzec również w punkcie 68 Konstytucji o Kościele, gdzie mowa jest o wniebowzięciu Maryi, tym bardziej, że w punktach 48–50 właściwie została ukazana rola Ducha Świętego w eschatologii²⁸.

Mimo krytyki ze strony Heriberta Mühlena i innych teologów, VIII rozdział *Lumen gentium* mówi o trojkiej relacji łączącej Ducha Świętego i Maryję: a) Maryja i Duch Święty; b) Maryja, Duch Święty i Chrystus; c) Maryja, Duch Święty i Kościół.

LG 53 mówi, że Maryja jest „świętym przybytkiem Ducha Świętego”, „utworzoną przez Ducha Świętego i ukształtowaną jako nowe stworzenie” (LG 56). Maryja całe swoje życie działała „mocą Ducha Świętego” (LG 64), dzięki Jego pomocy spełniała wszystkie akty moralne.

W triadzie Chrystus–Duch–Maryja, Wcielenie Syna stanowi bez wątpienia najważniejsze wydarzenie pneumatologiczne. Chrystus bowiem „za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Maryi Dziewicy” (LG 52). Jeszcze wyraźniej o po-

27 Por. S. de Fiores, *Lo Spirito Santo e Maria nella teologia post-conciliare*, „Marianum” 59 (1997), s. 395; Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego*, tom I, Warszawa 1997, s. 220; G.M. Bartosik, *Przybytek Ducha Świętego. Relacja Duch Święty – Maryja według Pisma Świętego i Ojców Kościoła*, w: *Duch Święty a Maryja* (Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Mariologii KUL oraz Oddział PTT w Częstochowie. Częstochowa, 22–23 maja 1998 roku), red. S.C. Napiórkowski, T. Siudy, K. Kowalik, Częstochowa 1999, s. 47. S. Gręś, *Relacja: „Duch Święty–Maryja” we współczesnej teologii katolickiej (1965–2000)*, Niepokalanów 2001, s. 7; R. Laurentin, *Nieznany Duch Święty. Odkrywanie Jego doświadczenia i Jego Osoby*, Kraków 1998, s. 487–489; J. Bujak, *Odkrywanie Ducha Świętego w Kościele po Soborze Watykańskim II*, w: *Studia posoborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, t. II, cz. II, red. M. Białkowski, Toruń 2015, s. 646.

28 Por. S. de Fiores, *Lo Spirito Santo*, dz. cyt., s. 397–398; G. Bartosik, *Maryja ikoną Ducha Świętego według Bruno Forte*, „Studia Theologica Varsaviensia” 36 (1998), nr 2, 119.

częściu mocą Ducha mówi się w LG 63: „zrodziła na ziemi samego Syna Boga Ojca, i to nie znając męża, Duchem Świętym zacieniona”. Raz jeszcze wspomniana rola Ducha Świętego w poczęciu Jezusa i w odniesieniu do Niego samego: „który po to począł się z Ducha Świętego” (LG 65).

Opisując relację Maryja–Duch–Kościół, która jest mistyczną aplikacją pierwszej triady, autorzy *Lumen gentium* nawiązali do kluczowej dla narodzin Kościoła – sceny z Wieczernika: apostołowie trwają „jednomyślnie na modlitwie wraz z niewiastami i z Maryją Matką Jezusa i z braćmi Jego (Dz 1,14)”²⁹.

Kardynał A. Amato zauważa, że perykopy biblijne mówiące o dzieciństwie Jezusa (Mt 1,18 i Łk 1,35) oraz o Zesłaniu Ducha Świętego (Dz 1,14) wskazują na ścisłą relację Maryi i Ducha Świętego zarówno we Wcieleniu i narodzinach Zbawiciela, jak i w wydarzeniu Zesłania Ducha Świętego, tzn. przy narodzinach Kościoła. W obu wypadkach narodziny są dziełem Ducha Świętego, w obu też Maryja odgrywa zasadniczą rolę. W Zwiastowaniu działanie Ducha Świętego dotyczy tylko Jej, początku nowej ludzkości; w Zesłaniu Ducha Świętego do Maryi dołączają apostołowie. Jeśli w Łk 1,35 Duch Święty zstępuje na Maryję dla realizacji Wcielenia, to w Dziejach Apostolskich zstępuje On na Apostołów dla realizacji misterium Kościoła, u którego początków również jest Maryja. Wskazuje to na ścisły związek Maryi i Ducha Świętego, a poprzez Ducha, Maryi z Chrystusem i Kościołem³⁰.

Cała tradycja katolicka, jeszcze niedostatecznie zbadana i usystematyzowana, uważa Maryję i Ducha Świętego za nierozdzielnie związanych ze sobą, w takim sensie, że Maryja cała żyje w Duchu Świętym, pełna świętości i miłości. Prawdopodobnie można by zmienić tradycyjne powiedzenie *Ad Jesum per Mariam* na *Ad Jesum per Spiritum Sanctum cum Maria*, sugeruje Amato³¹.

Tym, który zrozumiał znaczenie dyskursu pneumatologiczno-mariologicznego, był z pewnością papież Paweł VI. W adhortacji apostolskiej *Marialis cultus* prosił, aby w kulcie maryjnym „przyznano odpowiednią wagę jednej z niezbędnych wprost treści wiary, to jest osobie i dziełu Ducha Świętego” (MC 26)³².

Papież początek relacji Maryi do Ducha Świętego widzi w momencie Zwiastowania (MC 26). Następnie omawia wiele przejawów działania Ducha Świętego w Maryi. Mówi o „początkowej świętości” Maryi, uczynionej nowym stworzeniem przez Ducha Świętego; Duchu, który uczynił dziewictwo Maryi płodnym,

29 Por. A. Greco, dz. cyt., s. 283–284.

30 Por. A. Amato, *La SS*, dz. cyt., s. 41–42; G.M. Bartosik, *Przybytek Ducha Świętego*, dz. cyt., s. 50–51.

31 Por. Tamże, s. 42–43.

32 Por. S. de Fiores, *Lo Spirito Santo*, dz. cyt., s. 418.

przemieniając Ją w Pałac Króla albo Łoże Słowa, Świątynię albo Mieszkanie Pana, Arkę Przymierza i Uświęcenia. Paweł VI pisze również o tajemniczej relacji pomiędzy Duchem Świętym i Maryją, podobnej do oblubieńczej, dlatego Dziewica była nazywana Świątynią Ducha Świętego, co podkreśla, że stała się Ona trwałym mieszkaniem Ducha Bożego. Mowa jest w dokumencie o pełni łaski i obfitości darów, którymi Duch ubogacił Dziewicę, szczególnie wiarą, nadzieją i miłością, ale też siłą do wytrwania pod krzyżem. Mowa jest o szczególnym wpływie Ducha Świętego na powstanie i treść *Magnificat*, w którym Maryja staje się proroczym głosem Boga; o Zesłaniu Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy, obecności Maryi w rodzącym się Kościele (MC 26).

Po stwierdzeniu, że wiele współczesnych tekstów mariologicznych nie uwzględnia wystarczająco całej doktryny o Duchu Świętym, papież wezwał wszystkich, ale szczególnie pasterzy i teologów, do pogłębienia refleksji nad działaniem Ducha Świętego w historii zbawienia i uwzględnienia Jego obecności w tekstach pobożnościowych (MC 27).

Aby odpowiedzieć na zaproszenie papieża, niektórzy znani teologowie katoliccy pogłębili w oryginalny sposób relację Duch Święty–Maryja, m.in. G. Roschini i D. Bertetto na temat synergii Ducha Świętego i Maryi. Możemy również wymienić mariologię personalistyczną H.U. von Balthasara i mariologię pneumatologiczną X. Pikaza³³.

O ile przed Soborem Watykańskim II refleksja mariologiczna była prawie wyłącznie chrystocentryczna, o tyle po soborze akcent w mariologii został przesunięty na eklezjologię, trynitologię i pneumatologię bez zanegowania zasady chrystologicznej, która mówi, że wszystko, co odnosi się do Maryi, zależy wyłącznie od misterium Chrystusa. Podkreślono ścisły związek Maryi z Duchem Świętym: jest Ona tą, która w mocy Ducha poczęła Słowo Wcielone, w swoim życiu szła za natchnieniami Ducha Świętego, była posłuszna Jego głosowi dzięki czemu przyjęła, jak Abraham, wolę Bożą³⁴.

Współczesna mariologia podkreśla dwa wymiary Jej współdziałania w odkupieniu: funkcję osobistą, która wynika ze zgody na działanie Ducha Świętego w Niej, i funkcję personologiczną, która wynika z ontologii Maryi – ona od początku swego istnienia przeniknięta została łaską Ducha Świętego (H. Mühlen).

Akcent pneumatologiczny potwierdził, że relacja pomiędzy *Panhagion* a *Panhagia* przenika całą egzystencję Maryi, jeszcze przed Zwiastowaniem, w dziewi-

33 Por. A. Amato, *La SS*, dz. cyt., s. 43–45.

34 Por. Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski, *Duch Święty i Jego obecność w Kościele. Program duszpasterski na rok 1997/1998*, red. E. Szczotek, A. Liskowacka, Katowice 1997, s. 8; A. Amato, *La SS*, dz. cyt., s. 44–45.

czym poczęciu Chrystusa, w Zesłaniu Ducha Świętego i Wniebowzięciu (G. Roschini). W Maryi i w Kościele widać wymiar personalistyczny relacji z Bogiem: Bóg wzywa – Maryję, w Niej Kościół i cała ludzkość – odpowiada i akceptuje. Maryja nie jest wyłącznie pasywna w relacji z Bogiem, co podkreśla współczesna mariologia. Maryja jest dialogiem wiary, nadziei i miłości z całą Trójcą, nie zaś tylko z Synem (H.U. von Balthasar).

Tego rodzaju podejście dialogiczno-personalistyczne czyni Maryję przykładem nie tylko dla Kościoła, ale dla każdego człowieka. W Maryi, zaraz po Chrystusie, najbardziej odzwierciedla się chwała nowego stworzenia ukształtowanego przez Ducha Świętego Stworzyciela (X. Pikaza). Dowartościowany zostaje również wymiar żeński bytu ludzkiego, gdyż w Maryi to, co kobiece zostaje wyniesione jako znak i wyraz macierzyńskiego oblicza Boga i Jego czulej miłości do stworzenia (L. Boff). Maryja jest *Theotókos*, ale również *Pneumatofóros*, a zatem *Pneumatofórmis*. Przy takim zorientowaniu antropologiczno-pneumatologicznym doktryna maryjna staje się również doktryną na temat działania Ducha Świętego w człowieku.

Przejęcie mariologii od wymiaru wyłącznie chrystologicznego do eklezjalnego i pneumatologicznego otwiera również perspektywy ekumeniczne. Z prawosławiem zgadzamy się w kwestii traktowania Maryi jako ikony Ducha Świętego, z protestantami możemy poszukać wspólnego mianownika, widząc w *fiat* rozpoczęcie dialogu wolności z Bogiem łaski, wszystko to uczyni Maryję świętą. Będąc w Kościele, Maryja jest nie tylko wzorem wiary, ale i Matką (Chavannes). Maryja staje się archetypem Kościoła i wzorem świętości chrześcijańskiej. Akcentowanie pneumatologii nie oznacza zerwania z Chrystusem, ale podkreślenie świętości i duchowego współdziałania Maryi w Kościele i w historii, co jest owocem Ducha Zmartwychwstałego, a zatem, podkreśla Amato, idziemy „do Ojca przez Chrystusa w Duchu z Maryją i jak Maryja”³⁵.

Podsumowanie

J.M. Alonso stwierdza, że Trójca Święta jest niewątpliwie najważniejszym z misterii chrześcijańskich. Wynika to z objawienia biblijnego, które mówi, że Bóg żywy i działający w Starym Testamencie (Jahwe) objawia się jako Ojciec, Syn i Duch Święty w ekonomii Nowego Testamentu. Wiara w Trójcę Świętą jest obecna w najwcześniejszych wyznaniach wiary, bronią jej i wyjaśniają pierwsze sobory powszechne, w Nicei 325 i Konstantynopolu 381 roku. Trójca Święta jest

35 Por. A. Amato, *La SS*, dz. cyt., s. 45–48.

fundamentem i centrum wszystkich tajemnic wiary, przede wszystkich najważniejszego misterium w ekonomii zbawienia jakim jest Wcielenie Słowa. Również pozostałe tajemnice wiary, dotyczące łaski, sakramentów, Kościoła, powinny być kontemplowane w świetle Trójcy Świętej, która jest ich źródłem. Temat Trójcy Świętej ma znaczenie formalne zarówno dla całej teologii, jak i dla mariologii³⁶.

Prawda o Trójcy Świętej: Ojcu, Synu i Duchu Świętym, która działa w historii dla zbawienia człowieka, stała się motywem przewodnim całej Konstytucji o Kościele *Lumen gentium* Soboru Watykańskiego, a co za tym idzie, także jej ostatniej części, poświęconej Najświętszej Maryi Pannie. Zgodnie z wcześniejszą tradycją Kościoła, Maryja jest tam ukazana jako umiłowana Córka Boga Ojca, Matka Syna i Oblubienica Ducha Świętego. Jej osoba i misja zostały wpisane w historię zbawienia i życie Kościoła, którego jest Ona członkiem, a zarazem matką.

Nauczanie zawarte w *Lumen gentium* – rozwinięte przez papieży doby posoborowej, bł. Pawła VI w *Marialis cultus* i św. Jana Pawła II, zwłaszcza w Jego maryjnej encyklice *Redemptoris Mater*, oraz innych teologów – ukazuje Maryję jako włączoną w misterium trynitarnie w sposób zupełnie wyjątkowy, zgodny z Jej rolą w misterium zbawczym. Ona jest przeniknięta obecnością i działaniem Ojca, który wybrał Ją i umiłował tak bardzo, że powierzył Jej swego Syna; obecnością i działaniem Syna, z którym łączy Ją miłość macierzyńska; obecnością i działaniem Ducha Świętego, który bierze Ją w posiadanie, by ukształtować Jej duszę. To włączenie rozpoczęło się wraz z wypowiedzeniem „tak” przy Zwiastowaniu, które pozwoliło Słowu wejść w świat jako człowiekowi, a wraz z Nim niewidzialnemu Ojcu i Duchowi Świętemu Pocieszycielowi. Dzięki Synowi Bożemu i Maryi wszyscy ludzie są wezwani, by stać się Synami Bożymi w Duchu Świętym. Maryja, jak naucza Jan Paweł II, jest miejsce spotkania Trójcy Świętej i historii, pomiędzy boską wszechmocą i niemocą ludzkości, a ponadto jest solidarna z każdym z nas³⁷.

Bibliografia

- Alonso J.M., *Trinità*, w: *Nuovo Dizionario di Mariologia*, red. S. De Fiores, S. Meo, Torino 1986, s. 1406–1417.
- Amato A., *La SS. Trinità e Maria. Sintesi teologica*, w: *Come collaborare al progetto di Dio con Maria*, Roma, CCMM 1985, s. 28–48.
- Amato A., *Maria e la Trinità. Spiritualità mariana ed esistenza cristiana*, Milano 2000.

36 Por. J.M. Alonso, dz. cyt., s. 1406–1407.

37 Por. A. Fusi, *Ha creduto meglio degli altri. Maria modello della Chiesa nell'insegnamento di Giovanni Paolo II*, Milano 1999, s. 25–31.

- Bartosik G.M., *Maryja ikoną Ducha Świętego według Bruno Forte*, „Studia Theologica Varsaviensia” 36 (1998), nr 1–2, 119–133.
- Bartosik G.M., *Przybytek Ducha Świętego. Relacja Duch Święty - Maryja według Pisma Świętego i Ojców Kościoła*, w: *Duch Święty a Maryja* (Materiały z sympozjum zorganizowanego przez Katedrę Mariologii KUL oraz Oddział PTT w Częstochowie. Częstochowa, 22–23 maja 1998 roku), red. S.C. Napiórkowski, T. Siudy, K. Kowalik, Częstochowa 1999, s. 47–65.
- Buczek J., *Maryja a Bóg Ojciec w nauczaniu Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater” 1 (1999), nr 1, s. 207–228.
- Bujak J., *Odkrywanie Ducha Świętego w Kościele po Soborze Watykańskim II*, w: *Studia posoborowe. Historia i recepcja Vaticanum II*, t. II, cz. II, red. M. Białkowski, Toruń 2015, s. 611–650.
- Bujak J., *Sobór Watykański II i jego reformy w świetle hermeneutyki ciągłości Benedykta XVI*, Szczecin 2013.
- Congar Y., *Wierzę w Ducha Świętego*, t. I, Warszawa 1997.
- De Fiores S., *Corso di teologia sistematica. Maria Madre di Gesù. Sintesi storico-salvifica*, Bologna 1993.
- De Fiores S., *Lo Spirito Santo e Maria nella teologia post-conciliare*, „Marianum” 59 (1997), s. 393–430.
- De Fiores S., *Maria nella teologia postconciliare*, w: *Vaticano II: bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962–1987)*, red. René Laurentin, t. I, Assisi 1988, s. 414–470.
- De Fiores S., *Maria paradigma antropologia per il terzo millennio*, „Revista Española de Teología” 64 (2004), nr 1, s. 65–85.
- De Fiores S., *Maria presenza viva nel Popolo di Dio*, Roma 1980.
- De Fiores S., *Trinità mistero di vita. Esperienza trinitaria in comunione con Maria*, Ciniello Balsamo/Milano 2001.
- De Fiores S., *Trójca Święta*, w: *Mały Słownik Maryjny*, Niepokalanów 1987, s. 93–96.
- Fusi A., *Ha creduto meglio degli altri. Maria modello della Chiesa nell'insegnamento di Giovanni Paolo II*, Milano 1999.
- Greco A., *„Madre dei viventi”. La cooperazione salvifica di Maria nella „Lumen gentium”*: una sfida per oggi, Lugano 2011.
- Gręś S., *Relacja: „Duch Święty–Maryja” we współczesnej teologii katolickiej (1965–2000)*, Niepokalanów 2001.
- św. Ireneusz, *Wykład nauki apostołskiej*. Wstęp, przekład i opracowanie W. Myszor, Kraków 1997.
- Jan Paweł II, *Audjencia generalna*, 2 maja 1979, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/audiences/1979/documents/hf_jp-ii_aud_19790502.html (dostęp: 07.12.17).

- Jan Paweł II, *Orędzie Ojca Świętego Jana Pawła II do młodzieży całego świata z okazji XIII Światowego Dnia Młodzieży*, „L'Osservatore Romano” 2 (1998), s. 4–7, <http://nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/774> (dostęp: 05.12.2007).
- Jan Paweł II, *Tajemnica Trójcy Świętej a Maryja*, 24 IX 2000 – Homilia na zakończenie XX Międzynarodowego Kongresu Maryjno-Mariologicznego, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/homilie/kongres-MM_24092000.html (dostęp: 07.12.2017).
- Komisja Duszpasterska Episkopatu Polski, *Duch Święty i Jego obecność w Kościele. Program duszpasterski na rok 1997/1998*, red. E. Szczotek, A. Liskowacka, Katowice 1997.
- Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, Wrocław 1986.
- Laurentin R., *Nieznany Duch Święty. Odkrywanie Jego doświadczenia i Jego Osoby*, Kraków 1998.
- Paweł VI, *Jak czcić Matkę Bożą? Adhortacja apostołska papieża Pawła VI „Marialis cultus” o należytych kształtowaniu i rozwijaniu kultu Najświętszej Maryi Panny*, wstęp. S.C. Napiórkowski, Niepokalanów 1984.
- Perrella S.M., *Ecco tua Madre (Gv 19,27). La Madre di Gesù nel magistero di Giovanni Paolo II*, Cinisello Balsamo/Milano 2007.
- Siwak W., *Maryja a Trójca Święta w misterium Wcielenia według Jana Pawła II*, „Salvatoris Mater” 1 (1999), nr 2, s. 268–319.
- Testa E., *Maria terra vergine. Vol. I. I rapporti della Madre di Dio con la SS. Trinità (Sec. I-IX)*, Jerusalem 1985.

**RELACJE MARYI DO OSÓB TRÓJCY ŚWIĘTEJ
W ŚWIETLE VIII ROZDZIAŁU
KONSTYTUCJI DOGMATYCZNEJ O KOŚCIELE „LUMEN GENTIUM”**

Streszczenie

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie relacji, które łączą Maryję z Osobami Trójcy Świętej – z Ojcem, Synem i Duchem Świętym – w kontekście nauczania zawartego w VIII rozdziale *Lumen gentium*, posoborowej wykładni Kościoła i opracowań teologów. Maryja jest tam ukazana jako Córka Ojca, Matka Syna Bożego i Oblubienica Ducha Świętego. Przesłanie Soboru Watykańskiego II stało się podstawą do analizy relacji między Maryją a Trójjedynym Bogiem, najistotniejszym odniesieniem jest Wcielenie Syna

Bożego, stanowi bowiem moment, w którym po raz pierwszy w dziejach zbawienia dokonało się pełne objawienie misterium trynitarnego.

Słowa kluczowe: Jan Paweł II, *Lumen gentium*, Maryja, Paweł VI, relacje, Trójca Święta, Zwiastowanie

MARY'S RELATIONSHIPS WITH THE PERSONS OF THE HOLY TRINITY IN THE LIGHT OF CHAPTER VIII OF THE DOGMATIC CONSTITUTION ON THE CHURCH "LUMEN GENTIUM"

Summary

The purposed of this paper is to show the relationships that connect Mary with the Persons of the Holy Trinity, i.e. with the Father, the Son and the Holy Spirit, based on the teaching of Chapter VIII of *Lumen gentium*, the post-conciliar teaching of the Church and the contribution of theologians. Mary is depicted there as the Daughter of God the Father, Mather of the Son of God and the Bride of the Holy Spirit. Following the teaching of the Council, the mystery of the Incarnation of the Son of God was chosen as a starting point to show Mary in relation to the Triune God because it is the moment in which the full revelation of the Trinitarian mystery happened for the first time in the history of Salvation.

Keywords: John Paul II, *Lumen gentium*, Mary, Paul VI, relationships, Holy Trinity, Annunciation

Translated by by Mirosława Landowska

OD KAPLICZKI DO MODY. OBRAZ MARYI W KULTURZE WSPÓŁCZESNEJ

Andrzej Draguła*

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

Wprowadzenie

Oczywistym jest stwierdzenie, że w kulturze, która wyrasta z tradycji chrześcijańskiej (myślę tu przede wszystkim o jej katolickiej wersji), Maryja jest prototypem i wzorem kobiecości. Pomimo wielu istotnych różnic stanu, skojarzenie między Maryją – Matką Bożą a każdą ziemską matką wydaje się w pewien sposób naturalne, choć różni je status teologiczny – jak Niepokalane Poczęcie czy Boże rodzicielstwo – łączy je przecież to samo: kobiecość, macierzyńskość, matczyność. Za św. Janem Pawłem II można stwierdzić, że „kobieta, spoglądając na Maryję, odkrywa w Niej sekret godnego przeżywania swej kobiecości i prawdziwego realizowania siebie”¹. Każda matka to jakieś – *alter ego* Matki Bożej.

Jak zauważa Maria Poprzęcka w swojej monografii malarstwa polskiego, obraz Matki Bożej Częstochowskiej jest „wschodni w treści, zachodni w malarskiej [...]

* Ks. dr hab. Andrzej Draguła, prof. US – ksiądz diecezji zielonogórsko-gorzowskiej, kierownik Katedry Teologii Praktycznej na Wydziale Teologicznym US, prof. Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, kierownik Katedry Komunikacji Religijnej PWT, publicysta, członek Rady Naukowej Laboratorium „Więzi” i redakcji „Więzi”. Autor książek: *Eucharystia zmediatyzowana. Teologiczno-pastoralna interpretacja transmisji Mszy Świętej w radiu i telewizji* (2009); *Ocalić Boga. Szkice z teologii sekularyzacji* (2010); *Copyright na Jezusa. Język, znak, rytuał między wiarą a niewiarą* (2012); *Bluźnierstwo. Od grzechu do przestępstwa* (2013); *Emaus. Tajemnice dnia ósmego* (2015); *Czy Bóg nas kusi? 55 pytań o wiarę* (2015). Zajmuje się zagadnieniami z zakresu teologii pastoralnej, homiletyki i komunikacji religijnej (symbolicznej, wizualnej, tekstowej) oraz teologicznymi aspektami sztuki współczesnej (filmu, teatru, sztuk wizualnych). Mieszka w Zielonej Górze. E-mail: andrzej.dragula@usz.edu.pl.

1 Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris Mater”*, 46.

naród obrał za swą największą świętość²². W wywiadzie radiowym Poprzęcka dodała, że obraz ten – wraz z *Bitwą pod Grunwaldem* Jana Matejki – ukształtował zbiorową wyobraźnię Polaków³ i trudno jej nie przyznać racji. Jan Lechoń pisał, że obraz ten „widać w każdej polskiej chacie / I w kościele i w sklepiku i w pysznej komnacie” oraz określa ją jako tę, „w którą wierzy nawet taki, który w nic nie wierzy”²⁴. Rzeczywiście, polska maryjność w swej kulturowej warstwie emblematyzowana jest przede wszystkim przez obraz Matki Bożej Częstochowskiej, choć – jeśli można tak powiedzieć – współcześnie dzieli religijną wyobraźnię z innymi wizerunkami, choćby ostatnio z najbardziej popularną Matką Bożą Fatimską. Istotne pozostaje pytanie, jaki jest współczesny kształt kulturowego *imaginarium* maryjnego i w jaką Maryję współcześnie „wierzy ten, który nie wierzy”, posługując się paradoksem poety. Innymi słowy: jaki jest współczesny, kulturowy obraz Matki Bożej. Jak jej postać odbija się we współczesnej kulturze, a przede wszystkim w kulturze popularnej?

1. Matka Boża bez Jezusa?

Jak zauważa Zofia Sokolewicz, w kulturze ludowej postać Maryi – Matki Jezusa ujawnia się na dwa sposoby: jako Maryja i jako Bogurodzica. Takie ujęcie odzwierciedlają także hasła encyklopedyczne – do pierwszej kategorii można zaliczyć te, „dla których punktem wyjścia jest z reguły Maria i ograniczają się do historii życia ewangelicznej Marii z rodu Dawida, matki Jezusa”²⁵. Do drugiej – hasła skupiające się przede wszystkim na Maryi jako Matce Boga, a więc podkreślające jej status teologiczny⁶. Sokolewicz pisze, że „Kult maryjny w kulturze ludowej jest przede wszystkim kultem Marii jako Matki Boga, nierzadko traktowanej tak, jakby tylko to się liczyło, i stąd jej losy historyczne, jej życiorys (nawet apokryficzny, a więc bliski kulturze ludowej) usunięte są w cień. Paradoksalnie, ale czasami wydaje się, że wiedzie ona w kulturze ludowej żywot niezależny nawet od syna, od Jezusa”²⁷.

2 M. Poprzęcka, *Arcydziela malarstwa polskiego*, Warszawa 2015, s. 14.

3 „Obraz Pani Jasnogórskiej, przenikając do dzieł malarskich i graficznych, staje się jakby ideogramem polskości i wiary”. K.S. Moisan, *Ikonaografia maryjna w polskiej sztuce XIX wieku*, „Studia Theologica Varsaviensia” 27 (1989), nr 1–2, s. 143.

4 J. Lechoń, *Matka Boska Częstochowska*, w: tenże, *Poezje*, Warszawa 1987, s. 110.

5 Z. Sokolewicz, *Matka Boska w polskiej kulturze ludowej XIX i XX w. (wybrane kwestie źródłowe i zarysowywujące się pytania)*, „Etnografia Polska”, t. XXXII: 1988, z. 1, s. 290.

6 Tamże.

7 Tamże.

Wydaje się, że problem ten dotyczy jednak nie tylko kultury ludowej o proveniencji wiejskiej, ale także tego, co teologia nazywa maryjną pobożnością ludową, której wyrazem są najbardziej dzisiaj powszechne przedstawienia Matki Bożej ukazujące wyłącznie ją samą bez Jezusa. Proces zmian w obrębie ikonografii maryjnej powiązany jest przede wszystkim z prywatnymi objawieniami z XIX i XX wieku (Lourdes, La Salette, Rue du Bac w Paryżu, Fatima) oraz dogmatem o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny ogłoszonym w roku 1854 przez papieża bł. Piusa IX. Jak zauważa Krystyna S. Moisan, „w sztuce XIX wieku przyjął się jedynie ten najprostszy schemat przedstawienia Niepokalanego Poczęcia. Inne warianty ikonograficzne o bardziej złożonych treściach teologicznych i skomplikowanej symbolice, nawiązujące do starotestamentowych personifikacji maryjnych, ulegają zapomnieniu. [...] Sztuka nie broni żadnych prawd wiary czy atakowanych dogmatów. Zanikają obrazy o symbolice odsyłającej do tekstów Pisma Świętego [...]”⁸, a więc także wyobrażenia ukazujące Maryję w kontekście wydarzeń biblijnych, w których brała udział. Te pochodzące z prywatnych objawień wizerunki przyjęły się także w kulturze ludowej typu wiejskiego, co można by tłumaczyć tym, iż same objawienia dokonywały się w kulturze agrarnej, a „widzący” – jak to było w przypadku objawień w Fatimie w roku 1917 – pochodzili ze wsi i byli pastuszkami (Łucja, Hiacynta i Franciszek), co zapewne ułatwiało identyfikację z całym wydarzeniem owego objawienia.

Od wieku XIX aż do dzisiaj dominują wyidealizowane wyobrażenia Matki Bożej, koncentrujące się na jej życiu duchowym⁹. „W krańcowym przypadku – zauważa Moisan – utrzymany w konwencji naturalistycznej uduchowiony kicz staje się jakby «ikoną» sztuki Zachodu, wizerunkiem kultowym, od którego co prawda sztuka odejdzie, ale który poprzez oleodruki i dewocjonalia przetrwa aż do naszych czasów”¹⁰. Ta sformułowana przed blisko trzydziestu laty diagnoza jest wciąż aktualna. Jak pisze Magdalena Ślusarska, kicz religijny to „odzwierciedlenie kondycji myślowej, intelektualnej jednostki i społeczeństwa, stan ducha”¹¹, także stan pobożności maryjnej, która łatwo ulega banalizacji i uproszcze-

8 K.S. Moisan, dz. cyt., s. 131–132.

9 „Tak charakterystyczny duch idealizmu mający wyrazić wszystko co wzniosłe, boskość, czystość, pokorę i pobożność jest główną cechą wyróżniającą liczne przedstawienia maryjne. Wyidealizowane piękno twarzy Maryi, typizacja Jej stroju i postaci, obecność aniołów o jasnych puklach włosów ubranych w powiewne szaty, liryczne sielankowe krajobrazy, łagodny pastelowy koloryt tła, kwiaty róży i lilii — to wszystko środki służące do wyrażenia piękna duchowego. W XIX wieku rozpoczyna się w sztukach plastycznych kryzys wyobrażeń religijnych. Użyte symbole dyskredytowały rzeczywistość duchową, którą miały wyobrażać”, tamże, s. 140.

10 K.S. Moisan, dz. cyt., s. 132.

11 M. Ślusarska, *Marketing religijny, sacrobiznes i „dewocjonalia na topie”*, w: *Religijność w dobie popkultury*, red. T. Chachulski, Warszawa 2014, s. 91.

niu. Proces degradacji ikonografii maryjnej, który rozpoczął się w wieku XIX, w XXI wieku utrwaliła popularność figury Matki Bożej Fatimskiej, która – podobnie jak inne wyobrażenia wywodzące się z objawień prywatnych – petryfikuje wyobrażenie Matki Bożej bez Jezusa. „Sztuka ta, związana ze swoją epoką (czy raczej epokami) stanowi dokument relacji wyobrażenia plastycznego do panującego typu religijności” – zauważa Moisan, komentując maryjne wyobrażenia w XIX wieku¹². Ten typ religijności i pobożności maryjnej zdaje się wciąż dominować, a może nawet się utwierdza.

Za teologiczno-ikonograficzny paradoks należy uznać fakt popularności takich wyobrażeń, gdyż Maryja bez Jezusa nie byłaby matką (tym bardziej Matką Bożą), a z drugiej strony – oddziela się ją od Niego tak jakby godność Bożego macierzyństwa przynależna jej była niejako z natury, *per se ipso*, co może prowadzić wręcz do deifikacji Matki Bożej. Nieobecność Jezusa nie służy utwalaniu jej teologicznej „zależności” od Syna. Przeciwno temu występował bardzo często ks. prof. Stanisław C. Napiórkowski, który niejednokrotnie wypowiadał się krytycznie przeciwko upowszechnianiu wizerunku Matki Bożej Częstochowskiej bez Dzieciątka, na przykład samej głowy Maryi. „W imieniu własnym, a także Jasnogórskiej Królowej Polski pokornie, ale najmocniej proszę, by nie promować Jej bez Jezusa Chrystusa” – apelował w jednym z tekstów¹³.

2. Między ludźmi

Proces autonomizacji Maryi może wskazywać na potrzebę dowartościowania pierwiastka kobiecego i matczynego w odniesieniu do osoby samego Boga, a także na pewne pozostałości pierwotnych wierzeń w Pramatkę. Zofia Sokolewicz zauważa jednak: „Kult maryjny w polskiej kulturze ludowej jest przede wszystkim kultem Matki Boskiej – ta matczyność, a nie praobecność od początku świata, daje jej tytuł do tego kultu. To przecież nie ona była źródłem wszystkiego co żyje, to nie w niej zawierało się wszystko, to nie w niej tkwiła możliwość odradzania się. Była Matką, ale nie Pramatką”¹⁴. Czy przyjęcie takiego założenia wyklucza zupełnie obecność w kulturze ludowej tego naturalnego rysu matczynego, który byłby niezależny albo przynajmniej równoległy do rysu ewangelicznego i chrystocen-

12 Tamże, s. 145. Zob. także: M. Chmielewski, *Ikonografia maryjna a duchowość chrześcijańska, w: Ikona maryjna w życiu Kościoła: Sympozjum Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, Spotkanie Kustosów Sanktuariów Polskich, Częstochowa, 10–12 września 2014*, red. D. Klauza, K. Stawecka, Częstochowa 2015, s. 85–96.

13 S. C. Napiórkowski, *Królowa Polski*, <http://e-civitas.pl/krolowa-polski/> (dostęp: 12.12.2017).

14 Z. Sokolewicz, dz. cyt., s. 291–292.

trycznego? Sokolewicz odpowiada: „Trzeba jednak podkreślić, że te dwa typy kultów: wielkich matek i maryjny, nie tworzą zbiorów rozłącznych”¹⁵. Można by więc zaryzykować stwierdzenie, że w kulcie maryjnym odradza się – choć zapewne nieintencjonalnie – kult pramatek, tworząc zręby nowej kobiecej duchowości.

Nie zawsze są to związki ortodoksyjne. Postać Maryi pojawia się w wierzeniach, legendach, bajkach, gadkach, apokryfach, przysłowiach, a nawet zamówieniach, czyli formułach magicznych. Wszystko to tworzy specyficzną teologię ludową, w której Maryja wykracza poza historię biblijną i jej relację do Jezusa. W kulturze ludowej Maryja mieszka pomiędzy ludźmi. W ludowych wersjach opowiadań o Maryi jej codzienne życie toczy się w realiach bliskich ludziom. W pewnym sensie Maryja żyje tu i teraz, na co wskazuje topografia, warunki klimatyczne, odzież czy praca, której się podejmuje. Dotyczy to zarówno okresu ziemskiego życia Matki Bożej od jej narodzin do Wniebowzięcia jak też czasami tych momentów, gdy Maryja schodzi z nieba na ziemię, by wypróbować ludzi¹⁶. Świadectwem jej dzielenia losu z ludźmi są chociażby jej tytuły powszechnie używane w religijności ludowej: Matka Boża Zielna (Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny 15.08), Siewna (Narodzenie Najświętszej Maryi Panny 08.09), Roztworna (Zwiastowanie Najświętszej Maryi Panny 25.03) czy Jagodna (Nawiedzenie Najświętszej Maryi Panny, dawniej 02.07), które odwołują się do kalendarza agrarnego, sezonowych robót w polu czy faz wegetacji¹⁷.

Przykładem takiego postrzegania Matki Bożej w kulturze ludowej może być choćby kaznodziejstwo ks. bp. Józefa Zawitkowskiego. Na przykład w kazaniu wygłoszonym w uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny kaznodzieja zwracał się do Maryi słowami: „Dobra Matko żniwiarzy! Odpocznij trochę pod gruszą, na miedzy, a dzieciaki uwiją Ci wianek z rozchodnika, bratków

15 Tamże, s. 292.

16 Zob. U. Janicka-Krzywda, *Sposoby przedstawiania Matki Bożej w folklorze słownym Polskiego Podkarpacia*, w: *Orędowniczo nasza. Kult Matki Bożej w polskiej kulturze ludowej*, red. A. Spiss, Kraków 1996, s. 68–83.

17 „Dla cyklu rolniczego dzień Matki Boskiej Gromnicznej i następnie Roztwornej oznacza zmiany umożliwiające wegetację. Święto Matki Boskiej Jagodnej nosi znamiona dnia oczyszczenia pól i dokonywanej z nich ofiary. Wyraża się to w zakazach spożywania owego runa do tego dnia właśnie. Treść i symbolika tego dnia znajdują swoje przedłużenie w dniu Matki Boskiej Zielnej, stanowiącym kolejny krok w znoszeniu zakazów nałożonych na człowieka w jego stosunkach z przyrodą. Poczynając od pierwszego wypuszczenia bydła na trawę wiosną, przez zezwolenie położenia się na ziemi, kąpania w rzece, spożywania runa leśnego po poświęcenie pól, owoców i zezwolenie na ich spożywanie dokonuje się stopniowe rozszerzenie praw człowieka do korzystania z pól przyrody, do w miarę bezpiecznego obracania się w środowisku naturalnym. Tak się dzieje aż do dnia Matki Boskiej Siewnej, gdy ziarno znajduje się w glebie i nastąpi kolejna seria zakazów ograniczających zachowania ludzkie wobec natury”. Z. Sokolewicz, dz. cyt., s. 296.

polnych i macierzanki. Zostań z nami do wieczora, Matko, a usłyszysz pacierz świerszczów, żale bekasów i «głos dzwonka – sygnaturki, co Cię wiecznie chwali»¹⁸. Topos Maryi chodzącej między ludźmi najlepiej się ujawnia w przypadku święta Matki Bożej Jagodnej. Święto to łączy się z biblijną historią wędrowki Maryi do jej krewnej Elżbiety (Łk 1, 39–43). Ludowy przekaz głosił, że Maryja spodziewająca się Dziecka wędrowała samotnie 150 km poprzez góry i lasy, żywiąc się zrywanymi po drodze owocami. Dlatego powstała w Polsce tradycja, aby do dnia 2 lipca nie zrywać poziomek, jagód, agrestu, malin, wiśni i porzeczek. Można je było zbierać dopiero „po Jagodnej”. Matka Boża Jagodna została patronką matek i kobiet brzemiennych¹⁹.

3. Polska Madonna z Warszawy

Wszystko, co zostało dotychczas powiedziane, odnosi się przede wszystkim do kultury ludowej typu wiejskiego, ale – jak się wydaje – można to także odnieść do kultury popularnej czy też różnych przejawów współczesnej kultury ludowej typu miejskiego. Maryja jest najbardziej „zadomowiona” w kulturze ludowej, której silne związki z religią są bezdyskusyjne, ale nie znaczy to, że nie znajduje ona swego miejsca w kulturze współczesnej. Mówiąc o Maryi w kulturze, trzeba wyjść poza jej „folklorystyczny”, wiejski kontekst. Maryja „w mieście” pojawia się w powieściach dwóch współczesnych polskich pisarek: Sylwii Chutnik oraz Salci Hałas.

Jedną z bohaterek powieści Sylwii Chutnik pt. „Kieszonkowy atlas kobiet” jest Maria Kretańska, „Polska Matka”, która – jak wiadomo – „nie umiera ot tak sobie, tylko wstępuje do nieba. Normalnie bez biletu, na cwaniaka, siada na odkurzaczu okrzakiem i pędzi na samą górę. Tam przybija piątkę z Maryją i leci zmywać naczynia po ostatniej wieczerzy”²⁰. W jednym z wywiadów na pytanie: „Dlaczego kazałaś matce Polce posprzątać po Ostatniej Wieczerzy?”, Chutnik odpowiada: „Ktoś musi to zrobić. Faceci siedzą przy stole i debatują, jak świat zbawić, a gary trzeba po nich pozmywać”²¹. W tym samym wywiadzie powieściopisarka mówi dalej tak: „Jako osobie niewierzącej łatwo mi spojrzeć na kult maryjny z boku, bez zaangażowania. Lubię widzieć w Maryi symbol kobiet polskich. [...] zastanawiam się, czy ten symbol jest potrzebny kobietom, czy traktują go jako najwyższy wzorzec miejsca kobiety w patriarchalnej kulturze. Rola dobrej i pięknej Matki

18 J. Zawitkowski, *Kochani moi! Świętokrzyskie kazania radiowe*, t. 2, Warszawa 1995, s. 136.

19 Zob. E. Ferenc-Szydełkowa, *Rok kościelny a polskie tradycje*, Poznań 1988, s. 194–195.

20 S. Chutnik, [wywiad:] *Radykalna gospodyni domowa*, „Wysokie Obcasy” 28.06.2008.

21 Tamże.

Boskiej w historii jest przecież taka, że urodziła, wychowała, posprzątała i wniebowstąpiła”²². Ziemijskich „wersji” Matki Bożej u Chutnik jest wiele: Matka Boska Sprzątająca czy Matka Boska Warszawska, wzorowana na Częstochowskiej, która ma „charakterystyczne dwie linie na policzku”. Jest Matka Boska Żydowska, „matronka wszystkich bojowniczek getta i powstań zbrojnych” oraz Madonna Parapetowa – strażniczka podwórka i gospodyni kosmosu²³.

Oczywiście, daleko tym wszystkim „Matkom Bożym” do teologicznej ortodoksji. Wiele z nich ma przecież cechy, które byłyby wręcz nie do pogodzenia z godnością Maryi, Matki Jezusa. Te postaci to swoista kontaminacja osoby Matki Bożej z pewnymi typami kobiet, a dokładnie matek, które autorka zaobserwowała w starej, kamienicznej Warszawie. Każda z nich jest jakąś nową, dostosowaną do okoliczności czasu i miejsca kulturową emanacją Matki Bożej.

Podobną myśl znajdujemy w powieści „Pieczeń dla Amfy” Salci Hałas²⁴. Akcja powieści dzieje się w najdłuższym polskim falowcu²⁵ przy ul. Obrońców Wybrzeża na gdańskim osiedlu Przymorze. Na ścianie budynku ukazuje się „zjawisko” – zaciek w kształcie postaci Matki Bożej, który – jak się później okazuje – tworzy grzyb²⁶. W słuchowisku przygotowanym na podstawie powieści, emitowanym w Radiu Gdańsk²⁷, bohaterka opowiada, że Matka Boża ukazała się „między mięsnym a fryzjerem na takiej brudnej ścianie, i na zacieku, bo tam jest zaciek, [...] ale nie do końca, bo niebieski i rzeczywiście w Matki Boskiej kształcie i świeci” i że „to może być profanacja albo prowokacja”. Przy rzekomym objawieniu gromadzą się „same kobiety prawie z siatkami i dziećmi. Mężczyzn dwóch tylko, i to starych”. Modlitwa przeplata się z rozmowami o codziennych sprawach: o zakupach, sprzątaniu, gotowaniu obiadu. „Doczekałyśmy się pani Lidko – mówi jedna z uczestniczek modlitwy – jak tym dziewczynkom z Lourdes”. „Zjawisko” stało się miejscem spotkania mieszkanek falowca. „Dzięki nie-

22 Tamże.

23 Zob. S. Chutnik, *Kieszonkowy atlas kobiet*, Kraków 2009.

24 S. Hałas, *Pieczeń dla Amfy*, Warszawa 2016.

25 Falowiec – typ budynku mieszkalnego, którego bryła i układ balkonów przypominają falę, a wejścia do mieszkań usytuowane są na galeriach (z wyjątkiem falowców poznańskich, gdzie wejścia do mieszkań znajdują się na klatkach schodowych), połączonych ze sobą klatkami schodowymi. Ten typ występuje w Polsce i we Włoszech. https://pl.wikipedia.org/wiki/Falowiec#Najdłuższy_polski_falowiec (dostęp: 12.11.2017)

26 Zob. Maruszko M., [wywiad z S. Hałas:] *Falowiec – największa pomarańczowa rzecz w Europie*, „Gazeta Wyborcza” 08.09.2017, <http://trojmiasto.wyborcza.pl/trojmiasto/7,35635,22340294,-salcia-halas-falowiec-najwieksza-pomaranczowa-rzecz-w-europie.html> (dostęp: 24.11.2017).

27 [Słuchowisko radiowe:] *Pieczeń dla Amfy*, emisja: 25.12.2016 r., Polskie Radio Gdańsk.

mu – mówi Hałas – wiele kobiet zobaczyło, że nie są same, że mogą się spotkać i opowiedzieć o swoich troskach”²⁸.

W wywiadzie dla „Tygodnika Powszechnego” Hałas mówiła: „Chciałam przy okazji odebrać ortodoksyjnym i konserwatywnym katolikom monopol na Matkę Boską. Zawsze lubiłam tę postać, bo jej los uosabia w pewnym sensie los wszystkich kobiet. Była bardzo młodą dziewczyną w ciąży, potem musiała uciekać na ośle przez pustynię – to przecież był koszmar! Jej syn okazał się prorokiem, który dobrowolnie dał się zabić – a ona musiała na to wszystko dobrowolnie patrzeć, nie mając właściwie nic do gadania. Mimo że otacza się ją czcią, to jednak zawsze umieszcza się ją o pół stopnia niżej od mężczyzn. Do tego zredukowano ją wyłącznie do bycia matką, praktycznie nie występuje jako autonomiczna postać. Łatwo mi się z nią identyfikować i Kościół nie zdołał mi tej postaci obrzydzić. Dlatego do Matki Boskiej Falowcowej garną się niemalże wyłącznie kobiety, którym jest w życiu bardzo ciężko. Chcą, aby ktoś im choć odrobinę ulżył. Kwestie teologiczne schodzą na drugi plan”²⁹.

Zarówno Hałas, jak i Chutnik wprowadzają do polskiego dyskursu maryjnego – choć pozateologicznego – nurt feministyczny, który koncentruje się na Maryi jako osobie wolnej, silnej i mężnej w walce z przeciwnościami, która – choć sama żyła w kulturze patriarchalnej – może stać się wzorem kobiecej niezależności³⁰. W feministycznym spojrzeniu na Maryję – jak pisze Elżbieta Adamiak –, „chodzi [...] o odkrycie własnego *ja* każdej kobiety. [...] Z krytyką spotykają się także powiązane z osobą Maryi *kardynalne cnoty kobiece*”³¹.

Z podobnym przykładem w polskiej współczesnej kulturze spotykamy się w piosence „Madonno, polska Madonno” autorstwa Agnieszki Osieckiej, śpiewanej przez Marylę Rodowicz. „Polska Madonno” to panna z dzieckiem, co jest aluzją oczywiście do Maryi jako Dziewicy-Matki. Ale w tej wersji życiorysu Madonny nie ma żadnego św. Józefa, sama musi się starać o „pieniądze na czynsz”. Jej życie to codzienne borykanie się z problemami: „Byle do nocy, byle do jutra / Tłucze się w tobie litanie smutna”. Jak mówi jeden z kościelnych dokumentów, „w sposób szczególny czują się z Nią związani najbiedniejsi. Rozumieją, że była

28 S. Hałas, M. Sowiński, [wywiad:] *Matka Boska Falowcowa*, „Tygodnik Powszechny” 2017, nr 46, 06.11.2017, s. 65.

29 Tamże.

30 Zob. Zawadzka A., [wywiad z J. Tomaszewską:] *Maryja nie była spokojną kobietką*, „Wysokie Obcasy” 12.11.2007, <http://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/1,96856,4658066.html?disableRedirects=true> (dostęp: 12.12.2017).

31 E. Adamiak, *Macierzyństwo Boga i Maryi w teologii feministycznej*, „Redemptoris Mater” 1999, nr 1, s. 266–267.

biedna jak oni, że wiele wycierpiała, znosząc wszystko cierpliwie i w cichości”³². Współczesny, osadzony w realiach PRL-u tekst piosenki, jest jedynie nową reinterpretacją owego dawnego, ludowego przekonania, że życie Maryi dokonuje się tu i teraz, a sama Maryja dzieli los najbiedniejszych³³. Także i tutaj dominuje feministyczny obraz Maryi jako osoby silnej, niezależnej, a wręcz uniezależnionej od świata mężczyzn.

4. Maryja w mieście

Sylwia Chutnik i Salcia Hałas wprowadzają Maryję w przestrzeń miasta, czynią z niej bez mała bohaterkę *urban legend*, „przeprowadzają” ją ze wsi do polskich metropolii: Warszawy i Gdańska. Wraz z postępującą urbanizacją, wielu mieszkańców wsi przeniosło się – zwłaszcza po II wojnie światowej – do silnie rozwijających się miast, zabierając ze sobą także swoją religijność. Józef Majka pisał o „braku zasadniczej różnicy między typami religijności chłopskiej i robotniczej”³⁴. Nieco inaczej diagnozował ludową religijność miejską Edward Ciupak, według którego można mówić o procesie ruralizacji kultury miejskiej także w odniesieniu do obszaru religijności, ale „zasięg dziedziczenia tego wzoru jest silnie ograniczony”, szczególnie w warunkach silnego zurbanizowania³⁵. Miejsce Maryi w pobożności miejskiej, która – *grosso modo* – jest bardziej intelektualna niż emocjonalna, wydaje się mniej znaczące. Wynika to choćby z faktu, że pobożność maryjna – jak wyżej wspomniano – silnie powiązana była z kalendarzem agrarnym i życiem na wsi. Trudno jest przenieść do miasta Zielną, Siewną czy Jagodną, które tracą swe bezpośrednie odniesienie do kontekstu życia wiernych. Miasto nie wypracowało analogicznego ludowego kalendarza maryjnego.

Nie znaczy to jednak, że jest to przestrzeń kulturowa, która zupełnie pozbawiona jest maryjnych odniesień. Przykładem mogą być próby wprowadzenia w przestrzeń miasta nabożeństw majowych. Nie chodzi tutaj o „oficjalne” nabożeństwa odprawiane w kościołach, którym przewodzi ksiądz, ale oddolną inicjatywę spotykania się przy kapliczkach maryjnych, które – jak się okazuje – wciąż istnieją w wielu miejscach Warszawy. „Chodzi o przeniesienie do dużego miasta

32 Kongregacja Kultu Bożego, *Wskazania i propozycje obchodu Roku Maryjnego*, Wrocław 1987, nr 67.

33 Piosenka „Polska Madonna” ze słowami Agnieszki Osieckiej i muzyką Andrzeja Sikorowskiego ukazała się w roku 1987 na płycie Maryli Rodowicz pt. „Polska Madonna” (Polskie Nagrania).

34 J. Majka, *Jaki jest katolicyzm polski*, w: *Socjologia religii. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, Kraków 1983, s. 267.

35 E. Ciupak, *Katolicyzm ludowy w Polsce: studia socjologiczne*, Warszawa 1973, s. 35–36.

tęgo, co odbywa się w naturalny sposób na wsiach i w małych miasteczkach” – mówiła Ewa Kiedio w wywiadzie dla „Christianitas”³⁶. Inicjatorami cyklu spotkań zatytułowanego „Ucieczka grzesznych” są młodzi ludzie ze środowiska czasopisma internetowego „Magazyn Dywiz”, którzy po raz pierwszy spotkali się przy kapliczkach maryjnych Warszawy w roku 2014. Na stronie internetowej „Dywizu” czytamy: „Sięgamy do ich [kapliczek] podstawowego sensu i przeznaczenia. Oglądamy zdjęcia dawnych mieszkańców Warszawy zgromadzonych na wieczornej modlitwie przy swojej kapliczce i jesteśmy poruszeni. Przypominamy sobie, że kapliczki służyły kiedyś do tego, by się przy nich modlić. I przekonani jesteśmy, że cały czas to właśnie jest ich najlepsze zastosowanie, także w ruchliwym mieście”³⁷.

Warto tutaj nadmienić, że w roku 2009 wydawnictwo Dom Spotkań z Historią wydało książkę pt. „Kapliczki warszawskie” z tekstem Magdaleny Stopy oraz zdjęciami Anny Beaty Bohdziewicz. Jak się okazuje, kapliczek zachowało się w Warszawie zaskakująco dużo, przede wszystkim w Śródmieściu i na Pradze, ale też na Woli, Ochocie i Mokotowie, czyli tam gdzie przetrwała przedwojenna zabudowa. Stoją w podwórkach-studniach, wiszą w bramach kamienic, czasem stoją nawet na klatkach schodowych. Niektóre z nich są wmurowane w ścianę, inne znajdują się w wolnej przestrzeni. Najstarsze kapliczki pochodzą z wieku XVII, ale z przeprowadzonych badań wynika, że najwięcej powstało ich w czasie okupacji, a zwłaszcza w roku 1943 i w czasie Powstania Warszawskiego. Z powodu obowiązywania godziny policyjnej nie można było chodzić do kościoła, istniał także zakaz zgromadzeń, dlatego mieszkańcy Warszawy stawiali kapliczki czy figurki w tej przestrzeni, która była najbliższa i wydawała im się bezpieczna, a więc na terenie własnego podwórka³⁸. Przytoczona powyżej inicjatywa jest próbą ponownego ożywienia ich funkcji w przestrzeni miasta.

5. Od ewangelizacji do mody

O ile obecność Maryi w kulturze ludowej nie wzbudza wiele emocji, o tyle sposób pojawienia się osoby Matki Bożej w kulturze popularnej może zaskakiwać, a nawet rodzić wątpliwości natury teologicznej. Nie chodzi tutaj o samą obecność Maryi, ale sposób funkcjonowania jej postaci w kulturze popularnej, którą uznaje

36 E. Kiedio, [wywiad:] *Ucieczka grzesznych w Warszawie*, <http://christianitas.org/news/ucieczka-grzesznych-w-warszawie-rozmowa-z-ewa-kiedio/> (dostęp: 24.11.2017).

37 <http://magazyndywiz.pl/ucieczka-grzesznych-majowe-2014/> (dostęp: 24.11.2017).

38 M. Stopa, A.B. Bohdziewicz, *Kapliczki warszawskie*, Warszawa 2009; zob. także M. Zielińska, *Kapliczki Warszawy*, Warszawa 1991.

się za funkcjonalną kontynuację kultury ludowej³⁹. Przykładem niech będą działania polskiej artystki wizualnej Ady „Adu” Karczmarczyk, a zwłaszcza dwa jej projekty wideo pt. „Jaraj się Marią” oraz „Co Ty wiesz o Marii?”. Oto na filmie widzimy ubraną na biało artystkę, która tańczy w rytm śpiewanej przez siebie piosenki na tle kamiennej kapliczki Matki Bożej. Karczmarczyk uważa, że jest to jej sposób na ewangelizację. Jej działania spotykają się jednak z bardzo różną reakcją. Bogna Podbielska w tekście „Ada i Wszystko mi wolno, ale nie wszystko przynosi korzyść” w ten sposób pisze o filmie „Jaraj się Marią”: „groteska, kicz, zamierzony oczywistość. Wydaje mi się, że ADU szczerze śpiewa dla Maryi. Czy pragnę poznać, dzięki tej rozrywce, pełną łaski Matkę Boga? Nie. Ośmieszona, zinfantyliżowana, z narkotykiem pomieszana Maryja nie jest atrakcyjna dla mnie, skoro w tych kategoriach mam się poruszać”⁴⁰. Z kolei o filmie „Co Ty wiesz o Marii?”, gdzie artystka przykleja naklejki na ikonę Matki Bożej Częstochowskiej, sama Karczmarczyk mówi tak: „Przyklejanie tych naklejek jest takie dwuznaczne. Potem one znikają, znika blizna. Jest to symboliczny efekt uzdrowienia zadanej rany”⁴¹.

Podbielska postrzega działanie artystyczne Karczmarczyk jako wewnętrznie sprzeczne, gdzie wulgarność miesza się z sakralnością: „Obrazek z twarzą Matki Boskiej Częstochowskiej. Kobięca dłoń, wykończona kolorowymi szponkami, nakłada naklejki w kształcie plasterka, czerwonych usteczek w miejscu cięcia na znanej ikonie. Dłoń opatruje ranę na obliczu Czarnej Madonny. Jestem przez moment z artystką, bliżej mi do Maryi, chociaż nigdy nie miałam tipsów. Wzruszam się, chcę się modlić. Przyciąga mnie czuły gest dłoni. To jest gest miłości, myślę sobie. Rana troszkę czarodziejsko, fotoszopowo na obliczu świętej znika. Tymczasem głos skanduje z rodzajem wyrzutu i poczucia wyższości: «Co Ty wiesz o Marii?». Już tylko ten ton mnie odpycha. Po co autorka przyciąga, skoro potem odpycha? Język kojarzy Maryję z «maryską» i innymi narkotykami. ADU śpiewa: «...kiedy byłeś przedszkolakiem, ja z Maryją wciągałam papier, ze Święte-

39 M. Golka, *Socjologia kultury*, Warszawa 2008, s. 149. „Czy można zatem odnajdywać dawną religijność ludową w dzisiejszej religijności popularnej? W rozumieniu religijności ludowej, jako religijności popularnej, chodziłoby o religijność mas, lecz bez odniesień ekologiczno-prze-strzennych, a nawet jednoznacznie społeczno-strukturalnych, a właśnie z zaakcentowaniem związków z kulturą popularną. O ile jednak w tradycji anglosaskiej przymiotnik *popular* zachowuje bezpośredni związek z ludowością, to w polskim rozumieniu «religijność popularna» oznacza tylko związek z kulturą masową jako produktem nowoczesności i dzisiejszą kulturą popularną w znaczeniu wytworu ponowoczesnego”, A.M. Królikowska, *Elementy „ludowe” w religijności współczesnej?*, „Opuscula Sociologica” 2014, nr 4, s. 9.

40 A. Podbielska, *Ada i wszystko mi wolno, ale nie wszystko przynosi korzyść*, „Fronda Lux” 2015, nr 77, s. 57.

41 A. Karczmarczyk, [wywiad:] *Idź do światła i nie pier...*, „Fronda Lux” 2015, nr 77, s. 52.

go Pisma napęd. [...] Kiedy dmuchałeś balona, z transcendencji ćpałam glona» itd. Wiara jawi się jako rodzaj narkotyku. Metafora, która jakby na nią łaskawie nie spojrzeć, wskazuje na rzeczywistość zniewolenia, a ta nie ma nic wspólnego z Ewangelią⁴². Podstawowy zarzut, jaki można sformułować wobec artystki dotyczy świadomego pomieszania *sacrum* i *profanum*, gdzie rzeczywistość duchową wyraża się językiem, który obsługuje już nie tylko codzienność, ale przywołuje czynności moralnie naganne, na przykład zażywanie narkotyku.

Działania Ady Karczmarczyk bardzo trudno jest jednoznacznie zakwalifikować. Jeśli autorka patrzy na siebie przede wszystkim jako na artystkę, to jej działania należy uznać za przejaw sztuki i tak oceniać. Wielokrotnie jednak artystka wypowiadała się o swoich pracach, wyraźnie przypisując im bardziej cele ewangelizacyjne niż *stricte* artystyczne. Karczmarczyk chce dotrzeć tam, gdzie nie dociera oficjalne działanie Kościoła, a język popkultury, w tym potoczny i wulgaryzmy, jest według niej właściwszy niż wysoki, oficjalny język Kościoła. „Ewangelizuje” więc w galeriach sztuki, co spotyka się z bardzo zróżnicowaną reakcją. Współczesne galerie sztuki bardziej kojarzą się ze sztuką krytyczną niż sztuką afirmatywną, wyznawczą. Zgadza się z Karolem Sienkiewiczem, który na łamach internetowego „Dwutygodnika” pisze: „Ceną, jaką płaci Karczmarczyk za proponowany dysonans poznawczy, jest dwuznaczność przekazu. Adu nigdy nie będzie pewna, czy jej idea przyjmowana jest na serio, czy prześmiewczo”⁴³.

Problem, który Sienkiewicz zauważa w twórczości Ady Karczmarczyk, dotyczy wielu przejawów pojawiania się elementów religijnych, w tym maryjnych, we współczesnej kulturze popularnej oraz sztuce. Pojawiają się one bowiem w sposób dalece nieortodoksyjny i czasami trudno powiedzieć, czy to przejaw szyderstwa czy wyznania wiary. Wiele sklepów internetowych oferuje na przykład podkoszulki czy bluzy z wizerunkiem Matki Bożej z Guadalupe. Bardzo chętnie nosi je Wojciech Cejrowski. Różańce można kupić w wielu sklepach jako element męskiej konfekcji, ale noszenie „gadżetów religijnych” wcale nie musi być odbierane jako wyznanie wiary, a raczej jako pewien przejaw tendencji w modzie, która bardzo chętnie odwołuje się do symboliki religijnej. Bez głębszej metodologicznej analizy nie da się odróżnić w konkretnym przypadku, czy mamy do czynienia z ewangelizacją, bluźnierstwem czy jedynie kulturowym zapożyczeniem.

Popularność wizerunków Matki Bożej z Guadalupe nie jest odosobnionym przypadkiem – przykładem pojawienia się elementów maryjnych na pograniczu

42 A. Podbielska, dz. cyt., s. 58.

43 K. Sienkiewicz, *Katechetka*, „Dwutygodnik” 2016, nr 179, <http://www.dwutygodnik.com/artukul/6403-katechetka.html> (dostęp: 12.12.2017); zob. także: A. Draguła, *Wiara na różowo*, „Tygodnik Powszechny”, nr 16, 10.04.2016.

sztuki i mody może być propozycja Arkadiusa (właśc. Arkadiusz Weremczuk), polskiego projektanta, który w roku 2003 pokazał kolekcję zatytułowaną „Virgin Mary wears the trousers” (Dziewica Maryja nosi spodnie). Wizerunki Maryi zostały przetworzone i wykorzystane jako aplikacje, którym towarzyszyły gwiazdy, korony, półksiężycy, różańce itd.⁴⁴. Niektóre prace zostały później pokazane na wystawie Devout-Divine. Fashion vs. Religion w Hasselt Fashion Museum w Belgii (2010/11).

Do postaci Madonny nawiązał także Jean Paul Gaultier w kolekcji *couture* przygotowanej na wiosnę–lato 2007 roku. Wszystkie modelki przystrojone były w aureole, a ich twarze przypominały oblicza Maryi znane z figur dewocyjnych. Projekty nawiązywały do różnych typów Madonny: od Maryi dziewczyny, przez Matkę Bolesną, aż po tronującą królową. Można było także zauważyć inspirację różnymi technikami i typami ikonograficznymi: witrażem, cudownymi obrazami czy kiczowatym oleodrukiem. Kolorystyka ograniczała się do typowych, pastelowych „maryjnych kolorów”: błękitu, bieli, złota, écru czy też czerwieni symbolizującej krwawiące serce Maryi. Uzupełnieniem były aureole o dużym zróżnicowaniu formy: niewielkie koła, korony wysadzone kamieniami, wachlarze z piór, metalowe promienie. Jak zauważa jedna z blogerek zajmujących się modą: „Gaultier stworzył bardzo kobiece suknie, które mimo głębokich dekolców czy odsłoniętych nóg trudno określić jako prowokujące lub niestosowne. [...] kiedy odłożymy na bok maryjną stylistykę, pozostaną znakomite suknie. Jeśli jednak pozostaniemy przy niej, możemy kolekcję traktować jako wypowiedź projektanta-artysty na temat kobiecości, ról kobiety itd...”⁴⁵. Wydaje się, że o wiele mniejsze ambicje miał Riccardo Tisci, który zaprojektował kolekcję męską dla Givenchy na sezon wiosna–lato 2013. W swoich projektach ograniczył się tylko do kilku powtarzających się nadruków z wizerunkiem Matki Bożej, które umieścił na bluzach czy bluzkach. Czasami trudno jednoznacznie rozróżnić, w którym momencie mamy do czynienia z ukrytymi ideami – na przykład dyskusję z modelami kobiecości i miejscem kobiety w społeczeństwie – a w którym jest to wyłącznie ikonograficzne nawiązanie, mające wyróżniać się oryginalnością.

6. Hello Mary, Hello Kitty

Elementem kultu maryjnego, który jest bardzo podatny na artystyczne przetworzenia, są figury Matki Bożej. Jak już wyżej wspomniano, ich upowszechnienie

44 K. Sulej, *Arcadius*, „Maryja Dziewica nosi spodnie”, 29.01.2015, <http://culture.pl/pl/dzielo/arkadius-maryja-dziewica-nosi-spodnie> (dostęp: 12.12.2017).

45 <http://muzealnemody.blogspot.com/2012/07/wsiadajcie-madonny.html> (dostęp: 25.11.2017).

w przestrzeni dewocyjnej związane jest z popularnością prywatnych objawień w Lourdes, Fatimie, wyobrażeń Maryi Niepokalanej czy też nieuznanych przez Kościół objawień w Medjugorie. Wszystkie te figury utrzymane są w bardzo podobnej stylistyce, a dzięki masowej produkcji ich kolejne wersje i wariacje szybko się upowszechniają. Prawdą jest, że poziom artystycznych, materialnych wyrazów pobożności jest odzwierciedleniem kryjącej się za nimi duchowości, którą na pewno trzeba kształtować i wychowywać. Warto podkreślić, że wszystkie uproszczone, kiczowate wyobrażenia Maryi świadczą o potrzebie ponownego „udomowienia” postaci Matki Bożej poprzez wprowadzenie jej w bezpośredni kontekst współczesnego życia. Nie nadają się bowiem do tego arcydzieła wysokiej sztuki religijnej, które najczęściej nie stają się przedmiotami powszechnego kultu. Czarna Mańka, jedna z bohaterek „Kieszonkowego atlasu kobiet” Sylwii Hutnik właśnie dlatego lepiła „Maryjki” z modeliny, gdyż tylko one przystawały do jej przestrzeni życiowej zarówno fizycznej, jak i duchowej. Ich estetyka była dla niej czymś zupełnie drugorzędnym.

Figury i figurki Matki Bożej chętnie są wykorzystywane przez współczesnych artystów – także i w tym przypadku trudno jednoznacznie określić, czy chodzi o akt osobistej wiary bądź nieokreślonej bliżej pobożności, czy też jedynie artystyczną wariację na temat postaci Matki Bożej. W Polsce figury Madonny przemalowywała Kora (właśc. Olga Sipowicz, p.v. Jackowska; zmarła 28.07.2018), popularna rockowa wokalistka. Na stronie www.magicmadonna.com, gdzie zostały pokazane prace Kory, można przeczytać, że malowanie Matek Boskich dawało jej ukojenie w okresach rekonwalescencji w trakcie choroby nowotworowej. Madonny – jak czytamy – „Są ustrojone w najbardziej zdumiewające kolorowe szaty, mają twarze czarne, białe, zielone. Matka Boska to także prastara żeńska bogini, Pramatka, Opiekunka. Przyjaciółka. Potężna moc kobiety w zdominowanym dzisiaj przez system patriarchalny w świecie. To nadzieja i radość”⁴⁶. Jak widać, topos Madonny był dla artystki nie tylko sposobem wyrazu własnej tożsamości, ale także potrzeb i aspiracji duchowych.

Inaczej do figury Matki Bożej podchodzi francuska artystka Soasig Chamaillard, która nie poprzestaje na malowaniu figur, ale je przetwarza, kompilując z innymi postaciami. Postać Maryi jest dla niej elementem popkultury podobnie jak na przykład lalka Barbie, zabawka Hello Kitty czy bohaterowie z filmów: Superman, Mistrz Jedi. Artystka wyszukuje pobite i zniszczone figurki Matki Bożej i dodaje elementy charakterystyczne dla innych bohaterów, tworząc z tego nowe popkulturowe hybrydy. W pracach tych można rozpoznać dwie krytyczne wobec współczesnej kultury idee: z jednej strony postać Matki Bożej poddaje się popkul-

46 <http://magicmadonna.com/> (dostęp: 14.12.2017).

turyzacji, przez co dzieli los podobny innym bohaterom, z drugiej – można też wnioskować, że bohaterowie popkultury usakralniają się i zaczynają odgrywać rolę niegdyś zastrzeżoną dla postaci nadprzyrodzonych. Postaci popkultury nie tylko stają się przedmiotem heroizacji, ale także sakralizacji, a nawet swoistego przebóstwienia czy uduchowienia, natomiast Maryja zostaje sprowadzona do poziomu wymyślonej postaci kultury popularnej.

Ulubionym rekwizytem Roberta Rumasa są figury Matki Bożej, wielokrotnie wykorzystywał je w swoich pracach, często odwołując się do tego samego zabiegu artystycznego, jakim jest zanurzanie figury Matki Bożej czy Chrystusa w wielkich akwariach (Gesty, 1993). Jak pisze Cezary Kościelniak, „Sztuczne figury zestawione są z obrazami żywych i młodych, przepelnionych erotyzmem ciał. Rumas wydobył sprzeczność pomiędzy sztucznymi figurami – obrazami Jezusa i Maryi a postaciami ludzi”⁴⁷.

Rumas konfrontuje polską religijność, której emblematem jest figura Matki Bożej, ze współczesnymi jej uwarunkowaniami. Na seryjność produkcji dewocjonalistów wskazywały trzy figury Matki Bożej pomalowane jednolicie farbą o trzech odcieniach orzecha z dołączonymi neonowymi aureolami (Matka Boska – orzech jasny, Matka Boska – orzech średni, Matka Boska – orzech ciemny, 1995). Według Kościelniaka: „Zainstalowane między szybami, podświetlone Maryje stają się groteskowymi figurkami, zanika ich liturgiczne czy teologiczne znaczenie, pozostaje czysty kicz”⁴⁸.

Z kolei w pracy z serii Las Vegas (1994–1999) wykorzystał świecącą figurę Madonny z powtykanymi monetami układającymi się w łyzy ściekające z jej oczu. Pracę 12 Cykli Księżyca (2000) tworzą karty z kalendarza z roznegliżowanymi kobietami, które dzięki przemalowaniu zostały „ubrane” w białą-błękitne szaty, przywołujące na myśl Matkę Bożą. Jak się wydaje, Rumas zawarł tu sugestię, że strategia Kościoła zbliżona jest do show-biznesu, zwłaszcza w nowej, wolnorynkowej rzeczywistości. Prace z cyklu Termofory x 8 to osiem figur Chrystusa i Matki Bożej przygniecionych ogromnymi, okrągłymi workami foliowymi wypełnionymi wodą, które w roku 1994 artysta rozłożył na Długim Targu w Gdańsku w celu zaobserwowania reakcji przypadkowych odbiorców. Przechodnie szybko zniszczyli instalację i w spontanicznej procesji zanieśli figury świętych do pobliskiego kościoła, wyczuwając, że miejski plac nie jest właściwym dla nich miejscem.

Przywołajmy tutaj jeszcze prace fotograficzne Katarzyny Górnej (Madonny, 1997), w których artystka dokonała parafrazy typowych typów ikonograficznych Matki Bożej: dziewicy, karmiącej oraz piety. Jak pisze Kościelniak, „Zdjęcia te

47 C. Kościelniak, *Nowe krytyki Kościoła*, Kraków 2010, s. 65.

48 Tamże.

skupiają się na kobiecej cielesności, jednocześnie dystansują się od religijnego wymiaru maryjnych pierwowzorów oraz ich kultowego użycia. Górna niejako przestawia porządek religijnego obrazu, przywołuje na pierwszy plan wymiar autonomii kobiety i jej ciała, który nie podlega już boskiemu planowi⁴⁹. Matczyność, kobiecość, maryjność – wszystkie trzy plany nakładają się na siebie, tworząc skomplikowaną siatkę semantyczną, ponieważ jest tutaj zarówno matka, Matka, jak i Pramatka.

7. Kobiecość Maryi

Mówiąc o Maryi we współczesnej kulturze, należy także wspomnieć o próbach redefinicji kobiecości Maryi, które pojawiły się w polskim dyskursie publicystycznym, a czego przykładem jest dyskusja wokół artykułu pt. „Maryja to kobieta. Jaka była naprawdę?” autorstwa Michaela S. Neubacka, (polskie tłumaczenie ukazało się na katolickim portalu Deon.pl – 28.11.2017⁵⁰). Publikacja traktuje o rozmowie na lekcji języka angielskiego w jezuickiej szkole dla chłopców. Punktem odniesienia dla nauczyciela stały się trzy wizerunki: „A Maryja zachowywała wszystkie te sprawy i rozważała je w swoim sercu” autorstwa Alice Havers (1850–1890), „Zwiastowanie” Dantego Gabriela Rossetti’ego (1828–1882) oraz „Madonny” Edvarda Muncha (1863–1944). Uczniowie uznali, iż dzięki obrazowi Alice Havers Maryja okazała się dla nich „bardziej ludzka”, a sama malarka „prezentuje bardziej ludzkie podejście do Maryi i Jezusa”. W przypadku „Zwiastowania” Neuback pisze, że według komentarzy uczniów: „Zostajemy postawieni przed wyraźnie ludzką postacią, która boi się i wycofuje, a jednak wciąż zdobywa nasz szacunek”. Autor nie pokazał uczniom „Madonny” Muncha (obraz przedstawia kobietę w ekstazie z nagimi piersiami), ale w artykule proponuje swoją interpretację tego obrazu: „Cała scena należy do Maryi, która łączy w sobie erotyczną ekstazę z fenomenem jej wyjątkowej pozycji w historii. [...] Dla mnie takie przedstawienie jest wartościowe i warte celebrowania”.

Publikacja tego artykułu spotkała się z falą krytyki czytelników Deonu⁵¹, a także z protestami części środowiska katolickiego. Na portalu protestuj.pl został zamieszczony list zatytułowany „Przeciwko obrażaniu czci Matki Bożej”. Ostatecznie 30.11.2017 roku redakcja zdecydowała się na usunięcie obrazu Muncha

49 Tamże, s. 71.

50 M.S. Neuback, *Maryja to kobieta. Jaka była naprawdę?*, „Deon” 29.11.2017 r. <https://www.deon.pl/religia/wiara-i-spolescenstwo/art,1354,maryja-to-kobieta-jaka-byla-naprawde.html> (dostęp: 29.11.2017).

51 W skali 1–5 artykuł został oceniony na 1,22 przy 281 głosach (stan na 11.12.2017).

i publikację wyjaśnienia zawierającego także słowa przeprosin tych osób, które poczuły się urażone⁵². W obronie decyzji opublikowania artykułu stanął Karol Kleczka, redaktor Deonu i doktorant filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim. W artykule zatytułowanym „Dlaczego nagość Maryi nie musi gorszyć?”⁵³, autor przyznał, że obraz Muncha go nie bulwersuje, odczytuje go jako ciekawą wariację artysty, który prawdopodobnie nie miał żadnych religijnych intencji. Nawet jeśli przyjąć religijną interpretację obrazu, „nagość, także obecna w dziełach, które niepowątpiewalnie są przedstawieniami świętych, Maryi czy Jezusa Chrystusa, nie musi gorszyć”. Ta „obrona” jednak nie spotkała się z przychylnością i zrozumieniem czytelników⁵⁴.

Do dyskusji włączyła się także „Gazeta Wyborcza” piórem Małgorzaty Skowrońskiej, która w artykule zatytułowanym „Maryja miała fajny biust. Kobiecość Matki Boskiej”⁵⁵ napisała, że: „W Polsce, gdzie królują albo słodkie Maryjki w kapliczkach, albo poważne piety, jakakolwiek próba uczłowieczenia Maryi i pokazania jej kobiecości skazana jest na porażkę”. Według redaktorki „Gazety Wyborczej”, „Wizerunki Maryi jako wyłącznie uduchowionej Matki Boskiej to nie tylko wymysł polskiego Kościoła, lecz także ciągnąca się wiekami strategia odróżniania Matki Chrystusa od kusicielki Ewy z rajskiego ogrodu. Wzmocniona dogmatem o niepokalanym poczęciu sprawiła, że Maryję odarto z jej seksualności i kobiecości”. Skowrońska jednocześnie przywołuje fakt istnienia wielu wizerunków Maryi, gdzie – dla przykładu – ukazana jest Maryja karmiąca mlekiem dusze przebywające w czyśćcu, co można było zobaczyć w roku 2016 na wystawie *Maria Mater Misericordiae* zorganizowanej przez Muzeum Narodowe w Krakowie we współpracy ze Stolicą Apostolską.

Dyskusja ta pokazuje, że istnieje duża trudność w rozumieniu i interpretacji postaci Maryi jako kobiety. Z jednej strony pojawia się bowiem widzenia w niej kobiety „jak wszystkie”, a więc także aktywnej w sferze seksualnej. Z drugiej, istnieje tendencja do zupełnego odcłowieczenia Maryi, zapominając, że miała ludzkie ciało, które podlegało wszystkim prawom ziemskim. Komentarze oraz dyskusja na portalu Deon.pl pokazały, że temat ten domaga się gruntownej katechezy, ponieważ w obu przypadkach mamy ujęcia redukcjonistyczne: jedni

52 <https://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,32542,wyjasnienie-redakcji-deon-pl-ws-artykulu-maryja-to-kobieta-jaka-byla-naprawde.html>

53 K. Kleczka, *Dlaczego nagość Maryi nie musi gorszyć?*, „Deon” 02.12.2017 r., <https://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/komentarze/art,3071,dlaczego-nagosc-maryi-nie-musi-gorszyc.html> (dostęp: 12.12.2017).

54 W skali 1–5 artykuł został oceniony na 1,12 przy 1105 głosach (stan na 11.12.2017).

55 M. Skowrońska, *Maryja miała fajny biust. Kobiecość Matki Boskiej*, „Gazeta Wyborcza” (Magazyn Świąteczny), 09.12.2017.

pozbawiają Maryję jej „inności” wynikającej z faktu Niepokalanego Poczęcia, drudzy – pozbawiają ją bez mała człowieczeństwa, koncentrując się wyłącznie na jej teologicznym obrazie. Mówiąc jeszcze inaczej: dla jednych jest tylko Maryją z Nazaretu, dla innych – wyłącznie Matką Bożą. Przykładem właściwego ujęcia mogą być tutaj słowa papieża Franciszka, który w przesłaniu do młodych z okazji zaplanowanego na rok 2018 synodu poświęconego młodzieży napisał: „Zawierzam was Maryi z Nazaretu, młodej dziewczynie, takiej jak wy, na którą Bóg skierował swe spojrzenie pełne miłości – aby was wzięła za rękę i poprowadziła do radości pełnego wielkodusznego «Oto jestem»”⁵⁶. W tym zdaniu ujęte zostały dwa aspekty osoby Maryi: jej człowieczeństwo – „dziewczyna taka jak wy” oraz jej status teologiczny – „Boże spojrzenie pełne miłości”. Maryja jest kobietą, ale wybraną przez Boga ze wszystkimi tego konsekwencjami dla jej kobiecości.

Podsumowanie

Przytoczone tutaj przykłady reinterpretacji postaci Matki Bożej nie byłyby możliwe bez wcześniejszego „zadomowienia się” w pobożności oraz kulturze religijnej. Wizerunek Matki Bożej jako powszechnie rozpoznawalny przeniknął z pobożności i kultury ludowej typu wiejskiego do miasta, do popkultury, a także do sztuki współczesnej łącznie z jej – nurtem krytycznym, dzięki czemu stała się możliwa artystyczna czy popkulturowa gra znaczeniami. Popkulturowa popularność Maryi świadczy o stałej aktualności tej postaci i pozycji w kulturze *tout court*.

Jak się wydaje, fenomen popularności Maryi we współczesnej kulturze wciąż domaga się studiów i opracowań. Jeśli można uznać, że zjawisko obecności Maryi w kulturze ludowej jest dobrze opisane, to na pewno trzeba przywrócić temu problemowi w odniesieniu do kultury miasta, kultury popularnej, współczesnej reklamy (o czym w tym artykule nie wspomniano), a także nowej sztuki maryjnej wewnątrz wspólnoty Kościoła. Proponowany nurt badań maryjnych nastrocza trudności, gdyż jako istotny element pobożności katolickiej, jest silnie związany ze sferą emocjonalną. Popularność Matki Bożej papież Franciszek wyjaśnił słowami: „Jeśli chcesz wiedzieć, kim jest Maryja, idź do teologa i dokładnie ci wyjaśni, kim jest Maryja. Ale jeśli chcesz wiedzieć, jak kochać Maryję, idź do Ludu Bożego, który nauczy ciebie najlepiej”⁵⁷. W ramach ludowej – co nie znaczy wcale: wiejskiej – pobożności Maryję poznaje się o wiele bardziej przez uczucia i intuicję niż przez wiedzę. Ten właśnie emocjonalny aspekt duchowości w dużej

56 Franciszek, *List do młodzieży z okazji prezentacji dokumentu przygotowawczego XV Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów*, 13.01.2017.

57 Franciszek, *Otwórzcie drzwi Kościoła przychodzącym*, „Nasz Dziennik” 25.05.2013.

mierze determinuje kształt kulturowy pobożności maryjnej oraz jej artystycznych przetworzeń. Krytyka maryjnych form pobożności oraz jej kulturowych przejawów dotyczy *de facto* uczuć, które za nimi stoją – może dlatego przyjmowana jest z takim trudem i to zarówno wtedy, gdy formułowana jest przez teologów, jak i przez artystów z kręgów współczesnej sztuki krytycznej.

Bibliografia

- Adamiak E., *Macierzyństwo Boga i Maryi w teologii feministycznej*, „Redemptoris Mater” 1999, nr 1, s. 256–271.
- Buczak D., [wywiad z S. Chutnik:], *Radykalna gospodyni domowa*, „Wysokie Obcasy” 2008, nr 25, (28.06.2008).
- Chmielewski M., *Ikona grafia maryjna a duchowość chrześcijańska*, w: *Ikona maryjna w życiu Kościoła: Sympozjum Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, Spotkanie Kustoszy Sanktuariów Polskich, Częstochowa, 10–12 września 2014*, red. D. Klauza, K. Stawecka, Częstochowa 2015, s. 85–96.
- Chutnik S., *Kieszonkowy atlas kobiet*, Kraków 2009.
- Ciupak E., *Katolicyzm ludowy w Polsce: studia socjologiczne*, Warszawa 1973.
- Draguła A., *Wiara na różowo*, „Tygodnik Powszechny” 2016, nr 16, (10.04.2016), <https://www.tygodnikpowszechny.pl/wiara-na-rozowo-33237> (dostęp: 24.11.2017).
- Ferenc-Szydełkowa E., *Rok kościelny a polskie tradycje*, Poznań 1988.
- Franciszek, *List do młodzieży z okazji prezentacji dokumentu przygotowawczego XV Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów*, 13.01.2017 r.
- Franciszek, *Otwórzcie drzwi Kościoła przychodzącym*, „Nasz Dziennik” 25.05.2013, <https://naszdzienik.pl/wiara-stolica-apostolska/33785,otworzcie-drzwi-kosciola-przychodzacy.html> (dostęp: 24.11.2017).
- Golka M., *Socjologia kultury*, Warszawa 2008.
- Hałas S., *Pieczeń dla Amfy*, Warszawa 2016.
- <http://magazyndywiz.pl/ucieczka-grzesznych-majowe-2014/> (dostęp: 24.11.2017).
- <http://magicmadonna.com/> (dostęp: 14.12.2017).
- <http://muzealnemody.blogspot.com/2012/07/wsiadajcie-madonny.html> (dostęp: 25.11.2017).
- https://pl.wikipedia.org/wiki/Falowiec#Najdłuższy_polski_falowiec (dostęp: 12.11.2017)
- <https://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/z-zycia-kosciola/art,32542,wyjasnienie-redakcji-deon-pl-ws-artykulu-maryja-to-kobieta-jaka-byla-naprawde.html>
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris Mater”*.

- Janicka-Krzywda U., *Sposoby przedstawiania Matki Bożej w folklorze słownym Polskiego Podkarpacia*, w: *Orędowniczko nasza. Kult Matki Bożej w polskiej kulturze ludowej*, red. A. Spiss, Kraków 1996, s. 68–83.
- Karczmarczyk A., [wywiad:] *Idź do światła i nie pier...*, „Frona Lux” 2015, nr 77, s. 24–53.
- Kiedio E., [wywiad:] *Ucieczka grzesznych w Warszawie*; <http://christianitas.org/news/ucieczka-grzesznych-w-warszawie-rozmowa-z-ewa-kiedio/> (dostęp: 24.11.2017).
- Klecza K., *Dlaczego nagość Maryi nie musi gorszyć?*, „Deon” 02.12.2017 r., <https://www.deon.pl/religia/kosciol-i-swiat/komentarze/art,3071,dlaczego-nagosc-maryi-nie-musi-gorszyc.html> (dostęp: 12.12.2017).
- Kongregacja Kultu Bożego, *Wskazania i propozycje obchodu Roku Maryjnego*, Wrocław 1987.
- Kościelniak C., *Nowe krytyki Kościoła*, Kraków 2010.
- Królikowska A.M., *Elementy „ludowe” w religijności współczesnej?*, „Opuscula Sociologica” 2014, nr 4, s. 5–16.
- Lechoń J., *Poezje*, Warszawa 1987.
- Majka J., *Jaki jest katolicyzm polski*, w: *Socjologia religii. Wybór tekstów*, red. F. Adamski, Kraków 1983, s. 258–274.
- Maruszek M., [wywiad z S. Hałas:] *Falowiec – największa pomarańczowa rzecz w Europie*, „Gazeta Wyborcza” 08.09.2017, <http://trojmiasto.wyborcza.pl/trojmiasto/7,35635,22340294,salcia-halas-falowiec-najwieksza-pomaranczowa-rzecz-w-europie.html> (dostęp: 24.11.2017).
- Moisan K.S., *Ikonografia maryjna w polskiej sztuce XIX wieku*, „Studia Theologica Var-saviensia” 27 (1989), nr 1–2, s. 129–147.
- Napiórkowski S.C., *Królowa Polski*, <http://e-civitas.pl/krolowa-polski/> (dostęp: 12.12.2017).
- Neuback M.S., *Maryja to kobieta. Jaka była naprawdę?*, „Deon” 29.11.2017, <https://www.deon.pl/religia/wiara-i-spoleczenstwo/art,1354,maryja-to-kobieta-jaka-byla-naprawde.html> (dostęp: 29.11.2017).
- Pieczeń dla Amfy* (słuchowisko radiowe), emisja: 25.12.2016 r., Polskie Radio Gdańsk.
- Podbielska A., *Ada i wszystko mi wolno, ale nie wszystko przynosi korzyść*, „Frona Lux” 2015, nr 77, s. 54–63.
- Poprzącka M., *Arcydziela malarstwa polskiego*, Warszawa 2015.
- Sienkiewicz K., *Katechetka*, „Dwutygodnik” 2016, nr 179, <http://www.dwutygodnik.com/artukul/6403-katechetka.html> (dostęp: 12.1.2017).
- Skowrońska M., *Maryja miała fajny biust. Kobięcość Matki Boskiej*, „Gazeta Wyborcza” (Magazyn Świąteczny), 09.12.2017 r., <http://wyborcza.pl/magazyn/7,124059,22757109,maryja-miala-fajny-biust-kobiecosc-matki-boskiej.html> (dostęp: 12.12.2017).

- Sokolewicz Z., *Matka Boska w polskiej kulturze ludowej XIX i XX w. (wybrane kwestie źródłowe i zarysowujące się pytania)*, „Etnografia Polska”, t. XXXII: 1988, z. 1, s. 289–303.
- Sowiński M., [wywiad z S. Hałas:] *Matka Boska Falowcowa*, „Tygodnik Powszechny” 2017, nr 46, (06.11.2017), <https://www.tygodnikpowszechny.pl/matka-boska-falowcowa-150747> (dostęp: 12.12.2017).
- Stopa M., Bohdziewicz A.B., *Kapliczki warszawskie*, Warszawa 2009.
- Sulej K., *Arcadius*, „*Maryja Dziewica nosi spodnie*”, 29.01.2015 r.; <http://culture.pl/pl/dzielo/arkadius-maryja-dziewica-nosi-spodnie> (dostęp: 12.12.2017).
- Ślusarska M., *Marketing religijny, sacrobiznes i „dewocjonalia na topie”*, w: *Religijność w dobie popkultury*, red. T. Chachulski, Warszawa 2014, s. 63–92.
- Zawadzka A., [wywiad z J. Tomaszewską] *Maryja nie była spokojną kobietką*, „Wysokie Obcasy” 12.11.2007, <http://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/1,96856,4658066.html?disableRedirects=true> (dostęp: 12.12.2017).
- Zawitkowski J., *Kochani moi! Świętokrzyskie kazania radiowe*, t. 2, Warszawa 1995.
- Zielińska M., *Kapliczki Warszawy*, Warszawa 1991.

OD KAPLICZKI DO MODY. OBRAZ MARYI W KULTURZE WSPÓŁCZESNEJ

Streszczenie

W katolicyzmie Maryja odrywa szczególną rolę pośród świętych – jest matką Jezusa, Syna Bożego. Jej wyjątkowość odbija się także w kulturze, która wyrasta z chrześcijaństwa. W kulturze tej jest ona prototypem kobiecości i macierzyństwa, łącząc w sobie nie tylko kult Maryi, ale także pozostałości przedchrześcijańskiego kultu pramatki. W pobożności ludowej, a zwłaszcza w jej wiejskiej wersji, postać Maryi ujawnia się w dwojaki sposób: jako Maryi z Nazaretu, znanej z kart Ewangelii, oraz jako przychodzącej z nieba Matki Bożej. W obu przypadkach Maryja jest tą, która przebywa z ludźmi, dzieląc ich troski życiowe. Wraz z urbanizacją, ten kulturowy model został przeniesiony do miasta, jak to ukazują w swoich powieściach Sylwia Chutnik i Salcia Hałas. Współczesny obraz kulturowy Maryi często wykracza poza teologiczną ortodoksję, co widać na przykład w „ewangelizacyjnych” działaniach Ady Karczmarczyk, a także wykorzystania wizerunku Maryi w sztuce, kulturze popularnej oraz w modzie. Opisane w artykule przykłady pokazują,

że osoba Maryi odgrywa wciąż bardzo ważną rolę we współczesnej kulturze, choć funkcjonuje w niej często w sposób niezgodny z jej ewangelicznym i teologicznym obrazem.

Słowa kluczowe: kultura współczesna, Maryja, pobożność maryjna, popkultura, pobożność ludowa

BETWEEN CHAPEL AND FASHION. OUR LADY'S IMAGE IN CONTEMPORARY CULTURE

Summary

In Catholicism, Our Lady's role among the saints is special, as she is the mother of Jesus, Son of God. Her uniqueness is reflected also in the culture stemming from Christianity. Here she constitutes the prototype of womanhood, maternity and mother-figure combining the cult of Our Lady and the relics of the pre-Christian cult of mother goddess. In popular piety, and especially in its rural version, the figure of Our Lady appears in two ways: as Mary of Nazareth, known from the pages of the Gospel, and as the coming from heaven Mother of God. In both cases she is the one who lives with people, sharing their life concerns. Along with urbanization, this cultural model was transferred to the city, as it is shown in the novels of Sylwia Chutnik and Salcia Hałas. The contemporary cultural image of Mary often goes beyond theological orthodoxy, as it can be seen in Ada Karczmarczyk's "evangelization" attempts, as well as in the use of Mary's image in art, pop-culture and fashion. The examples presented in the paper indicate that Mary as a character still plays an important part in the contemporary culture, although the way she functions in it is often inconsistent with her image in the Gospel and theology.

Keywords: contemporary culture, Mary, Marian devotion pop culture, popular piety

Translated by Agnieszka Piskozub-Piwosz

WĄTKI MARYJNE W KATECHEZIE PARAFIALNEJ I PRZEDSIĘWZIĘCIACH PASTORALNYCH

Andrzej Kielian*, **Natalia Walkowiak****

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wprowadzenie

Od początku chrześcijaństwa Maryja jest obecna w nauczaniu Kościoła. Wypowiedzi o Niej łączą się przede wszystkim z chrystologią, eklezjologią oraz antropologią, gdyż: „Kościół zawsze zalecał wiernym do naśladowania Najświętszą Maryję Pannę (...) dlatego, że w określonej sytuacji swego życia całkowicie i z poczuciem odpowiedzialności przyłgnęła do woli Bożej; że przyjęła Jego słowo i wprowadziła je w czyn; że Jej działanie było ożywione miłością i wolą służenia; że okazała się pierwszą i najdoskonalszą Uczennicą Chrystusa; a to z pewnością ma powszechną i trwałą wartość wzoru”¹.

Na początku artykułu zostanie przedstawione miejsce parafii i jej znaczenie dla katechezy oraz rola mariologii w nauczaniu katechetycznym. Następnie zaprezentowane będzie miejsce Maryi w katechezie parafialnej na podstawie badań przeprowadzonych w wybranych polskich parafiach, począwszy od ukazania różnych form kultu maryjnego dla ogółu wiernych, wyszczególniając rodzaje

* Ks. dr Andrzej Kielian, wykładowca Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, od 2017 roku dyrektor Wydziału Katechetycznego Kurii Metropolitalnej w Krakowie. E-mail: kielianandrzej@yahoo.com

** Mgr Natalia Walkowiak, doktorantka teologii na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, słuchaczka studiów podyplomowych z pedagogiki specjalnej – edukacji i rehabilitacji osób z niepełnosprawnością intelektualną (oligofrenopedagogiki) na Uniwersytecie Pedagogicznym im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie. E-mail: n.a.walkowiak@gmail.com

1 Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Marialis cultus”*, 2 lutego 1974, nr 35 (dalej MC).

nabożeństw dla dzieci i młodzieży: różaniec, roraty, pielgrzymki dzieci pierwszokomunijnych, kandydatów do bierzmowania oraz maturzystów, a kończąc na maryjnych profilach formacji grup parafialnych.

1. Dlaczego katecheza w parafii?

Parafia jest określana jako lokalna wspólnota wyznawców Chrystusa oraz podstawowa jednostka administracji kościelnej. Powstała ona w określonych warunkach historycznych, a na przestrzeni wieków jej struktura organizacyjna ulegała różnym przemianom. Niezmienny pozostał jedynie teologiczny i pastoralny cel parafii, czyli jej instytucjonalny i wspólnotowy wymiar, co sprawia, że jest ona rzeczywistością widzialną, historyczną i społeczną oraz wspólnotą wiary, kultu i miłości². Jan Paweł II podkreślał, że parafia ma być „rodziną Bożą, domem rodzinnym, braterskim i gościnnym, gdzie sprawowana jest Eucharystia, a sprawujący ją proboszcz, reprezentując biskupa, łączy parafię z całym Kościołem partykularnym”³. Wypowiedź ta stanowi wezwanie do odnowy parafii, by jako wspólnota duchownych i wiernych świeckich oddziaływała także na zaniedbanych i obojętnych religijnie oraz niewierzących⁴.

Celem katechezy jest doprowadzenie do komunii z Chrystusem⁵. Należy mieć jednak świadomość, że nauczanie religii w szkole posiada własny charakter i nie wyczerpuje w pełny sposób zadań, które realizowane są w katechezie, a stanowi jedynie element składowy całościowej posługi słowa w Kościele⁶. Konieczne jest uzupełnienie go wychowaniem religijnym w rodzinie i w parafii. Propozycje współpracy środowisk katechetycznych na poszczególnych etapach edukacyjnych zostały przedstawione w *Podstawie programowej Kościoła katolickiego w Polsce*, jednakże niewiele uwagi poświęcono tam samej katechezie w parafii. Szeroko opisane działania pastoralne, formacja pastoralno-liturgiczna, nabożeństwa, dni skupienia, rekolekcje, pielgrzymki, rocznice Pierwszej Komunii świętej, ruchy religijne czy stowarzyszenia⁷, można uznać za posiadające charakter kate-

2 Por. R. Kamiński, *Parafia miejscem realizacji duszpasterstwa*, w: *Teologia pastoralna*, red. R. Kamiński, Lublin 2002, t. 2, s. 11.

3 Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, 30 grudnia 1988, nr 26.

4 Por. T. Falak, *Parafia w nauczaniu Magisterium Kościoła*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 12 (2010), s. 25.

5 Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Catechesi tradendae”*, 16 października 1979, nr 5, (dalej CTr).

6 Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2010, s. 10.

7 Por. tamże, s. 24 i n., 36, 49, 68 i n., 101 i n., 122 i n.

chetyczny jedynie w sensie szerokim, a więc nieokreślającym istoty katechezy. Niezmiernie trudno, na podstawie tego dokumentu ustalić, jak ma wyglądać uzupełniająca lekcję religii katecheza parafialna. Zdaniem Kazimierza Misiaszka, należy odwrócić sposób postrzegania relacji katechezy i lekcji religii bowiem: „katecheza jest podstawowym procesem, w którym oferowane są wielorakie formy pomocy umożliwiające rozwój wiary chrześcijańskiej. W związku z tym należałoby mówić raczej o uzupełnianiu katechezy przez nauczanie religii w szkole, niż twierdzić, że lekcja religii wymaga uzupełnienia katechezą parafialną”⁸. Z kolei Tadeusz Panuś dostrzega, iż w *Dyrektorium katechetycznym Kościoła katolickiego w Polsce* zaproponowany został harmonijny i całościowy plan duszpasterstwa katechetycznego, w którym każda forma katechezy ma swoje miejsce i spełnia określone zadania. W ten sposób ideą przewodnią zawartą w tym dokumencie jest nauczanie integralne, polegające na łączeniu różnych środowisk i miejsc, gdzie podejmowana jest działalność katechetyczna parafii, rodziny, szkoły, grup duszpasterskich oraz wiązanie ze sobą katechezy dzieci, młodzieży i dorosłych⁹. „Ze względu na to, że pierwszoplanowym miejscem katechezy jest parafia, nauczanie religii w szkole domaga się uzupełnienia o parafialne duszpasterstwo katechetyczne dzieci i młodzieży. Jakkolwiek ten rodzaj katechezy napotyka pewne trudności, zwłaszcza natury organizacyjnej, jednak winny one w każdej parafii być pomyślnie rozwiązane, aby dzieci i młodzież nie traktowały nauki religii wyłącznie jako jednego z przedmiotów nauczanych w szkole, lecz by mogły również czerpać siłę z bezpośredniego kontaktu z Bogiem w liturgii i sakramentach świętych”¹⁰. Podkreślenie wzajemnej relacji pomiędzy szkolną i parafialną katechezą, nadaje tej drugiej szczególną rolę w zakresie wtajemniczenia chrześcijańskiego, bowiem to parafia „jest przede wszystkim uprzywilejowanym miejscem dla katechezy przygotowującej do przyjmowania sakramentów świętych” (PDK 106). Współdziałanie to widać wyraźnie w symetrycznej i całościowej zasadzie, która przyświeca misji wspierania rozwoju religijnego dzieci i młodzieży: „duszpasterstwo katechetyczne Kościoła powinno mieć charakter ciągły w tym sensie, że katecheza dzieci, młodzieży i dorosłych nie mogą być terenami oddzielonymi od siebie czy pozbawionymi wzajemnej łączności. Trzeba, aby one między sobą się wspierały i uzupełniały” (PDK 97).

8 K. Misiaszek, *Porażka katechezy parafialnej*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 23 (2014), nr 2, s. 79.

9 Por. T. Panuś, *Jaka katecheza dla współczesnego człowieka?*, w: *Katecheza i katechetyka u progu XXI wieku*, red. A. Kiciński, Poznań 2007, s. 436.

10 Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, 20 czerwca 2001, nr 106, (dalej: PDK).

Jan Paweł II podczas jubileuszu katechetów i nauczycieli religii w grudniu 2000 roku stwierdził, iż katecheza parafialna „jest w pewnym sensie zaczynem dla wszystkich pozostałych [form katechezy – dop. A.K., N.W.]”¹¹. Powinna ona zatem modelować, nadawać znaczenie, podtrzymywać i prowadzić do finalnego efektu katechezę rodzinną, szkolną, a także odbywającą się w ramach ruchów i stowarzyszeń, bowiem tylko ona [katecheza parafialna – dop. A.K., N.W.] jest w stanie realizować wszystkie zadania, jakie stawia przed katechezą Kościoła¹². Już wcześniej, w podobnym tonie, do katechezy parafialnej nawiązywał papież-Polak podkreślając, że parafia jest krzewicielką i inspiratorką katechezy (por. CTr 67).

2. Znaczenie mariologii w nauczaniu katechetycznym

Osoba Maryi jest od zawsze obecna w katechezie – w wyjaśnieniu *Składu Apostolskiego*, *Zdrowaś Maryjo*, prawd chrystologicznych, tajemnicy Kościoła, kultu świętych, moralności osobistej i społecznej. Zdaniem Angelo Amato „katecheza maryjna odzwierciedla rozwój tożsamości całej katechezy w różnych okresach historycznych”¹³. Wymiar maryjny w doświadczeniu eklezjalnym jest łatwy do zauważenia w liturgii (wschodniej i zachodniej), pobożności ludowej, świętach, w licznych sanktuariach maryjnych czy duchowości ruchów, stowarzyszeń i rodzin zakonnych. Także w dogmatyce katolickiej zanotowane są uroczyste wypowiedzi na temat Maryi, które mają swoje trynitarne, eklezjologiczne i antropologiczne implikacje. Maryja stała się wcieleniem nowego Izraela, to na Nią wylał Ojciec pełnię swej łaski („łaski pełna”). Jedyny tytuł, jaki sama sobie przypisuje to: „służebnica Pańska” (Łk 1,38.48), który oznacza jej posłuszeństwo i zgodę na Boży plan zbawienia¹⁴. Istnieje też paralelizm obrazów i symboli biblijnych, które odnoszą się zarówno do Maryi, jak i do Kościoła: *nowa Ewa*, *arka przymierza*, *mieszkanie Najwyższego*, *nowe stworzenie*. Poprzez tę *communicatio idiomatum* wspólnota rozpoznaje w Maryi idealną postać Kościoła, jego wzór i cel doskonałości. Maryja jest *typus Ecclesiae* w porządku wiary, miłości i pełnego zjednocze-

11 “...dalla catechesi parrocchiale, che in un certo senso è fermento di tutte le altre, alla catechesi familiare, a quella nelle scuole cattoliche, nelle associazioni, nei movimenti, nella nuove comunità ecclesiali”. Jan Paweł II, *Omelia del Santo Padre, Giubileo dei catechisti e dei docenti di religione, 10 dicembre 2000*, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20001210_jubilcatechists.html (dostęp: 15.11.2017).

12 Por. Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Direktorium ogólne o katechizacji*, 15 sierpnia 1997 r., nr 80 i n., (dalej: DOK).

13 A. Amato, *Maryja*, w: *Słownik katechetyczny*, red. J. Gaewert, K. Misiaszek, Warszawa 2007, s. 569.

14 Por. tamże s. 569 i n.

nia z Chrystusem¹⁵. Ten ostatni tytuł szczególnie łączy Maryję i Kościół – Ten, którego Ona zrodziła, jest rodzony każdego dnia przez Kościół – co w jednym i drugim wypadku dokonuje się poprzez działanie Ducha Świętego. Macierzyńska funkcja Kościoła polega na dawaniu ludziom Chrystusa – pokarmu Jego mistycznego ciała. W ten sposób jeszcze bardziej klarowne stają się takie określenia jak *Kościół Matką, Kościół Rodziną, Kościół Służbą, czy Kościół Wierny*¹⁶.

Współczesne, antropologiczne odczytanie znaczenia postaci Maryi zamierza przełamać zawężony jej obraz, nieidący w parze z rozwojem myśli na polu społeczno-kulturowym. Maryja jawi się jako nowa chrześcijanka, łącząca najbardziej typowe sytuacje z życia kobiet, jest ona z pewnością kobietą, która w swym *Magnificat* nie lękała się ogłosić Boga obrońcą ubogich i uciśnionych oraz Tym, który strąca z tronu możnych tego świata (por. MC 37). Ona jest promotorką sprawiedliwości i świadkiem czynnej miłości, jako pierwsza wśród uczniów Jezusa, staje się również dla nas przewodniczką w wierze, żywym katechizmem oraz matką i wzorem katechetów (por. CTr 73). Ponadto jest także mężną niewiastą, która doświadczyła biedy i cierpienia, ucieczki i wygnania. Stanowi ona najdoskonalszy przykład realizacji kobiecości. W mariologii feministycznej można zauważyć reinterpretację nauki o dziewictwie przedstawionej jako symbol autonomii, poszukiwania własnego *ja*, a także pocieszenia dla poranionych kobiet, gdzie dziewictwo Maryi jawi się jako rehabilitacja odebranej im godności¹⁷. Maryja ukazuje zatem macierzyńskie oblicze Boga i taki właśnie sposób jej postrzegania stanowi klucz, w którym odczytywane są przesłania poszczególnych objawień maryjnych¹⁸.

Nauczanie o Maryi powinno mieć charakter formacyjny oraz zawierać pobudzenie emocjonalne¹⁹. Hans Urs von Balthasar w swojej refleksji nad soborową teologią maryjną stwierdził, że „częściej oddawana Maryi jest najpełniejszą i najkrótszą drogą prowadzącą wprost do Chrystusa. Życie Maryi, w każdym swym okresie ukazuje, co znaczy żyć dla Chrystusa i z Chrystusem na co dzień, w rzeczywistości ogołoconej z uniesień, lecz wewnętrznie zbliżającej do Boga. Patrząc na Nią, przyjmujemy nawet ciemności wiary i uczymy się czujnej gotowości na każde wymaganie Pana”²⁰. Pobożność maryjna powinna prowadzić do naślado-

15 Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen Gentium*, 21 listopada 1964, nr 63.

16 Por. A. Amato, *Maryja*, dz. cyt., s. 572.

17 Por. E. Adamiak, *Maryja i kobiety – zapis różnic i zbieżności*, „Teofil” 36 (2017), nr 1, s.122 i n.

18 Por. A. Amato, *Maryja*, dz. cyt., s. 572 i n.

19 Por. M. Zając, *Elementy maryjne w katechezie młodzieży*, w: *Troska Kościoła o współczesną polską młodzież*, red. A. Ofiński, Szczecin 2008, s. 262.

20 H.U. von Balthasar, *Maryja w nauce i pobożności Kościoła*, w: *Dlaczego właśnie Ona?*, red. W. Łaszewski, Warszawa 1991, s. 49.

wania postaw samej Maryi oraz przyswojenia ich sobie, aby właściwie ją kształtować należy pamiętać o ukierunkowaniu chrystologicznym, otwarciu na całą głębię chrześcijańskiego misterium oraz wzajemnej relacji pomiędzy rozumem a sercem²¹.

Mariologia bez wątpienia przenika całe nauczanie Kościoła. Ze względu na różne formy pobożności maryjnej, które zmieniają się pod wpływem czasu, potrzeba by współczesna katecheza parafialna ukazywała Maryję w nowej perspektywie teologicznej, „nie tyle w kontekście pobożności pasywnej, jako przedmiot podziwu i czci, ile w aspekcie głęboko dynamicznym i proroczym, jakim jest eklezjalne macierzyństwo i paradygmat każdego człowieka. Jednocześnie przy zachowaniu właściwej biblijnej i dogmatycznej głębi, należy ukazać w katechezie wszystkie pozytywne aspekty i elementy współczesnej dyskusji teologicznej na temat inkulturacji wiary, pobożności ludowej, integralnego wyzwolenia oraz nowej oceny kobiecości jako takiej”²².

3. Maryja w katechezie parafialnej

Istotne znaczenie dla maryjnej katechezy parafialnej ma włącznie katechizowanych w przygotowanie Mszy św., w sposób szczególnie związanych ze świętami maryjnymi – rorat, nabożeństw październikowych, majowych czy fatimskich. Dobrze zorganizowana katecheza będzie zawierać modlitwy w postaci litanii i różańca²³, a głoszenie kazań maryjnych powinno ukazać postawę służby na wzór Maryi i zaangażowania na rzecz Kościoła oraz społeczności lokalnej, która może wyrażać się na przykład w wolontariacie lub pracy w zespołach charytatywnych działających przy parafii²⁴. Ważną rolę odgrywają także pielgrzymki do sanktuariów maryjnych, dzięki którym młodzi ludzie mogą wzrastać duchowo²⁵. Warto przyjrzeć się, czy wskazane wyżej postulatory realizowane są w parafialnej katechezie maryjnej w Polsce.

W celu zbadania obrazu tej katechezy w polskich parafiach przeprowadzono sondaż, gdyż jest to skuteczna metoda „gromadzenia wiedzy o atrybutach

21 Por. J. Ratzinger, *Mariologia i pobożność maryjna w odniesieniu do wiary i teologii*, w: Tamże, s. 27 i n.

22 A. Amato, *Maryja*, dz. cyt., s. 573.

23 Por. M. Zając, *Katecheza maryjna w Polsce w latach 1905–2005*, Lublin 2006, s. 362–364, por. Tenże, *Elementy*, dz. cyt., s. 261 i n.

24 J. Kochel, *Maryja w katechezie Kościoła*, w: *Matka Pana w katechezie*, red. A. E. Klich, Kraków 2006, s. 102 i n.

25 Por. M. Zając, *Katecheza*, dz. cyt., s. 365, por. Tenże, *Elementy*, dz. cyt., s. 262.

strukturalnych i funkcjonalnych oraz dynamice zjawisk społecznych, opiniach i poglądach wybranych zbiorowości, nasilaniu się i kierunkach rozwoju określonych zjawisk i wszelkich innych zjawiskach instytucjonalnie niezlokalizowanych – posiadających znaczenie wychowawcze – w oparciu o specjalnie dobraną grupę reprezentującą populację generalną, w której badane zjawisko występuje²⁶. Badanie zostało przeprowadzone w ramach zajęć z katechetyki na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie i przebiegało w dwóch turach. Pierwsza miała miejsce na przełomie kwietnia i maja 2017 roku, zaś druga w październiku i listopadzie 2017 roku. Podstawową techniką wykorzystaną w badaniach empirycznych – którym zostali poddani przedstawiciele parafii pochodzenia lub parafii zaprzyjaźnionych ze studentami piątego roku teologii – jest ankieta. Zastosowano ankietę pocztową, a jej narzędziem był kwestionariusz²⁷. Ankieta została wysłana do 35 parafii pocztą elektroniczną bądź dostarczona osobiście przez studentów, o jej wypełnienie poproszone zostały osoby zaangażowane w duszpasterstwo danej parafii (księża i katecheci). Całość materiału badawczego znajduje się w archiwum autorów pracy w formie drukowanej bądź elektronicznej.

W zdecydowanej większości analizowany materiał pochodzi z terenu Polski południowej, uzyskano dane z 26 parafii, należących do 12 diecezji. Pomimo względnej nadreprezentatywności materiału pozyskanego z południa kraju, zgromadzono także dane z jego części północnej (Sopot), zachodniej (Słubice), z Wielkopolski i Kujaw (Gniezno, Toruń) oraz z dwu różnych części Mazowsza (Pabianice, Górki k. Garwolina). Badaniami objęte zostały parafie od największej pod względem liczby mieszkańców w Polsce (Warszawa-Bemowo, MB Królowej Aniołów) po jedną z najmniejszych wspólnot, tworzoną przez wieś Czarna Góra na Spiszu. Są parafie z dużych miast, mniejszych miejscowości oraz wiejskie, a także sanktuaria maryjne (Górki, Limanowa, Zakopane-Olcza). Wśród ankietowanych parafii aż 12 jest pod wezwaniem odnoszącym się do Maryi, wydarzeń z jej życia, nadawanych jej tytułów lub objawień.

W tabeli 1 zestawiono dane statystyczne omawianych parafii, obejmujące liczbę mieszkańców, ilość regularnie uczęszczających na niedzielne Msze św. (*dominantes*) oraz deklarowaną liczbę dzieci w wieku 6–12 lat i młodzieży od 13 do 18 roku życia.

26 T. Pilch, T. Bauman, *Zasady badań pedagogicznych. Strategie ilościowe i jakościowe*, Warszawa 2001, s. 243.

27 Por. M. Łobocki, *Wprowadzenie do metodologii badań pedagogicznych*, Kraków 1999, s. 236.

Tabela 1. Podstawowe dane statystyczne badanych parafii

Parafia	Liczba parafian	Dominicantes	6-12 r.ż.	13-18 r.ż.	diecezja
Warszawa-Bemowo – MB Królowej Aniołów	35 000	8000	5250	3500	warszawska
Kraków-Nowa Huta – św. Maksymiliana M. Kolbego	25 000	10 250	1200	1000	krakowska
Kraków-Nowa Huta – MB Częstochowskiej	18 000	5000	1980	1100	krakowska
Toruń – św. Michała Archanioła	12 000	1800	1320	480	toruńska
Kraków Nowa Huta – św. Bartłomieja	11 800	4500	bd	bd	krakowska
Pabianice – NMP Różańcowej	11 000	3000	800	700	łódzka
Limanowa – MB Bolesnej	11 000	7700	bd	bd	tarnowska
Słubice – MB Królowej Polski	10 000	4000	400	400	zielonogórsko- gorzowska
Stalowa Wola – Trójcy Przenajświętszej	6800	2000	bd	bd	sandomierska
Wrocław-Oporów – św. Anny	6500	2000	450	300	wrocławska
Gniezno – bł. Michała Kozala	5000	1250	bd	bd	gnieźnieńska
Sopot – Zesłania Ducha Świętego	5000	1200	bd	bd	gdańska
Kraków-Dąbie – św. Stanisława BM	4950	2000	100	120	krakowska
Rabka-Zdrój – św. Teresy od Dzieciątka Jezus	4650	2900	240	250	krakowska
Odporyszów – Oczyszczenia NMP	3500	3400	220	170	tarnowska
Pawlikowice k. Wieliczki – św. Michała Archanioła	3000	1800	bd	bd	krakowska
Miętustwo – NMP Królowej Polski	2700	2650	330	300	krakowska
Brzeźnica k. Wadowic – NSPJ	1820	1160	200	200	krakowska
Zakopane-Olcza – MB Objawiającej Cudowny Medalik	1800	1400	170	170	krakowska
Pewel Ślemieńska – NMP Królowej Polski	1580	700	112	120	bielsko- żywiecka
Górki k. Garwolina – MB Szkaplerznej	1520	1400	160	120	siedlecka
Ochaby k. Skoczowa – św. Marcina	1370	645	150	120	bielsko- żywiecka
Zaborze k. Skoczowa – MB Miłości i Sprawiedliwości Społecznej	1152	635	100	95	bielsko- żywiecka
Poręba Wielka k. Limanowej – MB Fatimskiej	1000	800	bd	bd	krakowska
Trybsz – św. Elżbiety Węgierskiej	833	810	37	32	krakowska
Czarna Góra – Przemienienia Pańskiego	250	240	30	25	krakowska

Źródło: badania własne.

Z zebranych danych wynika, iż odsetek regularnie praktykujących w prezentowanych parafiach waha się od 15% (Toruń) do 96–98% (Miętustwo, Trybsz, Odporyszów, Czarna Góra). Zróżnicowany jest też profil demograficzny wspólnot. Największy udział osób w przedziale 6–18 r.ż. w ogólnej liczbie parafian można zauważyć w Warszawie-Bemowie (25%), Miętustwie (23%), Czarnej Górze i Brzeźnicy (22%), zaś najmniej dzieci i młodzieży mieszka na terenie parafii Kraków-Dąbie (4,5%).

4. Wybrane formy kultu maryjnego w parafiach

W ankiecie pojawiły się pytania dotyczące parafialnych form pobożności maryjnej, stanowiących propozycję dla wszystkich. W każdej z badanych parafii odprawiane są nabożeństwa różańcowe w październiku, roraty oraz nabożeństwa majowe, a spośród innych form, najbardziej popularne to: nowenna do Matki Bożej Nieustającej Pomocy, nabożeństwa fatimskie oraz nabożeństwa pierwszosobotnie. Ponad 75% parafii organizuje także pielgrzymki do sanktuariów maryjnych. Pojawiły się w odpowiedziach grupy o charakterze maryjnym (Róże różańcowe i Apostolat Maryjny), które są odpowiedzialne za organizację określonych form kultu maryjnego w parafii.

Tabela 2. Wybrane formy kultu maryjnego w parafiach

Parafia	Parafialne nabożeństwa maryjne	Piesza pielgrzymka na JG lub do innego s.m.	Regularne pielgrzymki parafialne do s.m.
Warszawa-Bemowo – MB Królowej Aniołów	X, V, roraty, n.f., NMPNP (środy), godzinki (nd)	JG, 150 os.	JG, raz w roku
Kraków-Nowa Huta – św. Maksymiliana M. Kolbego	X, V, roraty, I Sb, medaliki – Niep. Pocz.	JG, 200-300 os.	KZ, KP, JG, Ludźmierz, Niepokalanów, Medjugorje
Kraków-Nowa Huta – MB Częstochowskiej i W. Kadłubka	V, roraty, różaniec (codziennie), I Sb, nabożeństwo do MB Częstochowskiej	Nie	s.m. Polski południowej co dwa miesiące
Toruń – św. Michała Archanioła	X, n.f., NMPNP, I Sb	Nie	Tak, 1x lub 2x/kwartał
Kraków-Nowa Huta – św. Bartłomieja	V, X, roraty, procesje różańcowe, NMPNP, krucjata różańcowa	JG, grupa mogilska	KZ (3x/rok), JG (2x/rok)
Pabianice – NMP Różańcowej	V, X, roraty, n.f., I Sb., NMPNP, akatyst, apel	JG, 100 os.	JG (3x/rok), Licheń, Łask (1x/rok), inne sporadycznie

Parafia	Parafialne nabożeństwa maryjne	Piesza pielgrzymka na JG lub do innego s.m.	Regularne pielgrzymki parafialne do s.m.
Limanowa – MB Bolesnej	X, szkaplerz, n.f., NMPNP, Droga MB Bolesnej	JG, 400 os.	Pasierbiec (sporadycznie), KZ (1x/rok), sanktuaria europejskie (co kilka lat)
Słubice – MB Królowej Polski	NMPNP, godzinki, nieszpory	JG, 40 os.	Rokitno (2x/rok), JG (1x/rok)
Stalowa Wola – Trójcy Przenajświętszej	NMPNP, I Sb	JG, 130 os.	nie
Wrocław Oporów – św. Anny	X, V, roraty, n.f., NMPNP (środy), I sob.	JG, ok 20 os.	JG, Odporyszów raz w roku
Gniezno – bł. Michała Kozala	X, V, NMPNP, n.f., I Sb	Nie	Tak, dwa razy w roku
Sopot – Zesłania Ducha Świętego	X, V, NMPNP, n.f., godzinki, nowenna do MB Cud. Medal.	Gdańsk – Matemblewo, 20–30 os.	Gdańsk – Matemblewo, JG, Licheń, Zakopane-Olcza raz w roku
Kraków-Dąbie – św. Stanisława BM	X, V, NMPNP, roraty, n.f., godzinki	JG, 20–30 os.	KZ, JG, inne polskie lub europejskie sanktuaria raz w roku
Rabka-Zdrój – św. Teresy od Dzieciątka Jezus	X, V, NMPNP, n.f., roraty, I Sb, Rodzina Radia Maryja (różaniec 1/tydz.)	JG, 50 os.	JG, Ludźmierz raz w roku
Odporyszów – Oczyszczenia NMP	X, V, roraty, I Sb, odpust	JG, bd	nie
Pawlikowice k. Wieliczki – św. Michała Archanioła	X, V, Róże różańcowe	JG, bd	nie
Miętustwo – NMP Królowej Polski	X, V, I Sb, NMPNP, roraty	JG, <i>Sursum corda</i> , ok. 30 os.	raz w roku
Brzeźnica k. Wadowic – NSPJ	X, V, roraty, I Sb, NMPNP	JG – 15 os., KZ – 50 os.	KZ, JG, Licheń, Maków P., Myślenice, Szczyrk
Zakopane-Olcza – MB Objawiającej Cudowny Medalik	X, V, godzinki, NMPNP, żywy różaniec, nowenna do MB Cud. Medal.	Ludźmierz – 20 os.	KZ, Ludźmierz, Lewocza, JG raz w roku
Pewel Ślemieńska – NMP Królowej Polski	X, V, roraty, nowenna do MB Częstochowskiej	Jasna Góra – kilkadziesiąt os.	JG (corocznie), Licheń, Gidle, Wilno (okazjonalnie)
Górki k. Garwolina – MB Szkaplerznej	X, V, n.f., roraty, godzinki, nowenna do MB Fatimskiej	JG – 20 os.	JG, raz w roku
Ochaby k. Skoczowa św. Marcina	X, V, roraty, Apostolat Maryjny	nie	Rychwałd, Hałcnów raz w roku

Parafia	Parafialne nabożeństwa maryjne	Piesza pielgrzymka na JG lub do innego s.m.	Regularne pielgrzymki parafialne do s.m.
Zaborze k. Skoczowa MB Miłości i Sprawiedliwości Społecznej	X, V, roraty, I Sb, naboż. do MB Piekarskiej (sobota wieczorem), NMPNP	nie	JG (I Sb), Skoczów (1x/mies.)
Poręba Wielka k. Limanowej – MB Fatimskiej	X, roraty, I Sb, n.f.	JG, KZ, Ludźmierz – 50 os.	KZ, JG, Limanowa, Licheń dwa razy w roku
Trybsz – św. Elżbiety Węgierskiej	X, V, roraty, I Sb, żywy różaniec	Nie	nie
Czarna Góra – Przemienienia Pańskiego	X, V, n.f., roraty	nie	nie

Objaśnienia skrótów:

X – codzienny różaniec w październiku

V – nabożeństwa majowe

NMPNP – nowenna do NMP Nieustającej Pomocy (zazwyczaj w środę)

n.f. – nabożeństwo fatimskie

I Sb – nabożeństwo pięciu pierwszych sobót miesiąca

s.m. – sanktuaria maryjne

JG – Jasna Góra

KZ – Kalwaria Zebrzydowska

KP – Kalwaria Pałacowska

Maków P. – Maków Podhalański

bd – brak danych

os. – osób

Źródło: badania własne.

O regularności pielgrzymek na podstawie ankiet można mówić w przypadku parafii Warszawa-Bemowo, Kraków-Nowa Huta – św. Maksymiliana M. Kolbego oraz św. Bartłomieja, Pabianice, Limanowa, Słubice, Stalowa Wola, Wrocław-Oporów, Sopot, Kraków-Dąbie, Rabka-Zdrój, Odporyszów, Pawlikowice k. Wieliczki, Miętustwo, Brzeźnica k. Wadowic, Zakopane-Olcza, Pewel Ślemieńska, Górki k. Garwolina, Zaborze k. Skoczowa oraz Poręba Wielka k. Limanowej. Najczęściej są to coroczne pielgrzymki do wybranych sanktuariów lokalnych lub ogólnopolskich. Przykładowo parafia w Rabce-Zdroju corocznie organizuje wyjazdy poszczególnych grup wiekowych: uczniów klasy III gimnazjum, maturzystów (w obu wypadkach do lokalnego sanktuarium w Ludźmierzu), dzieci komunijnych oraz pielgrzymkę dla wszystkich chętnych parafian (do Częstochowy). Dobrze prowadzona i regularna działalność grup parafialnych stanowi dodatkowy czynnik pielgrzymkowy, co potwierdza ankieta z parafii św. Bartłomieja w Krakowie-Nowej Hucie, skąd kilkakrotnie w ciągu roku organizowane są wyjazdy różnych wspólnot – dwukrotnie dla Rodziny Radia Maryja oraz Odnowy w Duchu Świętym, a corocznie dla grupy oazowej. Wyjątkiem jest w tym gronie

parafia w Zaborzu k. Skoczowa, w której co miesiąc organizowane są dwa wyjazdy – jeden w pierwsze soboty na Jasną Górę, zaś drugi do pobliskiej kaplicy św. Jana Sarkandra na wzgórzu Kaplicówka (389 m n.p.m.) nieopodal Skoczowa, gdzie znajduje się kopia wizerunku Matki Bożej Pompejańskiej, skupiająca na modlitwie licznych pielgrzymów każdego drugiego dnia miesiąca (całonocne czuwanie). Wśród lokalnych sanktuariów maryjnych będących celem parafialnych pielgrzymek wymieniane są: Maków Podhalański, Myślenice, Szczyrk, Rychwałd, Ludźmierz, Limanowa, Hałcnów, Łask, Gdańsk-Matemblewo czy Kalwaria Paławska.

Przechodząc do omówienia zagadnienia pieszych pielgrzymek warto zauważyć, że największą popularnością cieszą się coroczne *rekolacje w drodze* na Jasną Górę, ale liczba osób z poszczególnych parafii biorących w nich udział jest bardzo zróżnicowana. Zazwyczaj parafie prowadzą zapisy do grup o szerszym zasięgu rejonowych lub diecezjalnych. Organizowane są także pielgrzymi do sanktuariów lokalnych, jak z Sopotu do Gdańska-Matmblewa, gdzie znajduje się sanktuarium Matki Bożej Brzemiennej, czy piesza pielgrzymka *Sursum corda* z zakopiańskich Krzeptówek do Ludźmierza na pamiątkę przejazdu tą trasą Jana Pawła II w dniu 7 czerwca 1997 roku. Parafia w Krakowie-Mistrzejowicach organizuje też *Ekstremalną Drogę Krzyżową*, w której uczestniczy ok. 50 osób. Zważywszy, iż celem tej drogi jest Kalwaria Zebrzydowska, można i tę formę uznać za jeden z przejawów pobożności maryjnej, choć w pierwszej kolejności są tutaj motywy pasyjne, które skłaniają do pieszego wędrowania przed oblicze kalwaryjskiej Pani. Pątnicy udają się też tam podczas obchodów Wielkiego Tygodnia, z okazji innych świąt maryjnych i dni odpustowych w ciągu roku, co potwierdzają dane ankiety z parafii Brzeźnica, odległej o ok. 15 km od fundowanego przez Mikołaja Zebrzydowskiego sanktuarium. Z kolei parafianie z Pewli Ślemieńskiej regularnie pielgrzymują czterokilometrową trasą do położonego na wzgórzu, powyżej zabudowań miejscowości Ślemień, sanktuarium Matki Boskiej Częstochowskiej, zwanego Jasną Górką²⁸.

Wśród pytań dotyczących form kultu maryjnego w parafiach osobnego omówienia domagają się te, które dotyczą nabożeństw przeznaczonych w szczególności sposób dla dzieci i młodzieży.

28 Por. *Sanktuarium Jasna Górka w Ślemieniu*, <https://www.polskieszlaki.pl/sanktuarium-jasna-gorka-w-slemieniu.htm> (dostęp: 15.11.2017).

5. Formy kultu maryjnego dla dzieci w parafiach

W zakresie obejmującym duszpasterstwo maryjne skierowane do dzieci, w ankietach znalazły się następujące pytania: o istnienie w parafii nabożeństwa różańcowego organizowanego specjalnie dla najmłodszych oraz o liczbę biorących w nim udział dzieci; o potwierdzenie prowadzenia dla nich rorat i scharakteryzowanie ich specyfiki maryjnej, jeśli jest to w wyraźny sposób zaakcentowane; o cel pielgrzymek dzieci pierwszokomunijnych, jeśli tylko należą one do zadań duszpasterstwa parafialnego.

Tabela 3. Formy kultu maryjnego dla dzieci w parafiach

Parafia	Udział dzieci w różańcu (os.)	Specyfika maryjna rorat dla dzieci	Cel pielgrzymek dzieci po Pierwszej Komunii świętej
Warszawa-Bemowo – MB Królowej Aniołów	100	kazania maryjne, oprawa muzyczna, zaangażowanie grup	nie są organizowane
Kraków-Nowa Huta – św. Maksymiliana M. Kolbego	100	losowanie figurek: MB, Dzieciątko Jezus, św. Józefa	JG, KZ, Ludźmierz, Szczyrzyc
Kraków-Nowa Huta – MB Częstochowskiej i W. Kadłubka	200	kazania maryjne	Czarna k. Krzeszowice
Toruń – św. Michała Archanioła	70	katecheza, dzieci wykonują rysunki MB	Markowice, Licheń JG
Kraków-Nowa Huta – św. Bartłomiej	80	losowanie figurki MB, kazania wg materiałów GN	s.m.
Pabianice – NMP Różańcowej	100	losowanie figurki, kazania wg materiałów GN	Licheń
Limanowa – MB Bolesnej	50 ^a	kazania wg programu, losowanie figurek aniołów	KZ, Ludźmierz
Słubice – MB Królowej Polski	100	roraty tak, bd o specyfice	tylko s.m.
Stalowa Wola – Trójcy Przenajświętszej	100	kazania maryjne	Miejsce Piastowe
Wrocław Oporów – św. Anny	60	kazania maryjne, naklejki dotyczące MB lub Świętej Rodziny	JG
Gnieszno – bł. Michała Kozala	70	losowanie figurki	s.m.
Sopot – Zesłania Ducha Świętego	20	kazania maryjne	JG, Licheń
Kraków-Dąbie – św. Stanisława BM	40	losowanie figurki MB, kazania wg materiałów GN	KZ

Parafia	Udział dzieci w różańcu (os.)	Specyfika maryjna rorat dla dzieci	Cel pielgrzymek dzieci po Pierwszej Komunii świętej
Rabka-Zdrój – św. Teresy od Dzieciątka Jezus	60	losowanie figurki MB	Ludźmierz
Odporyszów – Oczyszczenia NMP	80	losowanie figurki MB, kazania wg materiałów	nie
Pawlikowice k. Wieliczki – św. Michała Archanioła	bd	roraty tak, specyfiki brak	KZ, JG
Miętustwo – NMP Królowej Polski	130	losowanie figurki MB, kazania maryjne	Łagiewniki
Brzeźnica k. Wadowic – NSPJ	80	losowanie figurki MB, kazania maryjne	KZ, JG, Czarna k. Krzeszowic, Łagiewniki
Zakopane-Olcza – MB Objawiającej Cudowny Medalik	bd	losowanie figurki MB	JG
Pewel Ślemieńska – NMP Królowej Polski	50	Roraty nie, ostatnie 2 lata – homilie dla dzieci wg materiałów GN	JG
Górki k. Garwolina – MB Szkaplerznej	70	losowanie figurki MB	Kodeń, Leśna Podlaska, Pratulim
Ochaby k. Skoczowa – św. Marcina	25	Roraty tak, kazania wg materiałów GN	KZ, Łagiewniki, Wadowice
Zaborze k. Skoczowa – MB Miłości i Sprawiedliwości Społecznej	40	losowanie figurki MB, kazania wg materiałów GN	JG, Leśniów, Piekary
Poreba Wielka k. Limanowej – MB Fatimskiej	bd	losowanie figurek: MB, Jezusa	KZ, Ludźmierz
Trybsz – św. Elżbiety Węgierskiej	18	losowanie figurki MB	KZ, Krzeptówki
Czarna Góra – Przemienienia Pańskiego	20	kazania maryjne	Mogiła

Objaśnienia i skróty:

^a – liczba nie uwzględnia dzieci uczestniczących w nabożeństwach przy kapliczkach

MB – Matki Bożej

s.m. – sanktuaria maryjne

JG – Jasna Góra

KZ – Kalwaria Zebrzydowska

KP – Kalwaria Pałacowska

GN – „Gość Niedzielny”

bd – brak danych

Źródło: badania własne.

Udział dzieci w różańcu waha się od 2% do 66% zamieszkujących na terenie badanych parafii²⁹, najmniejszy odsetek z nich uczęszcza na to nabożeństwo w parafiach o liczbie mieszkańców powyżej 10 000, jedynym wyjątkiem są Słu-

29 Dane są porównywalne tylko w obrębie parafii, które podały orientacyjną liczbę dzieci i młodzieży (zob. Tabela 1).

bice z wynikiem 25%. Zadowolającym rezultatem może pochwalić się parafia Kraków–Dąbie, gdzie na różaniec chodzi 40% dzieci (przy czym stanowią one zaledwie 2% ogółu mieszkańców). Podobne lub wyższe wyniki osiągnęły jeszcze wspólnoty parafialne z Brzeźnicy, Miętustwa i Zaborza (po 40%), Górek (43%), Pewli (44%), Trybsza (48%) i Czarnej Góry (66%).

W zdecydowanej większości parafii organizowane są Msze św. roratnie ze szczególnym uwzględnieniem udziału w nich dzieci. Ich maryjny charakter podkreślają przede wszystkim kazania tematyczne oraz losowanie figurki Matki Bożej, którą najmłodszy zabiera na całą dobę do domu, a następnie przynosi na kolejne spotkanie. Stanowi to motywację zarówno do modlitwy w domu za wstawiennictwem Matki Najświętszej, jaki i do ponownego przyjścia na roraty nazajutrz. Losowanie zaś odbywa się na podstawie serduszek lub innych materiałów (odpowiedzi na zadane wcześniej pytania lub zapisane dobre uczynki) przyniesionych przez dzieci (przedstawiają to informacje z trzech parafii). W dwóch parafiach nie zostało zaznaczone czy losowana jest figurka NMP lub inna. Kazania tematyczne (łącznie w 16 parafiach) przygotowywane są także na podstawie gotowych materiałów, publikowanych przez ogólnopolskie i diecezjalne wydawnictwa (na to wskazano w ankietach siedmiu parafii).

6. Formy kultu maryjnego dla młodzieży w parafiach

Nieco mniej miejsca poświęcono w ankiecie katechezie i pobożności maryjnej młodzieży, gdyż w kwestionariuszu znalazło się tylko jedno pytanie dotyczące pielgrzymek maturzystów do miejsc kultu maryjnego. Dodatkowo jednak te kwestie zostaną przedstawione przy analizie działalności grup parafialnych.

Tabela 4. Parafialne pielgrzymki maturzystów do sanktuariów maryjnych

Parafia	Pielgrzymka maturzystów	Parafia	Pielgrzymka maturzystów
Warszawa – MB Królowej Aniołów	nie	Rabka-Zdrój – św. Teresy od Dzieciątka Jezus	Ludźmierz
Kraków-Nowa Huta – św. Maksymiliana M. Kolbego	nie	Odporyszów – Oczyszczenia NMP	nie
Kraków-Nowa Huta – MB Częstochowskiej	nie	Pawlikowice k. Wieliczki – św. Michała Archanioła	nie
Toruń – św. Michała Archanioła	nie	Miętustwo – NMP Królowej Polski	nie

Parafia	Pielgrzymka maturzystów	Parafia	Pielgrzymka maturzystów
Kraków-Nowa Huta – św. Bartłomieja	JG, organizuje katecheta z LO	Brzeźnica k. Wadowic – NSPJ	organizowana przez katechetów, ale finansowana przez parafię – brak informacji o miejscu docelowym
Pabianice – NMP Różańcowej	JG	Zakopane-Olcza – Cudownego Medalika	nie
Limanowa – MB Bolesnej	JG	Pewel Ślemieńska – NMP Królowej Polski	nie
Słubice – MB Królowej Polski	JG	Górki k. Garwolina – MB Szkaplerznej	Kodeń
Stalowa Wola – Trójcy Przenajświętszej	nie	Ochaby k. Skoczowa – św. Marcina	nie
Wrocław-Oporów – św. Anny	nie	Zaborze k. Skoczowa – MB Miłości i Sprawiedliwości Społecznej	JG
Gniezno – bł. Michała Kozala	JG	Poręba Wielka k. Limanowej – MB Fatimskiej	nie
Sopot – Zesłania Ducha Świętego	nie	Trybsz – św. Elżbiety Węgierskiej	nie
Kraków-Dąbie – św. Stanisława BM	nie	Czarna Góra – Przemienienia Pańskiego	nie

Źródło: badania własne.

Jak wynika z powyższego zestawienia, na 26 badanych wspólnot niespełna 35% deklaruje swój udział w tym przedsięwzięciu, zaś jeszcze mniej – zaledwie 27% przyznaje, że jest organizatorem takich wyjazdów, które zwykle za swój cel obierają sanktuarium na Jasnej Górze (23%). Zapewne jest to z jednej strony wynikiem lokalizacji placówek oświatowych w większych miejscowościach, z drugiej zaś faktem pochodzenia uczniów z wielu różnych parafii. W tej sytuacji czynnikiem spajającym duszpasterstwo staje się szkoła zamiast parafii. Ten istotny aspekt należy wziąć pod uwagę w planowaniu wszelkich działań pastoralnych na poziomie szkół ponadgimnazjalnych (czy też niebawem ponadpodstawowych).

Powyższe informacje warto uzupełnić o uwagi na temat diecezjalnych pielgrzymek młodzieży do sanktuariów maryjnych, proponowane jako element przygotowania do sakramentu bierzmowania. Z uwagi na to, iż takie pytanie nie znalazło się w kwestionariuszu wydaje się słuszne, aby uzupełnić brakujące dane na podstawie wskazań diecezjalnych dla kandydatów do bierzmowania. Może to

stanowić przyczynek do dalszych badań nad kształtem i skutecznością obecnie obowiązujących form przygotowania do bierzmowania oraz miejscem katechezy maryjnej w ramach tego przedsięwzięcia.

7. Diecezjalne formy pobożności maryjnej dla kandydatów do bierzmowania

Pielgrzymki jako takie (bez wyszczególniania miejsc pielgrzymowania lub z założeniem, iż nie są to sanktuaria maryjne) pojawiają się w praktyce przygotowania do bierzmowania w diecezjach polskich. Robert Kaczmarek, wśród form poprzedzających bierzmowanie lub jako dziękczynienie za przyjęcie sakramentu umocnienia w wierze, wymienia m. in. uczestnictwo w pielgrzymce organizowane przez poszczególne diecezje³⁰. W niektórych diecezjach organizowany jest diecezjalny dzień młodzieży. Często jako lokalizację spotkań wybiera się sanktuarium lub miejsce o szczególnym znaczeniu dla diecezji, np.: Góra św. Anny w diecezji opolskiej, diecezjalne spotkanie młodzieży w Skrzatuszu w diecezji koszalińsko-kołobrzesckiej, wakacyjne spotkanie młodych w Krzeszowie lub Legnickim Polu w diecezji legnickiej, czy w sanktuarium maryjnym w Licheniu w diecezji wrocławskiej³¹. Wiele z tych miejsc może sprzyjać kształtowaniu pobożności maryjnej. Z ogólnodostępnych źródeł i dokumentów diecezjalnych wynika, iż pielgrzymka kandydatów do sakramentu bierzmowania lub młodzieży po bierzmowaniu do wybranego sanktuarium maryjnego znalazła się w zaleceniach duszpasterskich dziewięciu polskich diecezji³². Pierwszy synod diecezji legnickiej sugeruje, że w drugim oraz trzecim roku formacji podczas wakacji kandydaci do bierzmowania powinni wziąć udział w przynajmniej jednej z następujących form duszpasterskich spotkań dla młodzieży: spotkaniu młodych w Krzeszowie, pieszej pielgrzymce na Jasną Górę, czy też pieszej pielgrzymce do Krzeszowa. Chodzi tu o włączenie się w wydarzenia o charakterze diecezjalnym – nie ma motywów bezpośrednio związanych z maryjnym wymiarem przygotowania, jednak

30 Archidiecezja częstochowska: pielgrzymka do katedry na początku przygotowania i po bierzmowaniu; diecezja sosnowiecka: pielgrzymka dziękczynna za przyjęcie sakramentu bierzmowania do Kalwarii Zebrzydowskiej; diecezja tarnowska: pielgrzymka dziękczynna dla bierzmowanych z klas III w drugą sobotę czerwca; diecezja zamojsko-lubaczowska: pielgrzymka bierzmowanych w maju każdego roku. Por. R. Kaczmarek, *Elementy organizacyjne katechezy przygotowującej młodzież do sakramentu bierzmowania w Polsce i w Niemczech*, „Studia Katechetyczne” 11 (2015), s. 248.

31 Por. Tamże.

32 W archidiecezji krakowskiej pielgrzymka taka odbywała się corocznie od 1993 do 2011 roku.

w czytelny sposób następuje nawiązanie do kształtowania pobożności maryjnej³³. Diecezje świdnicka oraz gnieźnieńska zawarły (we wskazaniach dotyczących przygotowania do bierzmowania) udział bierzmowanych w nabożeństwach różańcowych, majowych, Mszach św. roratnich i innych formach pobożności proponowanych przez parafie³⁴. Z kolei *Wskazania Konferencji Episkopatu Polski dotyczące przygotowania do przyjęcia sakramentu bierzmowania* z 2017 roku zalecają, by po przyjęciu sakramentu zorganizować pielgrzymkę do diecezjalnego lub innego sanktuarium jako wyraz wdzięczności za otrzymany sakrament³⁵.

Znaczenie pielgrzymek dla kandydatów lub młodzieży bierzmowanej jest dostrzegane jako istotny element przygotowania do bierzmowania oraz inicjacji chrześcijańskiej. Jak podkreśla R. Kaczmarek, wspólne wyjazdy młodych sprzyjają lepszemu poznaniu się i integracji. Nawiązane wtedy relacje mogą stanowić bardzo dobry fundament dalszego przygotowania do bierzmowania w parafii. Ponadto wyjazdy takie sprzyjają doświadczeniom duchowym, których brakuje w domach rodzinnych, a często też nie można ich w takim stopniu zapewnić w parafii. Przebywanie ze sobą młodych ludzi stwarza im możliwość życia przez pewien czas jako „mały Kościół”³⁶.

Tabela 5. Diecezjalne pielgrzymki młodzieży (zwł. bierzmowanych) do sanktuariów maryjnych³⁷.

Diecezja	Sanktuarium maryjne
Elcka	Studzieniczna
Krakowska (1993–2011)	Kalwaria Zebrzydowska
Świdnicka	Wybrane sanktuarium maryjne

33 Por. I Synod diecezji legnickiej 2007–2012, *Instrukcja katechetyczno–pastoralna o przygotowaniu młodzieży do sakramentu bierzmowania w diecezji legnickiej*, nr 12, www.synod.diecezja.legnica.pl/KSIEGA/TOMI/16-114.pdf (dostęp: 10.09.2017).

34 Por. *Instrukcja w sprawie przygotowania do przyjęcia sakramentu bierzmowania w diecezji świdnickiej*, 18 września 2012 r., nr 12, <http://www.diecezja.swidnica.pl/index.php/katechetyczny/1002-instrukcja-w-sprawie-przygotowania-do-przyjcia-sakramentu-bierzmowania-w-diecezji-widnickiej> (dostęp: 10.09.2017), por. *Instrukcja duszpasterska dotycząca przygotowania i udzielania sakramentu bierzmowania w Archidiecezji Gnieźnieńskiej*, w: „Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej” LVI (2001), wyd. specjalne, http://www.duszpasterstwo.rodzin.gniezno.opoka.org.pl/go.php/pl/dokumenty_kosciola_o_rodzinie/dokumenty_partykularne/abp_henryk_muszynski/instrukcja_duszpasterska_dot_przygotowania.html (dostęp: 08.10.2017).

35 *Wskazania Konferencji Episkopatu Polski dotyczące przygotowania do przyjęcia sakramentu bierzmowania*, 6 kwietnia 2017, nr 35, <http://episkopat.pl/wskazania-konferencji-episkopatu-polski-dotyczace-przygotowania-do-przyjcia-sakramentu-bierzmowania/> (dostęp: 10.09.2017).

36 Por. R. Kaczmarek, *Elementy*, dz. cyt., s. 247.

37 Dane na podstawie: R. Kaczmarek, *Model katechezy przygotowującej do sakramentu bierzmowania w Polsce i w Niemczech*, Katowice 2015, s. 251–253.

Diecezja	Sanktuarium maryjne
Legnicka	Krzyszów, Jasna Góra
Koszalińsko-kołobrzaska	Skrzatusz
Sosnowiecka	Kalwaria Zebrzydowska (bierzmowani)
Włocławska	Licheń
Zamojsko-lubaczowska	Pielgrzymka bierzmowanych w maju
Opolska	Jasna Góra

Źródło: opracowanie własne

Wracając do omówienia zebranych danych ankietowych, pozostaje jeszcze jeden istotny wątek, którym jest mariologicznie sprofilowana działalność parafialnych grup dla dzieci i młodzieży.

8. Maryjny profil formacji w parafialnych grupach dzieci i młodzieży

Ostatnie pytanie zawarte w kwestionariuszu ankiety dotyczyło istnienia oraz specyfiki działalności grup o wyraźnie maryjnym charakterze. Ankietowani zostali poproszeni o wpisanie w tabelę nazw istniejących w parafii grup dzieci lub młodzieży, liczby działających w nich osób, przedział wiekowy lub średnią wieku członków, a następnie mieli krótko scharakteryzować maryjny profil funkcjonowania tych wspólnot. Nie w każdym przypadku pytanie to zostało poprawnie zrozumiane przez respondentów, co odzwierciedlają wyniki badania. Niektórzy z ankietowanych wyszczególniali wszystkie działające w parafii grupy i wspólnoty dla dzieci oraz młodzieży, nie zawsze umiając wskazać wątki maryjne w ich formacji. Zatem świadomość osób duchownych, katechetów i animatorów jest jednym z elementów, który należy w sprecyzowany sposób kształtować, przygotowując ich do pracy w parafiach. Zdarza się bowiem, że wspólnota mająca inne cele niż kształtowanie pobożności maryjnej, jednocześnie w sposób pośredni realizuje istotne elementy katechezy maryjnej. Zauważać to można, analizując charyzmat i założenia poszczególnych wspólnot dziecięcych i młodzieżowych.

Ruch Światło–Życie wyrósł z doświadczenia harcerskiego Franciszka Blachnickiego w 1969 roku, a jego formacja składa się z trzech stopni. Katechezy maryjne w ramach spotkań Oazy skupione są na syntezie personalnego i eklezjalnego aspektu obrazu i kultu Maryi. Jest Ona matką wszystkich ludzi, Matką Kościoła poprzez bycie Niepokalaną, Oblubienicą i Matką Słowa Wcielonego. Akcent pada również na postawę bezgranicznego oddania się Chrystusowi, co sprawia, że dla członków wspólnoty jest Ona wzorem i przewodniczką na drodze wiary³⁸. Owa

38 Por. M. Zając, *Katecheza*, dz. cyt., s. 342 i n., por. B. Bożek, *Charyzmat maryjny w Ruchu Światło–Życie*, w: *Matka Pana*, dz. cyt., s. 121–124.

wspólnota funkcjonuje w parafii św. Bartłomieja (44 osoby spośród dzieci i młodzieży) oraz św. Maksymiliana Kolbego (2,5% dzieci i 3% młodzieży) w Krakowie-Nowej Hucie, a także w Trybszu (11,6% dzieci i młodzieży), Zaborzu (21% młodzieży) i Porębie Wielkiej (7 osób spośród młodzieży)³⁹.

Kolejna wspólnota to Ruch Dzieci Maryi, która powstała w 1978 roku początkowo jako rekolekcje o tematyce maryjnej. Obecnie program formacji podzielony jest na 2 etapy i składa się z cotygodniowych spotkań w parafii oraz rekolekcji wakacyjnych. Głównym celem wychowawczym ruchu jest obranie Maryi za wzór i naśladowanie Jej poprzez wypracowanie umiejętności słuchania, dojrzewania w życiu modlitwy, a także ofiarowaniu siebie Bogu i drugiemu człowiekowi⁴⁰. Ruch prowadzony jest w Limanowej oraz Zaborzu, skupiając wokół siebie po 15 osób (w Zaborzu niespełna 8% dzieci i młodzieży z terenu parafii), a w Ochabach i Pewli Ślemieńskiej odpowiednio 12% i 22,3% dzieci z parafii.

Dziewczęca Służba Maryi (DSM) jest wspólnotą, dla której NMP stanowi wzór życia. Jej formacja podzielona jest na 6 stopni, a towarzyszą jej cztery idee przewodnie: Maryja, Serce Jezusa, wspólnota Kościoła Chrystusowego oraz świat stworzony i odkupiony. Podczas spotkań Bogurodzica przedstawiana jest głównie jako Niepokalana, Matka Kościoła, Królowa Polski oraz Królowa Ognisk Rodziny. DSM ma za zadanie posługę w kościele podczas Mszy św. i uroczystości oraz propagowanie nabożeństwa do Maryi⁴¹. Według ankietowanych funkcjonuje ona w Limanowej i Zakopanym, gromadząc odpowiednio 30 i 35 dziewcząt – w Zakopanem liczba ta stanowi ponad 10% ogółu dzieci i młodzieży z parafii.

Dziecięca Krucjata Niepokalanej prowadzona jest w Pabianicach, a należy do niej 1,3 % dzieci i młodzieży z parafii. Jest to ruch oparty na modlitwie różańcowej, codziennej ofierze jako formie pokuty, której wyrazem jest wstrzemięźliwość i skromność. W czasie spotkań formacyjnych akcentuje się macierzyńską miłość Niepokalanego Serca Maryi, ponadto dzieci otrzymują Cudowny Medalik, a także raz w roku odnawiają postanowienia. Zdarza się, że program Krucjaty realizowany jest również w ramach jakiegoś innego ruchu⁴², jak ma to miejsce w Zakopanem-Olczy, we wspólnocie Dziewczęcej Służby Maryjnej.

Inicjatorką Żywego Różańca, który powstał we Francji w 1826 roku, była Paulinie Jaricot, która zaczęła tworzyć tzw. róże. Zadaniem każdej z osób należących

39 Dane są prezentowane w postaci odsetkowej, o ile wskazano ogólną liczbę dzieci i młodzieży w parafii (zob. Tabela 1).

40 Por. J. Morcinek, *Ruch „Dzieci Maryi”*, w: Tamże, s. 111–114.

41 Por. *Czym jest DSM?*, <http://dsm.diecezja.tarnow.pl/czym-jest-dsm/> (dostęp: 15.11.2017).

42 Por. O. Puskiewicz, *Formacja dzieci i rodziców w Dziecięcej Krucjacie Niepokalanej*, http://www.duszpasterstwotrzezwosci.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=100&catid=52&Itemid=63 (dostęp: 15.11.2017).

do wspólnoty było odmawianie przez miesiąc jednej z 15 tajemnic różańca. Obecnie, po dodaniu przez Jana Pawła II tajemnic światła, róża składa się 20 osób⁴³. Żywy Różaniec Dzieci prowadzony jest w Warszawie-Bemowie, gdzie odsetek dzieci uczestniczących w nim wynosi zaledwie 0,6%.

Natomiast Podwórkowe Koło Różańcowe (PKR) zostało zainicjowanie w 1997 roku w Polsce przez Magdalenę Buczek, która jako 9-letnia, niepełnosprawna dziewczynka, postanowiła wspólnie ze swoimi rówieśnikami odmawiać różaniec. Każdy członek wspólnoty zobowiązuje się odmawiać przynajmniej jedną dziesiątkę różańca, rozważając przy tym wybraną tajemnicę. Ponadto, każda grupa ma swojego opiekuna, który prowadzi spotkania formacyjne, podczas których uczestnicy przygotowują się do osobistego oddania się Maryi, by zawsze chcieć i działać tak jak Ona⁴⁴. PKR funkcjonuje na terenie parafii św. Maksymiliana Kolbego w Krakowie-Nowej Hucie, skupiając 2,5 % dzieci.

Wincentyńska Młodzież Maryjna to stowarzyszenie, które zostało założone na prośbę Maryi skierowaną do siostry miłosierdzia św. Katarzyny Labouré 18 lipca 1830 roku podczas objawień w Paryżu. Ma ono wyraźny charakter maryjny, nie tylko ze względu na okoliczności jego powstania, ale także formację – jego zadaniem jest ukazywanie na kartach Biblii Maryi jako wzoru i inspiracji dla młodych ludzi na drodze wiary i miłości, a także propagowanie nabożeństwa do Niej oraz służby ludziom ubogim⁴⁵. Ta wspólnota, jak wynika z badania, funkcjonuje zasadniczo tylko w tych parafiach, które są prowadzone przez Zgromadzenie Księży Misjonarzy (Wrocław-Oporów, Limanowa, Odporyszów, Zakopane-Olcza, Słubice) i skupia od 2% do ponad 12% dzieci i młodzieży z terenu parafii. Warto odnotować, iż parafie w Pabianicach oraz w Limanowej (także prowadzone przez księży misjonarzy) w równym stopniu zwracają uwagę liczebnością grup o profilu maryjnym.

Wolontariat Codziennego Miłosierdzia powstał z inicjatywy młodzieży i studentów zaangażowanych w organizację Światowych Dni Młodzieży na terenie Rabki-Zdroju. Obecnie 10% młodzieży z parafii włącza się w pomoc osobom najbardziej potrzebującym na terenie swojego miasta⁴⁶.

Do służby liturgicznej należą osoby, które pełnią zarówno posługi, jak i funkcje liturgiczne. Są to m. in. lektorzy, ministranci i schola. Według wytycznych

43 Por. M. Zając, *Katecheza*, dz. cyt., s. 349.

44 Por. Tamże, s. 352.

45 Por. Sekretariat WMM, *Kim jesteśmy?*, www.mlodziemaryjna.pl/wordpress/?page_id=8 (dostęp: 19.11.2017).

46 Por. *Wolontariat Codziennego Miłosierdzia*, <https://web.facebook.com/wolontariatcodziennegomilosierdzia/> (dostęp: 15.11.2017).

II Polskiego Synodu Plenarnego, w każdej parafii powinna istnieć grupa ministrantów i schola, objęta odpowiednim prowadzeniem⁴⁷. Jako materiały poleca się program formacji dziecięcej służby liturgicznej, ukazujący Maryję jako wzór powołanych⁴⁸. Tylko 9 na 19 ankietowanych parafii wskazuje ową posługę funkcjonującą w swojej parafii. Jednakże tylko 4 spośród ankietowanych określiło jej charakter maryjny. Okazuje się, że właściwie we wszystkich przypadkach są to najliczniejsze grupy w parafii. Natomiast istnieje duże prawdopodobieństwo, iż pozostała część badanych nie uwzględniła w ogóle żadnej z form służby liturgicznej, nie widząc wyraźnego powiązania z formacją o tematyce maryjnej.

Grupy Apostolskie powstały w archidiecezji krakowskiej w 1969 roku z inicjatywy kardynała Karola Wojtyły. Głównym zadaniem wspólnoty jest formacja młodych ludzi do służby Bogu i drugiemu człowiekowi. Podczas rekolekcji uczestnicy otrzymują krzyż apostołski, a cotygodniowe spotkania w parafii stają się szkołą chrześcijańskiego życia, na których młodzież uczy się dawania świadectwa wiary⁴⁹. Charakteru maryjnego Grup Apostolskich można doszukiwać się w posłudze drugiemu, a owa wspólnota została uwzględniona przez ankietowanych z Rabki-Zdroju, gdzie skupia 4% młodzieży.

Jak wynika z przeprowadzonych badań, uczestnictwo dzieci i młodzieży w różnych grupach parafialnych waha się pomiędzy 0,6% a 36,4%. Należy zwrócić uwagę, iż większość wyników poniżej 5% dotyczy przede wszystkim parafii posiadających ponad 10 000 mieszkańców lub znajdujących się w dużych miastach (Warszawa, Kraków, Wrocław). Natomiast najwyższy odsetek notuje się we wspólnotach z terenów wiejskich, nieprzekraczających 1 000 mieszkańców oraz wyjątkowo w Pewli Ślemieńskiej, gdzie największy procent stanowią członkowie służby liturgicznej oraz wspólnota Dzieci Maryi.

Mimo to wszystkie grupy parafialne mają charakter elitarny i skupiają tylko niewielki odsetek dzieci i młodzieży zamieszkujących na terenie parafii. O wiele większą frekwencją cieszą się proponowane formy pobożności i kultu maryjnego. Niewątpliwym atutem pracy formacyjnej są małe grupy, jednak wydaje się, iż zasięg ich oddziaływania – ale też i chęć współpracy z innymi, jeszcze niezaangażowanymi – jest bardzo ograniczony. Zatem istotne jest pielęgnowanie dotychczasowych form kultu, włączenie w ich tworzenie i animowanie członków istniejących grup parafialnych oraz dbałość o maryjny charakter parafialnej katechezy

47 Por. J. Paliński, *Służba liturgiczna w dokumentach ogólnokościelnych i II Polskiego Synodu Plenarnego*, „Anamnesis” 3 (2003), nr 9, s. 58, 69.

48 Por. Podkomisja ds. Służby Liturgicznej, *Służyć tym darem, jaki każdy otrzymał. Program formacyjny służby liturgicznej*, bmv, 2013, s. 108.

49 *Historia Grup Apostolskich RAM*, <http://www.grupyapostolskie.pl/new2/index.php/o-nas/historia-ram> (dostęp: 15.11.2017).

sakramentalnej, obejmując nią zarówno dzieci, młodzież, jak i rodziców, którzy przecież są pierwszymi katechetami (por. DOK 226).

Tabela 6. Grupy o charakterze maryjnym dla dzieci i młodzieży w parafiach

Parafia	Nazwa grupy	Ilość osób w grupie	Wiek	Działalność o charakterze maryjnym
Warszawa-Bemowo – MB Królowej Aniołów	Żywy Różaniec Dzieci	30 (0,6% dzieci z parafii)	7–12	bd
Kraków-Nowa Huta – św. Maksymiliana M. Kolbego	Podwórkowe Koło Różańcowe	30 (2,5% dzieci z parafii)	6–9	Tematy maryjne podczas katechez w powiązaniu z okresami roku liturgicznego
	Oaza Dzieci Bożych	30 (2,5% dzieci z parafii)	9–12	
	Oaza młodzieżowa	30 (3% młodzieży z parafii)	13–18	
Kraków-Nowa Huta – MB Częstochowskiej	Schola dziecięca	20 (1% dzieci z parafii)	6–12	Pieśni maryjne
	Służba Liturgiczna	40 (1,3% dzieci i młodzieży z parafii)	8–18	Katechezy o Matce Bożej
Kraków-Nowa Huta – św. Bartłomiej	Oaza Dzieci Bożych	20 (bd)	9–15	Zgodnie z charyzmatem ruchu oazowego
	Oaza Nowej Drogi	12 (bd)	13–16	
	Oaza Nowego Życia	12 (bd)	>17	
Pabianice – NMP Różańcowej	Krucjata Maryjna	20 (1,3% dzieci i młodzieży z parafii)	7–19	Nowenna do NMPNP, spotkania formacyjne (prowadzą siostry ze Zgromadzenia Córek Bożej Miłości)
	Apostolat Maryjny	30 (0,3% dorosłych z parafii)	50–90	Spotkania formacyjne, pielgrzymki, comiesięczna Eucharystia
	Rodzina Różańcowa	100 (1% dorosłych z parafii)	18–95	Spotkania formacyjne, modlitwa różańcowa, pielgrzymki
Limanowa – MB Bolesnej	DSM – Dziewczęca Służba Maryjna	30 (bd)	5–25	Działalność formacyjno-modlitewna
	Dzieci Maryi	15 (bd)	12–18	Modlitewna i katechetyczna
	Wincentyńska Młodzież Maryjna	15 (bd)	15–19	Formacyjno-modlitewna

Parafia	Nazwa grupy	Ilość osób w grupie	Wiek	Działalność o charakterze maryjnym
Słubice – MB Królowej Polski	Wincentyńska Młodzież Maryjna	32 (8% dzieci z parafii)	6–12	Adoracja (raz w miesiącu), celebracje z okazji 8 grudnia
		18 (4,5% młodzieży parafii)	13–18	
Wrocław-Oporów – św. Anny	Wincentyńska Młodzież Maryjna	10 (2% młodzieży z parafii)	13	Nowenna, praca z ubogimi
Kraków-Dąbie – św. Stanisława BM	Schola	8 (8% dzieci z parafii)	8–10	bd
	Ministranci	7 (3,2% dzieci i młodzieży z parafii)	10–13	
	Lektorzy	12 (10% młodzieży z parafii)	14–18	
	Grupa po ŚDM	10 (0,2% dorosłych z parafii)	18–26	
Rabka-Zdrój – św. Teresy od Dzieciątka Jezus	Służba Liturgiczna	45 (9,2% dzieci i młodzieży z parafii)	9–25	bd
	Schola	40 (8,2% dzieci i młodzieży z parafii)	7–18	
	Grupa Apostolska	10 (4% młodzieży z parafii)	13–19	
	Wolontariat Codziennego Miłosierdzia	25 (10% młodzieży z parafii)	15–25	
Odporyszów – Oczyszczenia NMP	Wincentyńska Młodzież Maryjna	30 (13,6% dzieci z parafii)	8–10	bd
Miętustwo – NMP Królowej Polski	Nie ma typowej grupy o charakterze maryjnym. Działają natomiast: Grupa Apostolska, scholka, ministranci i lektorzy			
Brzeźnica k. Wadowic – NSPJ	Ministranci i lektorzy	26 (6,5% dzieci i młodzieży z parafii)	9–19	Spotkania formacyjne i liturgiczne
	Schola	30 (7,5% dzieci i młodzieży z parafii)	7–14	Spotkania formacyjne
	Misjonarze Miłości	20 (5% dzieci i młodzieży z parafii)	7–14	Spotkania formacyjne

Parafia	Nazwa grupy	Ilość osób w grupie	Wiek	Działalność o charakterze maryjnym
Zakopane-Olcza – MB Objawiającej Cudowny Medalik	Krucjata Maryjna – Dziewczęca Służba Maryjna	35 (10,3% dzieci i młodzieży z parafii)	9–17	Życie na wzór Maryi, codzienna modlitwa tajemnicą różańca, pieśni maryjne, udział w nowennie do MB Objawiającej Cudowny Medalik
Pewel Ślemieńska – NMP Królowej Polski	Dzieci Maryi	25 (22,3% dzieci z parafii)	6–12	Ewangelizacja przez śpiew, nabożeństwa maryjne
Ochaby k. Skoczowa – św. Marcina	Dzieci Maryi	18 (12% dzieci z parafii)	5–11	Cotygodniowe spotkania formacyjne, różaniec
	Ministranci	19 (7% dzieci i młodzieży z parafii)	10–18	Spotkania modlitewne, formacja, sport
Zaborze k. Skoczowa – Miłości i Sprawiedliwości Społecznej	Dzieci Maryi	15 (7,9% dzieci i młodzieży z parafii)	9–13	Cotygodniowe spotkania formacyjne o tematyce maryjnej
	Ministranci i lektorzy	15 (7,9% dzieci i młodzieży z parafii)	9–21	Aktywny udział w nabożeństwach
	Oaza młodzieżowa	20 (21% młodzieży z parafii)	13–20	Modlitwa, katecheza, rozważanie Pisma świętego
	Kandydaci do bierzmowania	10 (10,5% młodzieży z parafii)	15	Prowadzenie różańca, katecheza, spotkania z ludźmi Kościoła
Poręba Wielka k. Limanowej – MB Fatimskiej	Ministranci i lektorzy	25 (bd)	9–19	bd
	Oaza	7 (bd)	14–15	
	Grupa misyjna	bd	9–13	
Trybsz – św. Elżbiety Węgierskiej	Oaza	8 (11,6% dzieci i młodzieży z parafii)	11–18	bd
	Służba Liturgiczna	14 (20,3% dzieci i młodzieży z parafii)	8–20	
Czarna Góra – Przemienienia Pańskiego	Schola	7 (12,7% dzieci i młodzieży z parafii)	11–18	bd
	Służba Liturgiczna	20 (36,4% dzieci i młodzieży z parafii)	8–18	

Źródło: badania własne.

Przedstawione wyniki nie są reprezentatywne dla ukazania całego obrazu katechezy maryjnej w polskich parafiach, stanowią one bowiem pilotażowy projekt, mogący wstępnie profilować szerzej zakrojone prace badawcze. Dostarczają tylko informacji, będących punktami orientacyjnymi przy podejmowaniu dalszych dociekań i planowaniu działań katechetycznych.

Wśród wniosków z przeprowadzonego sondażu należy z pewnością wskazać istotne znaczenie postaci Maryi jako przedmiotu czci i podziwu w polskich parafiach. Kształtowanie pobożności maryjnej odbywa się poprzez powszechnie występujące formy nabożeństw, takich jak: różaniec, roraty, nabożeństwa majowe czy fatimskie, regularne pielgrzymki do sanktuariów maryjnych. Wyraźna jest ich funkcja integracyjna – wspólnototwórcza, co ukazuje wielopłaszczyznowe oddziaływanie tych zamierzeń lub zwyczajów pastoralnych. O wiele trudniej jednak wskazać inne, teologiczne i biblijne wątki wraz z wychowaniem do przeżywania kobiecości, poprzez planową katechezę maryjną w ramach parafii i działających w niej grup. Z pewnością należy tutaj wymienić, jako element pozytywny, roratnie kazania o tematyce maryjnej, jednak zazwyczaj ich adresatami są dzieci. Być może należałoby uzupełnić je o katechezę maryjną dla dorosłych. Wydaje się zatem słuszne, iż programy i założenia formacyjne grup o mniej lub bardziej ścisłym profilu maryjnym domagają się adaptacji do zarówno wybranych aspektów współczesnej teologii, jak i do wyzwań ponowoczesności. Ponadto, konieczne zdaje się być kształtowanie świadomości animatorów i liderów grup pod kątem znaczenia jasno ukierunkowanej (nie tylko pobożnościowej) katechezy maryjnej w działalności i formacji wspólnot o ściśle maryjnym charakterze, jak również odmiennie zorientowanych grup w parafii. Za najbardziej dojrzały pod względem biblijno-antropologicznym można uznać program stowarzyszenia Wincentyńska Młodzież Maryjna. Pogłębiona analiza tej koncepcji mogłaby przyczynić się w dalszej kolejności do opracowania wytycznych, które skryształizowałyby ciągłość zadań wychowawczo-formacyjnych w maryjnie sprofilowanej katechezie parafialnej (zwłaszcza w ramach grup) najpierw dzieci, a potem młodzieży.

Ukazanie posług liturgicznych i charytatywnych w ramach parafialnej katechezy maryjnej stanowi postulat, którego realizacja przyczyniłaby się do połączenia w świadomości Polaków piękna maryjnej pobożności z wychowaniem do altruizmu. Łączenie podziwu i czci wobec Maryi ze ściśle egzystencjalnym wymiarem poznawania i kontemplacji jej postaci może przyczyniać się także do skutecznego przekazu wiary i postaw chrześcijańskich w świecie ponowoczesnym, nastawionym na indywidualizm i brak stałych punktów odniesienia. Z pewnością w dużych, miejskich wspólnotach parafialnych, znacznie więcej wysiłku kosztuje przekonanie dzieci do udziału w nabożeństwach czy utrzymanie ich przynależ-

ności do grup, niż w mniejszych oraz wiejskich parafiach, w których dużo lepiej funkcjonuje katechumenat rodzinny (wyższy odsetek *dominantes*). Nie ulega zatem wątpliwości, że przed katechezą maryjną w polskich przedsięwzięciach pastoralnych stoją ważne zadania zarówno w praktyce, jak i pod kątem jej racjonalnego programowania i adaptacji do warunków lokalnych.

Bibliografia

- I Synod diecezji legnickiej 2007–2012, *Instrukcja katechetyczno–pastoralna o przygotowaniu młodzieży do sakramentu bierzmowania w diecezji legnickiej*, nr 12, www.synod.diecezja.legnica.pl/KSIEGA/TOMI/16-114.pdf (dostęp: 10.09.2017).
- Adamiak E., *Maryja i kobiety – zapis różnic i zbieżności*, „Teofil” 36 (2017), nr 1, s.112–125.
- Amato A., *Maryja*, w: *Słownik katechetyczny*, red. J. Gaewert, K. Misiaszek, Warszawa 2007, s. 569–574.
- Balthasar H.U. von, *Maryja w nauce i pobożności Kościoła*, w: *Dlaczego właśnie Ona?*, red. W. Łaszewski, Warszawa 1991, s. 31–56.
- Bożek B., *Charyzmat maryjny w Ruchu Światło–Życie*, w: *Matka Pana w katechezie*, red. A.E. Klich, Kraków 2006, s.119–125.
- Czym jest DSM?*, <http://dsm.diecezja.tarnow.pl/czym-jest-dsm/> (dostęp: 15.11.2017).
- Falak T., *Parafia w nauczaniu Magisterium Kościoła*, „Warszawskie Studia Pastoralne” 12 (2010), s. 15–26.
- Historia Grup Apostolskich RAM*, <http://www.grupyapostolskie.pl/new2/index.php/o-nas/historia-ram> (dostęp: 15.11.2017).
- Instrukcja duszpasterska dotycząca przygotowania i udzielania sakramentu bierzmowania w Archidiecezji Gnieźnieńskiej*, „Wiadomości Archidiecezji Gnieźnieńskiej” LVI (2001), wyd. specjalne, http://www.duszpasterstwo.gniezno.opoka.org.pl/go.php/pl/dokumenty_kosciola_o_rodzynie/dokumenty_partykularne/abp_henryk_muszynski/instrukcja_duszpasterska_dot_przygotowania.html (dostęp: 08.10.2017).
- Instrukcja w sprawie przygotowania do przyjęcia sakramentu bierzmowania w diecezji świdnickiej*, 18 września 2012 r., <http://www.diecezja.swidnica.pl/index.php/katechetyczny/1002-instrukcja-w-sprawie-przygotowania-do-przyjcia-sakramentu-bierzmowania-w-diecezji-widnickiej> (dostęp: 10.09.2017).
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Catechesi tradendae”*, 16 października 1979.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Christifideles laici”*, 30 grudnia 1988.
- Jan Paweł II, *Omelia del Santo Padre, Giubileo dei catechisti e dei docenti di religione, 10 dicembre 2000*, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20001210_jubilcatechists.html (dostęp: 15.11.2017).

- Kaczmarek R., *Elementy organizacyjne katechezy przygotowującej młodzież do sakramentu bierzmowania w Polsce i w Niemczech*, „Studia Katechetyczne” 11 (2015), s. 233–252.
- Kaczmarek R., *Model katechezy przygotowującej do sakramentu bierzmowania w Polsce i w Niemczech*, Katowice 2015.
- Kamiński R., *Parafia miejscem realizacji duszpasterstwa*, w: *Teologia pastoralna*, red. R. Kamiński, Lublin 2002, t. 2, s. 11–78.
- Kochel J., *Maryja w katechezie Kościoła*, w: *Matka Pana w katechezie*, red. A. E. Klich, Kraków 2006, s. 99–109.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, 20 czerwca 2001.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2010.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, 15 sierpnia 1997.
- Łobocki M., *Wprowadzenie do metodologii badań pedagogicznych*, Kraków 1999.
- Misiażek K., *Porażka katechezy parafialnej*, w: „Warszawskie Studia Pastoralne” 23 (2014), nr 2, s. 75–87.
- Morcinek J., *Ruch „Dzieci Maryi”*, w: *Matka Pana w katechezie*, red. A. E. Klich, Kraków 2006, s. 111–117.
- Paliński J., *Śłużba liturgiczna w dokumentach ogólnokościelnych i II Polskiego Synodu Plenarnego*, „Anamnesis” 3 (2003), nr 9, s. 57–69.
- Panuś T., *Jaka katecheza dla współczesnego człowieka?*, w: *Katecheza i katechetyka u progu XXI wieku*, red. A. Kiciński, Poznań 2007, s. 403–445.
- Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Marialis cultus”*, 2 lutego 1974.
- Pilch T., Bauman T., *Zasady badań pedagogicznych. Strategie ilościowe i jakościowe*, Warszawa 2001.
- Podkomisja ds. Służby Liturgicznej, *Śłużyć tym darem, jaki każdy otrzymał. Program formacyjny służby liturgicznej*, bmw 2013.
- Puskiewicz O., *Formacja dzieci i rodziców w Dziecięcej Krucjacie Niepokalanej*, http://www.duszpasterstwotrzechwosci.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=100&catid=52&Itemid=63 (dostęp: 15.11.2017).
- Ratzinger J., *Mariologia i pobożność maryjna w odniesieniu do wiary i teologii*, w: *Dla czego właśnie Ona?*, red. W. Łaszewski, Warszawa 1991, s. 11–30.
- Sanktuarium Jasna Górka w Ślemieniu*, <https://www.polskieszlaki.pl/sanktuarium-jasna-gorka-w-slemieniu.htm> (dostęp: 15.11.2017).
- Sekretariat WMM, *Kim jesteśmy?*, www.mlodziezmaryjna.pl/wordpress/?page_id=8 (dostęp: 19.11.2017).

Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen Gentium”*, 21 listopada 1964.

Wolontariat Codziennego Miłosierdzia, <https://web.facebook.com/wolontariatcodziennegomilosierdzia/> (dostęp: 15.11.2017).

Wskazania Konferencji Episkopatu Polski dotyczące przygotowania do przyjęcia sakramentu bierzmowania, 6 kwietnia 2017, <http://episkopat.pl/wskazania-konferencji-episkopatu-polski-dotyczace-przygotowania-do-przyjecia-sakramentu-bierzmowania/> (dostęp: 10.09.2017).

Zając M., *Elementy maryjne w katechezie młodzieży*, w: *Troska Kościoła o współczesną polską młodzież*, red. A. Offmański, Szczecin 2008, s. 251–265.

Zając M., *Katecheza maryjna w Polsce w latach 1905–2005*, Lublin 2006.

WĄTKI MARYJNE W KATECHEZIE PARAFIALNEJ I PRZEDSIĘWZIĘCIACH PASTORALNYCH

Streszczenie

W artykule zostały zaprezentowane wątki maryjne w katechezie parafialnej i przedsięwzięciach pastoralnych w polskich parafiach. Autorzy ukazali znaczenie parafii oraz rolę mariologii w przekazie katechetycznym. Została zwrócona uwaga zarówno na aspekt pobożnościowy, jak i formacyjny nauczania. W dalszej części przedstawiono wyniki sondażu dotyczącego form kultu maryjnego i uczestnictwa w nich dzieci oraz młodzieży, a także maryjny profil ich formacji w parafialnych grupach. Badania pokazały, iż parafialne wspólnoty skupiają tylko niewielki odsetek dzieci i młodzieży, natomiast większą frekwencją cieszą się formy pobożności i kultu maryjnego w parafiach. Analiza poszczególnych grup wykazała, że ważne jest odpowiednie przygotowanie animatorów i liderów poszczególnych wspólnot nie tylko o charakterze maryjnym.

Słowa kluczowe: katecheza maryjna, katecheza parafialna, pobożność maryjna

MARIAN THREADS IN PARISH CATECHESIS AND PASTORAL UNDERTAKINGS

Summary

The article presents Marian motives in parish catechesis and pastoral projects in Poland. The importance of the parish and the role of mariology in catechesis were depicted at first. Attention was paid to both the piety aspect and the teaching about Mary. The paper discusses the results of the survey in 26 selected Polish Catholic parishes on the forms of Marian devotion and the participation of children and young people in Marian services (like the rosary, Rorate Mass, pilgrimages to Marian shrines) as well as the Marian profile of parish groups especially for children and young people. The research has shown that parish groups gather only a small percentage of children and young people, while various forms of Marian devotion in parishes enjoy a higher turnout. The analysis has also stressed the importance of a proper preparation of parish communities leaders as far as the Marian aspect of their activity is concerned.

Keywords: Marian catechesis, parish catechesis, Marian devotion

Translated by Andrzej Kielian

MATKA JEZUSA W NAUCZANIU I TRADYCJI APOSTOLSKIEJ WZOREM WSPÓŁCZESNEJ KATECHEZY MARYJNEJ

Jan Kochel*

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego

Wprowadzenie

Wielki francuski mariolog Renè Laurentin przekonywał, że „mariologia musi być czujna na to, co mówią źródła, rozwijać się w prawdziwej znajomości Pisma Świętego i Ojców. Ma być głębiej chrystocentryczna, bardziej związana z eklezjologią”¹. Chronologicznie pierwszym i najstarszym tekstem maryjnym Nowego Testamentu jest Pawłowa zapowiedź spełnienia się obietnicy: „Gdy jednak wypełnił się czas, Bóg wysłał swego Syna zrodzonego z kobiety, narodzonego w czasach Prawa, aby uwolnić tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy się stali przybranymi dziećmi. A ponieważ jesteście dziećmi, Bóg wysłał do naszych serc Ducha swego Syna, który woła: «Abba, Ojcze!»” (Ga 4,4–6 wg Edycji św. Pawła). Rozwój zatem nauczania i kultu maryjnego, oprócz rysów chrystologicznego i eklezjologicznego, domaga się również pogłębienia zmierzającego w kierunku antropologii i pneumatologii: „coraz głębszego poznania człowieka (*anthropos*) i Ducha Świętego (*pneuma*)”². Kierunek antropologiczny wskazuje na odnowionego człowieka – wolnego – przybranego dziecka Bożego oraz rolę i geniusz kobiety-matki, a kierunek pneumatologiczny na uduchowionego oranta, który modli

* Ks. prof. dr hab. Jan Kochel – Katedra Antropologii i Teologii Rodzin Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego. E-mail: jkochel@uni.opole.pl.

1 R. Laurentin, *Matka Pana. Traktat mariologiczny*, tł. R. Siemieńska, Częstochowa 1989, s. 115.

2 Tamże, s. 117 i n.

się w Duchu Świętym i prawdzie do Ojca, który jest w niebie. A wszystko to na wzór Matki Pana, która jest *kacharitoméne* – „pełna łaski” (por. Łk 1,28)³. „Katecheza maryjna” jest formą katechezy okazjonalnej, która w określonych okolicznościach życia osobistego, rodzinnego, społecznego i eklezjalnego stara się pomagać w ich interpretowaniu i przeżywaniu w perspektywie wiary na wzór Matki Jezusa (por. CT 23; DOK 71)⁴. Czy wspomniane kierunki rzeczywiście obecne są w nauczaniu i wychowaniu chrześcijańskim? A jeśli nie, to jak wprowadzić je do współczesnej katechezy szkolnej i parafialnej? Jaka zatem powinna być katecheza maryjna w naszych czasach?

1. Starotestamentalna perspektywa mariologii Nowego Testamentu

Św. Paweł unika, podobnie jak inni autorzy Nowego Testamentu, imienia własnego Matki Jezusa. Posługiwanie się ogólnym terminem gr. *gynē* – „kobieta, niewiasta, mężatka bądź wdowa” w odniesieniu do Maryi, Matki Jezusa, jest charakterystyczne dla św. Jana i św. Pawła (por. J 2,4; 19,26; Ga 4,4)⁵. Ten powszechnie używany rzeczownik rodzaju żeńskiego przybiera w tekstach biblijnych znamiona „niewiasty” wypełniającej nadzwyczajną misję w dziejach ludzkości. Jest typem „matki i dziewicy” zapowiadanej przez proroków, gdy wypełni się czas (por. Iz 7,14; Mi 5,2; Mt 1,23; Ap 12,1–17; 21,9). Prorocy mówią tutaj o eschatologicznej perspektywie czasu – o „pełni czasów”⁶. Izajasz w zakończeniu Księgi Emmanuela umieszcza psalm – hymn uwielbienia, w którym przywołuje tajemniczą niewiastę z Syjonu: „Wznos okrzyki i wołaj z radości, mieszkanko Syjonu, bo wielki jest pośród ciebie, Święty Izraela!” (Iz 12,6). Podobnie prorok Joel w eschatologicznej wizji dostatku każe się radować i weselić, bo „wielkie rzeczy Pan uczynił” synom Syjonu, a lud „nie zazna więcej zawstydzienia” (por. Jl 2,21–27). Kim jest matka tego ludu? Prorok Sofoniasz w innym psalmie przywołuje córę Syjońską – córę Jeruzalem: „Wyśpiewuj, Córo Syjońska! / Podnieś radosny okrzyk, Izraelu! Ciesz się i wesel z całego serca, Córo Jeruzalem” (So 3,14). Wreszcie prorok

3 J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*, Kielce 1996, s. 25–32; por. F. Messner, *Maryja, Matka Jezusa w Nowym Testamencie*, tł. J. Aszyk, Kraków 2014.

4 Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Catechesi tradendae”*, Watykan 1979 (dalej: CT); Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998 (dalej: DOK).

5 W odniesieniu do „żony, małżonki” (Mt 1,20.24; Łk 2,5n); por. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 115 i n.

6 S. Włodarczyk, *Zwiastowanie Maryi zapowiedzią nadejścia „pełni czasów”*, RBL 36 (1983), nr 3, s. 206–213; A. Tronina, „Pełnia czasu” (Ga 4, 4). *U źródeł chrześcijańskiej eschatologii*, w: A. Nowak (red.), „Gdy nastala pełnia czasów”, Lublin 2001, s. 63–72; Tenże, „Wzniosła Córa Syjon” (KK 55), „Częstochowskie Studia Teologiczne” 23/24 (1995/96), s. 137–148.

Zachariasz zapowiada nadejście tej samej niewiasty: „Ciesz się i raduj, Córo Syjonu, bo już idę i zamieszkać będę wśród ciebie» – wyrocznia Pana” (Za 2,14).

„Córka Syjonu” występuje tutaj, podobnie jak w maryjnym hymnie dziękczynnym *Magnificat*, jako eschatologiczna niewiasta, która widzi i przeżywa realizację obietnic, jakie Bóg dał ojcom, „Abrahamowi i jego potomstwu na wieki” (Łk 1,55)⁷. Pierwotnie „Córa Syjonu” była to nazwa osiedla umocnionego, zbudowanego koło Jerozolimy (obok Świątyni) dla uchodźców z Samarii (Mi 4,8–10). Pieśni wygnanych nazywane są też „pieśniami syjońskimi” (por. Ps 137,3). Od początków VII wieku jest to już dzielnica jerozolimska, symbol tego, co w mieście ma największą wartość religijną (por. Iz 1,8; 4,4; Ps 9,15). Jeremiasz używa tej nazwy dla określenia ludności tego miasta skazanego na niedolę najazdów i na ruinę wskutek niewierności jego królów. Po powrocie zaś z wygnania uczniowie Izajasza przypominają pierwotną świetność Jerozolimy (por. Iz 62,1–12) i szkicują zarys nowego ludu Izraela: „Zanim odczuła skurcze porodu, powiła dziecko, zanim nadeszły jej bóle, urodziła chłopca” (Iz 66,7)⁸. Tradycja chrześcijańska widzi w „córce Syjonu” zapowiedź Niewiasty – „Matki żyjących” (por. KKK 494, 726, 2618)⁹.

2. Mariologia Listu do Galatów

W świetle tych tekstów autorzy Nowego Testamentu odczytują wydarzenia z życia Jezusa i Jego Matki. Apostoł Paweł, podobnie jak jego uczeń Łukasz, widzi misję Maryi w kontekście chrystologicznym i eklezjalnym. Cała Tradycja Kościoła będzie podążać w tym kierunku: „Podczas gdy Kościół w osobie Najświętszej Maryi Panny już osiąga doskonałość, dzięki której istnieje nieskalany i bez zmyły, chrześcijanie ciągle jeszcze starają się usilnie o to, aby przez zwyciężyć grzech wzrastać w świętości; dlatego wnoszą swoje oczy ku Maryi” (KK 65; por. KKK 829; 972)¹⁰.

W Liście do Galatów zredagowanym około 50/55 roku Apostoł Narodów pisze o *Synu, zrodzonym z niewiasty* (Ga 4,4). Podobnie jak w pozostałych swych listach św. Paweł nie wymienia imienia „Maryja” (hebr./aram. *Mirjam*) ani też nie wspomina o Jej dziewiczym poczęciu (Łk 1,26–33; por. So 3,14n; Za 2,14;

7 J. Kudasiewicz, *Matka Odkupiciela*, s. 61; por. A. Tronina, *Maryja „Córa Syjonu”*. *Perspektywa eklezjologiczna*, „*Salvatoris Mater*” 4 (2002), nr 2, s. 11–25.

8 H. Cazelles, *Córa Syjonu*, w: *Mały słownik maryjny*, Niepokalanów 1987, s. 13.

9 *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994 (dalej: KKK).

10 *Sobór Watykański II. Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, Poznań 2002 (dalej: KK).

Iz 12,6). Nie można z tego jednak wysuwać wniosku, że Paweł nie znał imienia matki Jezusa czy też nie uznawał dziewictwa Maryi. Nauczanie Pawła Apostoła było ukierunkowane wyłącznie na Chrystusa i temu celowi musiało podporządkować się i z nim harmonizować wszystkie inne tematy¹¹. List do Galatów jako jeden z najważniejszych historycznych i teologicznych dokumentów apologetyki wczesnego chrześcijaństwa, zmierzał do obrony Ewangelii takiej, jaką głosił św. Paweł, a którą przyjęli chrześcijanie nawróceni z pogaństwa (1,6–24). Oficjalna misja ewangelizacyjna Apostoła została potwierdzona przez autorytet Kościoła (2,1–21). Galaci po usłyszeniu i przyjęciu Ewangelii (3,1–5) otrzymali Ducha Świętego (3,2–3,14; 4,6) i stali się jej członkami wspólnoty „w Chrystusie” (3,26–28). Paweł zapewnił ich, że wyposażeni w dobrodziejstwa, jakie daje usprawiedliwienie z wiary w Chrystusa (1,4; 2,15–16), mogą z nadzieją oczekiwać wiecznego dziedzictwa – królestwa Bożego (3,29; 5,5; 6,8.16–18).

W ten kontekst debaty apologetycznej wpisuje się wątek mariologiczny, który jest tylko fragmentem złożonej argumentacji teologicznej, podającej dowody uzasadnienia zasadniczej tezy (*propositio*): „zbawienie dzięki wierze” – 2,15–21).

Apostoł prezentuje siedem dowodów (*probationes*):

- „doświadczenie przez Galatów działania Ducha” – 3,1–5;
- „obietnica, którą Bóg dał Abrahamowi” – 3,6–14;
- „powszechnie stosowanie prawa w stosunkach międzyludzkich” – 3,15–18;
- „żydowska Tora [Prawo]” – 3,19–25;
- „tradycja chrześcijańska” – 3,26–4,11;
- „przyjaźń” – 4,12–31;
- „alegoria Sary i Hagar” – 4,21–31¹².

Pierwszy i drugi argument – wyrażony w formie pytań i odpowiedzi – przypomina członkom wspólnot chrześcijańskich o Duchu Świętym, którego otrzymali nie dzięki przestrzeganiu Prawa, ale dzięki wierze w Jezusa Chrystusa. Prawdziwy kult chrześcijański realizuje się dzięki wierze „w Ducha i prawdzie” (por. J 4,23; Ef 2,18; Rz 4,3; Jk 2,20–26). Kult i pobożność maryjna ma swoje źródło w wierze kolejnych pokoleń ludzi wiary: od Abrahama po Maryję (Łk 1,45; RM 5– 6.12–19)¹³.

Trzeci i czwarty argument wskazują na wyższość Bożej obietnicy nad Prawem. Chrystus jest dawcą zbawienia. Kult i pobożność maryjna różni się zasadniczo od

11 A. Läpple, *Maryja w wierze i życiu Kościoła*, tł. K. Wiśniewska, Warszawa 1991, s. 27.

12 *Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, red. serii W. Chrostowski, Warszawa 2004³, s. 644 i n.

13 Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris Mater”*, Watykan 1987 (dalej: RM).

uwielbienia należnego wyłącznie Bogu: „(...) dzięki wierze w Jezusa Chrystusa obietnica urzeczywistnia się w tych, którzy wierzą” (por. Ga 3,22).

Kolejne argumenty – oparte na tradycji chrześcijańskiej – uzasadniają, że Chrystus jest źródłem jedności (Ga 3,26–29). Święty Paweł wyjaśnia różnicę między niewolnikami a synami (Ga 4,1–7) oraz ostrzega przed odstępstwem (Ga 4,8–11). Boża Rodzicielka jest wzorem człowieka w pełni wolnego, który realizuje wolę Boga, stąd też jest „*pierwowzorem Kościoła*, w porządku wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem” (por. KDK 63; RM 42).

Dwa ostatnie argumenty podkreślają macierzyński i wyzwalający charakter pobożności chrześcijańskiej: „(...) ponownie w bólach was rodzę, aż Chrystus ukształtuje się w was” (Ga 4,19) oraz „(...) nie jesteśmy dziećmi niewolnicy, ale wolnej” (Ga 4,31). Kult i pobożność maryjna uszlachetnia i udoskonala relacje międzyludzkie i prowadzi od prawdziwej wolności dzieci Bożych (por. J 8,32; Ga 5,13). „A ponieważ jesteśmy dziećmi – przekonuje Apostoł Narodów – Bóg wysłał do naszych serc Ducha swego Syna, który woła: *Abba, Ojcze!* Tak więc nie jesteś już niewolnikiem, lecz dzieckiem, a jeśli dzieckiem, to i dziedzicem z woli Boga” (Ga 4,6n). W Maryi chrześcijanie odkrywają swoje właściwe powołanie i misję (por. J 1,12n).

Św. Paweł zatem z wielką siłą przekonania i mocą autorytetu apostołskiego („Otóż i to wam powiem” Ga 4,1) przekonuje o tym, że przestrzeganie przepisów prawa Mojżeszowego przestało być środkiem od osiągnięcia zbawienia, przedłużanie tej zależności byłoby świadomym podtrzymywaniem stanu niedojrzałości. Oznaczałoby to, że człowiek zamiast wolności wybiera niewolę. W przypadku pogan wyrazem niedojrzałości i niewoli było oddawanie czci siłom przyrody, a w przypadku Żydów – podporządkowanie się przepisom Tory. Dzięki Ewangelii jedni i drudzy zostali uwolnieni od tych błędnych przekonań. „Gdy zaś przyszło wypełnienie czasu, wysłał Bóg Syna Jego, który stał się *z kobiety*, który stał się pod Prawem, aby (tych) pod Prawem wykupiłby, aby usynowienie odebraliśmy” (Ga 4,4n)¹⁴. Apostoł to wypełnienie się czasu porównuje do momentu, w którym chłopiec (syn) osiąga wiek dojrzały i jest uważany za dorosłego. Określenie „zrodzony pod Prawem” oznacza, że „Jezus był zobligowany do przestrzegania Prawa Mojżeszowego”¹⁵, ale ci, którzy uwierzyli w Niego już nie muszą spełniać tego wymogu – są wolni. Ważną rolę w tym procesie usynowienia (wyzwolenia) odgrywa kobieta-matka. Matka Jezusa jest nie tylko *rodzicielką* – Bogarodzicą,

14 Przekład według wydania interlinearnego z kodami gramatycznymi; por. *Grecko-polski Nowy Testament*, tł. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1994⁸, s. 893 i n.

15 C.S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. K. Bardski, W. Chrostowski, tł. Z. Kościuk, Warszawa 2000², s. 407.

Matką Syna Bożego, zrodzonego zgodnie z Prawem, lecz jest również *wychowawczynią – przewodniczką na drogach wiary*. Sobór Watykański II dał temu wyraz stwierdzając, że Maryja „przodowała”, stając się „pierwowzorem Kościoła, w porządku (...) wiary, miłości i doskonałego zjednoczenia z Chrystusem” (KK 63). Jan Paweł II dodaje do tego następujący komentarz: „Owo wzorcowe «przodowanie» odnosi się do samej wewnętrznej tajemnicy Kościoła, który widzi wypełnienie swej zbawczej misji, łącząc w sobie – podobnie jak Maryja – właściwości matki i dziewicy. «Jest dziewicą, która nieskazitelnie i w czystości dochowuje wiary danej Oblubieńcowi» i która «staje się (...) matką: rodzi bowiem do nowego i nieśmiertelnego życia synów z Ducha Świętego poczętych i z Boga zrodzonych» (KK 64)” (RM 5n. 25–37). Tradycja chrześcijańska uznaje w Maryi eschatologiczną ikonę Kościoła, która „jak w niebie doznaje już chwały co do ciała i duszy, będąc obrazem i początkiem Kościoła, mającego osiągnąć pełnię w przyszłym wieku, tak tu na ziemi, póki nie nadejdzie dzień Pański (...), przyświeca Ludowi Bożemu pielgrzymującemu jak znak pewnej nadziei i pociechy” (KK 68).

Wymowa apologetycznego tekstu św. Pawła podkreśla fakt, że Maryja nie oddziałuje wyłącznie w przeszłości ani wyłącznie w akcie niebios, ale jest i pozostaje obecna i aktywna w życiu pielgrzymującego Kościoła¹⁶, stąd też wynika potrzeba stałej, odnowionej interpretacji oraz aktualizacji biblijnych źródeł kultu i pobożności maryjnej.

3. Pozabiblijna tradycja nauczania o Matce Jezusa

Chrystologiczny i egzystencjalny (eklezjalny) kierunek mariologii potwierdził Jan Paweł II w pierwszej części encykliki *Redemptoris Mater*: „Maryja zostaje definitywnie wprowadzona w tajemnicę Chrystusa przez to wydarzenie: przez zwiastowanie anielskie” – przekonuje papież. Następnie dodaje: „Rozważając te słowa, a zwłaszcza wyrażenie «łaski pełna», razem z Maryją, znajdujemy szczególnie bogaty do niego odpowiednik w Liście do Efezjan” (RM 8; por. 7–24). Obok zatem fragmentu z Listu do Galatów, gdzie znajdujemy wprost odniesienie mariologiczne, papież wskazuje ponadto na wybrane fragmenty Listu św. Pawła do Efezjan.

Ojcowie Kościoła, rozwijając myśl Pawłową, wiele miejsca poświęcili refleksji nad tajemnicą *kacharitoméne* – „pełnej łaski” – Matki i Dziewicy i *Theotokos* – Bogarodzicy (Matki Boga). W jednym z najstarszych wyznań wiary – poprzez

16 J. Ratzinger, *Maria il si di Dio all'uomo*, Brescia 1987; por. F. Cechin, *W poszukiwaniu Maryi. Komentarz egzystencjalny do encykliki „Redemptoris Mater”*, tł. A. Szymanowski, Warszawa 1989, s. 23.

działającym inne symbole wiary (por. KKK 192–196) – w traktacie św. Ireneusza z Lyonu († ok. 202) *Przeciw herezjom*, przyjmuje on tradycję apostołską o wierze w „narodzenie [Jezusa] z Dziewicy”¹⁷. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła przytacza liczne teksty potwierdzające powszechne nauczanie o Maryi – „Błogosławionej, która uwierzyła” (por. Łk 1,45)¹⁸, dlatego też „Kościół czci w Maryi najczystsze wypełnienie wiary” (KKK 149).

Zbiór wypowiedzi na temat znaczenia niezwykłego wyrażenia „łaski pełna” przytacza Jan Paweł II w encyklice maryjnej *Redemptoris Mater* (por. RM 8). Wyrażenie to ma w tradycji patrystycznej i teologicznej obszerną i zróżnicowaną interpretację, co potwierdzają następujący autorzy:

- Orygenes, *In Lucam homiliae*, VI, 7; S. Ch. 87, 148;
- Sewerian z Gabala, *In mundi creationem, Oratio VI*, 10: PG 56, 497n.;
- św. Jan Chryzostom (pseudo), *In Annuntiationem Deiparae et contra Arium impium*: PG 62, 765 i n.;
- Bazyli z Seleucji, *Oratio 39, In Sanctissimae Deipare Annuntiationem*, 5: PG 85, 441–446;
- Antypater z Bostry, *Hom. II, In Sanctissimae Deipare Annuntiationem*, 3–11: PG 85, 1777–1783;
- św. Sofroniusz Jerozolimski, *Oratio II, In Sanctissimae Deipare Annuntiationem*, 17–19: PG 87/3, 3235–3240;
- św. Jan Damasceński, *Hom. in Dormitionem*, I, 7: S.Ch. 80, 96–101;
- św. Hieronim, *Epistola 65*, 9: PL 22, 628;
- św. Ambroży, *Expos. Evang. sec. Lucam*, II, 9: CSEL 32/4, 45 i n.;
- św. Augustyn, *Sermo 291*, 4–6: PL 38, 1318 i n.;
- *Enchiridion*, 36, 11: PL 40, 250;
- św. Piotr Chryzolog, *Sermo 142*: PL 52, 579n.; *Sermo 143*: PL 52, 583;
- św. Fulgencjusz z Ruspy, *Epistola 17*, VI, 12: PL 65, 458;
- św. Bernard, *In laudibus Virginis Matris, Homilia III*, 2-3: *S. Bernardi Opera*, IV, 1966, 36–38.

Ostatni z autorów okazał się jednym z największych piewców maryjnych. Mówił o Niej z takim zapalem, że pod tym względem przewyższał wszystkich dotychczasowych kaznodziejów i teologów¹⁹. Obficie czerpał przy tym z Pisma Świętego zgodnie zresztą z bogatą tradycją patrystyczną. Benedykt XVI w jednej z katechez rzymskich przywołuje homilię św. Bernarda, opata z Clairvaux († 1153),

17 Ireneusz, *Adversus haereses*, I, 10, 1–2; por. *Liturgia Godzin*, t. II, 1360 i n.

18 *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1989, s. 260–282.

19 Por. Bernard z Clairvaux, *Kazania o Najświętszej Maryi Pannie*, tł. I. Bobicz, Kielce 1924.

w której opisuje on w żarliwych słowach duchowy udział Maryi w odkupieńczej ofierze Syna: „«O święta Matko – mówi – prawdziwie miecz przeszył Twoją duszę! Gwałtowny ból tak dotkliwie przeszył Twoją duszę, że słusznie możemy Cię nazywać więcej niż męczennicą, Twój bowiem udział w męce Syna był o wiele boleśniejszy niż fizyczne cierpienie męczeństwa» (PL 183, 437–438)” – przypomina papież. „Bernard nie ma wątpliwości: «*per Mariam ad Iesum*» – droga do Jezusa wiedzie przez Maryję. Jasno potwierdza, że Maryja jest podporządkowana Jezusowi zgodnie z podstawowymi zasadami tradycyjnej mariologii. Jednakże w głównej części kazania dowodzi, że Dziewica zajmuje uprzywilejowane miejsce w ekonomii zbawienia, ze względu na wyjątkowy udział Matki (*compassio* – współmękę) w ofierze Syna. Nie bez powodu półtora wieku po śmierci Bernarda Dante Alighieri w ostatniej pieśni *Boskiej Komедii* włoży w usta Doktora Miodopłynnego wzniosłą modlitwę do Maryi: «Dziewico! Matko! Córko Twego Syna, / Pokorna, ale nad wszystkie wyniosła, / zamierzeń boskich skarbnico jedyna» (*Raj XXX*, w. 1 nn.)”²⁰.

Cała tradycja patrystyczna uwydatniała ścisły związek między Dziewicą Matką i Jej Synem oraz między Matką a Kościołem. „Kościół bowiem – jak zauważa Sobór Watykański II – sam także «nazywany jest matką i dziewicą», a nazwa ta posiada swoje głębokie uzasadnienie biblijne i teologiczne” (KK 63; por. KKK 963–972; RM 42). Spór dogmatyczny o wiarę w Chrystusa Boga – człowieka zaczął się z okazji wyrażenia wiary w to, że Święta Dziewica jest Matką Boga²¹. Sobór powszechny w Efezie w 431 r. nazwał Maryję „Theotokos” (łac. *Dei Genitrix, Mater Dei*), ogłaszając Boskie Macierzyństwo Maryi w połączeniu z tajemnicą Wcielenia (por. KKK 464–466)²².

Efez był rzeczywiście miastem wyjątkowego kultu maryjnego i refleksji mariologicznej. Tam do dziś według tradycji pozabiblijnej znajduje się sanktuarium domu Maryi – *Meryemana* (9 km od *Selçuk* [Efez], na porośniętym lasem zbocz *Bulbul Dagi* [Góra Słowików]). Zanim około roku 50 zjawił się w Efezie Paweł, Apollos, a później Łukasz, Jan i tylu innych głosicieli Dobrej Nowiny, poprzedziła ich Matka Jezusa. Tym samym wspomogła swą obecnością i swym świadectwem nieśmiało tam rodzącą się pierwszą gminę chrześcijańską. Tak jak przedtem, tak

20 Por. Benedykt XVI, *Święty Bernard z Clairvaux* – audiencja generalna. Rzym, 21 października 2009 r., w: „L'Osservatore Romano” 1/2010.

21 Św. Cyryl, *List 39 do Jana Antiocheńskiego*: PG 77, 177.

22 *Breviarium fidei*, dz. cyt., s. 262 i n.; por. E. Stanula, *Wstęp*, w: Św. Cyryl Aleksandryjski, *W obronie tytułu Bogarodzica. Homilie efeskie* (PSP 18), Warszawa 1980, s. 7–33; K. Schatz, *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, tł. J. Zakrzewski, Kraków 2001, s. 47–52; J. Ratzinger – Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, tł. W. Szymona, Kraków 2012, s. 72–79; J. Naumowicz, *Theotokos*, w: EK, t. 19, Lublin 2013, s. 762 i n.

i tym razem nie zamieszkała w centrum wielkiego miasta, ale skryła się w jego cieniu, dyskretnie, na uboczu – na Wzgórzu Słowików. Pierwsze wzmianki związane z pobytem Matki Bożej w Efezie zostały spisane już w IV wieku przez Epifaniasza z Salaminy. Przekaz ten mógł mieć wpływ na decyzję Kościoła, by sobór mający na celu rozstrzygnięcie subtelnej kwestii bosko-ludzkiej natury Chrystusa oraz boskiego macierzyństwa Maryi zwołać właśnie do Efezu (w roku 431). Późniejsze wzmianki dotyczą kaplicy stojącej na miejscu jej domku, która to po podbojach tureckich pozostała zupełnie opuszczona i zapomniana. W 1890 roku do francuskich sióstr zakonnych ze Zgromadzenia Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo posługujących w izmirskim szpitalu dotarły pisma niemieckiej mistyczki bł. Katarzyny Emmerich. W jej wizjach, opisujących przede wszystkim życie Chrystusa i Jego Matki, znalazły się sugestywne detale dotyczące pobytu Maryi w Efezie²³.

Trudno podważyć znaczenie uznanych miejsc kultu i pielgrzymek maryjnych, które pod wieloma względami są okazją do doświadczenia nadprzyrodzonego oddziaływania Maryi i Jej wpływu na nawrócenia, rozwój modlitwy i pogłębionej duchowości. Kościół uznaje i popiera wszystkie te uprzywilejowane miejsca, gdzie wiara doznaje umocnienia w modlitwie do Najświętszej Maryi Panny, gdzie tak wielu wierzących odnawia się w źródłach łaski i sakramentów, gdzie również obecny i żywy jest dialog ekumeniczny. Katecheza starożytności chrześcijańskiej (patrystyczna) i wczesnego średniowiecza była wprowadzeniem do Pisma Świętego i objaśnianiem go wiernym; była tym samym wprowadzeniem i zachętą do czytania tekstów biblijnych jako Bożego słowa. Można powiedzieć, że posiadała ona pełny wymiar biblijny²⁴. Taka była również katecheza maryjna tego okresu – na wskroś biblijna, chrystologiczna, eklezjologiczna i antropologiczna.

4. Jaka powinna być katecheza maryjna w naszych czasach?

Obecność Matki Bożej w katechezie jest tak oczywista, jak trwale okazało się Jej miejsce w soborowej „Konstytucji dogmatycznej o Kościele”, rozdział VIII „Błogosławiona Maryja Dziewica, Boża Rodzicielka, w misterium Chrystusa i Kościoła” był co prawda początkowo odrębnym schematem soborowym, jednakże

23 A.K. Emmerich, *Leben der hl. Jungfrau Maria*, red. C. Brentano, Wien 1978 (pol. Życie Najświętszej Maryi Panny, tł. s. S.J, Kraków 2004); por. J.L. Sima, *Nasza Pani Efeska i Jej dom w Meryem Am*, red. S.C. Napiórkowski, Niepokalanów 1997; D. Carroll, *Dom Maryi*, tł. J. Kołocz, Kraków 2009; G. Schulz, *Anna Katarzyna Emmerich. Mistyczne życie*, tł. J. Kubaszczyk, Kraków 2013.

24 J. Kudasiewicz, *Wymiar biblijny*, w: *Podstawowe wymiary katechezy*, red. M. Majewski, Kraków 1991, s. 13.

decyzją Ojców Soboru włączono go ostatecznie do zwartego tekstu konstytucji. Sobór Watykański II przerwał tym samym długotrwałą dyskusję na ten temat i dostrzegł szczególną godność Maryi jako Bogurodzicy, ale nigdzie nie przypisał Jej cech boskich. Widzi Ją po stronie ludzi, chociaż jako osobę szczególnie umiłowaną przez Boga i wybraną na Matkę Jego Syna, jest Ona najbliższej nas i najbliższej Chrystusa, jest członkiem Kościoła, wzorem, znakiem niezawodnej nadziei i pociechy. Jak Maryja dochowała wierności Bogu i ludziom, tak też autentyczna katecheza pragnie zachować tę podstawową zasadę podwójnej i jedynej zarazem wierności.

Czytając źródła biblijne i pozabiblijne, a ponadto np. encyklikę Jana Pawła II *Redemptoris Mater* zauważymy, że Bóg stopniowo wychowywał Maryję do Jej szczególnych zadań. Czynił to poprzez nadzwyczajne interwencje, przekazane słowa oraz wydarzenia z życia Jezusa. Matka Jezusa przeszła własną „drogę wiary”, dlatego stała się wychowawczynią i przewodniczką w wierze kolejnych pokoleń chrześcijan. Oto niektóre – wskazane przez kard. Martiniego cechy takiego *itinerarium*.

1. Maryjna „droga wiary” miała swoje momenty przełomowe i rozstrzygające. Momentem decydującym było Zwiastowanie: „Szczęśliwa jest Ta, która uwierzyła, że spełnią się słowa powiedziane Jej przez Pana” (Łk 1,45; por. RM 12–19).
2. Jan Paweł II podkreśla, powołując się na Abrahama – „ojca naszej wiary” (por. Rz 4,12; RM 14, KKK 144), że droga Maryi nie była pozbawiona trudności: „Uwierzyć – to znaczy «powierzyć siebie» samej istotnej prawdzie słów Boga żywego, znając i uznając z pokorą, «jak niezbadane są Jego wyroki i niezgłębione Jego drogi» (Rz 11,33). Maryja, która z odwiecznej woli Najwyższego znalazła się – rzecz można – w samym centrum owych «niezgłębionych dróg» oraz «niezbadzanych wyroków» Boga, poddaje się w półcieniu wiary, przyjmując całkowicie i z sercem otwartym to wszystko, co było przewidziane w planie Bożym” (RM 14; por. także nr 17, gdzie papież mówi o „swoistym trudzie serca”, jaki związany jest z „ciemną nocą wiary”; por. KKK 165).
3. Możemy ponadto odnotować, w odniesieniu do prorocstwa Symeona w świątyni (Łk 2,25–35), że „droga wiary” Maryi jest całkowicie *włączona w dzieło Jezusa*; „światło na oświecenie pogan” i „znak, któremu sprzeciwiać się będą”, czyli niezrozumienie i cierpienie Jezusa, aż po krzyż na Kalwarii przeszyją serce Maryi; niemniej, właśnie w tym współuczestnictwie w misji Jezusa, wiara Maryi wzrasta (por. RM 16 i 18; KKK 149). Nie inaczej dzieje się w Kościele.

4. Żyjąc „na co dzień treścią tych słów”, (RM 17), Maryja zmierza ku *dojrzałości w wierze*, jednakże, jak zauważył papież, Maryja jest wielka, ponieważ jest pierwsza z tych „małych” – *prostaczków*, którym Syn objawił tajemnicę Ojca (por. Mt 11,25–27; 1 Kor 2,11).
5. Obok „prostoty” należy wspomnieć o „ubóstwie”: Maryja zdąża ku dojrzałości w wierze, ponieważ należy do tych, których Ewangelia nazywa „ubogimi w duchu” (Mt 5,3). Taka postawa pomaga w szczerym wsłuchiwaniu się w słowo Boże. Nie można mówić o prawdziwej edukacji bez tego doświadczenia ubóstwa²⁵.

Zaprezentowano powyżej najważniejsze argumenty, które pozwalają nazywać Maryję Matką wychowania w wierze, gdyż jej pedagogia wiary (por. DOK 139–147) zaowocowała odpowiednim *systemem* wychowawczym. Matka Boża stała się dla całego Kościoła i wszystkich tych, którzy szczerym sercem szukają Boga, *przewodniczką* na drogach wiary (por. KK 58; RM 2.5–6) i chociaż Maryja „przekroczyła już próg pomiędzy wiarą a widzeniem «twarzą w twarz» (...), nie przestaje być «Gwiazdą przewodnią» (*Maris Stella*) dla wszystkich, którzy jeszcze pielgrzymują przez wiarę” (RM 6; por. EN 81n; TMA 59).

Dyrektorium katechetyczne (1997) podkreśla, że odpowiedzialni za katechezę zwracają się o wstawiennictwo do Dziewicy Maryi, gdyż znajdują w Niej „duchowy wzór, niezbędny do kontynuowania i utrwalania odnowy katechezy współczesnej w wierze, nadziei i miłości” (DOK 291). Matka Jezusa jest też pierwszą nauczycielką modlitwy chrześcijańskiej, a piękną syntezę *maryjnej dydaktyki modlitwy* otrzymaliśmy w Liście apostołskim *Rosarium Virginis Mariae* (2002)²⁶. Papież pisze o modlitwie różańcowej jako o „szczególnej sposobności katechezy” (RVM 17). Maryja całym swoim życiem uczy modlitwy, która winna być kontemplacją życia Jej Syna – „streszczeniem Ewangelii”. Pogłębione odmawianie różańca powinno rozwijać się w pięciu etapach: *wspominać, uczyć się, upodobnić, prosić i głosić* (RVM 11–17). Również maryjna pobożność ludowa, zróżnicowana w swoich zewnętrznych formach, domaga się wyjaśnienia poprzez odnowioną katechezę, która „pozwoли zastąpić w niej elementy przemijające, dowartościować elementy stałe oraz włączyć treści doktrynalne, do których doszła refleksja teologiczna, a które zostały zaproponowane w nauczaniu Kościoła” (DOK 196)²⁷.

25 C.M. Martini, *Dio educa il suo popolo*, Milano 1987, s. 53-55; por. J. Kochel, *Maryja w katechezie Kościoła*, w: A.E. Klich (red.), *Matka Pana w katechezie*, Kraków 2006, s. 99–109.

26 Jan Paweł II, *List apostołski „Rosarium Virginis Mariae”*, Watykan 2002 (dalej: RVM).

27 Por. Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, red. S. Cichy, Poznań 2003, (nr 183–207).

Konkretne propozycje pastoralno-katechetyczne proponuje II Polski Synod Plenarny w dokumencie *Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła*, np. poprzez propagowanie Różańca rodzinnego i Żywego Różańca powiązanego z działalnością apostołską, charytatywną lub misyjną; nabożeństw pierwszych sobót miesiąca, nabożeństw fatimskich i apelu jasnogórskiego; a także poprzez propagowanie ruchów takich jak: Rycerstwa Niepokalanej, Dzieła Pomocników Maryi Matki Kościoła, Ruchu Światło–Życie, Legionu Maryi, Sodaliczki Mariańskiej i Ruchu Dzieci Maryi²⁸. Natomiast według polskiego Dyrektorium Katechetycznego ruchowi pielgrzymkowemu do sanktuariów maryjnych powinna towarzyszyć *katecheza w drodze* (PDK 104)²⁹.

Niezwykle istotne dla właściwego ukierunkowania katechezy maryjnej są wskazania tego dyrektorium, gdyż ujmuje ono – podobnie jak uczynił to II Sobór Watykański – tajemnicę Maryi w kontekście tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Według autorów dyrektorium wymiar maryjny katechezy polskiej – ze względu na historię i pobożność naszego narodu – wydaje się być czymś naturalnym: „Mariologia winna przeniknąć całe nauczanie kościelne (...). Stąd należy Maryję ukazywać jako Matkę życia, Matkę ubogich, Matkę Kościoła domowego, Pannę czystą, jako Tę, która dobrze skorzystała ze swej wolności. Duchowość maryjna winna budować mocne fundamenty pod chrześcijaństwo dni powszednich. Katecheza winna zachęcać do uczestnictwa w liturgii i nabożeństwach stanowiących kult maryjny” (PDK 76).

Podsumowanie

Katecheza maryjna winna być – na wzór katechezy apostołskiej i patrystycznej – biblijna, chrystologiczna, eklezjalna i antropologiczna, czyli wierna Bogu i człowiekowi. Nie może być ckliwa i egzaltowana, oparta tylko na emocjach i pobożności ludowej. Domaga się pogłębienia biblijnego i patrystycznego, czyli fachowej interpretacji i aktualizacji tekstów Starego i Nowego Testamentu, odwołujących się do osoby Matki Jezusa. Trzeba sięgać odważnie do Ojców Kościoła i wielkich teologów maryjnych, którzy byli piewcami Matki Słowa. Nie wolno również zapomnieć o rozwoju tradycji maryjnej w kulturze i sztuce, czyli o inkulturacji maryjnej. Dobrym tego przykładem jest kult Matki Jezusa na ziemiach polskich, gdzie rycerstwo już w XV wieku śpiewało pieśń maryjną *Bogurodzica*

28 II Polski Synod Plenarny (1991–1999), Poznań 2001, s. 263–279.

29 Konferencja Episkopatu Polski. *Dyrektorium katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce*, Kraków 2001 (dalej: PDK).

przed bitwą pod Grunwaldem³⁰. Nasza *carmen patrium*, czyli pieśń ojczysta – pierwszy hymn, to też pierwsza pogłębiona biblijnie i kulturowo katecheza maryjna. Warto zatem, modląc się i śpiewając tym archaicznym tekstem, uczyć się jak kochać i czcić Matkę naszego Pana:

*Bogurodzica dziewica, Bogiem sławiona Maryja,
U twego syna Gospodzina matko zwolena, Maryja!
Zyszczy nam, spuści nam.
Kyrie eleison.
Twego dzieła Krzyciciela, bożycze,
Usłysz głosy, napelił myśli człowiecze.
Słysz modlitwę, jaż nosimy,
A dać raczy, jegoż prosimy:
A na świecie zbożny pobyt,
Po żywocie rajski przebyt.
Kyrie eleison.*

Bibliografia

- Benedykt XVI, *Święty Bernard z Clairvaux* – audiencja generalna. Rzym, 21 października 2009 r., „L'Osservatore Romano” 10 (2010).
- Bernard z Clairvaux, *Kazania o Najświętszej Maryi Pannie*, tł. I. Bobicz, Kielce 1924.
- Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. S. Głowa, I. Bieda, Poznań 1989.
- Carroll D., *Dom Maryi*, tł. J. Kołocz, Kraków 2009.
- Cazelles H., *Córa Syjonu*, w: *Mały słownik maryjny*, Niepokalanów 1987.
- Cechin F., *W poszukiwaniu Maryi. Komentarz egzystencjalny do encykliki „Redemptoris Mater”*, tł. A. Szymanowski, Warszawa 1989.
- Emmerich A.K., *Leben der hl. Jungfrau Maria*, red. C. Brentano, Wien 1978 (pol. *Życie Najświętszej Maryi Panny*, tł. s. S.J, Kraków 2004).
- Encyklopedia biblijna*, red. P.J. Achtemeier, red. serii W. Chrostowski, Warszawa 2004³.
- Grecko-polski Nowy Testament*, tł. R. Popowski, M. Wojciechowski, Warszawa 1994⁸.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Catechesi tradendae”*, Watykan 1979.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptoris Mater”*, Watykan 1987.
- Jan Paweł II, *List apostolski „Rosarium Virginis Mariae”*, Watykan 2002.
- Keener C.S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, red. naukowa wyd. pol. K. Bardski, W. Chrostowski, Warszawa 2000².

30 K. Mrowiec, *Bogurodzica*, w: EK, t. 2, Lublin 1985, s. 722–726.

- Kochel J., *Maryja w katechezie Kościoła*, w: A.E. Klich (red.), *Matka Pana w katechezie*, Kraków 2006, s. 99–109.
- Konferencja Episkopatu Polski. *Dyrektorium katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce*, Kraków 2001.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, red. S. Cichy, Poznań 2003.
- Kudasiewicz J., *Matka Odkupiciela*, Kielce 1996.
- Kudasiewicz J., *Wymiar biblijny*, w: *Podstawowe wymiary katechezy*, red. M. Majewski, Kraków 1991, s. 7–35.
- Läpple A., *Maryja w wierze i życiu Kościoła*, tł. K. Wiśniewska, Warszawa 1991.
- Laurentin R., *Matka Pana. Traktat mariologiczny*, tł. R. Siemińska, Częstochowa 1989.
- Martini C.M., *Dio educa il suo popolo*, Milano 1987.
- Messner F., *Maryja, Matka Jezusa w Nowym Testamencie*, tł. J. Aszyk, Kraków 2014.
- Mrowiec K., *Bogurodzica*, w: EK, t. 2, Lublin 1985, s. 722–726.
- Naumowicz J., *Theotokos*, w: EK, t. 19, Lublin 2013, s. 762 i n.
- Nowak A. (red.), *Gdy nastala pełnia czasów*, Lublin 2001.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995.
- Ratzinger J., *Jezus z Nazaretu. Dzieciństwo*, tł. W. Szymona, Kraków 2012.
- Ratzinger J., *Maria il si di Dio all'uomo*, Brescia 1987.
- Schatz K., *Sobory powszechne. Punkty zwrotne w historii Kościoła*, tł. J. Zakrzewski, Kraków 2001.
- Schulz A., *Anna Katarzyna Emmerich. Mistyczne życie*, tł. J. Kubaszczyk, Kraków 2013.
- Sima, J.L., *Nasza Pani Efeska i Jej dom w Meryem Am*, red. S.C. Napiórkowski, Niepokalanów 1997.
- Sobór Watykański II., *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, Poznań 2002.
- Stanula E., *Wstęp*, w: *Święty Cyryl Aleksandryjski. W obronie tytułu Bogarodzica. Homilie efeskie (PSP 18)*, Warszawa 1980, s. 7–33.
- Tronina A., „*Pełnia czasu*” (Ga 4, 4). *U źródeł chrześcijańskiej eschatologii*, w: A. Nowak (red.), „*Gdy nastala pełnia czasów*”, Lublin 2001, s. 63–72.
- Tronina A., „*Wzniosła Córa Syjon*” (KK 55), „*Częstochowskie Studia Teologiczne*” 23/24 (1995/96), s. 137–148.
- Tronina A., *Maryja „Córa Syjonu”*. *Perspektywa eklezjologiczna*, „*Salvatoris Mater*” 4 (2002), nr 2, s. 11–25.
- Włodarczyk S., *Zwiastowanie Maryi zapowiedzią nadejścia „pełni czasów”*, RBL 36 (1983), nr 3, s. 206–213.

MATKA JEZUSA W NAUCZANIU I TRADYCJI APOSTOLSKIEJ WZOREM WSPÓŁCZESNEJ KATECHEZY MARYJNEJ

Streszczenie

Artykuł próbuje odpowiedzieć na pytanie o model katechezy maryjnej w naszych czasach. Współczesna katecheza maryjna powinna być – na wzór katechezy apostoelskiej i patrystycznej – biblijna, chrystologiczna, eklezjalna i antropologiczna, czyli wierna Bogu i człowiekowi. Nie może być ekliwa i egzaltowana czy oparta tylko na emocjach i pobożności ludowej. Domaga się pogłębienia biblijnego i patrystycznego, czyli fachowej interpretacji i aktualizacji tekstów Starego i Nowego Testamentu, odwołujących się do osoby Matki Jezusa. Trzeba też sięgać do Ojców Kościoła i wielkich teologów maryjnych, którzy byli piewcami Matki Słowa. Nie wolno również zapomnieć o rozwoju tradycji maryjnej w kulturze i sztuce, czyli o inkulturacji maryjnej. Dobrym tego przykładem jest kult Matki Jezusa na ziemiach polskich, gdzie rycerstwo już w XV w. śpiewało pieśń maryjną *Bogurodzica* przed bitwą pod Grunwaldem. Nasza *carmen patrium* to pierwsza pogłębiona biblijnie i kulturowo katecheza maryjna.

Słowa kluczowe: Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła, katecheza maryjna, tradycja i pobożność maryjna, inkulturacja maryjna

MOTHER OF JESUS IN TEACHING AND APOSTOLIC TRADITION AS A MODEL OF MODERN-DAY MARIAN CATECHESIS

Summary

This paper attempts to answer the question about the model of Marian catechesis in our times. Modern-day Marian catechesis should be – following the way similar to the Apostolic and Patristic catechesis – Biblical, Christological, ecclesial and anthropological, i.e. faithful and loyal to God and the man. It can not be mawkish and exalted or based only on emotions and popular piety. It calls for the Biblical and Patristic deepening, i.e. for professional interpretation and revision of the texts of the Old and New Testament that refer to the person of Jesus's Mother. We should also go to the Fathers of the Church and the great Marian theologians who were eulogists of the Mother of the Word, nor we must forget about the development of Marian tradition in art and culture, i.e. about Marian inculturation. A good example of this is the cult of Jesus's Mother in the polish lands where knights, as early as in the 15th century, sang a Marian song *Bogurodzica* (Mother of God) before the Battle of Grunwald (First Battle of Tannenberg). Our *Carmen Patrium* is the first Biblically and culturally deepened Marian catechesis.

Keywords: Mary in the Mystery of Christ and the Church, Marian catechesis, Marian tradition and devotion, Marian inculturation

Translated by Mirosława Landowska

**ΟΥΔ' ἈΡΕΤΗ ΦΙΛΟΤΗΤΟΣ ΑΠΟΠΡΟΘΕΝ –
ANTYCZNY KOŚCIÓŁ WOBEC KRYZYSU
RZYMSKIEGO MAŁŻEŃSTWA**

Jarosław Nowaszczuk*

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

Francuski historyk, Jérôme Carcopino, opisując antyczny świat pogan, zarzuca starożytnym Rzymianom, że zatracili zmysł rodzinny, bawili się związkami i kupczyli ślubami¹. Uczony usiłuje wyjaśnić, co sprawiło, że w Imperium Romanum, a zatem – jak się wówczas mówiło – w całym zamieszkałym świecie (*in orbe terrarum*), nastąpił kryzys wartości związanych z życiem domowym i małżeństwem, a rodzina (*familia*), jeden z głównych ideałów czasów republiki, przestała mieć

* Ks. dr hab. Jarosław Nowaszczuk prof. US: neolatynista, profesor nadzwyczajny w Katedrze Historii Kościoła i Patrologii Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego, autor książek: *Miejsca wspólne łacińskich epitafiów epoki renesansu; Wierszowane epitafia łacińskie w Polsce epoki renesansu. Kompozycja. Antologia utworów; Difficillimum poematis genus. Jezuicka teoria epigramatu*. E-mail: jaroslaw.nowaszczuk@usz.edu.pl.

1 Zob. J. Carcopino, *Życie codzienne w Rzymie w okresie rozkwitu cesarstwa*, tłum. M. Pąkcińska, Warszawa 1960, s. 114–122. Realia dotyczące rzymskiego małżeństwa i rodziny zostały opisane w wielu opracowaniach. Z dawniejszych można wskazać np.: *De cura domestica Romanorum* [...], Ph. L. Hanneken (red.), Typis J. D. Hampelii, Gissae Hassorum 1669; H. Kipping, *Antiquitatum Romanarum libri IV* [...], Ex Officina L. Strick, Frane Querae 1695, s. 485–502; G. Lehman, *Antiquitates Romanorum Domesticae* [...], Typis expressit G. Pätz, Numburgi 1867, cz. 1, s. 5–27. Na gruncie rodzimym zagadnienie zostało przedstawione w: O. Jurewicz, L. Winniczuk, *Starożytni Grecy i Rzymianie w życiu prywatnym i państwowym*, Warszawa 1973, s. 7–27; K. Kumaniecki, *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1988, s. 90–92, 396–398, 464–465; *Rodzina w starożytnym Rzymie*, red. J. Jundziłł, Bydgoszcz 1993. Wypis bieżącej bibliografii zagadnienia zawarto w: J. Evans Grubbs, *Women and the Law in the Roman Empire. A sourcebook on marriage, divorce and widowhood*, Routledge, London and New York 2002, s. 327–336; K. K. Hersch, *The Roman Wedding. Ritual and Meaning in Antiquity*, Cambridge 2010, s. 305–318; G. Nathan, *The Family in Late Antiquity. The rise of Christianity and the endurance of tradition*, London and New York 2002, s. 246–261.

tak istotne znaczenie jak było wcześniej². Badacz poddał ocenie rzeczywistość przełomu I i II wieku, jego charakterystyka dotyczy zatem okresu, w którym pojawia się i rozwija nowa religia – chrześcijaństwo. Wyznawcy Chrystusa znaleźli się w bardzo osobliwej sytuacji, ponieważ nauczanie ich Mistrza dotyczące małżeństwa kłóciło się wyraźnie z realiami codziennego życia. Obecne opracowanie, przygotowane na podstawie źródeł, ma na celu prezentację kilku głównych wątków, jakie pojawiają się w piśmiennictwie kościelnym, a dotyczą kwestii ludzkiej płciowości i małżeństwa. Uwagę skupiono zwłaszcza na wypowiedziach doktrynalnych z okresu przednicejskiego, dopełniając je tezami z wykładu wybranych Ojców Kościoła.

1. U źródeł doktryny i terminologii

W najbardziej pierwotnym chrześcijaństwie sprawa powszechnej demoralizacji obyczajów spotykała się z jednoznaczną oceną, o czym świadczą orzeczenia Trzeciego Synodu Apostolskiego³, znanego dziś pod nazwą Soboru Jerozolimskiego. Opowiada o nim 15 rozdział „Dziejów Apostolskich” (Ap 15,1–35). Kwestią, która stanowiła przedmiot dyskusji, było obrzezanie, jednak w orzeczeniu wysłanym do Antiochii znajduje się jasne wskazanie, że uczniowie Chrystusa nie mogą żyć w sposób nieprzyzwoity. W tej partii przesłania Apostołów, która znana jest pod nazwą klauzul Jakubowych, zwierzchnicy Kościoła napominają nawróconych z pogaństwa braci, by powstrzymali się od jedzenia pokarmów, które złożono bogom na ofiarę, od krwi, od mięsa zwierząt uduszonych i wreszcie – co jest istotne dla niniejszych analiz – od nierządu (Ap 15, 29)⁴. Nie jest to jedyny biblijny fragment, w którym zagadnienie rozwiązłości zostaje podjęte. Jak słusznie zauważa David F. Wright, na kartach Nowego Testamentu znaleźć można wiele ostrzeżeń przed rozpustą, ponieważ stanowiła ona problem zwłaszcza w środowisku nawróconych pogan⁵. Augustyn z Hippony dodaje, iż wskazania apostolskie dotyczące pokarmów wynikały z oczekiwań wiernych pochodzenia żydowskiego i choć miały one na celu zjednoczenie wspólnot, to wraz ze zmianą

2 J. Carcopino, *Życie*, dz. cyt., s. 95–113, 123.

3 Tak nazywa wydarzenie Jan Dominik Mansi, por. *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* [...], J. D. Mansi (ed.), Expensis A. Zatta Veneti, Florentiae 1759, t. 1, kol. 23.

4 Wskazania Apostołów były szeroko komentowane w starożytności. Kilkadziesiąt tekstów z pism Ojców Kościoła i późniejszych dotyczących tego zagadnienia zawarto w: W. Burscough, *The Apostolical Decree at Jerusalem Proved to be Still in Force, Both from Scripture and Tradition* [...], Printed for Ch. Bowyer and L. Gilliver, London 1734, s. 53–64.

5 D. F. Wright, *Nierząd*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. M. Metzger, M. D. Coogan, konsult. wyd. W. Chrostowski, Warszawa 1996, s. 565.

powszechnych obyczajów uległy przedawnieniu⁶. Ostatnia dyspozycja – zakaz nierządu – pozostała jednak w mocy i – co wyjaśnia z kolei Severin Binius – znalazła się w orzeczeniu, ponieważ niektórzy z wiernych pochodzenia greckiego i rzymskiego uznawali, że wiarołomność jest niekiedy dopuszczalna⁷.

Zarówno w Dziejach Apostolskich, jak i w innych miejscach Biblii postawy sprzeczne z kościelną nauką o małżeństwie określano terminem *πορνεία*, który Hieronim ze Strydonu oddał w „Wulgacie” łacińskim słowem *fornicatio*⁸. Zgodnie z wykładnią „Słownika grecko-polskiego” Zofii Abramowiczówny pojęcie to stosuje się na opisanie nierządu, prostytucji, nieczystości, rozpusty i cudzołóstwa. Autorka zaznacza, że w użyciu metonimicznym wyraz oznacza także bałwochwalstwo⁹. Informacje te potwierdza w opracowaniu bliższym nam w czasie ks. Remigiusz Popowski. On także rozróżnia użycie zamienne od dosłownego. Informuje, iż w czasach pierwszych chrześcijan opisywano słowem *πορνεία* współżycie seksualne poza legalnym związkiem małżeńskim. Dorzuca też do katalogu leksemów podanych przez Abramowiczównę, takie polskie odpowiedniki jak rozwiązłość czy wszeteczeństwo¹⁰. U żadnego z wymienionych badaczy nie pojawia się natomiast termin porubstwo, który zastosował ks. Jakub Wujek, tłumacząc łacińską wersję klauzul Jakubowych na język ojczysty¹¹. Zgodnie z wykładnią Samuela Bogumiła Lindego pod tym staropolskim mianem kryje się nierząd z wolną kobietą, a także takie wynaturzenia pożycia seksualnego, jak współżycie pasierba z macochą, córki z ojcem, czy wreszcie kazirodztwo¹². Jak widać, semantyczny zakres wymienionych pojęć jest dość szeroki, gdyż stosowano je na opisanie różnorodnych postaw niezgodnych z biblijną wykładnią dotyczącą życia intymnego.

6 August, *Contr. Faust.* 32,13, w: Sanctus Aurelius Augustinus, *Opera omnia*, J. P. Migne (ed.), Excudebatur et venit apud J. P. Migne Editorem, Lutetiae Parisiorum 1865, t. 8 (*Patrologiae Cursus Completus, Series Latina* 42), kol. 504.

7 S. Binius, *Notae*, w: *Sacrorum*, dz. cyt., t. 1, kol. 25.

8 BSV Act 15, 29, por. Mth 19,9; Act 21,25; 1 Co 5,1; 6,13; 6,18; 2 Co 12,21; Gal 5,19; Eph 5,3; Col 3,5. Szczegółowy wypis pojawiających się w tekście Nowego Testamentu zastosowań terminu *πορνεία* można znaleźć w: W. F. Moulton A. S. Gaden H. K. Moulton, *Concordance to the Greek New Testament*, I. H. Marshall (ed.), London 2014, s. 922.

9 Z. Abramowiczówna, *Słownik grecko-polski*, Warszawa 1962, t. 3, s. 602.

10 R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 516.

11 Zob. Dz 15,29, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, przekł. J. Wujek, wstęp S. Styś, Kraków 1962, s. 226.

12 S. B. Linde, *Słownik języka polskiego*, Lwów 1858, t. 4, s. 356.

2. Waga grzechów przeciw czystości

O sprawie nierządu mówią już najstarsze teksty patrystyczne pochodzące z końca I i początku II wieku po Chrystusie, chociaż zachowały się w mniejszej liczbie niż nauczanie późniejszych Ojców Kościoła. „Pierwsi świadkowie”, jak nazywa pisarzy poapostolskich ks. Marek Starowieyski, kierują do wspólnot wierzących bardzo zasadnicze i jasne wskazania¹³. W „Liście Barnaby” mowa jest o drodze światła (*via lucis*), autor formułuje nakazy na wzór dekalogu i stwierdza:

Οὐ πορνεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ παιδοφθορεύσεις¹⁴.

Nie będziesz uprawiał nierządu. Nie będziesz dopuszczał się cudzołóstwa. Nie będziesz deprawował dzieci¹⁵.

Podobne stwierdzenie pojawia się jako *mandatum quartum* w „Pasterzu” Hermasa:

Φύλασε τὴν ἀγνείαν, καὶ μὴ ἀναβαινέτω ἐπὶ τὴν καρδίαν σου περὶ γυναικὸς ἀλλοτρίας, ἢ περὶ πορνείας τινός, ἢ περὶ τοιούτων ὀνομάτων· τοῦτο γὰρ ποιῶν ἀμαρτίαν μεγάλην ἐργάζῃ¹⁶.

Polecono ci – mówi – zachować czystość. Niech nie wstępuje w twoje serce pożądanie cudzej żony ani jakiegś rozpusty, ani żadnej innej niegodziwości. Pozwalając na to, popełniasz grzech wielki¹⁷.

Przekroczenie świątobliwego zalecenia jest w tym wypadku usankcjonowane moralnie. Określenie „wielki grzech” (*peccatum magnum*) będzie pojawiać się niejednokrotnie na opisanie wagi czynów sprzecznych z pielęgnowaną przez pierwotnych chrześcijan czystością. Swoiste potwierdzenie stanowi opinia Polikarpa ze Smyrny, jaką zawarł w „Epistula ad Philippenses”. Parafrazuje tam słowa św. Pawła z „Pierwszego Listu do Koryntian” i stwierdza, że wiarołomcy, ludzie rozpustni i mężczyźni współżyjący ze sobą nie odziedziczą królestwa Bożego¹⁸.

13 Sformułowanie zastosowano w tytule i w książce: *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, tłum. A. Świderkówna, opr. ks. M. Starowieyski, Kraków 1985.

14 *Barnabae Epistola XIX*, 4, w: S. Ignatii Martyris, *Epistulae Genuinae* [...]; S. Barnabae *Epistola*, Typis I. Gellibrand et R. Sollers, Londini 1680, s. 249.

15 Tłumaczenie własne.

16 Hermae, *Pastor XXIX*, 1, w: *Patrum Apostolicorum Opera* [...]; A. R. M. Dressel (ed.), J. C. Hinrichs Bibliopola, Lipsiae 1863, s. 447.

17 Hermas, *Pasterz*, w: *Ojcowie Apostolscy*, tłum. i przyp. A. Świderkówna, wstęp i oprac. ks. W. Myszor, Warszawa 1990, s. 155.

18 Polycarpus Smyrnensis, *Epistola ad Philippenses V*, 3, w: *Patrum Apostolicorum*, dz. cyt., s. 383.

Ojcowie Apostolscy, idąc za nauczaniem Biblii, widzieli zatem w nierządzie nie tylko coś sprzecznego z religijnym stylem życia, lecz wykroczenie tak wysokiego rzędu, że pozbawiało ono szansy na zbawienie. Potwierdzają to pisma innych autorytetów pierwotnego chrześcijaństwa. I tak w pseudoklementyńskiej „Epistula prima ad Iacobum fratrem Domini” autor przestrzega wiernych przed nierządem (*fornicatio*), upatrując pod tą nazwą przede wszystkim cudzołóstwa (*adulterium*). Opisuje je jako skazę (*labes*) i najgorszą truciznę (*venenum pessimum*). Stwierdza wreszcie, że wiarołomstwo znajduje się pośród najcięższych grzechów i zajmuje drugie miejsce zaraz po odrzuceniu Boga¹⁹. Papież Pius I dopowiada, iż jest ono bliskie świętokradztwu (*sacrilegium*)²⁰. „List do Jakuba” w dalszym wywodzie zachęca duchownych do troski o Kościół, lecz ostatecznie wraca do kwestii nierządu, określając go ciężkim grzechem (*grave crimen*) i najbardziej zgubną postacią zła (*cunctis malis perniciosius*). Deprawacja przyjmuje wiele postaci – dodaje autor – lecz najpowszechniejsza forma polega na tym, że mężczyzna nie poprzestaje na związku z żoną albo przeciwnie, kobieta nie dochowuje wiary mężowi²¹.

3. Natura a prawo stanowione

W opinii papieża Klemensa I, którą znamy dzięki świadectwu patriarchy Konstantynopola Mikołaja, monogamia jest zgodna z naturą, natomiast bigamia stoi w sprzeczności z nakazami prawa. Związek z trzema kobietami (*trigamia*) to znak rozpusty (*intemperantia*), jawny nierząd (*fornicatio*) i rozpasanie (*incontinentia*)²². Jak widać, podstawą do oceny życia małżeńskiego jest przede wszystkim natura oraz zasady prawa stanowionego – są to dwie sfery, punkty odniesienia, które dla antycznego Kościoła stanowiły kanwę osądu związków międzyludzkich. Widać to jasno w „Konstytucjach Apostolskich”, gdzie mowa o pedofilii,

19 [Clemens Papa I], *Epistula ad Iacobum fratrem Domini*, w: *Sacrorum*, dz. cyt., t. 1, kol. 93–94: *Ne forte ergo fornicationis labes, occasione accepta, tamquam venenum pessimum serpat in vobis, cavere et antevenire necessarium est, ne quod in vobis adulterii occultum coalescat incendium. Et quid in omnibus peccatis adulterio gravius? Secundum namque in poenis obtinet locum, quoniam quidem primum illi habent, qui aberrant a Deo, etiam si sobrie vixerint.* Wersja łacińsko-grecka, zob. tamże, t. 1, kol. 115–116.

20 Pius Papa I, *Epistola II Italicis directa*, w: *Sacrorum*, dz. cyt., t. 1, kol. 675.

21 [Clemens Papa I], *Epistula...*, w: *Sacrorum*, dz. cyt., t. 1, kol. 94: *Valde enim apud Deum grave crimen ducitur fornicatio, cuius species sunt quidem plures, sicut vobis et ipse Clemens diligenter exponet. Verumtamen prima species adulterii est, virum propria uxore solummodo non esse contentum, et mulierem non proprio tantum servare se viro.* Wersja łacińsko-grecka, zob. tamże, t. 1, kol. 117–118.

22 *Ex epistola Nicolai patriarchae CP. inserte synodo Constantinop. ann. 891 habitae [...]*, w: *Sacrorum*, dz. cyt., t. 1, kol. 235.

cudzołóstwie i nierządzie (*De amore puerorum, adulterio et fornicatione*). Padają tam następujące słowa:

At vero non est voluntate Dei facta illa contra naturam nefaria coniunctio, aut illa contra legem, quae inimica Deo est: contra naturam enim est illa Sodomitarum, et corpus cum bestiis miscentium flagitiosa libido, contra legem vero adulterium, et scortatio, ex quibus libidinibus, in illis quidem impietas est, in his vero iniustitia, et denique peccatum: neutrum vero genus evadit impunitum secundum propriam dispositionem²³.

A przecież nie z woli Boga zaistniało to niegodziwe współzycie godzące w naturę, podobnie jak i to sprzeczne z nakazami prawa, które jest wrogiem Bogu. Przeciw naturze jest bowiem [współzycie] osób tej samej płci i bezecna żądza tych, którzy odbywają stosunek płciowy ze zwierzętami. Niezgodne z prawem [jest] zaś cudzołóstwo i rozpusta. Spośród tych żądz pierwsze są bezbożne, drugie natomiast nieprawe, a w końcu grzeszne. Żaden zaś ich rodzaj nie pozostanie bez kary, stosownie do swej wagi²⁴.

W niewielkim tekście, który przytoczono, znajdujemy wszystkie wskazane dotychczas wątki. Pojawia się zatem rozróżnienie na występki przeciw naturze i przeciw prawu. Dla uzmysłowienia, o jakie wykroczenia chodzi, autor podaje po dwa przykłady dla każdej sfery. Wskazuje, w czym tkwi niewłaściwość postaw i w końcu rozpatruje sprawę w kategorii grzechu oraz kary. Przekonanie, iż cudzołóstwo i rozpusta jako wykroczenia przeciw prawu to niesprawiedliwość (*iniustitia*) wydaje się oczywiste. Tekst „Konstytucji Apostolskich” uściśla zresztą, że *adulterium* dokonuje się zawsze ze szkodą innych, zwłaszcza małżonków i dzieci. Rozpusta z kolei to działanie przeciw swojemu własnemu ciału, które nie wydaje potomstwa, lecz goni za rozkoszą²⁵. O tym, że nie wszyscy albo nie od razu zawierali małżeństwo świadczyć mogą słowa papieża Ewarysta (+109), który w liście do biskupów Afryki podkreśla znaczenie legalnie zawartego związku, a inne formy pożycia uznaje za cudzołóstwa (*adulteria*), konkubiny (*contubernia*), przejawy rozwiązłości (*stupra*) i nierządu (*fornicationes*)²⁶.

W nauczaniu św. Pawła można dostrzec przekonanie, że postawy *contra naturam* są bezbożnością (*impietas*) – w „Liście do Rzymian” zaznacza on, że homoseksualizm to następstwo odrzucenia Boga (Rz 1,21–27), gdyż cały wywód Apostoła Narodów dotyczy pogan. Inaczej jest jednak w „Konstytucjach Apostolskich”, które miały warunkować życie wierzących, a pokazują, że rozpowszechnione wśród pogan praktyki seksualne, wpływały w jakimś stopniu także na wspólnoty wierzących. Na potwierdzenie tego można przywołać zwłaszcza orze-

23 *Constitutiones Sanctorum Apostolorum* VI, 27, w: *Sacrorum*, dz. cyt., t. 1, kol. 479.

24 Tłumaczenie własne.

25 *Constitutiones Sanctorum Apostolorum* VI, 27, w: *Sacrorum*, dz. cyt., t. 1, kol. 479.

26 Evaristus Papa, *Epistola I ad omnes episcopos Africanos*, w: *Sacrorum*, dz. cyt., t. 1, kol. 624.

czenia synodów, odbywających się w pierwszych dziesięcioleciach IV wieku²⁷. Już same tytuły kolejnych kanonów pokazują spektrum problemów, z którymi musiał mierzyć się Kościół jeszcze podczas prześladowań i zaraz po uzyskaniu statusu *religio licita*. Na synodzie w Elwirze, który Jan Dominik Mansi datuje na rok 305 po Chrystusie²⁸, w obrębie 81 kanonów znalazło się aż 30 takich, które dotyczą pożycia małżeńskiego i wykroczeń w dziedzinie seksualnej²⁹. Zaledwie kilka ma charakter normy pozytywnej. W tej grupie można wskazać orzeczenie 15, które zaleca, by chrześcijanki nie zawierały związków z poganami³⁰. Kolejny paragraf rozszerza tę zasadę i zakazem obejmuje heretyków i Żydów. Wprowadza przy tym restrykcje dla rodziców, którzy przystaliby na takie zaślubiny³¹. Podobny schemat ma przepis 67, zgodnie z którym wierzące niewiasty nie powinny wiązać się z aktorami i fryzjerami³². Formę normatywnej dyspozycji ma też kanon 27, w którym zaleca się duchownym, by poza siostrą albo zakonnicą nie trzymali przy sobie żadnej innej kobiety³³. Co więcej, paragraf 33 nakazuje, by duchowni zrezygnowali z pożycia małżeńskiego, nawet jeśli już wcześniej zawarli związek³⁴. Postać pozytywnej reguły prawnej otrzymał też ustęp 44, w którym zaleca się jak najszybsze przyjęcie do wspólnoty Kościoła pogańskich prostytutek, które prze-

-
- 27 Kanony wybranych synodów tego okresu opublikowano w tłumaczeniu na język polski w: *Źródła duchowości małżeńskiej*. III. Magisterium Kościoła Katolickiego. 1. Synod w Elwirze – Leon XIII (306–1879), red. o. K. Lubowicki OMI, Kraków 2012, s. 53–76.
- 28 Redaktorzy zbioru orzeczeń doktrynalnych Kościoła stwierdzają, że data synodu jest trudna do ustalenia. Przyjmują, że mógł on mieć miejsce pomiędzy rokiem 300 a 303. Zob. *Breviarium Fidei*, red. ks. I. Bokwa, opr. ks. I. Bokwa, ks. T. Gacia, ks. S. Laskowski, ks. H. Wójtowicz, Poznań 2007, s. 29.
- 29 Zob. *Concilium Eliberitanum*, w: *Sacrorum*, dz. cyt., t. 2, kol. 1–19. W dalszej części pracy na oznaczenie tego synodu będzie stosowany skrót *CE*.
- 30 *XV. De coniugio eorum, qui ex gentilitate veniunt*, w: *CE*, t. 2, kol. 8.
- 31 *XVI. De puellis fidelibus, ne infidelibus coniungantur*, w: *CE*, t. 2, kol. 8. Synod w Arle z czasów Konstantyna Wielkiego nakłada natomiast sankcję karną na zaślubioną kobietę, zob. *Canon XI. De puellis quae gentilibus iunguntur*, w: *Synodus Episcoporum Arelatensis*, w: *Sacrorum*, dz. cyt., t. 2, kol. 472, 475. O tym, że ocena moralna związków z poganami zmieniała się na przestrzeni czasu, przekonuje wywód św. Augustyna (August, *De fide et operibus* XIX, 35, w: Sanctus Aurelius Augustinus, *Opera omnia* ..., (Lutetiae Parisiorum 1865), t. 6 (*Patrologiae Cursus Completus, Series Latina* 40), kol. 220–221: [...] *beatus Cyprianus in epistola De lapsis, cum deplorando et arguendo multa commemoraret, quibus merito dicit indignationem Dei fuisse commotam, ut intolerabili persecutione Ecclesiam suam sineret flagellari, haec ibi omnino non nominat: cum etiam illud non taceat, et ad eosdem mores malos pertinere confirmet, iungere cum infidelibus vinculum matrimonii, nihil aliud esse asserens, quam prostituere gentilibus membra Christi: quae nostris temporibus iam non putantur esse peccata [...]*).
- 32 *LXVII. De coniugio catechumenaefeminae*, w: *CE*, t. 2, kol. 16.
- 33 *XXVII. De clericis, ut extraneas feminas in domo non habeant*, w: *CE*, t. 2, kol. 10.
- 34 *XXXIII. De episcopis et ministris, ut ab uxoribus se abstineant*, w: *CE*, t. 2, kol. 11.

szły nawrócenie³⁵. Wszystkie pozostałe kanony mają charakter restrykcyjny. Można przyjąć z dużym prawdopodobieństwem, że dotyczyły realnych przypadków, a zatem konkretnych wykroczeń popełnionych przez wiernych. Nie tworzono by zapewne jednolitych norm postępowania dla sytuacji, które nie miałyby miejsca.

5. Katalog wykroczeń

Największą grupę wśród orzeczeń związanych z życiem rodzinnym stanowią te, które mają za przedmiot rozpad związków i seksualne kontakty pozamałżeńskie. Kanony jasno precyzują, co należy robić, gdy kobiety bez racji porzucają swych mężów i wiążą się z innymi partnerami³⁶. Zostaje wyjaśnione, jak postąpić, gdy niewiasta opuszcza swego męża chrześcijanina z powodu zdrady, jakiej się dopuścił, ale także gdy mężczyzna jest odpowiedzialny za rozstanie³⁷. Synod odnosi się w szczególności do różnych postaci i następstw cudzołóstwa. W orzeczeniach jest zatem mowa o stosunkach przedślubnych i zdradach małżeńskich³⁸. Ocena poszczególnej sytuacji zależna jest od tego czy było to zdarzenie jednostkowe, czy też utrwalona postawa życiowa³⁹; czy dokonano się za wiedzą współmałżonka⁴⁰; czy były to kontakty z ludźmi spoza wspólnoty wierzących⁴¹; czy dotyczyło wdów, konsekrowanych dziewic, duchownych⁴². Kanony odnoszą się też do sytuacji, gdy dziecko poczęte ze współżycia pozamałżeńskiego zostaje pozbawione życia⁴³. Ta sama sprawa została podjęta także na synodzie biskupów Wschodu

35 *XLIV. De meretricibus paganis, si convertantur*, w: *CE*, t. 2, kol. 13.

36 *VIII. De feminis quae relictis viris suis aliis nubunt*, w: *CE*, t. 2, kol. 7.

37 *IX. De feminis quae adulteros maritos relinquunt et aliis nubunt*, w: *CE*, t. 2, kol. 7; *X. De relictis catechumeni, si alterum duxerit*, w: *CE*, t. 2, kol. 7.

38 *XIV. De virginibus saecularibus, si moechaverint*, w: *CE*, t. 2, kol. 8; *XXXI. De adolescentibus qui post lavacrum moechati sunt*, w: *CE*, t. 2, kol. 10–11; *XLVII. De eo qui uxorem habens saepius moechatur*, w: *CE*, t. 2, kol. 13.

39 *LXIX. De viris coniugatis, postea in adulterium lapsis*, w: *CE*, t. 2, kol. 17; *LXIV. De feminis quae usque ad mortem cum alienis viris adulterant*, w: *CE*, t. 2, kol. 16; por. *VII. De poenitentibus moechiae, si rursus moechaverint*, w: *CE*, t. 2, kol. 7.

40 *LXX. De feminis quae consciis maritis adulterant*, w: *CE*, t. 2, kol. 17.

41 *LXXVIII. De fidelibus coniugatis, si cum Iudaea vel gentili moechaverint*, w: *CE*, t. 2, kol. 18.

42 *LXXII. De viduis moechis, si eundem postea maritum duxerint*, w: *CE*, t. 2, kol. 17; *XIII. De virginibus Deo sacratis, si adulteraverint*, w: *CE*, t. 2, kol. 8; *XIX. De sacerdotibus et ministris, si moechaverunt*, w: *CE*, t. 2, kol. 9; por. *LXV. De adulteris uxoribus clericorum*, w: *CE*, t. 2, kol. 16.

43 *LXIII. De uxoribus, quae filios ex adulterio necant*, w: *CE*, t. 2, kol. 16; *LXVIII. De catechumena adultera, quae filium necat*, w: *CE*, t. 2, kol. 17.

w Ancyrze w 314 roku⁴⁴. Ojcowie synodu w Elwirze poświęcili ponadto uwagę zrywaniu zaręczyn przez rodziców i okolicznościom, w jakich może być to usprawiedliwione⁴⁵. Dokonano też oceny przypadków wiązania się z siostrą żony po jej śmierci oraz pożycia z pasierbicą⁴⁶. Osobne kanony poświęcono stręczycielstwu i pedofilii⁴⁷. Wspomniany Synod w Ancyrze podejmuje obok tych wątków także kwestię zoofilii i kontaktów homoseksualnych⁴⁸. Niektóre wskazane już kwestie omawiano również na synodzie w Neocezarei (314)⁴⁹ i także podczas walnego spotkania biskupów wolnego już chrześcijaństwa podjęto wybrane kwestie z omawianej tu dziedziny. Co może zaskakiwać, pierwszy kanon słynnego przede wszystkim z rozstrzygnięć dogmatycznych Soboru Nicejskiego (325) nosi tytuł *Περὶ τῶν εὐνουχιζόντων ἑαυτοὺς καὶ περὶ τῶν παρ' ἄλλων τοῦτο πασχόντων*⁵⁰. Jak informuje polski wydawca tekstu, idąc zresztą za Euzebiuszem z Cezarei, kwestia kastratów była przedmiotem dyskusji już na Synodzie w Aleksandrii (230), a wszystko za sprawą samookaleczenia Orygenes⁵¹. Sto lat później problem nie został jeszcze rozwiązany, skoro odniesiono się do niego zaraz w pierwszych ustaleniach spotkania. Pewne wyjaśnienie dla całej sytuacji przynosi re-

44 *XX. De his, quae partus suos ex fornicatione diversis modis interimunt*, w: *Concilium Ancyrannum (Ex interpretatione Dionysii Exigui)*, w: *Sacrorum*, dz. cyt., t. 2, kol. 526. W innych wersjach orzeczeń jest to kanon 21, por. *Concilium, dz. cyt.*, t. 2, kol. 519. Na oznaczenie synodu w dalszym wywodzie zostanie zastosowany skrót *CA*.

45 *LIV. De parentibus qui fidem sponsaliorum frangunt*, w: *CE*, t. 2, kol. 14. O tym, że zrywanie zaręczyn było istotnym problemem w czasach antycznych, przekonuje dekret papieża Euzebiusza (+310). Dokument uznaje oddanie dziewczyny innemu mężczyźnie niż narzeczonemu za niegodne. Pozwala natomiast kobiecie zrezygnować z małżeństwa, jeśli zechce wstąpić do zakonu, zob. Eusebius Pp., *Decretum primum. Desponsata puella non prohibetur monasterium eligere*, w: *Sacrorum*, dz. cyt., t. 2, kol. 425.

46 *LXI. De his qui duabus sororibus copulantur*, w: *CE*, t. 2, kol. 15–16; *LXVI. De his qui privignas suas ducunt*, w: *CE*, t. 2, kol. 16.

47 *XII. De mulieribus quae lenocinium fecerint*, w: *CE*, t. 2, kol. 7–8; *LXXI. De stupratoribus peccatorum*, w: *CE*, t. 2, kol. 17.

48 *XV. De his, qui fornicantur irrationabiliter, id est, qui miscentur pecoribus, aut cum masculis polluuntur*, w: *CA (Ex interpretatione Dionysii Exigui)*, t. 2, kol. 525–526. *XVI. De his, qui in pecudes vel in masculos, aut olim polluti sunt, aut hactenus hoc vitio tabescunt*, w: *CA (Ex interpretatione Dionysii Exigui)*, t. 2, kol. 526. W innych wersjach orzeczenie mieści się w kanonie 16 i 17, por. *CA*, t. 2, kol. 518–519; *CA (Ex interpretatione Isidori Mercatoris)*, t. 2, kol. 532–533.

49 *I. De presbyteris, qui uxorem acceperunt, fornicati sunt; II. De his, quae duobus fratribus nupsierint, vel duas sorores acceperint uxores; III. De multinubis; IV. De his, qui proponentes fornicari, vetantur; VIII. De his, qui mulieribus adulteris iuncti sunt*, w: *Concilium Neocaesarense*, w: *Sacrorum*, dz. cyt., t. 2, kol. 543–544.

50 *Canon I*, w: *Sobór Nicejski*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, oprac. ks. A. Baron ks. H. Pietras, Kraków 2002, t. 1, s. 26–27.

51 *Zob. Przypis 5*, w: tamże, s. 27.

lacja Rufina z Akwilei, który, streszczając poszczególne postanowienia soboru, zaznacza, iż akty autoagresji były na ogół wywołane niemożnością zapanowania nad popędem seksualnym (*impatientia libidinis*)⁵². Inni autorzy zwracają uwagę, że orzeczenie stanowiło odpowiedź na skandal wywołany przez prezbitera Leontiusa⁵³. Ten – zgodnie z tym, co pisze Atanazy Wielki – związał się z dziewczyną o imieniu Eustolio. Kiedy został upomniany przez biskupa, dokonał autokastracji, by móc nadal mieszkać z kobietą⁵⁴. To wzmogło jeszcze napięcie we wspólnocie kościelnej, do której należał, ostatecznie został zdjęty z urzędu⁵⁵.

6. Ścieżki naprawy

Katalog wykroczeń, do jakich odnoszą się ojcowie synodalni, może burzyć nieco uwznioślone wyobrażenie o chrześcijanach epoki antyku. Warto jednak podkreślić, że źródła, do których się odniesiono, to dokumenty przygotowane w celu naprawy sytuacji. Bezsprzecznie wykazują, iż pierwotna wspólnota nie pozostawała wobec kwestii moralnych obojętna, a co więcej, starała się znaleźć drogi, by doprowadzić wyznawców do tej miary wielkości, jakiej oczekuje Ewangelia. Jedną z metod było wierne przestrzeganie dyscypliny kościelnej. Orzeczenia wyraźnie precyzują, jakie konsekwencje wiążą się z wykroczeniami przeciwko czystości. Kanon 30 Synodu w Elwirze podaje na przykład, że subdiakonami nie mogą zostać ludzie, którzy popełnili cudzołóstwo⁵⁶. Tę samą myśl zawierają „Konstytucje Apostolskie”, gdzie zaleca się, by do stanu duchownego nie wciągać nikogo, kto dopuścił się nierządu albo wiarołomstwa⁵⁷. Jeśli występki dotyczyły wyświę-

52 Ruffinus Aquileiensis, *Historiae Ecclesiasticae libri duo* I, 6, w: *Patrologiae*, dz. cyt., t. 21, kol. 473.

53 C. Baronius, *Annales Ecclesiastici*, Ex Typographia Torneriana, Romae 1592, t. 3, s. 299; J. Cabassutius, *Notitia Ecclesiastica Historiarum, Conciliorum et Canonum* [...], Apud Anissonios et J. Posuel, Lugduni 1680, s. 106; A. Constantinus a Castrovillare, *De Canonibus Apostolorum dissertatio unica*, Typis J. J. Komarek Bohemi, Romae 1697, s. 306; L. A. Muratorius, *Anecdota Graeca*, Apud J. Manfrè, Patavii 1709; s. 224; *Notanda circa Nicaenos Canones*, w: P. Annatus, *Apparatus ad positivam Theologiam methodicus* [...], Ex Typographia Balleoniana, Venetiis 1744, t. 2, s. 33.

54 Zwyczaj zamieszkiwania duchownego z kobietą był piętnowany już przez wcześniejsze synody. Problem był na tyle istotny, że wspomina o nim święty Hieronim, zob. ks. A. Baron, *Kobieta w świadectwach Kościoła starożytnego*, w: *Kobieta w Kościele: materiały z sesji ekumenicznej zorganizowanej przez Międzywydziałowy Instytut Ekumenii i Dialogu Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie oraz Oddział Krakowski Polskiej Rady Ekumenicznej 18 listopada 2008 roku*, red. Ł. Kamykowski, Z. J. Kijas, A. Napiórkowski, Kraków 2011, s. 33.

55 Athanasius, *Apologia de fuga sua* 26, w: *Patrologiae*, dz. cyt., t. 25, kol. 677–678.

56 XXX. *De his qui post lavacrum moecharerint, ne subdiacones fiant*, w: *CE*, t. 2, kol. 10.

57 *Constitutiones Sanctorum Apostolorum LX*, w: *Sacrorum*, dz. cyt., t. 1, kol. 41–42.

conych już biskupów, prezbiterów lub diakonów, zostawali pozbawieni swych funkcji⁵⁸. W odniesieniu do wiernych świeckich konsekwencje dotyczyły przede wszystkim życia sakramentalnego. Synod w Elwirze nakłada na nich jeden tylko rodzaj kary, a jest nim zakaz przyjmowania komunii świętej. Kanony precyzują, jak długo ma trwać okres wyłączenia z życia wspólnoty. Czas trwania okresu ekspiacji był oczywiście warunkowany wagą popełnionego grzechu. I tak nawet u kresu życia odmawiano komunii świętej duchownym, którzy sprzeniewierzyli się ślubowi czystości⁵⁹. Z podobną karą musieli się oni liczyć, jeśli godzili się na cudzołóstwo swych żon i nie oddalili ich z powodu wiarołomstwa. W kanonie wskazano też rację tak surowej sankcji. Zostaje tam powiedziane, że nie można godzić się na to, by ci, którzy mają być przykładem właściwego postępowania (*exemplum bonae conversationis*), stawali się nauczycielami występku (*magisteria scelerum*)⁶⁰. W wypadku gdy wykroczenie dotyczyło wiernych świeckich, stosowano podobne kary. Jeśli jednak mąż porzucił żonę na skutek jej deprawacji, mógł wrócić do Kościoła po dziesięciu latach⁶¹. Podobny okres ekspiacji wyznaczano dla kobiety, która długo żyła w cudzołóstwie, ale ostatecznie opuściła konkubenta. Jeśli jednak pozostała przy nim, odmawiano jej komunii nawet w godzinie śmierci⁶². Podobnie traktowano wdowę, która współżyła z jednym mężczyzną, a ostatecznie związała się z innym. Jeśli był to jednak wyznawca Chrystusa, wówczas mogła wrócić do Kościoła po dziesięciu latach⁶³. Nie widziano natomiast dróg podobnej rekonyliacji dla kobiet, które zabiły dziecko zrodzone na skutek pożycia pozamałżeńskiego, mężczyzn wiążących się z pasierbicami oraz pedofilii⁶⁴. Za jednostkowy wypadek zdrady małżeńskiej należało podjąć pięcioletnią pokutę⁶⁵. Jeśli ktoś dopuszczał się tego wykroczenia częściej, mógł otrzymać komunię dopiero w godzinie śmierci⁶⁶. Młodzi chrześcijanie, którzy mieli stosunek przedślubny, ale pobrali się później, zobowiązani byli podjąć wyznaczoną przez biskupa praktykę ascetyczną⁶⁷.

58 *Constitutiones Sanctorum Apostolorum* XXIV, w: *Sacrorum*, dz. cyt., t. 1, kol. 33–34.

59 *XIX. De sacerdotibus*, dz. cyt., t. 2, kol. 9.

60 *LXV. De adulteris*, dz. cyt., t. 2, kol. 16.

61 *LXX. De feminis*, dz. cyt., t. 2, kol. 17.

62 *LXIV. Tamże*, t. 2, kol. 16.

63 *LXXII. De viduis*, dz. cyt., t. 2, kol. 17.

64 *LXIII. De uxoris*, dz. cyt., t. 2, kol. 16; *LXVI. De his qui privignas*, dz. cyt., t. 2, kol. 16; *LXXI. De stupratoribus*, dz. cyt., t. 2, kol. 17.

65 *LXIX. De viris*, dz. cyt., t. 2, kol. 17.

66 *XLVII. De eo qui*, dz. cyt., t. 2, kol. 13.

67 *XXXI. De adolescentibus*, dz. cyt., w: *CE*, t. 2, kol. 10–11.

Obok kar, pośród których stosowano przede wszystkim wykluczenie z życia sakramentalnego Kościoła, nakładano na wiernych pokutę za popełnione grzechy. To ona stanowiła kolejny sposób naprawy życia dla pierwotnych chrześcijan. Ponieważ miała postać *exomologesis*, a zatem rytu publicznego (*sollemnis poenitentiae ritus*), była sankcją nader dokuczliwą⁶⁸. Synod w Ancyrze, wyznacza różnorodne okresy pokutne dla poszczególnych grzechów, co pokazuje poniższa tabela.

Tabela 1. Wykroczenia i właściwe im okresy pokutne.

Numer kanonu	Wykroczenie	Długość okresu pokuty
Kanon XV*	Pojedyncze wypadki zoofilii i związków homoseksualnych	Dla ludzi, którzy nie osiągnęli jeszcze 20 roku życia: – 15 lat przed zezwoleniem na uczestnictwo w modlitwach – po kolejnych 5 latach pozwolenie na uczestnictwo we mszy świętej Dla tych, którzy przekroczyli 20 rok życia i są żonaci: – 25 lat przed zezwoleniem na uczestnictwo w modlitwach – po kolejnych 5 latach pozwolenie na uczestnictwo we mszy świętej Dla tych, którzy przekroczyli 50 rok życia i są żonaci: – otrzymają łaskę u schyłku życia
Kanon XVI**	Trwanie w zoofilii i związkach homoseksualnych	Mają się modlić w grupie opętanych
Kanon XIX***	Związek z kobietą, która popełniła cudzołóstwo lub cudzołóstwo mężczyzny	7 lat pokuty zgodnie z jej stopniami
Kanon XX****	Zabicie dziecka poczętego z nierządu	Najstarsza tradycja wyłącza je z Kościoła do końca życia. Synod postanawia działać łagodniej i wyznacza 10 lat pokuty zgodnie z jej stopniami
Kanon XXIV*****	Współżycie z siostrą narzeczonej, na skutek czego ta ostatnia popełniła samobójstwo. Współwinni przez zatajenie tego faktu	10 lat pokuty zgodnie z jej stopniami

* XV. *De his, qui fornicantur*, dz. cyt., t. 2, kol. 525–526.

** XVI. *De his, qui in pecudes*, dz. cyt., t. 2, kol. 526.

*** XIX. *De his, qui adulteras habent uxores, vel si ipsi adulteri comprobentur*, w: *CA (Ex interpretatione Dionysii Exigui)*, t. 2, kol. 526.

**** XX. *De his, quae partus suos*, dz. cyt., t. 2, kol. 526.

***** XXIV. *De eo qui sororem sponsae suae vitiauit, vel virginum corruptionibus conscii sunt*, w: *CA (Ex interpretatione Isidori Mercatoris)*, t. 2, kol. 528.

68 Zob. C. Blascius, *Dissertatio* [...], A. J. Binterim (tł.), Sumptibus S. Müller, Moguntiae 1822, s. 36; C. Kozma de Papi, *Liturgica Sacra Catholica* [...], Typis ac Sumptibus G. J. Manz, Ratisbonae 1863, s. 246–255.

W niektórych orzeczeniach zostaje powiedziane, że pokutnicy winni dokończyć aktu ekspiacji zgodnie z biegiem tak zwanych stopni (*gradus poenitentiae*)⁶⁹. Pisma św. Bazylego potwierdzają istnienie konkretnych periodów w pełnieniu ascezy. Uświadamiają także, że nie były to zawsze identyczne okresy⁷⁰ i podobnie, jak w sentencjach synodalnych, długość ich trwania warunkowano wagą dopełnionego grzechu.

Praktyki ekspiacyjne stanowiły odpowiedź na zmieniające się realia życia i właściwy dla epoki sposób postrzegania świata oraz myślenia. Ten zaś doznawał stopniowej chrystianizacji poprzez katechezę. Wykład doktryny wiary można uznać za trzecią istotną metodę naprawy instytucji małżeństwa. Nauczanie Ojców Kościoła w tej kwestii było już przedmiotem wielu publikacji⁷¹. Co istotne, po Soborze Nicejskim I pojawiają się w większej liczbie teksty, w których pisarze zajmują się rolą, celami i wartością uświęconego związku mężczyzny i kobiety. Warto zwrócić uwagę, że niektóre z nich wyszły z rąk samych Doktorów Kościoła⁷². Dość wspomnieć, że u jednego tylko św. Augustyna jest kilkanaście

69 Zwyczajowo wyróżniano ich cztery: *fletus, auditio, substratio, consistentia*. O normach rządzących zachowaniem poszczególnych formacji pokutników, zob. A. Dadinus Alteserra [A. Dadin de Hauteserre], *Ecclesiasticae Iurisdictionis Vindiciae* [...], Apud N. Devaux, Parisiis 1702, cz. 2, s. 48–52.

70 Por. opisane przypadki wykroczeń w: Basilius Magnus, *Epistola CCXVII Amphilocho de canonibus*, w: tenże, *Epistolae*, w: *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* [...], t. 32, kol. 797–808.

71 Obszerny wypis najistotniejszych publikacji zamieszczono w: B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, P. Pachciarek (tł.), Warszawa 1990, s. 89. Zagadnieniu poświęcono osobny numer „Vox Patrum”, obejmujący obok dokumentów magisterium i przekładów 21 artykułów, zob. „Vox Patrum” 5 (1985), nr 8–9. Dziesięć referatów zawiera też numer 14 periodyku „Studia Antiquitatis Christianae”, *Kobieta w starożytności chrześcijańskiej – materiały sympozjum patrystycznego 22.10.1998 ATK*, Warszawa 1999. Pozycja posiada ponadto osobny wypis bibliografii zagadnienia, zob. I. Salomonowicz-Górska, T. Skibiński, S. Strękowski, *Wybrana bibliografia o kobiecie w starożytności*, w: tamże, s. 92–98. Ksiądz Arkadiusz Baron zwraca uwagę, że od 1979 roku wydawany jest osobny periodyk o nazwie „Studies in Women and Religion” i jak dotychczas ukazały się 44 tomy tego czasopisma, co bez wątpliwości wskazuje na duże zainteresowania badawcze zagadnieniem małżeństwa, rodziny i roli kobiety, zob. ks. A. Baron, *Kobieta*, dz. cyt., s. 9. Jeśli chodzi o inne monografie, które ukazały się w Polsce, wskazać można na przykład następujące pozycje: *Rodzina w społeczeństwach antycznych i wczesnym chrześcijaństwie. Literatura, prawo, epigrafika, sztuka*, red. J. Jundziłł, Bydgoszcz 1995; W. Pałubicki, J. Iluk, *Małżeństwo i rodzina w dawnym judaizmie i starożytnym chrześcijaństwie*, Gdańsk 1995; P. Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. I. Kania, Kraków 2006.

72 Zob. np. Ambrosius Mediolanensis, *De virginibus*, w: *Opera omnia*, J. P. Migne (ed.), Excudebatur et venit apud J. P. Migne Editorem, Lutetiae Parisiorum 1845, t. 2, cz. 1 (*Patrologiae Cursus Completus, Series Latina* 16), kol. 187–232; Ambrosius Mediolanensis, *De virginitate*, w: *Opera omnia*, dz. cyt., t. 2, cz. 1 (*Patrologiae Cursus Completus, Series Latina* 16), kol. 265–302; E. Hieronymus Stridonensis, *Libri duo Adversus Iovinianum*, w: *Opera omnia*, P. Migne (ed.), Excudebat Vrayet, Parisiis 1845, t. 2–3 (*Patrologiae Cursus Completus, Series*

istotnych miejsc, gdzie mowa o małżeństwie⁷³. Zasadniczo Ojcowie Kościoła nie wypowiadają się o nim, rozpatrując wynaturzenia czy wykroczenia, lecz widzą je jako drogę do udoskonalenia człowieka i do zbawienia. Co więcej, w spuściźnie pisarskiej antyku daje się dostrzec tendencja do konfrontowania życia w celibacie i w małżeństwie. Pisarze kościelni dostrzegali jakąś współzależność obydwu stylów życia. Na Zachodzie uznali dziewictwo za doskonalszy model podążania za Chrystusem. Święty Hieronim w traktacie „Contra Iovianum” wyraża to obrazowo, przyjmując, że jest ono jak złoto, małżeństwo z kolei – jak srebro⁷⁴. Ojcowie Wschodu są w swych wypowiedziach bardziej powściągliwi. Jan Chryzostom widzi w celibacie przede wszystkim antidotum na cudzołóstwo i rozpustę, a dalej jako środek zachowania czystości, a zatem metodę osiągnięcia świętości⁷⁵. Zbliżone przekonanie wyraża Grzegorz z Nazjanzu. Przestrzega też, aby, poszukując doskonałości, nie odrzucać małżeństwa. W pieśni „In laudem virginitatis” umieszcza słowa, które znalazły się w tytule obecnego artykułu. Piszze zatem:

Εἰ δ' ἀρετὴν ποθέων τις ἀτιμάζει φιλότητα,
Οὐδ' ἀρετὴ φιλότητος ἀπόπροθεν [...] ⁷⁶.

By zaś, dążąc do cnoty, ktoś nie wzgardził miłosnym łożem⁷⁷,
Cnota sąsiadką⁷⁸ małżeńskiej alkowy⁷⁹.

Latina 23), kol. 211–338; Sanctus Aurelius Augustinus, *De bono coniugali liber unus*, w: *Opera omnia*, dz. cyt., (Lutetiae Parisiorum 1865), t. 6 (*Patrologiae Cursus Completus, Series Latina* 40), kol. 373–396; *De sancta virginitate liber unus*, w: tamże, t. 6 (*Patrologiae Cursus Completus, Series Latina* 40), kol. 397–428; *De coniugiis adulterinis ad Pollentium*, w: tamże, t. 6 (*Patrologiae Cursus Completus, Series Latina* 40), kol. 451–486; *De nuptiis et concupiscentia*, w: tamże, t. 10 (*Patrologiae Cursus Completus, Series Latina* 44), kol. 413–474.

73 Istotne założenia nauczania biskupa Hippony omówiono w: A. Swoboda, *Bonum sacramenti w nauce św. Augustyna o małżeństwie*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 22 (2008), s. 67–89.

74 Hier. *Contr. Iov.* I. 3; I, 40, w: *Opera omnia*, dz. cyt., t. 2–3, kol. 213, 270.

75 Ioan. Chrisost., *Hom. (De verbis illis Apostoli „Propter fornicationes autem unusquisque uxorem suam habeat” 1 Cor 7,2)*, w: Ioannis Chrysostomi, *Opera omnia quae extant*, Excudebatur et venit apud J. P. Migne Editorem, Lutetiae Parisiorum 1862, t. 3, cz. 1 (*Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* 51), kol. 213. Tezy nauczania świętego zostały omówione w np. ks. P. Szczur, *Cele chrześcijańskiego małżeństwa w nauczaniu Jana Chryzostoma*, „Vox Patrum” 29 (2009), nr 53–54, s. 95–111; J. Szwed-Kostecka, *Święty Jan Chryzostom o relacjach między kobietą i mężczyzną na przykładzie wybranych homilii*, „Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ Nauki Humanistyczne”, Numer specjalny 6 (1/2015), s. 105–126.

76 Greg. Naz. *In laudem virginitatis* 295–296, w: Gregorius Nazianzenus, *Opera quae exstant omnia*, (Lutetiae Parisiorum 1862), t. 3 (*Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* 37), kol. 544.

77 Dosł. „miłością”, „obcowaniem płciowym”.

78 Dosł. „niedaleko”.

79 Tłumaczenie własne.

Jest nieco paradoksalne, iż taka laudacja oblubieńczego pożycia została zamieszczona w poetyckim utworze, który zgodnie z tytułem miał stanowić pochwałę dziewictwa. Jak można przypuszczać, autor chciał ukazać, że oba style życia nie są w stosunku do siebie antagonistyczne, lecz wręcz przeciwnie istnieją pomiędzy nimi koincydencja. Uznaje przy tym, że małżeństwo to droga do praktykowania cnoty, a zatem ścieżka rozwoju duchowego i zbawiennej zasługi.

Wnioski

Jak wynika z przeglądu tekstów źródłowych, kwestia życia intymnego i małżeństwa nie była marginalna dla Kościoła pierwszych wieków. Przekonuje o tym przede wszystkim liczba spotkań biskupich, podczas których zajmowano się sprawą nierządu i formułowano normy, obowiązujące wiernych. Znaczenie wypracowanych kolegialnie rozstrzygnięć argumentowano, odwołując się do natury i prawa stanowionego. Dają one także rozeznanie, z jakimi problemami zmagali się chrześcijanie czasów antyku. Te zaś były w jakimś stopniu wynikiem powszechnego rozpasania panującego w świecie pogan, co jako tezę przyjęto w obecnym opracowaniu *a priori* i co potwierdzają opinie badaczy. Istotne, że wspólnota kościelna nie pozostawała obojętna i bierna wobec nadużyć godzących w cnotę czystości. Przywołane kanony synodalne uzmysławiają, iż na wszelkie wykroczenia w tej sferze reagowano zasadniczo i surowo, pozbawiając duchownych ich urzędów, a świeckim zakazując uczestnictwa w sakramentach. Dawano przy tym także szansę naprawy występków i powrotu do gminy po odbyciu wyznaczonej przez biskupa pokuty, a z czasem pojawiły się homilie, katechezy i traktaty poświęcone życiu dziewiczemu i małżeństwu, w których związek mężczyzny i kobiety nie jest postrzegany jako źródło wykroczeń, lecz przeciwnie jako lekarstwo na pożądlivość, a nawet droga do doskonałości i zasługi.

Bibliografia

- Ancyrranum Concilium*, w: *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* [...], J. D. Mansi (ed.), Expensis A. Zatta Veneti, Florentiae 1759, t. 2, kol. 513–540.
- Baron A. ks., *Kobieta w świadectwach Kościoła starożytnego*, w: *Kobieta w Kościele: materiały z sesji ekumenicznej zorganizowanej przez Międzywydziałowy Instytut Ekumenii i Dialogi Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie oraz Oddział Krakowski Polskiej Rady Ekumenicznej 18 listopada 2008 roku*, red. Ł. Kamykowski, Z. J. Kijas, A. Napiórkowski, Kraków 2011, s. 9–53.

- Carcopino J., *Życie codzienne w Rzymie w okresie rozkwitu cesarstwa*, tłum. M. Pąkcińska, Warszawa 1960.
- Concilium Eliberitanum*, w: *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* [...], J. D. Mansi (ed.), Expensis A. Zatta Veneti, Florentiae 1759, t. 2, kol. 1–406.
- Constitutiones Sanctorum Apostolorum*, w: *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* [...], J. D. Mansi (ed.), Expensis A. Zatta Veneti, Florentiae 1759, t. 1, kol. 257–596.
- Nathan G., *The Family in Late Antiquity. The rise of Christianity and the endurance of tradition*, London and New York 2002.
- Nehring P., *Dlaczego dziewictwo jest lepsze niż małżeństwo? Spór o ideał w chrześcijaństwie zachodnim końca IV wieku w relacji Ambrożego, Hieronima i Augustyna*, Toruń 2005.
- Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich*, tłum. A. Świderkówna, opr. ks. M. Starowieyski, Kraków 1985.
- Wright D.F., *Nierząd*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. M. Metzger, M. D. Coogan, konsult. wyd. W. Chrostowski, Warszawa 1996, s. 565.

ΟΥΔ' ΑΡΕΤΗ ΦΙΛΟΤΗΤΟΣ ΑΠΟΠΡΟΘΕΝ – ANTYCZNY KOŚCIÓŁ WOBEC KRYZYSU RZYMSKIEGO MAŁŻEŃSTWA

Streszczenie

W pierwszych wiekach po Chrystusie instytucja małżeństwa i rodziny przeżywała w *Imperium Romanum* widoczny kryzys. Chrześcijaństwo, rozwijając się w strukturach pogańskiego państwa, nie mogło uniknąć konfrontacji w realiami życia. Pisma autorstwa Ojców Kościoła oraz orzeczenia synodów biskupich przekonują, że wspólnota wiary musiała reagować w swych szeregach na wiele wykroczeń, a nawet wynaturzeń pożycia małżeńskiego, opisywanych wspólnym mianem πορνεία bądź *fornicatio*. Dokumenty przekonują do zmiany postępowania chrześcijan stosowano surowy, lecz jasno sprecyzowany, zestaw sankcji, pośród których najistotniejszą było pozbawienie uczestnictwa w życiu Kościoła i zakaz przyjmowania Eucharystii. Nawróceni grzesznicy mogli powrócić do wspólnoty po odbyciu wyznaczonej przez biskupa pokuty pełnionej w postaci *exomologesis*, a wraz z upływem czasu pojawiły się homilie, katechezy i traktaty pochodzące także od najwybitniejszych Ojców Kościoła, w których wyłożono ortodoksyjną doktrynę dotyczącą

związku mężczyzny i kobiety. Uznano w nich małżeństwo nie tylko jako wartość, lecz także ukazano jako jedną z dróg uświęcenia i osiągnięcia doskonałości moralnej, alternatywną do życia w celibacie.

Słowa kluczowe: małżeństwo w starożytności, Ojcowie Kościoła a małżeństwo, rodzina chrześcijańska, nierząd w antyku, Kościół wobec nierządu

Οὐδ' ἄρετὴ φιλοῦντος ἀποπροθεῖν – THE ANCIENT CHURCH AND THE CRISIS OF ROMAN MARRIAGE

Summary

In the first centuries after Christ, the institution of marriage and family experienced a visible crisis in the Roman Empire. Christianity, when developing within the structures of the pagan state, could not avoid confrontation with the realities of life. The scriptures from the works of the Fathers of the Church and the decisions of the Synods of Bishops argue that the community of faith also had to respond to a whole range of offences within it, and even aberrations of the marital life, being described collectively as *πορνεία* or *fornicatio*. The documents argue that a strict but clearly defined set of sanctions was used to correct the behaviour of Christians, among which the most important one was deprivation of the participation in the life of the Church and denial of the Eucharist. Converted sinners could return to the community after doing penance determined by the Bishop being fulfilled in the form of *exomologesis*. Over time, there were homilies, catecheses and treatises by the greatest Fathers of the Church where the orthodox doctrine concerning the union of a man and a women was expounded. They recognised not only its value but also showed it as one of the paths for sanctification and achieving moral perfection, an alternative to the life of celibacy.

Keywords: marriage in ancient times, Fathers of the Church and marriage, Christian family, prostitution in ancient times, Church and prostitution

Translated by Mirosława Landowska

POJĘCIE NIEZDOLNOŚCI DO ZAWARCIA MAŁŻEŃSTWA Z PRZYCZYN NATURY PSYCHICZNEJ (KAN. 1095 N. 3 KPK)

Krzysztof Oskar Pokorski*

Wydział Administracji Publicznej i Nauk Społecznych
Wyższa Szkoła Administracji Publicznej
Szczecin

Wprowadzenie

Nauka Kościoła powszechnego z całym swym bogactwem ożywa w Kościołach partykularnych, gdyż właśnie na poziomie diecezji i parafii dokonuje się spotkanie człowieka z Kościołem żywym. Niestety codzienność życia daleka jest od ideału, który stawia przed człowiekiem Ewangelia. Czerpiąc z dekalogu, prawa rzymskiego i własnego doświadczenia, Kościół przyjął pewne formy jurydyczne, które stały na straży jego jedności. Od swego początku Kościół otaczał szczególną opieką instytucję małżeństwa, dbając o jego prawa. Rozwijające się przez wieki prawo Kościoła wprowadziło szereg norm regulujących sprawy małżeństwa. Sobór Watykański II, a po nim promulgacja Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku, wprowadziły nowy rozdział w rozumieniu celów i zadań małżeństwa.

Wynikiem odnowionego rozumienia sakramentu małżeństwa oraz warunków zdolności do jego zawarcia, było wpisanie w katalog wad zgody małżeńskiej, w kanonie 1095, n. 3, terminu „przyczyn natury psychicznej”. Niezdolność do zawarcia małżeństwa jest w prawie kanonicznym szeroko opisana, jednak samo pojęcie „przyczyn natury psychicznej” jest nadal tematem badań nauk prawnych.

* Ks. dr Krzysztof Oskar Pokorski – prezbiter archidiecezji szczecińsko-kamięńskiej; doktor nauk prawnych; wiceoficjal w Metropolitalnym Sądzie Biskupim Archidiecezji Szczecińsko-Kamięńskiej; adiunkt w Wyższej Szkole Administracji Publicznej w Szczecinie; dziekan Wydziału Administracji Publicznej i Nauk Społecznych WSAP. E-mail: xkpokorski@gmail.com.

Celem niniejszego artykułu jest więc ukazanie znaczenia i zrozumienia kodeksowego terminu „przyczyn natury psychicznej” niezdolności do zawarcia małżeństwa. Jednocześnie nie chodzi o szczegółową analizę poszczególnych kwestii podjętego tematu, lecz o ogólne wskazanie tych zagadnień, które związane są z podjętą problematyką.

1. Kanoniczne pojęcie nieważności małżeństwa

Prawodawca kościelny stwierdza, że małżeństwo mogą zawrzeć wszyscy, którym prawo tego nie zabrania¹. Zdarza się jednak, że mimo dobrej woli, niektóre osoby nie są zdolne do zawarcia małżeństwa. Problem niezdolności do ważnego zawarcia małżeństwa opiera się na trzech kodeksowych stwierdzeniach, które wskazują, czym jest małżeństwo i co je konstytuuje².

Pierwsza ze wspomnianych tez kodeksowych stwierdza, że małżeństwo konstytuuje się poprzez zgodę stron, której żadna władza ludzka nie może uzupełnić³. Teza druga wskazuje, że zgoda małżeńska jest aktem woli, przez który mężczyzna i kobieta w nieodwołalnym przymierzu wzajemnie się sobie oddają i przyjmują w celu stworzenia małżeństwa⁴. W myśl trzeciej tezy, małżeństwo jest wspólnotą całego życia, skierowaną ze swej natury ku dobru małżonków oraz ku rodzeniu i wychowaniu potomstwa⁵. Do ważnego zawarcia małżeństwa nupturienici nie mogą być związani żadną przeszkodą oraz muszą świadomie i dobrowolnie wyrazić oświadczenie woli.

Trybunały kościelne nie przeprowadzają więc postępowania rozwodowego, gdyż jako taki w porządku kanonicznym nie istnieje. Małżeństwo cieszy się przychylnością prawa i do uznania jego nieważności konieczne jest przeprowadzenie postępowania dowodowego⁶. Trybunał kościelny nie orzeka czy dane małżeństwo jest udane czy nie, nie określa przyczyn, które doprowadziły do rozpadu związku. Postępowanie dowodowe w procesie kanonicznym, ma na celu odpowiedź na pytanie, czy w momencie zawierania małżeństwa występowały przeszkody lub

1 Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Paulii PP. II promulgatus, „Acta Apostolice Sedis” 75 (1983) pars II, 1–317, Kodeks Prawa Kanonicznego, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Pallotinum 2008, c. 1058 (dalej KPK).

2 W. Góralski, *Niezdolność do zawarcia małżeństwa według Kan. 1095, nn 1-3 KPK. Próba syntezy*, „Prawo Kanoniczne” 39 (1996), nr 3–4, s. 25.

3 KPK, c. 1057§1.

4 KPK, c. 1057§2.

5 KPK, c. 1055§1.

6 KPK, c. 1060.

wady, które uniemożliwiły jego ważne zawarcie. Jeśli jednak fakt nieważności nie został wystarczająco udowodniony, to małżeństwo trwa nadal.

Poniżej przedstawione zostaną przeszkody zrywające oraz wady zgody małżeńskiej, które są podstawą orzeczenia nieważności małżeństwa. W sposób szczególny zaprezentowany zostanie kanon, który odnosi się do przyczyn natury psychicznej nieważności małżeństwa. Ważne jest więc wskazanie jego genezy i kwestii, których dotyczy.

1.1. Przyczyny nieważności małżeństwa

Prawodawca kościelny jasno określa te czynniki, które są podstawą niemożności zawarcia ważnego małżeństwa⁷. Czynniki te zostały określone mianem przeszkód zrywających⁸. Kodeks Prawa Kanonicznego w kanonach 1083–1094 wylicza 12 przeszkód zrywających, do których zalicza się przeszkodę wieku, impotencji, trwającego węzła małżeńskiego, różnej religii, przyjętych święceń kapłańskich, złożonego ślubu publicznego w instytucie zakonnym, uprowadzenia, pokrewieństwa, powinowactwa, przyzwoitości publicznej i pokrewieństwa prawnego.

Inną przyczyną nieważności małżeństwa są defekty samej zgody małżeńskiej. Oznacza to, że pomimo braku wystąpienia przeszkód zrywających dana osoba nie jest w stanie wyrazić ważnej zgody małżeńskiej. Kodeks Prawa Kanonicznego wymienia następujące wady zgody małżeńskiej: pozbawienie wystarczającego używania rozumu, istnienie poważnego braku rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich wzajemnie przekazywanych i przyjmowanych, niezdolność spowodowaną przyczynami natury psychicznej do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, błąd co do osoby (w określonych sytuacjach także błąd co do istotnego przymiotu osoby), podstęp, symulację (czyli wykluczenie jakiegoś istotnego przymiotu lub dobra małżeństwa: jedności, nierozzerwalności, zrodzenia i wychowania potomstwa), zawieranie małżeństwa pod warunkiem oraz przymus i bojaźń.

Przyczyna nieważności małżeństwa może wynikać także z braku zachowania formy kanonicznej. Pod sankcją nieważności małżeństwa wymagane jest, aby asystował przy jego zawieraniu tzw. świadek kwalifikowany oraz dwaj świadkowie zwyczajni, którzy są zdolni stwierdzić fakt zawarcia małżeństwa i dać o tym wiarygodne świadectwo⁹. Zagadnienie formy kanonicznej wymaga jednak głębszej refleksji i dla obecnego rozważania nie jest konieczne.

7 KPK, c. 1073.

8 J. Fornes, *komentarz do rozdziału: Przeszkody zrywające w ogólności*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 791–792.

9 KPK, c. 1108.

W praktyce sądów kościelnych najczęstszym tytułem zaskarżenia małżeństwa jest niezdolność do podjęcia obowiązków małżeńskich z przyczyn natury psychicznej. Zrozumienie intencji prawodawcy kościelnego pozwoli właściwie zinterpretować wspomniane zagadnienie. Wiele niezrozumienia budzi bowiem pojęcie „przyczyny natury psychicznej”. Strony sporu często zgłaszając sprzeciw wobec tak sformułowanego tytułu nieważności małżeństwa, argumentuje go brakiem chorób psychicznych. W rzeczywistości istotne są nie choroby psychiczne, a zaburzenia natury psychicznej, które wpływają na możliwość podjęcia zobowiązań małżeńskich.

1.2. Geneza kanonu 1095 n. 3

Kodeks Prawa Kanonicznego z roku 1983, w kanonie 1095, n. 3, stwierdza, że „niezdolni do zawarcia małżeństwa są ci, którzy z przyczyn natury psychicznej nie są zdolni podjąć istotnych obowiązków małżeńskich”¹⁰. Powyższe brzmienie kanonu jest wynikiem prac kanonistów i praktyki jurysprudencki. Już w średniowieczu zauważano, że na prawne skutki zawieranego małżeństwa mogą mieć wpływ czynniki psychiczne¹¹. Wymagano więc, aby do ważnego zawarcia małżeństwa nupturienti posiadali minimum koniecznej wiedzy i zdolność do poznania intelektualnego¹².

W późniejszym rozwoju nauk prawnych wielu autorów, tj. św. Tomasz z Akwinu, Mikołaj de Tudeschis, Marcin de Alspilcuet czy Benedykt XIV¹³, uznawali „używanie rozumu” za podstawowy warunek psychicznej zdolności do zawarcia małżeństwa¹⁴. Stawiano wymóg, aby nupturienti mocą własnego rozumu rozumieli znaczenie i naturę oraz przymioty i obowiązki związku małżeńskiego. Przekonanie to zostało zaczerpnięte z zasady prawa rzymskiego: *ad impossibile nemo tenetur*, którą podtrzymali dekretaliści w stwierdzeniu: *nemo potest ad impossibile obligari*¹⁵. Mimo iż wielu kanonistów podkreślało absolutną konieczność posiadania przez nupturientów zdolności do używania rozumu przy wyrażaniu zgody

10 KPK, c. 1095 n. 3.

11 Por. M. Żurowski, *Problem rozeznania oceniającego*, „Prawo Kanoniczne” 28 (1985), nr 3–4, s. 3.

12 Por. Tenże, *Przedmiot zgody małżeńskiej i zdolności do wypełnienia obowiązków w ocenie umysłu poprzedzającej rozważną decyzję nupturienta*, *Studium w oparciu o nowe wyroki rotalne*, „Prawo Kanoniczne” 26 (1983), nr 1–2, s. 243.

13 Autorów podają za: S. Paździor, *Przyczyny psychiczne niezdolności osoby do zawarcia małżeństwa w świetle k. 1095, n. 3*, Lublin 2009.

14 M. Żurowski, *Problem rozeznania*, dz. cyt., s. 3.

15 Cyt. za: M. Fąka, *Niezdolność do przyjęcia istotnych obowiązków małżeńskich jako tytuł nieważności małżeństwa*, „Prawo Kanoniczne” 25 (1982), nr 1–2, s. 246.

małżeńskiej, wskazując jednocześnie możliwość ograniczenia tej zdolności przez choroby umysłowe, Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 roku nie uwzględnił tej opinii¹⁶. We wspomnianym kodeksie nie było więc jasnego, wyrażonego wprost przepisu dotyczącego nieważności małżeństwa osób z zaburzeniami psychicznymi¹⁷.

Powyższa sytuacja stworzyła lukę w ustawodawstwie¹⁸. Sędziowie trybunałów kościelnych musieli poradzić sobie z rosnącą ilością spraw, które wymagały znajomości pojęć z zakresu psychologii. Odnosząc się do prawa naturalnego i przepisów kodeksowych dotyczących nie tylko spraw małżeńskich, zaczęto dochodzić do przekonania, że przy orzekaniu nieważności małżeństwa należy brać pod uwagę stan psychiki i osobowości nupturientów¹⁹. Na przyjęcie takiego stanowiska miał wpływ rozwój nauk psychologicznych i psychiatrycznych. Dzięki temu bliżej poznano psychikę człowieka oraz zaburzenia jego osobowości²⁰. Coraz częściej także brano pod uwagę zaburzenia o podłożu psychoseksualnym, a w sposób szczególny przypadki nimfomanii i homoseksualizmu²¹.

Niezwykle istotnym momentem dla kształtowania się kanonu 1095 był Sobór Watykański II. W Konstytucji duszpasterskiej o Kościele znajduje się odnowiona definicja małżeństwa. Konstytucja definiuje, że małżeństwo jest wspólnotą życia i miłości, aktem osobowym, przez który małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i przyjmują²². W odróżnieniu od przedsoborowego rozumienia celów małżeństwa, gdzie podstawowym celem było zrodzenie potomstwa, wskazano na inne istotne aspekty małżeństwa. „Nauka Soboru Watykańskiego II, nie pomijając ważnego celu, jakim jest zrodzenie i wychowanie potomstwa, za istotę małżeństwa uznała stworzenie głębokiej wspólnoty życia i miłości. Takie ujęcie, które kładło główny nacisk na akt osobowy, rzuciło nowe światło na kwestię nieważności małżeństwa”²³.

16 S. Paździor, dz. cyt., s. 19.

17 W. Góralski, *Brak wystarczającego używania rozumu jako tytuł nieważności małżeństwa*, „Ius Matrimoniale” 1 (1990), nr 6–7, s. 21.

18 W. Góralski, *Nieważność małżeństwa z tytułu niezdolności psychicznej do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich*, „Kościół i Prawo”, t. VI, Lublin 1989, s. 69.

19 Tamże, s. 71.

20 S. Paździor, dz. cyt., s. 19.

21 G. Leszczyński, *Proces kształtowania się kanonu 1095 Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, t. 9 (2000), s. 339.

22 *Konstytucja duszpasterska o Kościele „Gaudium et Spes”* nr 48, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002.

23 S. Paździor, dz. cyt., s. 19.

Sformułowanie nowego rozumienia celów małżeństwa, praktyka sądownictwa kościelnego i rozwój nauk psychologicznych przyczyniły się do rozpoczęcia prac nad ujęciem omawianego zagadnienia w ramach powstającego nowego kodeksu²⁴. Uwzględniając prace komisji, konsultantów i opinii różnych konferencji episkopatów oraz po przeanalizowaniu licznych propozycji i wprowadzeniu wielu modyfikacji, nowy Kodeks Prawa Kanonicznego promulgowany został 25 stycznia 1983 roku. W nim znajduje się obowiązujący kanon 1095 n. 3, który wskazuje na przyczyny natury psychicznej nieważności małżeństwa.

1.3. Pojęcie niezdolności do zawarcia małżeństwa

Nie wystarczy znać naturę małżeństwa, zdawać sobie sprawę z jego praw i obowiązków oraz chcieć zawiązać wspólnotę życia. Koniecznym jest, aby osoba wyrażająca zgodę małżeńską posiadała takie przymioty psychiczne, które pozwolą wypełnić podjęte zobowiązania²⁵. Kanoniczna niezdolność do podjęcia obowiązków małżeńskich zachodzi wówczas, gdy osoba z przyczyn natury psychicznej zobowiązuje się do wypełnienia obowiązków, lecz nie jest w stanie ich wypełnić²⁶.

Prawodawca kościelny w omawianym kanonie wskazuje na dwa zagadnienia, których zaprezentowanie jest konieczne dla właściwego zrozumienia znaczenia tego przepisu. Pierwszym zagadnieniem jest określenie istotnych obowiązków małżeńskich, a mianowicie, które z podejmowanych obowiązków są istotne i konieczne dla trwania małżeństwa, a które mimo ich niewypełnienia nie wpływają na trwanie zgody małżeńskiej²⁷. Drugie zaś zagadnienie jest próbą określenia, czym są „przyczyny psychiczne” mające wpływ na podjęcie wspomnianych obowiązków.

Podstawowym problemem, jaki powstaje podczas próby określenia istotnych obowiązków małżeńskich, jest fakt, że ani kodeks, ani żaden z wyroków Roty

24 M. Rola, *Ewolucja tekstu kanonów 1055–1095*, „Prawo Kanoniczne” 29 (1986), nr 3–4, s. 310–311.

25 W. Góralski, „*Matrimonium facit consensus*”. *Niezdolność konsensualna do zawarcia małżeństwa*, „Ateneum Kapłańskie” 148 (2007), z. 1, s. 9.

26 T. Pawluk, *Prawo Kanoniczne według Kodeksu JPII*, t. III, Olsztyn 1996, s. 159.

27 Por. W. Góralski, *Uwagi o niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich na kanwie wyroku Roty Rzymskiej z 21.03.1991 r. c. Doran*, „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich” 3 (1992), nr 2, s. 31; tenże, *Pojęcie „bonum coniugum” (kan. 1055 §1 KPK) w świetle orzecznictwa Roty Rzymskiej*, „Roczniki Nauk Prawnych” 5 (1996), s. 77–86.

Rzymskiej nie podaje definicji, a także katalogu wspomnianych obowiązków²⁸. Terminy te stanowią przedmiot rozważań kanonistów.

„Obowiązek małżeński” jest zobowiązaniem do współtworzenia małżeńskiej wspólnoty, która powstaje w momencie zawarcia małżeństwa. Natomiast „obowiązkiem istotnym” określa się zobowiązanie związane z istotą zawartego związku, a bez którego nie można mówić o współtworzeniu małżeństwa²⁹. Do istotnych obowiązków zaliczyć należy zakres elementów małżeństwa tj. dobro potomstwa i dobro małżonków, a także istotne przymioty małżeństwa, którymi są jedność i nierozzerwalność. Kanoniści podejmują się próby usystematyzowania obowiązków małżeńskich, wypływających z norm kodeksowych³⁰.

Pierwszy z obowiązków wynika z kanonów, które określają kwestię jedności i wierności małżeńskiej. Małżeństwo jest „wspólnotą całego życia”, mającą przymiot jedności³¹. Kolejnym jest obowiązek pożycia małżeńskiego na sposób ludzki (*humano modo*). Dyspozycja ta wskazuje, że tylko pożycie na sposób „ludzki i naturalny” można nazwać małżeńskim, więc wszelkie zaburzenia natury psychoseksualnej są zakłóceniem takiego pożycia³². Z powyższego wynika następny obowiązek takiego pożycia, które zmierza do zrodzenia potomstwa i wymaga od małżonków postawy otwartości na życie³³ – czyli przyjęcie poczętego potomstwa. Następnym zobowiązaniem jest tworzenie wspólnoty życia małżeńskiego. Małżonkowie mają dopełniać się zarówno w sferze cielesnej, jak i duchowej oraz dbać o międzyosobową więź i relacje w małżeństwie³⁴. Kolejnym jest obowiązek świadczenia współmałżonkowi pomocy. Wskazanie to dotyczy troski o dobro współmałżonka i odwołuje się do postawy ofiarności i altruizmu³⁵. Obowiązkiem jest także przyczynianie się do dobra współmałżonka, które wypływa z „bonum coniugum”³⁶. Dalej trzeba wymienić dozgonność więzi małżeńskiej, wynikającą

28 R. Sztuchmiller, *Problem określenia istotnych obowiązków małżeńskich*, „Ius Matrimoniale” 1 (1996), nr 6–7, s. 59.

29 S. Paździor, dz. cyt., s. 22.

30 R. Sztuchmiller, *Problem określenia...*, dz. cyt., s. 69–72; tenże, *Rozsądzanie spraw i tytułów braku rozeznania i niezdolności podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich*, „Prawo Kanoniczne” 44 (2001), nr 3–4, s. 226–230.

31 KPK, c. 1055 §1, 1056.

32 KPK, c. 1055 §1, 1061§1.

33 KPK, c. 1055 §1, 1061§1.

34 KPK, c. 1055 §1, 1063 n.1, 4.

35 KPK, c. 1055 §1; R. Sztuchmiller, *Zakres i znaczenie pomocy wzajemnej małżonków według współczesnej nauki Kościoła*, „Roczniki Nauk Prawnych”, t. IV (1994), s. 119–127.

36 KPK, c. 1055 §1.

z przymiotu nierozzerwalności małżeństwa³⁷. Zobowiązanie stanowi również odpowiedzialność za rodzinę³⁸ i wychowanie potomstwa³⁹.

Z powyższych rozważań wyłania się obraz małżeństwa, jako przymierza całego życia kobiety i mężczyzny, skierowanego na dobro małżonków oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa. Przymiotami tak rozumianego małżeństwa są jedność i nierozzerwalność. W ten sposób określone zostają obowiązki, do których podjęcia i wypełniania nupturient musi być zdolnym. Do właściwego zrozumienia dyspozycji prawodawcy omawianego kanonu konieczne jest rozróżnienie dwóch aspektów. Pierwszy z nich stanowi o tym, jakie przyczyny natury psychicznej mają wpływ na podejmowane decyzje, natomiast drugi, jaka jest różnica między zrozumieniem a zdolnością do podjęcia obowiązków małżeńskich.

Określenie przyczyn natury psychicznej jest istotne dla zrozumienia ich wpływu na decyzję podejmowaną przez człowieka. Odnosząc się do przyczyn niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, należy mówić tylko i wyłącznie o poważnej patologii psychicznej. Stan taki musi mieć podłoże psychiczne możliwe do zdiagnozowania⁴⁰. Nie jest wystarczające wystąpienie usuwalnych błędów charakterologicznych, brakach w wychowaniu czy nawykach. Chodzi o sytuację, kiedy zachowanie i decyzje osoby determinowane są poważną formą fobii, hysterii, neurastenii, obsesji, itp. Kanoniści wskazują na sytuację osób o osobowościach psychopatycznych nie zaś chorych psychicznie. W związku z powyższym omawiany kanon stanowi o przyczynach natury psychicznej nie zaś o chorobach⁴¹. Pojęcie to odnosi się do struktury psychicznej osoby, niezależnie od zaburzeń, których przyczyną mogą być czynniki zewnętrzne (alkohol, leki, choroba). Do tej kategorii należą również wszystkie zaburzenia natury psychoseksualnej.

Omawiane anomalie nie są bezpośrednio przyczyną nieważności małżeństwa, lecz niezdolnością do podjęcia małżeńskiego konsensu. Prawodawca wskazuje na sytuację, w której osoba może mieć wystarczające używanie rozumu i właściwe rozeznanie oceniające⁴², jednak nie jest w stanie wypełnić podjętych zobowiązań małżeńskich⁴³. Omawiane zagadnienie kodeksowe dotyczy tylko tej właściwości

37 KPK, c. 1055 §1, 1056.

38 KPK, c. 1055 §1, 1056, 1063, 1151.

39 KPK, c. 226 §2, 1055 §1, 1136.

40 W. Góralski, *Niezdolność do zawarcia małżeństwa według Kan. 1095, nn. 1–3 KPK*, „Prawo Kanoniczne” 39 (1996), nr 3–4, s. 34.

41 Por. M. Żurowski, *Niezdolność do podjęcia obowiązków małżeńskich z przyczyn psychicznych*, „Prawo Kanoniczne” 29 (1986), nr 3–4, s. 155–156.

42 Por. KPK, c. 1095 n. 1.

43 M. Fąka, dz. cyt., s. 249.

osobowej, w której mimo możliwości zrozumienia istotnych obowiązków małżeńskich z przyczyn psychicznych, dana osoba nie jest w stanie ich podjąć. Wyrażenie zgody małżeńskiej nie jest w tym przypadku bez wad. Zgoda małżeńska nabiera skuteczności, gdy osoby ją wyrażające są w stanie podjąć jej konsekwencje.

2. Przyczyny psychiczne niezdolności do zawarcia małżeństwa

Prawodawca kościelny wymaga, aby kandydaci do sakramentu małżeństwa posiadali określone cechy osobowości i prezentowali pewne konkretne postawy⁴⁴. Wymagania takie podyktowane są koniecznością wypełnienia obowiązków i zadań wynikających z zawartego małżeństwa. Istotne jest więc określenie pojęcia osobowości, jego zaburzeń oraz przyczyn ich zaistnienia.

2.1. Pojęcie osobowości

Próba zdefiniowania osobowości jest wspólnym zadaniem dla psychologów i kanonistów. Określenie pojęcia osobowości jest na tyle trudnym zadaniem, że doczekało się licznych, często sprzecznych definicji⁴⁵. Koncepcje osobowości zależne są od sposobu rozumienia istoty człowieka i w zależności od punktu widzenia akcentuje się wymiar zwierzęcy, racjonalny lub duchowy człowieka. Ogólnie jednak osobowość jest złożeniem pewnych elementów, które są bardziej lub mniej stałe⁴⁶. Psychologowie, opisując osobowość człowieka, wskazują na: temperament, charakter⁴⁷, popędy, potrzeby, postawy oraz motywy i wartości kierujące człowiekiem⁴⁸. Zmiany osobowościowe podlegają swoistej dynamice, dzięki której człowiek może się rozwijać i kształtować. Osobowość jest więc „ciągłym procesem stawania się i realizacji własnych potencjalności”⁴⁹.

Na potrzeby prawa kanonicznego zwrócono uwagę na następujące elementy osobowości: integralność motywacji i działania, integralność obrazu świata i siebie, dążenie do ludzkiej i chrześcijańskiej doskonałości, troska o drugiego

44 R. Szytchmiller, *Znaczenie osobowości kandydata do małżeństwa w świetle obowiązującego Prawa Kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne” 40 (1997), nr 1–2, s. 208–213.

45 S. Paździor, dz. cyt., s. 65–66.

46 H. Krzysteczko, *Osobowość*, w: *Psychologia dla teologów*, red. J. Makselon, Kraków 1990, s. 177.

47 Z. Płużek, *Psychologia pastoralna*, Kraków 1991, s. 48–50.

48 R. Szytchmiller, *Znaczenie osobowości*, dz. cyt., s. 203.

49 M. Stepulak, *Niedojrzałość jako istotny problem psychologiczny w sprawach dotyczących orzeczenia nieważności małżeństwa*, w: *Kościelne Prawo Procesowe. Materiały i Studia* (Tom II, *Wpływ zaburzeń osobowości na kanoniczną zdolność osoby do zawarcia małżeństwa*, red. A. Dzięga, M. Greszata, Lublin 2002), s.137.

człowieka, samoocena i umiejętność przyjmowania uwag. Istotne są także trzy czynniki kształtujące osobowość: genetyczny, który od poczęcia wyznacza pewne cechy fizyczne i psychiczne danego człowieka; środowisko, które w sposób najmocniejszy wpływa na osobowość człowieka oraz czynnik zaangażowania we własną osobę, czyli troska o jej rozwój⁵⁰.

2.2. Typy osobowości zaburzonej

Osobowość jako zespół cech i emocji podlega rozwojowi i kształtowaniu. Zaburzenie osobowości może być wynikiem wielu czynników zewnętrznych i wewnętrznych, wpływających na człowieka od wczesnego dzieciństwa, a mających negatywne konotacje. O osobowości zaburzonej (nieprawidłowej, patologicznej), można mówić wtedy, gdy cechy osobowości destabilizują prawidłowe przystosowanie społeczne. Cechy te są względnie trwałe, tzn. stopień nasilenia może się zmieniać, nasilać lub obniżać w zależności od warunków środowiskowych, okoliczności życiowych, oddziaływań terapeutycznych⁵¹.

Niezależnie od cech charakterystycznych dla danej osobowości można wyróżnić cechy powtarzające się, które mają istotny wpływ na brak zdolności do życia w małżeństwie. Cechami wspólnymi są: trwała niezdolność do budowania relacji i związków uczuciowych, zachowania antyspołeczne, brak umiejętności przewidywania konsekwencji własnych czynów, nieumiejętność wyciągania wniosków z przeżytych sytuacji, nieumiejętność planowania celów dalszych, postawy autodestrukcyjne, zacieranie się różnicy między fikcją a rzeczywistością, brak lęku, przedmiotowe traktowanie partnera w sferze życia seksualnego, brak poczucia wstydu i winy, dążenie do natychmiastowego zaspokajania popędów i potrzeb, skłonność do agresji⁵².

Zaburzenia osobowości i zachowania podzielone zostały na trzy grupy diagnostyczne: specyficzne zaburzenia osobowości, zaburzenia nawyków i popędów oraz zaburzenia identyfikacji płciowej i preferencji seksualnych⁵³. Do specyficznych zaburzeń osobowości należą zachowania pojawiające się w dzieciństwie lub okresie dojrzewania i utrwalające się w dalszych etapach życia. Zalicza się do tej grupy osiem rodzajów osobowości zaburzonej: osobowość dys socjalna (którą tworzą osobowości: amoralna, antysocjalna, psychopatyczna, socjopatyczna), schizoidal-

50 Por. S. Paździor, dz. cyt., s. 68.

51 M. Rogowski, *Zaburzenia osobowości jako przyczyna niezdolności do podjęcia i wypełnienia istotnych obowiązków małżeńskich w ocenie sądowno-psychiatrycznej*, „Colloquia Theologica Adalbertina” 5 (2004), s. 141.

52 A. Jakubik, *Zaburzenia osobowości*, Warszawa 1997, s. 58.

53 J. Strelau, *Psychologia. Podręcznik akademicki. Psychologia ogólna*, t. 2, Gdańsk 2004, s. 598–590.

na, paranoiczna, chwiejna emocjonalnie lub osobowość z pogranicza, obsesyjno-kompulsywna (anankastyczna), histrioniczna lub histeryczna, zależna, lękliwa⁵⁴.

Psychologia wprowadza także kategorię nawyków i popędów. Zaburzenia takie cechują się brakiem racjonalnej motywacji powtarzanych działań. Podejmowane czyny są wynikiem pobudzenia i napięcia pojawiającego się podczas realizacji czynu. Do takich zaburzeń należą: patologiczny hazard, piromania, kleptomania⁵⁵.

2.3. Najczęstsze przyczyny środowiskowe zaburzeń osobowości

Bardzo ważnym czynnikiem kształtującym osobowość człowieka jest środowisko, w którym się rozwija. Wpływ na człowieka ma każde oddziaływanie: dom rodzinny, szkoła, grupa rówieśnicza, a także mass media, internet, itp. W zależności od tego, jaki charakter będą miały te oddziaływania – pozytywny czy negatywny, taki skutek wywrą na psychice i osobowości danego człowieka⁵⁶. Pośród czynników zewnętrznych mających wpływ na osobowość człowiek są także te, które wiążą się z uszkodzeniami mózgu. Przyczyn takich uszkodzeń jest wiele, od genetycznych i niezależnych od człowieka do takich, które są wynikiem ludzkich wyborów, np.: upośledzenie umysłowe, osobowość padaczkowa, *sclerosis multiplex* oraz alkoholizm, narkomania i lekomania.

Prawodawca określa, że przymierze małżeńskie tworzą *vir et mulier* (mężczyzna i kobieta)⁵⁷. Z samej istoty takiego zjednoczenia wynikają dla mężczyzny i kobiety prawa oraz obowiązki, stąd też w kontekście niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich z przyczyn natury psychicznej konieczne jest wskazanie zagadnień dotyczących zaburzeń psychoseksualnych. Wszystkie zaburzenia psychoseksualne uniemożliwiają podjęcie istotnych obowiązków małżeńskich. W zależności od zaburzenia czy anomalii w dziedzinie życia seksualnego, w różnym stopniu odrzucone zostaną także przymioty małżeńskie: wyłączność, jedność, wierność. Wspomniane zaburzenia uniemożliwiają zawiązanie trwałego przymierza małżeńskiego⁵⁸.

54 Zob. Z. Labuda, *Zaburzenie osobowości a przyzwolenie małżeńskie w rotalnym orzecznictwie i nauce prawa*, „Studia Pelplińskie” 1979, s. 146; J. Strelau, dz. cyt., s. 589–590; S. Paździor, dz. cyt., s. 95–108; *Słownik psychologii*, red. I. Kurcz, K. Skarżyńska, Warszawa 2005, s. 494; A. Jakubik, dz. cyt., s. 79.

55 J. Strelau, dz. cyt., s. 590.

56 S. Małek, *Obraz siebie w rozumieniu kobiet ubiegających się o stwierdzenie nieważności sakramentu małżeństwa*, „Premisilia Christiana”, 11 (2004/2005), s. 295.

57 KPK, c. 1055§1.

58 S. Paździor, dz. cyt., s. 322.

Wspomniane typy i zaburzenia osobowości ukazują jak wiele czynników może mieć istotny wpływ na zdolność do zawarcia ważnego małżeństwa. Prawo kanoniczne, posługując się zdobyczami psychologii, wskazuje na fundamentalną rolę osobowości i woli nupturienta do wyrażenia zgody małżeńskiej oraz możliwości wypełnienia obowiązków małżeńskich.

Zakończenie

Podjęte przeze mnie zagadnienie doczekało się wielu obszernych i szczegółowych opracowań. Praktyka sądowa pozwala jednak stwierdzić, że pojęcie przyczyn natury psychicznej nieważności małżeństwa jest nadal tematem, który wzbudza liczne dyskusje. Kanoniczny proces o nieważność małżeństwa, sięgając do psychologii i posługując się dostępnymi środkami dowodowymi, prowadzi do zdobycia prawdy obiektywnej o zaskarżonym małżeństwie. Różnorodne czynniki mające wpływ na osobowość człowieka mogą sprawić, że jest on niezdolny do podjęcia obowiązków małżeńskich. Zagadnieniem zupełnie odrębnym jest kwestia chorób o podłożu psychicznym. Istotne jest więc zwrócenie uwagi na fakt, że prawodawca kościelny w jednym z kanonów wskazał na zaburzenia psychiczne jako ewentualną przyczynę nieważności małżeństwa. Nie ulega zmianie nauka Kościoła dotycząca nierozzerwalności małżeństwa czy istnienia „rozvodu kościelnego” w całym postępowaniu kanonicznym w sprawach małżeńskich na pierwszym miejscu jest dobro człowieka i prawda o nierozzerwalności sakramentu małżeństwa.

BIBLIOGRAFIA

Źródła prawa:

Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Paulii PP. II promulgatus, „Acta Apostolice Sedis” 75 (1983) pars II, 1–317, Kodeks Prawa Kanonicznego, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Pallotinum 2008.

Literatura:

Fąka M., *Niezdolność do przyjęcia istotnych obowiązków małżeńskich jako tytuł nieważności małżeństwa*, „Prawo Kanoniczne” 25 (1982), nr 1–2, s. 245–265.

Fornes J., *komentarz do rozdziału: Przeszkody zrywające w ogólności*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego, Komentarz*, red. P. Majer, Kraków 2011.

- Góralski W., *Pojęcie „bonum coniugum” (kan. 1055 §1 KPK) w świetle orzecznictwa Roty Rzymskiej*, „Roczniki Nauk Prawnych” 5 (1996), s. 77–86.
- Góralski W., *„Matrimonium facit consensus”. Niezdolność konsensualna do zawarcia małżeństwa*, „Ateneum Kapłańskie” 148 (2007), z. 1, s. 6–22.
- Góralski W., *Brak wystarczającego używania rozumu jako tytuł nieważności małżeństwa*, „Ius Matrimoniale” 1 (1990), nr 6–7, s. 20–32.
- Góralski W., *Nieważność małżeństwa z tytułu niezdolności psychicznej do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich*, „Kościół i Prawo”, t. VI, Lublin 1989, s. 69–75.
- Góralski W., *Niezdolność do zawarcia małżeństwa według Kan. 1095, nn 1-3 KPK. Próba syntezy*, „Prawo Kanoniczne” 39 (1996), nr 3–4, s. 25–42.
- Góralski W., *Uwagi o niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich na kanwie wyroku Roty Rzymskiej z 21.03.1991 r. c. Doran*, „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich” 3 (1992), nr 2, s. 30–33.
- Jakubik A., *Zaburzenia osobowości*, Warszawa 1997.
- Konstytucja duszpasterska o Kościele „Gaudium et Spes” nr 48*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002.
- Krzysteczko H., *Osobowość*, w: *Psychologia dla teologów*, red. J. Makselon, Kraków 1990.
- Labuda Z., *Zaburzenie osobowości a przyzwolenie małżeńskie w rotalnym orzecznictwie i nauce prawa*, „Studia Pelplińskie” 1979, s. 108–151.
- Leszczyński G., *Proces kształtowania się kanonu 1095 Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Łódzkie Studia Teologiczne” 9 (2000), s. 337–345.
- Małek S., *Obraz siebie w rozumieniu kobiet ubiegających się o stwierdzenie nieważności sakramentu małżeństwa*, „Premisilia Christiana”, 11 (2004/2005), s. 295–302.
- Pawluk T., *Prawo Kanoniczne wg Kodeksu Jana Pawła II*, t. III, Olsztyn 1996.
- Paździor S., *Przyczyny psychiczne niezdolności osoby do zawarcia małżeństwa w świetle k. 1095, n. 3*, Lublin, 2009.
- Płużek Z., *Psychologia pastoralna*, Kraków 1991.
- Rogowski M., *Zaburzenia osobowości jako przyczyna niezdolności do podjęcia i wypełnienia istotnych obowiązków małżeńskich w ocenie sądowo-psychiatrycznej*, „Colloquia Theologica Adalbertina” 5 (2004), s. 141–150.
- Rola M., *Ewolucja tekstu kanonów 1055-1095*, „Prawo Kanoniczne” 29 (1986), nr 3–4, s. 308–312.
- Słownik psychologii*, red. I. Kurcz, K. Skarżyńska, Warszawa 2005.

- Stepulak M., *Niedojrzałość jako istotny problem psychologiczny w sprawach dotyczących orzeczenia nieważności małżeństwa*, w: *Kościelne Prawo Procesowe. Materiały i Studia* (Tom II, *Wpływ zaburzeń osobowości na kanoniczną zdolność osoby do zawarcia małżeństwa*, red. A. Dzięga, M. Greszata, Lublin 2002), s. 133–144.
- Strelau J., *Psychologia. Podręcznik akademicki. Psychologia ogólna*, t. 2, Gdańsk 2000.
- Sztychmiller R., *Problem określenia istotnych obowiązków małżeńskich*, „*Ius Matrimoniale*” 1 (1996), nr 6–7, s. 59–77.
- Sztychmiller R., *Rozsądzanie spraw i tytułów braku rozeznania i niezdolności podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich*, „*Prawo Kanoniczne*” 44 (2001), nr 3–4, s. 225–238.
- Sztychmiller R., *Zakres i znaczenie pomocy wzajemnej małżonków według współczesnej nauki Kościoła*, „*Roczniki Nauk Prawnych*”, t. IV (1994), s. 119–127.
- Sztychmiller R., *Znaczenie osobowości kandydata do małżeństwa w świetle obowiązującego Prawa Kanonicznego*, „*Prawo Kanoniczne*” 40 (1997), nr 1–2, s. 201–217.
- Żurowski M., *Niezdolność do podjęcia obowiązków małżeńskich z przyczyn psychicznych*, „*Prawo Kanoniczne*” 29 (1986), nr 3–4, s. 153–162.
- Żurowski M., *Problem rozeznania oceniającego*, „*Prawo Kanoniczne*” 28 (1985), nr 3–4, s. 135–142.
- Żurowski M., *Przedmiot zgody małżeńskiej i zdolności do wypełnienia obowiązków w ocenie umysłu poprzedzającej rozważną decyzję nupturienta, Studium w oparciu o nowe wyroki rotalne*, „*Prawo Kanoniczne*” 26 (1983), nr 1–2, s. 243–283.

POJĘCIE NIEZDOLNOŚCI DO ZAWARCIA MAŁŻEŃSTWA Z PRZYCZYN NATURY PSYCHICZNEJ (KAN. 1095 N. 3 KPK)

Streszczenie

Kanoniczny proces o stwierdzenie nieważności małżeństwa, sięgając do psychologii i posługując się dostępnymi środkami dowodowymi prowadzi do zdobycia prawdy obiektywnej o zaskarżonym małżeństwie. Różnorodne czynniki mające wpływ na osobowość człowieka mogą sprawić, że jest on niezdolny do podjęcia obowiązków małżeńskich. Prawodawca kościelny w jednym z kanonów wskazał na zaburzenia psychiczne, jako ewentualną przyczynę nieważności małżeństwa. Ważne jest więc ukazanie genezy wspomnianego kanonu, jego celu i spraw, dla których został ustanowiony. Konieczne jest także

wskazanie konkretnych zaburzeń osobowości, które sprawiają niezdolność do zawarcia małżeństwa.

Celem niniejszego artykułu jest zwrócenie uwagi na to, że nie ulega zmianie nauka Kościoła dotycząca nierozzerwalności małżeństwa czy istnienia „rozwołu kościelnego”, a w całym postępowaniu kanonicznym w sprawach małżeńskich na pierwszym miejscu znajduje się dobro człowieka i prawda o nierozzerwalności małżeństwa.

Słowa kluczowe: małżeństwo, nieważność, osobowość, zaburzenia

THE CONCEPT OF INABILITY TO CONTRACT MARRIAGE DUE TO CAUSES OF A PSYCHIC NATURE (CAN. 1095 NO. 3 CCL)

Summary

The canonical process of nullity of marriage by psychology and using the available evidence leads to objective truth about the challenged marriage. A variety of factors that affect the personality of a person can make him or her incapable of taking up marriage. The Legislator in one of the canons pointed to mental disorders as a possible cause of marriage nullity. It is important to show the genesis of the canon, its purpose and the matters for which it was established. It is also necessary to identify specific personality disorders that make the inability to marry.

The purpose of this article is to draw attention to the fact that the Church's doctrine concerning the indissolubility of marriage or the existence of "divorce" does not change. The whole of canonical conduct in matrimonial matters is in the first place the good of man and the truth about the indissolubility of marriage.

Keywords: marriage, invalidity, personality, disorder

Translated by Krzysztof Pokorski

KATECHEZA MARYJNA W SPOTKANIU Z TRADYCJAMI POLSKIEJ POBOŻNOŚCI LUDOWEJ

Andrzej Potocki OP*
Uniwersytet Warszawski

Katecheza stanowi – obok kaznodziejstwa – jedną z podstawowych funkcji parafii: funkcję przepowiadania. Pozostałe podstawowe funkcje to liturgia i diakonia. Troska o kształt katechezy i kierunki katechezy pozostaje nadal aktualna. Wyrażają ją najprostsze pytania: „jak głosić?”, ale także „w jaki sposób głosić?”.

Niekwestionowanym bogactwem naszej wiary, ale i naszej kultury, jest pobożność ludowa. Można powiedzieć, że jest ona kulturową przestrzenią naszej wiary, a zatem ma prawo różnić się od pobożności ludowej innych nacji. Wyróżnikiem polskiej pobożności ludowej jest jej maryjność. Związane ze czcią Matki Pana formy pobożności ludowej są tu wręcz statystycznie dominujące. Stąd i katecheza maryjna, budująca pobożność maryjną, staje w służbie polskiej pobożności ludowej. Dlatego jest tak ważna i tak nam potrzebna.

* O. prof. zw. dr. hab. Andrzej Potocki – dominikanin, teolog i socjolog. Pracuje w Instytucie Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji Uniwersytetu Warszawskiego (Katedra Socjologii Norm, Dewiacji i Kontroli Społecznej). Wcześniej pracował na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego oraz w Akademii Pedagogiki Specjalnej im. M. Grzegorzewskiej w Warszawie. W Kolegium Filozoficzno-Teologicznym oo. Dominikanów wykładał katechetykę i teologię pastoralną. Zajmował się między innymi problematyką wychowania religijnego, duszpasterstwa młodzieży, organizacji katechezy; także socjologią struktur eklezyjalnych, zwłaszcza parafii i diecezji. Obecnie prowadzi badania nad polskim kultem maryjnym i organizacją duszpasterstwa sanktuaryjnego. Członek pięciu towarzystw naukowych. E-mail: potockiop@gmail.com lub potop@dominikanie.pl.

1. Pobożność ludowa – kulturowa przestrzeń naszej wiary

Określenia „pobożność ludowa”, „religijność ludowa”, „katolicyzm ludowy” wykorzystywane są często przy charakterystyce polskiego katolicyzmu i stosowane zamiennie. Zwykle przywołujemy tu tradycje religijności wiejskiej i kultury ludowej, jednak trudno tę religijność czy pobożność ludową utożsamiać dzisiaj z tradycyjną religijnością wiejską. Owszem, ma ona w religijnej tradycji naszej wsi swoje zakorzenienie, jednak dziś jest religijnością znacznie szerszych środowisk, religijnością – by użyć tego określenia – mas. Co więcej wraz z ludnością pochodzenia wiejskiego trafiła i do miast¹. Elementy folklorystyczne, nawiązujące w swej genezie do doświadczeń pracy rolnika, nie stanowią już jej wyróżnika. W istocie niegdysiejszy katolicyzm ludowy stał się katolicyzmem masowym, religijnością Polaków.

Określenie „ludowa” odsyła nas do elementów tak naturalnych, jak społecznych, podczas gdy w pobożności chrześcijańskiej kładzie się nacisk na Objawienie. Szuka się zatem obiektywizacji wiary; dystansuje się wobec subiektywnych doświadczeń zwykle kojarzonych z pobożnością ludową, chciałoby się powiedzieć, z przeżyciami ludu. Ks. Piotr Taras, wyróżniający potrójną rzeczywistość religijną, obok religii instytucjonalnej, logicznie opracowanej i skodyfikowanej według ustalonego porządku wartości oraz obok religii dysydenckiej, sekciarskiej, powstałej w wyniku sporów w łonie religii instytucjonalnej, wymienia religię ludową, określając ją jako wcielenie systemu wiary w życie konkretnych ludzi². Wyraża się ona w oparciu kulturowej danego społeczeństwa, jest związana z jego potrzebami, przenika jego życie i dlatego jest konkretna, przejawia się w uświęcaniu czasu, przedmiotów, przestrzeni, czynności i osób: „Z tej racji jest też bardziej rytualna, obrazowa, przeżyciowa, manifestacyjna”³. W historii znane są napięcia między religią ludową a religią instytucjonalną, w imię której choćby po Soborze Watykańskim II i rzekomo w zgodzie z jego uchwałami usuwano z katolickich kościołów w krajach Europy Zachodniej figury świętych, otoczone czcią wiernych. Chciano też „oczyszczać” oficjalną liturgię z wielu dotychczasowych form mających źródło w ludowej pobożności. Zresztą już od czasów oświecenia wielu teologów krytycznie ustosunkowywało się do religijności ludowej, dostrzegając w niej elementy magiczne i zabobony.

1 O religijności ludowej na wsi i w mieście zob. więcej A. Potocki, *O Kościołe także socjologicznie*, Warszawa 2017, s. 149–168.

2 P. Taras, *Religijność ludowa w Kościołe katolickim*, „Communio” 6 (1987), s. 16.

3 Tamże.

Pobożność ludowa, jeszcze niedawno zaliczana do reliktyw przeszłości, jest dziś na nowo odkrywana. Z pewnością nie jest to religijność folklorystyczna, marginalna, za jaką lubią ją niekiedy uważać historycy, etnografowie i niektórzy teologowie. Zwrócono na to uwagę w dokumencie Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Stolicy Apostolskiej z 2001 roku pod tytułem „Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii” akcentującym potrzebę zgodności między liturgią i pobożnością ludową oraz przypominającym zasady, które powinny być podstawą tej zgodności⁴. Pobożność ludowa jest tu opisana, choć niezdefiniowana⁵ i oznacza „różne manifestacje kultyczne o charakterze prywatnym lub wspólnotowym, które w ramach wiary chrześcijańskiej są przeważnie wyrażane nie na sposób liturgii, lecz w formach wywodzących się z ducha poszczególnych narodów lub grup społecznych i ich kultury” (n. 9). Ostatnie słowa warto podkreślić, gdyż dyrektorium, za św. Janem Pawłem II, nazywa pobożność ludową „prawdziwym skarbem ludu Bożego” oraz przywołuje wypowiedź bł. Pawła VI, akcentującego w adhortacji „Evangelię nuntiandi”, że pobożność ta „nosi w sobie jakiś głód Boga, jaki jedynie ludzie prości i ubodzy duchem mogą odczuwać”. Papież zachęca pasterzy Kościoła, by z miłością odnosili się do wiernych, którym bliskie są te przejawy życia religijnego oraz – jeśli trzeba – oczyścili je z tego, co w nich błędne, a wówczas „ludowa religijność może coraz bardziej przyczyniać się do tego, że nasze ludowe rzesze rzeczywiście spotkają Boga w Jezusie Chrystusie” (n. 48).

Doceniając tę pobożność jako silnie związaną z życiem codziennym, św. Jan Paweł II nie stronił od przestróg przed praktykami bliskimi zabobonom i magii. Jego przesłanie do członków Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów związane z ogłoszeniem wspomnianego dyrektorium pokazuje pobożność ludową jako „wyraz wiary, która skupia w sobie elementy kultury określonego środowiska i uzewnętrznia oraz w sposób żywy i skuteczny pobudza wrażliwość uczestników”⁶. Ponadto jeśli jest autentyczna i wypływa z wiary, to „winna być należycie ceniona i rozwijana” oraz jeśli formy pobożności ludowej zawierają elementy niezgodne z wiarą, to winny być z nich roztropnie i cierpliwie oczyszczane.

4 Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań 2003.

5 M. Chmielewski rozumie pobożność jako „postawę nacechowaną szczególną troską o oddawanie czci Bogu i postępowanie zgodne z przykazaniami Bożymi, taka postawa wyraża się w zewnętrznych działaniach, aktach, gestach itp.”. Zob. M. Chmielewski, *Sto jeden pytań o życie duchowe*, Lublin 1999, s. 91.

6 *Przesłanie Ojca Świętego do Sesji Plenarnej Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów 21 września 2001*, „Anamnesis” 2 (2002), s. 9.

Kodeks Prawa Kanonicznego, gdy wspomina o sanktuariach, zaleca tam „kultywowanie zatwierdzonych form pobożności ludowej” (kan. 1234, par. 1). Akcentując wartość religijności ludowej, wspomniane dyrektorium przypisuje liturgii niekwestionowane pierwszeństwo „nad wszelkimi innymi możliwymi i prawnie uznanymi formami modlitwy chrześcijańskiej”, zaś pobożność ludową sytuuje w sferze „fakultatywnej” (n. 11). Stąd w praktyce duszpasterskiej należy celebracjom liturgicznym dać pierwszeństwo przed nabożeństwami ludowymi (n. 73). Pobożność ludowa, choć odrębna od liturgii, ma zgadzać się z jej duchem, z niej wyrastać i ku niej prowadzić. Nie jest przy tym uzasadnione ani usuwanie form pobożności odziedziczonych po przodkach i pozostawianie po tych usuniętych formach niczym niewypełnionej pustki, ani uporczywe przywiązanie do takich dawnych form, które oddalają od autentycznego objawienia i są konkurencją dla liturgii. Jako postawy sprzeczne z duchem Kościoła dyrektorium uznaje „nieusprawiedliwione krytyki pobożności prostego ludu w imię «czystości» wiary” (n. 1). Pobożność ludową znamionuje duża różnorodność i bogactwo ekspresji ciała, gestów i symboli. Tytułem przykładu dyrektorium wymienia tu „zwyczaj całowania i dotykania świętych obrazów, świętych miejsc, relikwii lub świętych przedmiotów, urządzania pielgrzymek i procesji, przebywania pewnej drogi «w sposób szczególny», a mianowicie boso lub na kolanach, składania ofiar, świec i wotów, noszenia wyróżniających strojów, klęknięcia i leżenia twarzą do ziemi, noszenia medalików i znaków wiary” (n. 15). Te przekazywane z pokolenia na pokolenie zewnętrzne formy pobożności dyrektorium uznaje za prosty i szczery wyraz uczestnictwa w życiu chrześcijańskim. „Bez takiego wewnętrznego nastawienia istniałoby ryzyko sprowadzenia owych symbolicznych zachowań zewnętrznych do pustych zwyczajów, a co gorsza, nawet do zabobonów” (n. 15). Ważnym wyrazem pobożności ludowej są – jak akcentuje to dyrektorium – święte wizerunki. Cześć dla nich należy „do istoty katolickiej pobożności”; oczywiście przy respektowaniu tradycyjnej (zakorzenionej w dorobku dawnych soborów: Nicejskiego II i Trydenckiego) zasady, według której cześć oddawana obrazom jest kierowana do osób, które obrazy te przedstawiają.

Debatując o pobożności ludowej, nie można przeoczyć wypowiedzi zawartych w Katechizmie Kościoła Katolickiego, w którym podkreślono katechetyczne implikacje pobożności ludowej: „poza liturgią życie chrześcijańskie jest podtrzymywane przez różne formy pobożności ludowej, zakorzenione w rozmaitych kulturach” (n. 1679). Warto zaakcentować, że w katechizmie mówi się także – a nawet częściej – o religijności ludowej. „Poza liturgią sakramentów i sakramentaliów katecheza powinna brać pod uwagę formy pobożności wiernych i religijności ludowej. Zmysł religijny ludu chrześcijańskiego zawsze znajdował wyraz w różno-

rodnych formach pobożności, które otaczały życie sakramentalne Kościoła. Są to: cześć oddawana relikwiom, nawiedzanie sanktuariów, pielgrzymki, procesje, droga krzyżowa, tańce religijne, różaniec, medaliki itp.” (n. 1674). Te formy pobożności należy „podtrzymywać i wspierać”, ale także „oczyszczać i pogłębiać” (n. 1676). „Kościół popiera formy religijności ludowej, wyrażające zmysł ewangeliczny i ludzką mądrość, wzbogacające życie chrześcijańskie, ale równocześnie czuwa, by je rozświetlać światłem wiary” (n. 1679).

Należy kształtowana pobożność ludowa winna uwzględniać odniesienia do Pisma Świętego, ale i do liturgii, której ma być niejako przedłużeniem i zarazem ma przygotowywać do udziału w niej. Pierwszeństwo liturgii nie może podlegać wątpliwości, jednak dopiero pobożność ludowa stwarza stosowny klimat duchowy i kulturowy. Jedna i druga – powie dyrektorium – „są jak najbardziej właściwymi wyrazami kultu chrześcijańskiego, chociaż nie są równorzędne. Nie można ich sobie przeciwstawiać ani ich ze sobą równać. Należy jednak dążyć do ich wzajemnej zgodności” (n. 58). Takie zalecenie nawiązuje wyraźnie do oczekiwań konstytucji o liturgii Soboru Watykańskiego II: „Należy te nabożeństwa tak uporządkować, aby były zgodne ze świętą liturgią, z niej niejako wypływały i do nich wiernych prowadziły. Liturgia bowiem ze swej natury znacznie je przewyższa” (KL n. 13). W duchu Soboru Watykańskiego II dyrektorium przyznaje, że pobożność ludowa „ze swymi śpiewami oraz wartościami symbolicznymi i językowymi” może liturgię wzbogacić (n. 58), a przy tym wszystkim liturgii i pobożności ludowej nie należy ani mylić, ani łączyć (n. 74). Zatrzymując się przy tej ostatniej kwestii, trudno nie zauważyć, że w okresie posoborowym w Polsce usunięto śpiew godzinek czy gorzkich żali ze mszy św. i w zasadzie wyeliminowano prywatne odmawianie różańca w czasie tej liturgii. Z całą pewnością wyeksponowano znaczenie mszy św., jednak za cenę osłabienia roli tradycyjnych nabożeństw ludowych, gdyż niedzielne nabożeństwa popołudniowe – w tym liturgiczne przeciecz nieszpory – wyparła popołudniowa czy wieczorna msza św.

Odwołując się do literatury przedmiotu, ks. Bogusław Nadolski określa walory pobożności ludowej: otwarcie na transcendencję (pobożność ludowa jest formą komunikowania się z transcendencją), pomoc w poszukiwaniu sensu życia, poczucie bezpieczeństwa i zbawienia, pogłębianie więzi we wspólnocie, religijne zaangażowanie całego człowieka, wszystkich dziedzin jego życia⁷. Bez pobożności ludowej nie może istnieć liturgia, wszak ta znajduje upodmiotowienie w konkretnym człowieku.

Pobożność ludowa kojarzona jest z religijną tradycją, z ludową tradycją, stąd też interesuje historyków i etnologów. Ponadto będąc przeżyciem religijnym, sta-

7 B. Nadolski, *Pobożność ludowa a liturgia*, „Communio” 6 (1987), s. 99 i n.

nowi ciekawe zjawisko społeczno-kulturowe i znajduje się w kręgu zainteresowań badawczych psychologów i socjologów. Kształtowana jest ona wielorako, a za głównego jej organizatora uznać wypada, przynajmniej w warunkach polskich, Kościół katolicki, który, wyrażając swe opinie i dyrektywy poprzez stosowne wypowiedzi Urzędu Nauczycielskiego, nadaje pobożności ludowej pewien stopień instytucjonalizacji. Kościoła nie interesuje już tylko to, jak pobożność ludowa faktycznie wygląda. Ważne jest dlań również, jaką religijność chce kształtować i za pomocą jakich, właściwych sobie środków może to robić.

W literaturze przedmiotu ważny jest dorobek Edwarda Ciupaka, zasługą tego badacza było empiryczne udokumentowanie związków i różnic między religijnością a kulturą religijną oraz wyodrębnienie katolicyzmu ludowego jako swoistej wersji polskiej – a nie tylko wiejskiej – religijności⁸. Dla stanowiska E. Ciupaka ważny był Stefan Czarnowski, a szczególnie jego konstatacja, iż „kultura religijna danej zbiorowości nie jest tym samym, co wyznawana przez nią religia”⁹. Religijność, religia i kultura religijna to – jak zauważa E. Ciupak – pojęcia o zbliżonych zakresie znaczeniowym, a zatem „istnieją zjawiska religijne określane jednocześnie w tych trzech kategoriach lub w dwóch z nich, ale są i takie, które należą do jednego tylko układu odniesienia”¹⁰. Jako przykład autor podaje procesję Bożego Ciała, w której widoczna jest religia, religijność i kultura religijna. Kultura religijna właśnie jest w swej istocie sposobem wyznawania danej religii. Wyznając określoną religię, grupa społeczna – przywołując rozumowanie S. Czarnowskiego – dokonuje swoistej selekcji, gdyż nie przyjmuje wszystkich zalecanych norm życia religijnego, odrzuca te, które uznaje za sobie obce lub nieprzydatne.

Pobożność ludowa ma niebywale silne korelacje wyznaniowe i kulturowe. Pierwsze z nich pozostaną poza kręgiem niniejszych rozważań, gdyż Kościół katolicki zajmuje miejsce niejako pośrodku: między pielęgnującym bogate zwyczaje i obrzędowość prawosławiem a wyraźnie odcinającym się od zwyczajów ludowych protestantyzmem. W katolicyzmie – co akcentował kard. Joseph Ratzinger – „religijność ludowa jest pierwszą i podstawową formą inkulturacji

8 Zob. zwłaszcza E. Ciupak, *Katolicyzm ludowy w Polsce. Studia socjologiczne*, Warszawa 1973; tenże, *Katolicyzm ludowy – tendencje przemian współczesnych*, „Roczniki Socjologii Wsi” 1968, t. 8; tenże, *Katolicyzm tradycyjny w Polsce*, Warszawa 1968; tenże, *Kult religijny i jego społeczne podłoże. Studia nad katolicyzmem polskim*, Warszawa 1965; tenże, *Kultura religijna wsi. Szkice socjologiczne*, Warszawa 1961.

9 S. Czarnowski, *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, w: tenże, *Wybór pism socjologicznych*, Warszawa 1982, s. 366.

10 E. Ciupak, *Polimorfizm kulturowy religii i religijności*, „Przegląd Humanistyczny” 8–9 (1990), s. 34.

wiary”¹¹. Korelacje kulturowe ujawniają się z całą wyrazistością w kontekście zjawiska inkulturacji, zakładającego kontakt Ewangelii ze zróżnicowanym światem. Dialog Kościoła z kulturami współczesnymi (wypada posłużyć się tu liczbą mnogą) będzie decydujący o przyszłości świata¹² – jest to faktycznie „być albo nie być” Kościoła w krajach misyjnych.

2. Pobożność maryjna w centrum pobożności ludowej

Najbardziej powierzchowny ogląd polskiej pobożności ludowej pozwala już się zorientować, jak znaczący rys nadaje jej maryjność. Można mówić o pobożności maryjnej, w której zarówno elementy merytoryczne (teologiczne), jak i formalne (rytualne) odnoszą się do czci Matki Pana¹³. Pobożność maryjną wypada postrzegać analogicznie do pobożności eucharystycznej czy pasyjnej, przy czym w pobożności maryjnej dostrzegać należy kierowaną do Maryi pobożność wiernych, jak i pobożność samej Maryi. Istnieje tu zresztą ścisły związek: pobożność wiernych ma się kształtować na wzór pobożności Maryi. Zamiennie używa się niekiedy określenia „kult maryjny”, chociaż w tym przypadku kładzie się akcent głównie na zachowania rytualne.

Mamy wiele dowodów na to, że pobożność maryjna była tradycyjną cechą polskiego katolicyzmu¹⁴. Najlepszy przykład stanowią pierwsze kościoły na ziemiach polskich, które były pod wezwaniem Maryi, jeszcze bez wyodrębnienia tajemnic i świąt maryjnych. Ponadto w kraju rolniczym chętnie łączono cześć dla ziemi ze czcią dla matki, a w konsekwencji nazwy świąt maryjnych wiązano z harmonogramem ludowego kalendarza agrarnego. Na szerzenie się maryjnej pobożności

11 J. Ratzinger, *Komentarz teologiczny*, w: *Orędzie fatimskie. Kongregacja Nauki Wiary*, Poznań 2000, s. 35.

12 Tę ostatnią uwagę formuluje H. Carrier, *Ewangelia i kultury. Od Leona XIII do Jana Pawła II*, Rzym–Warszawa 1990, s. 141.

13 Syntezę spojrzenia teologicznego i socjologicznego, ale także historycznego i pedagogicznego na pobożność maryjną dają: S. C. Napiórkowski, *Pobożność maryjna*, w: *Leksykon pedagogiki religii*, red. C. Rogowski, Warszawa 2007, s. 577–580; A. Potocki, *Pobożność maryjna*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 294–296. Szersze opracowania zob. J. Majka, *Socjologiczne aspekty kultu maryjnego w Polsce*, „Colloquium Salutis” 1970, t. 2; S. C. Napiórkowski, *Teologia wobec kultu maryjnego w Polsce*, „Collectanea Theologica” 2 (1984), t. 54; H. Wollny, *Najnowsze dzieje rodzimej czci Matki Naszego Zbawiciela. Posoborowa ewolucja teologii kultu maryjnego w Polsce*, Opole 1994.

14 Materiał historyczny pokazuje np. J.J. Kopeć, *Uwarunkowania historyczno-kulturowe czci Bogarodzicy w polskiej religijności*, w: *Religijność ludowa – ciągłość i zmiana*, red. W. Piwowarski, Wrocław 1983, s. 21–63.

spory wpływ miały wojny obronne XV–XVIII wieku, gdyż ośrodki kultu maryjnego – sanktuaria – często lokowano w pobliżu zagrożonych granic. Dodatkowo rozwojowi pobożności maryjnej sprzyjał barok ze swą rozbudowaną oprawą kultową (nabożeństwa, obrazy), z teatralizacją życia religijnego, z upowszechnianiem się dewocjonaliów – pamiątek z pielgrzymki do sanktuariów. W okresie kontreformacji cześć Maryi silnie eksponowano w duszpasterstwie, podobnie jak w okresie zaborów. Współcześnie na pobożności maryjnej opierał swoje programy duszpasterskie prymas Stefan kard. Wyszyński, czego szczególnym wyrazem była Wielka Nowenna przed 1000-leciem Chrztu Polski, peregrynacja kopii obrazu Matki Bożej Częstochowskiej, a także koronacje wizerunków Maryi i bogate w wątki maryjne kaznodziejstwo Prymasa Tysiąclecia. Podobnie Jan Paweł II swoje pielgrzymki do Polski (analogicznie w innych krajach) wiązał z nawiedzaniem sanktuariów maryjnych, w których uczestniczyli licznie zgromadzeni wierni, a dopełnienie stanowiły przemówienia z akcentami maryjnymi.

Na ugruntowanie się pobożności maryjnej w Polsce silnie wpłynęły zakony: benedyktyni (kult Królowej), franciszkanie (cześć Niepokalanego Poczęcia, żłóbek, poezja kołędowa), dominikanie (różaniec), karmelici (szkaplerz rozpowszechniony zwł. w XVII–XVIII w.), paulini (Jasna Góra).

Charakter polskiej pobożności maryjnej tradycyjnie określały atrybuty Maryi: królewskość i macierzyństwo. Królewskość wiąże się z królowaniem Chrystusa jako Boga. W ikonografii to Maryja hodegetria: patrzy w dal, hieratyczna, niedostępna. Tu Maryja Królową świata, niebios, ziemi. Także znamieny jest kult partykularny, w którym Maryja postrzegana jest jako królowa konkretnego narodu/państwa – stąd też i Polski. Macierzyństwo wiąże się z dogmatem o Maryi jako Matce Jezusa. W ikonografii to eleusa: patrzy na wiernych, z troskliwością przytuła Dzieciątko. Oto kult wyrażany w kategoriach rodzinnych – są synowie, dzieci. W formach pobożności pojawia się przemawianie dzieci do matki, dziecięce wyrazy szacunku, dary-wota. Macierzyństwo daje podstawę do pośrednictwa, stąd też przysługujące Maryi tytuły opiekunki, współpomocielki, pocieszycielki strapionych i stosunkowo od niedawna funkcjonujące określenie Matki Kościoła.

Cała pobożność ludowa w istocie jest silnie uspołeczniona – z zasady wyraża się wspólnotowymi praktykami religijnymi. W efekcie nadaje to kultowi maryjnemu, ulokowanemu w centrum pobożności ludowej, rys społeczny. Społeczną nośność pobożności maryjnej odczytujemy w jej funkcjach. Pobożność maryjna promuje szacunek dla kobiety, ponieważ już w eposie rycerskim była ona wzorowana na idei służby Maryi. W duchu pobożności maryjnej buduje się wysoką rangę matki i macierzyństwa. Kształtując stosunek do matki ziemskiej, pobożność maryjna nie od wczoraj eksponowała ważność opieki nad dzieckiem, bliskość

i braterstwo wszystkich ludzi. Sakralizowała życie rodzinne. W ramach pobożności maryjnej dojrzewała i ukształtowała się duchowa przestrzeń dla postaw patriotycznych, gdyż pobożność ta wspomagała identyfikację narodową, zwłaszcza w sytuacji politycznych zagrożeń, wojen, zaborów, wreszcie opresji komunistycznej. Wiązała ona miejsca kultu z dziejami narodu, a sanktuaria regionalne dodatkowo sprzyjały rozwojowi patriotyzmu lokalnego. Wreszcie w kontekście pobożności maryjnej dostrzec trzeba rozwój kultury ludowej i profesjonalnej, artystycznej (plastyka, muzyka, literatura).

We współczesnym polskim katolicyzmie widać powolną ewolucję od pobożności naznaczonej miłością do Maryi w kierunku pobożności, jaką praktykowała Maryja. Starszy typ pobożności maryjnej charakteryzowała modlitwa do Maryi, nowszą modlitwa z Maryją. Tradycyjną pobożność maryjną kształtował wizerunek Maryi żyjącej w cieniu mężczyzny (Józefa), oddanej pracy domowej. Duszpasterstwo pokazywało Maryję jako słuchającą, pokorną, służebnicę. W nabożeństwach maryjnych wiele było sentymentalizmu, co nie odpowiada współczesnej mentalności, stąd zdarza się kontestowanie kultu maryjnego.

Ewolucję pobożności maryjnej stymuluje dziś nauczanie Soboru Watykańskiego II (zwł. konstytucja „*Lumen gentium*” 1964) oraz opracowania Pawła VI (adhortacje „*Signum magnum*” 1967 i „*Marialis cultus*” 1974) i Jana Pawła II (zwł. encyklika „*Redemptoris Mater*” 1987). Cześć dla Maryi nie jest kultem uwielbienia (właściwego Bogu), od którego istotnie się różni (LG, n. 66), stąd jako niewłaściwe w katolicyzmie wypada uznać stosowanie określenia „adoracja Maryi”. Według Vaticanum II pobożność maryjna to nie tylko modlitwy, ale raczej postawa na wzór Maryi – postawa wiary, zasłuchania w Słowo. Kształtowanie teologicznie poprawnej pobożności maryjnej zachęca do naśladowania Maryi jako Panny Wiernej Prawu Pana. Paweł VI widzi Maryję jako pierwszą chrześcijankę, wzór do naśladowania (MC, n. 35), nauczycielkę pobożności (MC, n. 21). Dla Jana Pawła II Maryja jest pierwszą uczennicą swego Syna (RM, n. 41), a pobożnością maryjną jest dlań życie z wiary i wiarą na wzór Maryi, która całe życie „szła w pielgrzymce wiary” (RM, n. 40).

Kształtując dziś pobożność maryjną, zabiega się, by miała ona rys biblijny, chrystocentryczny i eklezjalny. Zasadą odnowy kultu maryjnego ma być Pismo św., słuchanie Słowa Bożego i modlenie się nim. Maryjne praktyki religijne winny mieć charakter trynitarny i chrystologiczny (MC, n. 25), gdyż przez cześć dla Matki lepiej poznaje się, kocha i wielbi Syna (LG, n. 66). W efekcie pobożność maryjna ma rozwijać więź z Chrystusem. Znaczące, iż w kształtowaniu pobożności maryjnej oczekuje się wiązania jej z rokiem liturgicznym, co ma silnie uwydatnić chrystocentryzm kultu maryjnego. Pobożność maryjna ma być wreszcie

przeżywana w kontekście doświadczenia Kościoła, zatem „trzeba, by kult od dawany Najświętszej Dziewicy wykazywał swoją wewnętrzną treść eklezjalną” (MC, n. 28).

Faktyczna ewolucja polskiej pobożności maryjnej następuje powoli, przy czym stosunkowo najwyraźniej w ruchach dojrzałości chrześcijańskiej (oazowym, charyzmatycznym, neokatechumenalnym). Jednak także przy respektowaniu bardziej tradycyjnego myślenia teologicznego rozwijają się nowsze formy kultu. Przykłady znajdziemy w tytułach nowo budowanych kościołów pw. Matki Bożej – mniejszy jest dziś udział tytułów związanych z dogmatami maryjnymi oraz ze świętami kalendarza agrarnego (przechodzenie od społeczeństwa rolniczego do przemysłowego, usytuowanie nowych kościołów głównie w miastach). Współczesne formy pobożności maryjnej rozwijają się pod wpływem nowych akcji duszpasterskich, zwłaszcza peregrynacji (nawiedzenia) kopii Cudownego Obrazu MB Częstochowskiej w każdej parafii. Pierwsze wielkie nawiedzenie było w latach 1957–80, drugie zaczęło się w 1985 roku i trwa. Ponadto w latach 1980–82 było Misyjne Nawiedzenie Warszawy i okolic jako przygotowanie do jubileuszu 600-lecia Jasnej Góry. Także nawiedzenie Figury Matki Boskiej Fatimskiej w latach 1995–96. W niektórych diecezjach organizuje się nawiedzenie rodzin przez kopie cudownych wizerunków Maryi czczonych lokalnie (np. w diecezji siedleckiej kopii obrazu Matki Boskiej Kodeńskiej).

Rys zasadniczy pobożności maryjnej nadają przewidziane kalendarzem liturgicznym uroczystości, święta i wspomnienia maryjne, mające silne podstawy teologiczne. Obok nich, lecz programowo na drugim planie, sytuują się te formy czci Maryi, które wpisujemy w bogaty repertuar praktyk religijnych i doświadczeń duchowych pobożności ludowej. Kult liturgiczny winien działać w stosunku do nich wzorotwórczo¹⁵. Zachęty do ich kultywowania znajdujemy zarówno w przywołanym już dyrektorium o pobożności ludowej, jak i w kilku innych dokumentach Stolicy Apostolskiej, zwłaszcza ogłaszanych przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, a dotyczących sanktuariów i pielgrzymek¹⁶. To sanktuaria – miejsca święte oraz pielgrzymki – święte czynności jawią się jako szczególnie ważne obszary praktykowania ludowej pobożności maryjnej¹⁷.

15 J. Sroka, *Liturgiczny kult Bogarodzicy normą pobożności maryjnej*, „Anamnesis” 1 (2001/02).

16 Zob. *Sanktuaria i pielgrzymki w dokumentach Kościoła*, Częstochowa 2001. Por. *Duszpasterstwo pielgrzymów i turystów. Wybór wypowiedzi i dokumentów kościelnych*, oprac. M. Ostrowski, Kraków 2003.

17 Z bogatej literatury dotyczącej sanktuariów zob. np. J. Chmiel, *Rozwój pojęcia sanktuarium*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 3 (1984); J. Kumala, *Liturgia i pobożność ludowa w sanktuariach*, w: *Liturgia i pobożność ludowa*, red. W. Nowak, Olsztyn 2003, s. 166–177; M. Pisarszak, *Rola sanktuariów maryjnych w kształtowaniu pobożności maryjnej*, w: *Matka Jezusa pośród*

3. Katecheza maryjna w służbie pobożności ludowej

W kontekście tego, co już powiedzieliśmy, musi nas zainteresować punkt styczny pobożności ludowej z katechezą maryjną, o której na XIV Międzynarodowym Kongresie Mariańskim w Rzymie (17–21 maja 1975 roku) mówił – poniekąd tonem przestrogi – ks. bp Piotr Bednarczyk. „Katecheza maryjna to nie odpustowa dewocja, sprowadzająca się często do ludowych pieśni i uczuciowych wzlotów. Nie na tym polega wartość wychowawcza katechezy maryjnej. Jest ona wychowawcza dlatego, że jest, czy powinna być, na wskroś teologiczna, a teologia to najlepsze źródło wychowania”¹⁸. Warto przywołać tę wypowiedź zwłaszcza, że nieczęsto spotykamy takie pedagogiczne dowartościowanie teologii. Waler wychowawczy katechezy wypływać ma – zdaniem rzymskiego referenta – z dwóch źródeł. Po pierwsze z tego, że katecheza maryjna „jest na wskroś teologiczna”. Po drugie z tego, że katecheza maryjna „mieści w sobie wielkie możliwości dydaktyczne”. Te ostatnie, dodajmy, winny znaleźć swe uzasadnienie w teologii – tak w chrystologii, jak i w mariologii. W odniesieniu do tej pierwszej powiedzmy: jak pobożność ludowa i pobożność maryjna, tak i katecheza maryjna ma być chrystocentryczna. W nawiązaniu do tej drugiej zacytujmy ks. Mariana Zajacę: „Przekaz treści maryjnych młodemu katechizowanemu, bez powierzchowności i zbytniego moralizowania, powinien stopniowo przechodzić w fazę faktycznego dowartościowania maryjnego wzoru osobowego w strukturze katechezy”¹⁹.

Wydaje się, że tych kilka powyższych zdań wystarczająco określa sens i kształt postulowanej katechezy maryjnej, mającej się spotkać z pobożnością ludową i także w niej – nie tylko w ramach katechezy szkolnej czy sakramentalnej katechezy parafialnej – znaleźć właściwe dla siebie miejsce. Dzięki znamienym dla religijności ludowej ćwiczeniom pobożnym wydatnie rozszerza się repertuar praktyk nacechowanych wychowawczym i pedagogicznym wymiarem, zwłaszcza w odniesieniu do młodego pokolenia, co notuje ks. M. Zajac: „Nie ulega wątpliwości,

pielgrzymującego Kościoła, red. J. S. Gajek, K. Pek, Warszawa 1993, s. 205–224; P. Socha, *Sanktuaria maryjne w aspekcie duszpasterskim*, w: *Maryja w nauczaniu Jana Pawła II i w życiu naszego Kościoła*, red. P. Socha, Gorzów Wielkopolski 1988, s. 99–114; W. Taraska, *Sanktuarium maryjne w nauczaniu Jana Pawła II*, Sandomierz 2008. Tamże dalsza bibliografia. O pielgrzymkach zob. np. A. Datko, *Ruch pielgrzymkowy jako zjawisko socjologiczne*, w: *Socjologia życia religijnego w Polsce*, red. S. H. Zaręba, Warszawa 2009, s. 277–315; Z. S. Jabłoński, *Pielgrzymki w pobożności ludowej*, w: *Liturgia i pobożność ludowa*, red. W. Nowak, Olsztyn 2003, s. 127–153; A. Jackowski, *Pielgrzymowanie*, Wrocław 1998; R. Jusiak, *Pielgrzymka jako element życia religijnego w Polsce*, „Chrześcijanin w Świecie” 91–92 (1980).

18 P. Bednarczyk, *Wartości wychowawcze katechezy maryjnej*, „Katecheta” 2 (1976), s. 49.

19 M. Zajac, *Elementy maryjne w katechezie młodzieży*, w: *Troska Kościoła o współczesną polską młodzież. Zarys problematyki*, red. A. Offmański, Szczecin 2008, s. 256.

że nabożeństwo na rozpoczęcie i na zakończenie roku szkolnego ku czci Matki Bożej Nieustającej Pomocy, odmawianie różańca i śpiew litanii maryjnych oraz apele papieskie organizowane w konwencji maryjnej nie tylko nie przeszkadzają w rozwoju wiary, ale powinny stać się w praktyce katechetycznej wychowawczą koniecznością²⁰. „Dyrektorium Ogólne o Katechizacji” (1997 rok) dostrzega, że „cześć wiernych dla Matki Bożej przybrała różnorodne formy, odpowiednio do okoliczności czasu i miejsca, rozmaitej wrażliwości narodów i ich różnej tradycji kulturowej. Formy, w jakich wyraziła się pobożność maryjna, poddane wpływom czasów, potrzebują odnowionej katechezy, która pozwoli zastąpić w niej elementy przemijające, dowartościować elementy stałe oraz włączyć treści doktrynalne, do których doszła refleksja teologiczna, a także zostały zaproponowane w nauczaniu Kościoła” (n. 196). Gdy zastanawiamy się, w jakiej mierze jest uprawomocnione łączenie fenomenu pobożności ludowej z katechezą maryjną, z pomocą przychodzi nie pierwszy już raz św. Jan Paweł II, który w „Catechesi tradendae” wprost postuluje włączenie ludowych form pobożności w katechezę. Ma tu na myśli pewne formy, „które w wielu stronach lud wierny zachowuje ze wzruszającą żarliwością i czystą intencją, chociaż wiara leżąca u ich podłoża wymaga oczyszczenia czy nawet pewnego sprostowania pod wielu względami. Przypominają się tu niektóre łatwe do zrozumienia modlitwy, tak chętnie powtarzane przez wielu prostych ludzi, czy pewne formy pobożności praktykowane ze szczerym pragnieniem pokutowania lub przypodobania się Bogu” (n. 54). Pamiętamy, że promocji pobożności ludowej często służyły podróże Jana Pawła II po Włoszech, kraju dla którego „religiosita popolare” jest czymś nader charakterystycznym. Jak ustalił ks. Marian Zając, „Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii” 30 razy odwołuje się wprost do działalności katechetycznej, a 123 razy odnosi się do zagadnień maryjnych integralnie związanych z przekazem katechetycznym²¹. Nie ograniczajmy jednak przekazu katechetycznego tylko do zajęć szkolnych bądź katechezy sakramentalnej w parafii. Chciałoby się tu przykładowo rozwinąć wątek różańca, typowego elementu pobożności ludowej, mającego wyraźny wymiar katechetyczny. Wszak w centrum modlitwy różańcowej stoją fundamentalne wydarzenia z dziejów Zbawienia, zatem zręby chrystologii i mariologii. Odmawiany w rodzinie staje się wprost formą katechezy rodzinnej. Pius XII właśnie różaniec odmawiany wspólnie w rodzinie nazwał „najskuteczniejszą szkołą życia chrześcijańskiego”²². Gdy mowa o rodzinie, trudno nie podnieść innego elementu pobożności ludowej,

20 M. Zając, *Katecheza maryjna w Polsce w latach 1905–2005*, Lublin 2006, s. 373.

21 Tamże, s. 369.

22 Cyt. za: A. Lepa, *Wartości wychowawcze kultu Maryjnego*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie” 5–6 (1975), s. 137.

czyli umieszczanych w mieszkaniach świętych wizerunków w szczególności wizerunków Maryi, których katechetyczna funkcja nie budzi wątpliwości. Obrazy religijne od początku chrześcijaństwa pełniły funkcje pedagogiczne i katechetyczne przede wszystkim w czasach, gdy sztuka czytania i dostęp do słowa pisanego nie miały jeszcze zbyt szerokiego zasięgu²³. Dziś – dodajmy – znaczenie obrazów w katechezie rośnie, bo i zainteresowanie czytaniem maleje²⁴.

Uprzywilejowanym miejscem, w którym katecheza maryjna może się spotykać z pobożnością ludową i święcić swój triumf, są oczywiście wspomniane już sanktuaria i pielgrzymki. Dobrze prowadzone wręcz otwierają się na katechezę maryjną, która jest im potrzebna. Przy całym szacunku, a wręcz miłości autora do sanktuariów, powiedziec wypada, że nie są one podstawowym środowiskiem formacji chrześcijańskiej, stanowi je bowiem parafia i rodzina. Sanktuaria praktycznie spełniają rolę uzupełniającą, mogą zatem czuć się zwolnione z serwitutów zwyczajnego duszpasterstwa parafialnego, chyba że same prowadzą parafie, wówczas jest to jednak działalność organizacyjnie wydzielona.

Sanktuaria maryjne promują pobożność maryjną i jako narzędzie oddziaływania przyjmują katechezę maryjną. Programowo wiążą ją z dziejami miejsca sakralnego (bo za takie zwykło się uważać sanktuarium) i czczonego wizerunku maryjnego. Sanktuarium to „miejsce szczególnie święte i czczone z powodu obecności relikwii lub obrazu”²⁵. To zaakcentowanie czci ze strony wiernych jest ważne, podkreśla znaczenie społecznego odbioru określonego miejsca jako świętego. Wiernym jawi się sanktuarium jako przestrzeń ułatwiająca nawiązanie kontaktu z Bogiem, z Maryją. W doświadczeniu religijnym wierzących pewne miejsca zostają silniej niż inne nacechowane wymiarem sakralnym, gdyż identyfikowane są jako przestrzeń szczególnych interwencji Boga. Interwencje te realizują się poprzez łaski, z których można tu korzystać w szerszym niż gdzie indziej zakresie. Sanktuarium postrzegane jest jako miejsce o szczególnej koncentracji sacrum – święty fenomen, co zobowiązuje do szczególnej oferty duszpasterskiej, również o maryjnym charakterze.

Pielgrzym to społeczna rola związana z tożsamością religijną, rola katolika nosi znamiona trwałości, rola pielgrzyma zaś jest rolą doraźną. Obie role wzajemnie się wzmacniają – rola katolika implikuje rolę pielgrzyma; rola pielgrzyma

23 Z. Bator, *Katechetyczno-pedagogiczne funkcje wizerunków maryjnych*, w: *Ikona maryjna w życiu Kościoła*, red. D. Klauza, K. Stawecka, Częstochowa 2015, s. 53–77. Por. też, *Problem świętych wizerunków – ikon maryjnych w duszpasterstwie*, „*Salvatoris Mater*” 2 (2005).

24 Funkcje obrazów w katechezie pokazuje (z perspektywy katechetyka) ks. S. Kulpaczyński, *Obraz, rysunek i ilustracja w katechezie*, w: *Środki audiowizualne w katechezie*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 2004, s. 35–78.

25 J. Chmiel, *Rozwój pojęcia sanktuarium*, dz. cyt., s. 200.

znajduje dla siebie umocowanie w roli katolika. Oto rusza się na pielgrzymkę, bo jest się katolikiem. Pielgrzym nie jest przy tym samowystarczalny. „Pielgrzym potrzebuje sanktuarium, a sanktuarium potrzebuje pielgrzyma” – lapidarnie stwierdza znane nam już z „Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii” (n. 279). „Sanktuarium staje się celem licznych pielgrzymek, pokrywa się więc z pojęciem kościoła pielgrzymkowego”²⁶.

Pielgrzymka jest typem wędrowania, któremu wędrujący nadaje sens religijny²⁷. Cała pielgrzymka ma wymiar sakralny, ale w jej ramach zwykło się podejmować szereg czynności, praktyk, uwypuklających ten sakralny wymiar²⁸. Praktyki te są zachowaniami rytualnymi właściwymi dla katolików o dalej idących aspiracjach religijnych, zachowaniami mogącymi świadczyć o pogłębionej religijności, w tym także maryjnej pobożności ludowej. Wierni ci zazwyczaj pozostają w obszarze codziennej troski Kościoła i utrzymują z nim intensywne kontakty. „Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce” (2001 rok) w pieszych i autokarowych pielgrzymkach do sanktuariów dostrzega „ważną formę katechezy dorosłych” (n. 104)²⁹ oraz: „Wielkie znaczenie katechetyczne mają piesze pielgrzymki na Jasną Górę i do innych sanktuariów. Duszpasterze winni popierać i umożliwiać młodzieży udział w takich pielgrzymkach oraz dobrze je od strony katechetycznej i liturgicznej zaprogramować” (n. 113). Cytowany już bp P. Bednarczyk mówi o pielgrzymowaniu do sanktuariów maryjnych jako o jednej „z ważnych form czci Matki Najświętszej o ogromnym znaczeniu pedagogicznym”³⁰. Już samo przygotowanie pątników do wyruszenia w drogę powinno mieć wymiar pedagogiczny i katechetyczny, a w przypadku dzieci oraz młodzieży winno się odbywać w ramach katechezy szkolnej. Wędrujący do sanktuarium stają się zapewne wdzięcznymi adresatami przygotowanej dla nich maryjnej katechezy. Dobrze zaplanowana pielgrzymka ma własny program duszpastersko-katechetyczny i mogą w nim dominować katechezy maryjne. Duszpasterską

26 Tamże, s. 201.

27 Wydaje się, że pielgrzymka ma ze swej definicji charakter religijny. Stąd może dziwić tytuł jednego z poważnych artykułów: J. Baniak, *Pielgrzymka religijna*, „Przegląd Religioznawczy” 1 (2004). Kto wie, może jednak takie doprecyzowanie jest pożyteczne. Oto w toku swych badań terenowych na pytanie o ostatnią pielgrzymkę usłyszałem od respondenta, 34-letniego mężczyzny: „Panie, chyba do knajpy to moja pielgrzymka”, A. Potocki, *Parafie bieszczadzkie*, Przemysł 1987, s. 202.

28 Takie zachowania rytualne akcentujące sakralny charakter czynności pielgrzymowania wylicza M. Ostrowski, *Przestrzeń pielgrzymowania jako kategoria teologiczna*, w: *Geografia i sacrum*, t. 1, red. B. Domański, S. Skiba, Kraków 2005, s. 272 i n.

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

30 P. Bednarczyk, dz. cyt., s. 55.

szansą jest jednak okazja ujęcia katechezy maryjnej w szerszym kontekście – tak teologicznym, jak i antropologicznym. Charakter katechetyczny mają głoszone w drodze konferencje, ale także dyskusje panelowe, spotkania z zaproszonymi gośćmi itp. Klimat katechetyczny mogą mieć jeszcze inne działania, zwłaszcza praktyki religijne podejmowane podczas pieszego pielgrzymowania³¹, np. litania loretańska do NMP, która: „Jest modlitwą, ale jednocześnie pewnego rodzaju katechezą. Ułatwia dialog z Maryją, a przy tym uczy jaką Ona jest. Wydaje się, że stosunkowo dużo wiedzy o Maryi czerpią wierni z tej właśnie swoistej katechezy. Litania Loretańska jest spopularyzowanym skrótem mariologii. Uwzględnia, poza cechami osobowymi, także przywileje i godności Matki Bożej. Jest prosta w konstrukcji i ogólnie dostępna” – konstatuje bp Adam Lepa³².

Przykładem całkiem innego typu praktyk może być nazwanie pielgrzymującej grupy nazwą diecezji bądź parafii, z której pielgrzymi pochodzą. Rzecz z pozoru tylko organizacyjno-techniczna ma jednak wyraźny wymiar katechetyczny, budujący identyfikację z własną wspólnotą eklezjalną. Podobną – a katechetycznie jeszcze bardziej wyrazistą – rolę spełnia oznaczenie grup pielgrzymkowych nie kolorami bądź liczbami, ale imionami świętych, daje to bowiem okazję, a wręcz zobowiązuje, do bliższego poznania określonej postaci³³.

Adresatami pielgrzymkowych doświadczeń są nie tylko pątnicy, ale też mieszkańcy miejscowości, przez które pielgrzymka przechodzi. Duchowy odbiór fenomenu pielgrzymki podkreślają mieszkańcy, umieszczając na domach emblematy religijne (zwykle wizerunki Matki Bożej), czy odświętnie ubierając dzieci³⁴. Pielgrzymkową katechezę odbierają także mniej lub bardziej przypadkowi obserwatorzy, jak na przykład pasażerowie zatrzymanych na trasie autobusów zmuszeni do oczekiwania na przejście pielgrzymki. Zdarza się, że dla niektórych jej widok – zwłaszcza rozradowanych, uśmiechniętych, młodych pątników – staje się cennym przeżyciem. Dotyczyć to może zwłaszcza tych obserwatorów, którzy wędrujących pielgrzymów w całej ich okazałości widzą po raz pierwszy w życiu.

Dzięki praktyce pielgrzymek sanktuaryjna katecheza maryjna może trafić także do osób o luźniejszej więzi z Kościołem. Wyzwaniem dla Kościoła są dziś katolicy, których wiara osłabła i którzy już programowo sytuują się na obrzeżach systematycznej pracy Kościoła, a nawet poza nią – zazwyczaj są to ludzie ducho-

31 Katechezę w ramach ruchu pielgrzymkowego omawia szerzej M. Zajac, *Katecheza*, dz. cyt., s. 279–290.

32 A. Lepa, dz. cyt., s. 136.

33 Zwraca na to uwagę ks. J. Pawlik, *Katechetyczny (wychowawczy) wymiar pieszych pielgrzymek na Jasną Górę*, w: *Katechizować dzisiaj. Problemy i wyzwania*, red. J. Stala, Kielce 2004, s. 500.

34 Tamże, s. 505.

wo zagubieni, różnorako zmarginalizowani, zdystansowani wobec Boga i wspólnoty Kościoła. Ich także ma dotyczyć troska Kościoła szukająca wyrazu w ramach sanktuaryjnej posługi. Właśnie tu należy dostrzec miejsce dla tej posługi, którą zwykliśmy dziś z inspiracji św. Jana Pawła II nazywać nową ewangelizacją. Ludzie zrazeni do Kościoła, a żywiący pewne aspiracje duchowe, nie skorzystają z ofert duszpasterskich własnej parafii, bo uznają je za formacyjnie niewydolne i oni właśnie mogą szukać pomocy w innych miejscach. „Dla ludzi, poszukujących prawdy i spotkania z Bogiem, sanktuaria stanowią dodatkową, alternatywną względem parafii, szansę nawiązania dialogu z Bogiem”³⁵. Dla nich właśnie sanktuarium, jako duchowa przestrzeń odbiegająca charakterem od kościelnych standardów, do których przywykli (a często także zrazili), może się wydać miejscem dość atrakcyjnym. Rolą sanktuarium będzie zatem przyciąganie tych osób do praktyk religijnych, między innymi przez stosowną katechezę maryjną. Odwiedzenie sanktuarium może dać im szansę odkrycia sensu życia, w tym również osobistej drogi do Chrystusa i Jego Kościoła. Warto podkreślić, że św. Jan Paweł II widział sanktuaria maryjne również jako ośrodki ewangelizacji ludzi „oddalonych» od Kościoła, dla których [wśród z Maryją – A.P.] stanowi być może jedyny element łączący ich z życiem Kościoła”³⁶.

Trudno zakładać, że osoby wymagające nowej ewangelizacji przybywają do sanktuarium w wydzielonych grupach bądź z czytelną legitymacją swego dystansu wobec wiary. Zazwyczaj zjawiają się tu w ramach większych lub mniejszych grup pielgrzymkowych. Tak bywa w przypadku grup, do których trafiają pątnicy motywowani solidarnością działania pielgrzymującej grupy. Przykładowo dostarczy pielgrzymka rodzinna (takich notuje się coraz więcej), w której uczestniczą członkowie rodziny o dalece zróżnicowanej religijności. Przykładowo dostarczy też pielgrzymka maturzystów, w której obok osób religijnie gorliwych znajdują się młodzi ludzie zdystansowani wobec Kościoła³⁷. W ich przypadku na uczestnictwie w pielgrzymce może znacząco ważyć doświadczenie klasowej, koleżeńkiej solidarności, ale i mechanizm przedmaturalnej asekuracji stosownie do ludowej mądrości wyrażanej dyrektywą „jak trwoga, to do Boga”. Niezależnie od motywów przybycia te osoby stać się mogą adresatami katechezy maryjnej w duchu nowej ewangelizacji.

35 W. Taraska, dz. cyt., s. 72.

36 Jan Paweł II, *Maryja w duchowym doświadczeniu Kościoła*. Audiencja generalna 15.11.1995, w: *Jan Paweł II o Matce Bożej*, t. IV, dz. cyt., s. 115.

37 Więcej o takich w świetle badań autora zob. A. Potocki, *Dlaczego młodzież boi się Kościoła?*, w: *Socjologia religii*, t. 3: *Religijna i moralna kondycja młodzieży polskiej. Mity i rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań 2005, s. 183–200; tenże, *Młodzież o Kościele – krytycznie i z dystansem*, w: *Katecheza w Kościele i dla Kościoła*, red. R. Czekalski, Płock 2006, s. 283–303.

Inny charakter ma przybycie do sanktuarium nie tyle jako do ośrodka kultu religijnego, ile atrakcji turystycznej i choć przybywający z zasady rozumieją ideowy charakter miejsca, to decyzja o podróży ma inne podłoże.

Słusznie się zakłada, że w przypadku pielgrzymki charakter zasadniczy ma motyw religijny. W przypadku wędrowania do miejsca sakralnego bywają wszak również motywy kuracyjne (jak w przypadku pielgrzymek do Lourdes) czy patriotyczne (do grobu bł. ks. Jerzego Popiełuszki). Motywacji pielgrzymowania zatem nie można zawęzić do racji ściśle religijnych, co więcej mogą istnieć tylko motywy poznania obiektów sakralnych. W tym miejscu dochodzimy do zagadnień związanych z turystyką, dla której motywacja religijna może nie mieć żadnego znaczenia. Za turystykę religijną chciałoby się uznać taką postać turystyki, w programie której są obecne między innymi treści religijne. Turystykę religijną i pielgrzymowanie łączy przemieszczanie się w przestrzeni, odróżnia natomiast intensywność motywacji religijnej, która w jednym i drugim przypadku istnieje, aczkolwiek się zmienia: w miarę przechodzenia od pielgrzymki w stronę turystyki religijnej osłabieniu ulega motywacja religijna, a wzmocnieniu – poznawcza.

Można sobie wyobrazić również turystyczne podróżowanie do miejsc (obiektów) sakralnych pozbawione jakiegokolwiek motywacji religijnej. Uwagę turystów przyciągają wówczas na przykład walory architektoniczne odwiedzanych świątyń – odwiedza się obiekty kultu (wędrując szlakiem gotyckich świątyń, zabytków architektury drewnianej itp.), jednakże element religijny schodzi na plan bardzo daleki, a nawet zanika. W ten sposób się urządza turystyczne wyprawy dla profesjonalistów bądź ambitnych amatorów jakiejś dziedziny, określane mianem – turystyki kulturalnej. Tego typu aktywność może być udziałem również osób niewierzących. Pamiętajmy przy tym, że miejsca pielgrzymkowe z racji swych walorów mogą być miejscami (ośrodkami) turystycznymi i tak w istocie się dzieje.

Ważna z perspektywy wymagań nowej ewangelizacji staje się dziś w sanktuarium maryjnym działalność kulturalna. Dla św. Jana Pawła II sanktuarium to również miejsce promocji chrześcijańskiej kultury³⁸, obok motywów religijnych odwiedzającym sanktuaria towarzyszą motywy kulturalne, wypoczynkowe, nawet ludyczne. Ludzie przyjeżdżają, aby uczestniczyć w jakimś wydarzeniu kulturalnym lub aby odpocząć. Zdaniem św. Jana Pawła II należy w miarę możliwości zaspokoić i takie oczekiwania, aczkolwiek wypada niezmiennie uwydatniać religijny charakter miejsca – to, co najważniejszego ma ono do zaoferowania przy-

38 B. Osmańska, „Będziecie świadkami”. *Kultura chrześcijańska w nauczaniu Jana Pawła II*, „Ateneum Kapłańskie” 2002, z. 560.

bywającym³⁹. Trudno nie dostrzec inspirującej roli sanktuariów w odniesieniu do kultury ludowej. Trafnie Tadeusz Samulak akcentuje, że sanktuaria stanowią „jedną z nieformalnych organizacji życia religijnego i kultury ludowej”⁴⁰, zwłaszcza gdy urządzone w okresie letnim odpusty znajdują oprawę znamioną dla tradycyjnej kultury chłopskiej, a co więcej, wierność tej kulturze obrazują – stroje ludowe eksponowane podczas odpustowych procesji i dożynek, ale także zwyczaj robienia wieńców dożynkowych.

W ten sposób dochodzimy do centralnego punktu tej części rozważań: przybywający do sanktuarium turyści bądź uczestnicy kulturalnych imprez mogą się stać adresatami nowej ewangelizacji. Wiemy, że ewangelizacja winna iść przed katechezą. Nie zmienia to jednak faktu, że w ramach ewangelizacji, o której tu mowa, mogą i powinny znaleźć się elementy treściowe znamienne dla maryjnej katechezy. W ten oto sposób wydatnie rozszerza się krąg adresatów tej ostatniej. Osobną kwestią staje się teraz potrzeba uświadomienia gospodarzom miejsca, czyli kustoszom sanktuariów, specyfiki formacyjnego zadania, które przed nimi staje.

Podsumowanie

Bogata jest nasza pobożność ludowa, bogata jest usytuowana w jej centrum nasza pobożność maryjna, co daje katechezie maryjnej niekwestionowane szanse, ale także zobowiązuje do starań o teologiczną rzetelność i kulturową adekwatność. Tak pobożność maryjna, jak i katecheza maryjna w sposób oczywisty są niejako rozpięte między teologią i kulturą. Co więcej, pomagają, aby teologia karmiła się kulturą i przez nią się wyrażała, a kultura była wrażliwa na transcendentne odniesienia.

Trudno nie dostrzec w tym miejscu – gdy nasza badawcza droga dobiegła końca – zbieżności między wyeksponowaniem roli sanktuarium maryjnego w odniesieniu do adresatów nowej ewangelizacji z duchem datowanego na 11 lutego 2017 roku *motu proprio* papieża Franciszka „Sanctuarium in Ecclesia”⁴¹. Zaakcentowano tu, że właściwe dla sanktuarium zadania głoszenia Słowa Bożego, sprawowanie sakramentów i świadectwo miłosierdzia wyrażają ewangelizacyjne

39 Jan Paweł II, *Sens pielgrzymowania do sanktuariów. Przemówienie do plenarnego zgromadzenia Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migranów i Podróżnych, 25 VI 1999*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 11 (1999), s. 23.

40 T. Samulak, *Spoleczne funkcje sanktuariów. Na przykładzie Krasnobrodu i Radezczyca*, w: *Przemiany religijności społeczeństwa polskiego w świetle badań lubelskiego środowiska naukowego*, red. W. Piwowski, J. Styk, Warszawa 1993, s. 162.

41 https://w2.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20170211_sanctuarium-in-ecclesia.html (dostęp 7.06.2017).

zadania Kościoła, stąd wolą papieża kompetencje dotyczące sanktuariów zostały przeniesione z Kongregacji ds. Duchowieństwa na Papieską Radę ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji. Zadaniem tej ostatniej będzie promocja duszpasterstwa sanktuariów jako centrów nowej ewangelizacji, a także dowartościowanie kultu-ralne i artystyczne sanktuariów.

Bibliografia

- Baniak J., *Pielgrzymka religijna*, „Przegląd Religioznawczy” 1 (2004).
- Bator Z., *Katechetyczno-pedagogiczne funkcje wizerunków maryjnych*, w: *Ikona maryjna w życiu Kościoła*, red. D. Klauza, K. Stawecka, Częstochowa 2015, s. 53–77.
- Bator Z., *Problem świętych wizerunków – ikon maryjnych w duszpasterstwie*, „Salvatoris Mater” 2 (2005).
- Bednarczyk P., *Wartości wychowawcze katechezy maryjnej*, „Katecheta” 2 (1976).
- Carrier H., *Ewangelia i kultury. Od Leona XIII do Jana Pawła II*, Rzym–Warszawa 1990.
- Chmiel J., *Rozwój pojęcia sanktuarium*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 3 (1984).
- Chmielewski M., *Sto jeden pytań o życie duchowe*, Lublin 1999.
- Ciupak E., *Katolicyzm ludowy – tendencje przemian współczesnych*, „Roczniki Socjologii Wsi” 8 (1968).
- Ciupak E., *Katolicyzm ludowy w Polsce. Studia socjologiczne*, Warszawa 1973.
- Ciupak E., *Katolicyzm tradycyjny w Polsce*, Warszawa 1968.
- Ciupak E., *Kult religijny i jego społeczne podłoże. Studia nad katolicyzmem polskim*, Warszawa 1965.
- Ciupak E., *Kultura religijna wsi. Szkice socjologiczne*, Warszawa 1961.
- Ciupak E., *Polimorfizm kulturowy religii i religijności*, „Przegląd Humanistyczny” 8–9 (1990).
- Czarnowski S., *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*, w: tenże, *Wybór pism socjologicznych*, Warszawa 1982, s. 366–401.
- Datko A., *Ruch pielgrzymkowy jako zjawisko socjologiczne*, w: *Socjologia życia religijnego w Polsce*, red. S. H. Zaręba, Warszawa 2009, s. 277–315.
- Duszpasterstwo pielgrzymów i turystów. Wybór wypowiedzi i dokumentów kościelnych*, oprac. M. Ostrowski, Kraków 2003.
- Franciszek, *Sanctuarium in Ecclesia*, https://w2.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20170211_sanctuarium-in-ecclesia.html (dostęp 7.06.2017).
- Jabłoński Z. S., *Pielgrzymki w pobożności ludowej*, w: *Liturgia i pobożność ludowa*, red. W. Nowak, Olsztyn 2003, s. 127–153.

- Jackowski A., *Pielgrzymowanie*, Wrocław 1998.
- Jan Paweł II, *Maryja w duchowym doświadczeniu Kościoła*. Audycja generalna 15.11.1995, w: *Jan Paweł II o Matce Bożej (1978–1998)*. Audiencje generalne, t. IV, s. 115.
- Jan Paweł II, *Sens pielgrzymowania do sanktuariów*. Przemówienie do plenarnego zgromadzenia Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, 25 VI 1999, „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie, 11 (1999).
- Jusiak R., *Pielgrzymka jako element życia religijnego w Polsce*, „Chrześcijanin w Świecie” 91–92 (1980).
- Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań 2003.
- Kopeć J. J., *Uwarunkowania historyczno-kulturowe czci Bogarodzicy w polskiej religijności*, w: *Religijność ludowa – ciągłość i zmiana*, red. W. Piwowski, Wrocław 1983, s. 21–63.
- Kulpaczyński S., *Obraz, rysunek i ilustracja w katechezie*, w: *Środki audiowizualne w katechezie*, red. S. Kulpaczyński, Lublin 2004, s. 35–78.
- Kumala J., *Liturgia i pobożność ludowa w sanktuariach*, w: *Liturgia i pobożność ludowa*, red. W. Nowak, Olsztyn 2003, s. 166–177.
- Lepa A., *Wartości wychowawcze kultu Maryjnego*, „Wiadomości Diecezjalne Łódzkie” 5–6 (1975).
- Majka J., *Socjologiczne aspekty kultu maryjnego w Polsce*, „Colloquium Salutis” 2 (1970).
- Napiórkowski S. C., *Teologia wobec kultu maryjnego w Polsce*, „Collectanea Theologica” 2 (1984).
- Nadolski B., *Pobożność ludowa a liturgia*, „Communio” 6 (1987).
- Napiórkowski S. C., *Pobożność maryjna*, w: *Leksykon pedagogiki religii*, red. C. Rogowski, Warszawa 2007, s. 577–580.
- Osmańska B., „*Będziecie świadkami*”. *Kultura chrześcijańska w nauczaniu Jana Pawła II*, „Ateneum Kapłańskie” 560 (2002).
- Ostrowski M., *Przestrzeń pielgrzymowania jako kategoria teologiczna*, w: *Geografia i sacrum*, t. 1, red. B. Domański i S. Skiba, Kraków 2005, s. 265–273.
- Pawlik J., *Katechetyczny (wychowawczy) wymiar pieszych pielgrzymek na Jasną Górę*, w: *Katechizować dzisiaj. Problemy i wyzwania*, red. J. Stala, Kielce 2004, s. 499–507.
- Pisarzak M., *Rola sanktuariów maryjnych w kształtowaniu pobożności maryjnej*, w: *Matka Jezusa wśród pielgrzymującego Kościoła*, red. J. S. Gajek, K. Pek, Warszawa 1993, s. 205–224.

- Potocki A., *Dlaczego młodzież boi się Kościoła?*, w: *Socjologia religii*, t. 3: *Religijna i moralna kondycja młodzieży polskiej. Mity i rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań 2005, s. 183–200.
- Potocki A., *Młodzież o Kościele – krytycznie i z dystansem*, w: *Katecheza w Kościele i dla Kościoła*, red. R. Czekalski, Płock 2006, s. 283–303.
- Potocki A., *O Kościele także socjologicznie*, Warszawa 2017.
- Potocki A., *Parafie bieszczadzkie*, Przemyśl 1987.
- Potocki A., *Pobożność maryjna*, w: *Leksykon socjologii religii*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, Warszawa 2004, s. 294–296.
- Przesłanie Ojca Świętego do Sesji Plenarnej Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów 21 września 2001*, „Anamnesis” 2 (2002).
- Ratzinger J., *Komentarz teologiczny*, w: *Orędzie fatimskie. Kongregacja Nauki Wiary*, Poznań 2000.
- Samulak T., *Spoleczne funkcje sanktuariów. Na przykładzie Krasnobrodu i Radecznicy*, w: *Przemiany religijności społeczeństwa polskiego w świetle badań lubelskiego środowiska naukowego*, red. W. Piwowarski i J. Styk, Warszawa 1993, s. 161–168.
- Sanktuaria i pielgrzymki w dokumentach Kościoła*, Częstochowa 2001.
- Socha P., *Sanktuaria maryjne w aspekcie duszpasterskim*, w: *Maryja w nauczaniu Jana Pawła II i w życiu naszego Kościoła*, red. P. Socha, Gorzów Wielkopolski 1988, s. 99–114.
- Taraska W., *Sanktuarium maryjne w nauczaniu Jana Pawła II*, Sandomierz 2008.
- Sroka J., *Liturgiczny kult Bogarodzicy normą pobożności maryjnej*, „Anamnesis” 1 (2001/02).
- Taras P., *Religijność ludowa w Kościele katolickim*, „Communio” 6 (1987).
- Wollny H., *Najnowsze dzieje rodzimej czci Matki Naszego Zbawiciela. Posoborowa ewolucja teologii kultu maryjnego w Polsce*, Opole 1994.
- Zajac M., *Elementy maryjne w katechezie młodzieży*, w: *Troska Kościoła o współczesną polską młodzież. Zarys problematyki*, red. A. Offmański, Szczecin 2008, s. 251–265.
- Zajac M., *Katecheza maryjna w Polsce w latach 1905–2005*, Lublin 2006.

KATECHEZA MARYJNA W SPOTKANIU Z TRADYCJAMI POLSKIEJ POBOŻNOŚCI LUDOWEJ

Streszczenie

Pobożność ludowa sytuuje się na styku teologii i kultury ludowej. Pierwsza określa treść pobożności, druga jej formy. Pobożność ludowa okazuje się kulturową przestrzenią naszej wiary. W ramach teologii ważna jest mariologia – nauka teologiczna o Matce Pana, stąd też w centrum pobożności ludowej, co znamienne dla warunków polskich, staje pobożność maryjna. Wymaga ona starannego kształtowania, w czym uprzywilejowana rola przypada katechezie. Nie można jednak redukować tej ostatniej do zajęć typu szkolnego. Katechetyczny wymiar mają też związane ze czcią Maryi praktyki religijne, jak różaniec, cześć dla wizerunków Maryi, pielgrzymki do sanktuariów, a także odmawiane w ich trakcie modlitwy (jak np. litanie).

Słowa kluczowe: katecheza maryjna, pobożność ludowa, Polska, tradycja

MARIAN CATECHESIS IN MEETING WITH THE TRADITIONS OF POLISH POPULAR PIETY

Summary

Popular piety is situated midway between theology and popular culture. The former determines the content of piety, the latter its forms. So popular piety turns out to be a cultural space of our faith. Mariology – as a theological doctrine about the Mother of the Lord – is important as part of theology. Hence, devotion to Mary is in the centre of popular piety, which is characteristic for the Polish conditions. It requires careful shaping in which catechesis has a privileged role. But the latter can not be reduced to the type of school activities. Religious practices associated with the veneration of Mary, such as rosaries, reference for the images of Mary, pilgrimages to Her sanctuaries, as well as the prayers recited in their course (like, for example, litanies), also have the catechetical dimension.

Keywords: Marian catechesis, popular piety, Poland, tradition

Translated by Mirosława Landowska

KATECHETA WOBEC UCZNIA Z RODZINY DYSFUNKCYJNEJ

Karmela Katarzyna Sługocka OP*

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego
w Warszawie

Wstęp

Kościół postrzega dzieło katechizacji jako jedno ze swych najważniejszych zadań¹, dlatego katechecie uczącemu w szkole stawia się niezwykle wysokie wymagania. Szczególnym zadaniem nauczyciela-katechety jest umiejętność pracy z uczniem dotkniętym dysfunkcją rodziny, dlatego też celem pierwszej części artykułu jest prezentacja wyników badań podjętych nad zagadnieniami związanymi z kwestią ucznia z rodziny dysfunkcyjnej² na katechezie. Część druga zaś traktuje o skutecznych metodach działania i oddziaływania katechety na ucznia z rodziny dysfunkcyjnej w taki sposób, by katecheta kompetentnie wspomagał rozwój tego ucznia.

* S. Karmela Katarzyna Sługocka OP – doktorantka na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Pracę magisterską na temat: *Rola katechezy i katechety w życiu dziecka z rodziny patologicznej* obroniła w 2002 r. na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Pracę katechetyczną rozpoczęła w 1995 r. i katechizowała w SP w Gdańsku, Kielcach, Białej Niżnej oraz w LO w Kłodzku, a także w przedszkolach w Gdańsku, w Białej Niżnej i Kielcach. E-mail: karmelaop@gmail.com.

1 Por. Jan Paweł II, *Catechesi Tradendae*, pkt 1.

2 Zamienna nazwa to rodzina dysfunkcyjna – w nazewnictwie należy odróżnić nazwę rodzina dysfunkcyjna/dysfunkcyjna od rodziny patologicznej – zob. A. Urbaniak, *Rodzina dysfunkcyjna i patologiczna, czym się różnią?* http://www.poradnikzdrowie.pl/psychologia/zwiazki/rodzina-dysfunkcyjna-i-patologiczna-czym-sie-roznia_43704.html (dostęp 18.12.2017).

1. Sytuacja dziecka w rodzinie dysfunkcyjnej

1.1. Specyfika rodziny dysfunkcyjnej

Na podstawie zaburzeń w prawidłowym funkcjonowaniu rodziny określone są jej dysfunkcje skatalogowane wg następujących sytuacji: alkoholizm, narkomania, choroba psychiczna w rodzinie, przemoc fizyczna lub psychiczna, maltretowanie i wykorzystanie seksualne, psychiczne opuszczenie dzieci (nieobecność emocjonalna rodziców), chłód emocjonalny, czynne odrzucanie dziecka, nadużycia emocjonalne, czyli używanie dziecka przez osobę dorosłą do zaspokajania swoich potrzeb emocjonalnych (np. czynienie z dziecka powiernika spraw dorosłych, tworzenie koalicji z dzieckiem przeciw drugiemu rodzicowi), stawianie nieadekwatnych wymagań do rozwoju i możliwości dziecka (infantylizowanie dziecka lub żądanie spełnienia nadmiernych oczekiwań), przerost sztywnych wymagań nad okazywaniem miłości i czułości, a także nadopiekuńczość i nadmierna kontrola³.

W literaturze przedmiotu sytuację dziecka w rodzinie dysfunkcyjnej przedstawiono następująco: dzieci wciągane są w udawanie, które szybko je uczy, że fakt dysfunkcji w rodzinie należy okryć „wielką tajemnicą”. Np. rodzinie alkoholowej towarzyszy często uczucie wstydu za rodzica nadużywającego alkohol, co może skutkować tym, że dziecko wymyśla sobie swoją rodzinę, która w jego wyobrażeniach jest przykładna i doskonała. Posługując się kłamstwem, stosując wymówki, zatajając prawdę dziecko jest narażone na wychowanie w emocjonalnym chaosie⁴. Towarzyszy temu zjawisko wyparcia, np. alkoholik wypiera problem własnego alkoholizmu wbrew przytłaczającym dowodom. Występującej dysfunkcji nierzadko zaprzecza partner alkoholika oraz inni członkowie rodziny. Można wówczas zauważyć, że osoby te zbiorowo usprawiedliwiają zachowanie osoby nadużywającej alkohol mówiąc, że „się potknął” lub „pije, ponieważ stracił pracę”, „pije, bo ma podłego szefa” itp. Zabawa w „normalną rodzinę” przyjmuje postać pozy zarówno w kontaktach między sobą, jak i z otoczeniem⁵. Dochowanie „wielkiej tajemnicy” ma niszczący wpływ nie tylko na dziecko, ale również na współmałżonków. Do tego dochodzi uczucie ciągłego napięcia i lęku przed ujawnieniem prawdziwego oblicza rodziny. Trudno w takiej sytuacji o akceptację siebie i prawdziwą tożsamość. Członkowie rodzin dysfunkcyjnych są dotknięci dodatkowym cierpieniem samotności. Dorośli nie rozmawiają ze sobą o tych problemach, żona ukrywa pijaństwo męża, mąż pijaństwo żony, to samo czynią

3 Zob. D. Krupińska, *Rodzina dysfunkcja i jej wpływ na wychowanie dziecka*, <http://www.szkoalnictwo.pl/index.php?id=pu5503> (dostęp: 19.12.2017).

4 Por. S. Forward, *Toksyczni rodzice*, Warszawa 1992, s. 82.

5 Tamże, s. 83.

dzieci, ukrywając alkoholizm rodziców. Wprowadza to ogólny chaos w funkcjonowanie rodziny – nic nie jest na swoim miejscu. Uczeń, jeśli dorasta w rodzinie alkoholowej, może przeżywać stres przed powrotem do domu, ponieważ nie wie, co go tam czeka. Nie wie, w jakim stanie będzie dziś osoba nadużywająca alkoholu. Ta niepewność wywołuje napięcie i strach. Uczeń może wówczas reagować nadpobudliwością lub agresją podczas zajęć szkolnych, zwłaszcza na ostatnich lekcjach.

1.2. Wpływ rodziny dysfunkcyjnej na rozwój dziecka

Rodzina dysfunkcyjna ma destrukcyjny wpływ na rozwój dziecka. Zachwiana jest jego konstrukcja osobowościowa przede wszystkim w zakresie postaw i wartościowania. W wyniku trudnych doświadczeń życiowych grozi mu dezintegracja osobowości, przejawiająca się różnego typu zaburzeniami emocjonalnymi⁶. Znaczący psychiki dziecięcej uważają, że żadna tragedia dorosłego nie da się porównać z bezbronną rozpaczą dziecka, które nie jest przygotowane do znoszenia tragicznych przeżyć⁷.

Uczeń, który przychodzi na zajęcia, niesie ze sobą historię swojego życia. Jeśli historia ta jest kształtowana w rodzinie dysfunkcyjnej, uczeń ma bardzo bolesne doświadczenia, zwane urazami – dzielą się one na ostre i rozmyte.

Urazy ostre powstają wskutek pojedynczych lub powtarzających się doświadczeń w postaci bólu, przemocy, upokorzenia czy seksualnego nadużycia. Wszelkie ostre, psychologiczne urazy z dzieciństwa nie dotyczą tylko dzieci z rodzin alkoholowych. Warto podkreślić, że w literaturze przedmiotu badacze przestrzegają przed błędem klasyfikowania rodzin na takie, w których jest alkoholizm i przemoc oraz na takie, w których nie ma ani jednego, ani drugiego. Przemoc, ból i nadużycia seksualne istnieją także w rodzinach, w których nie tylko nie ma choroby alkoholowej, ale nawet nie pije się znaczących ilości alkoholu⁸. Trwały destrukcyjny ślad w psychice pozostawia nie tylko alkoholizm, ale i nadopiekuńczość, zbytnia kontrola, przemoc fizyczna, niszczenie słowem poprzez ciągłe powtarzanie: „wszystko przez ciebie”, „nic nie potrafiisz”, w obliczu nawet drobnego niepowodzenia: „wiedziałam, że ci się nie uda” itp. Wówczas częstymi środkami obrony są odrealnienie i znieczulenie. Dzieci, będąc świadkami przemocy,

6 A. Pacewicz, *Polska rodzina z problemem alkoholowym jako środowisko wychowawcze*, w: *Dzieci alkoholików – jak je rozumieć, jak im pomagać: profilaktyka uzależnień*, wybór i oprac. tejże, Warszawa 1994, s. 12.

7 M. Andres, *Maria Kownacka i jej pedagogiczna działalność*, „Wychowawca” 12 (1994), s. 14–15.

8 Por. W. Sztander, *Rodzina z problemem alkoholowym*, Warszawa 1993, s. 6.

przeżywają przerażenie, obawę o życie swoje lub najbliższych i wówczas może zdarzyć się, że stany te przerastają możliwości asymilacyjne dziecka, a efektem tego jest wypieranie⁹.

Drugi rodzaj urazu to uraz rozmyty, gdy nie dzieje się nic ostrego i wyraźnego, lecz życiu towarzyszy piętno niepokoju, chaosu i braku oparcia. Dziecku nie zostały jasno określone cele, zadania, reguły i nie wie ono za co będzie chwalone, a za co nie, co jest dobre, a co złe. Raz za ten sam czyn jest nagradzane, a innym razem ukarane. Nie ma ono rozeznania w zasadach panujących w rodzinie, ponieważ kara i nagroda zależy od chwilowego nastroju rodzica, powoduje to zagubienie i chaos. Taka sytuacja odrywa od rzeczywistości i rodzi postawę, którą charakteryzują trzy imperatywy: nie ufać, nie mówić, nie odczuwać.

1.3. Role dziecka w rodzinie dysfunkcyjnej

W obliczu niezrozumiałych sytuacji, których doświadcza dziecko w rodzinie dysfunkcyjnej, może ono przyjąć jedną z postaw obronnych, które W. Sztander określa mianem: bohater rodzinny, wyrzutek, maskotka, zagubione dziecko, ułatwicz¹⁰.

Bohater rodzinny jest często najstarszym dzieckiem w rodzinie i ono podtrzymuje cały dom. Można je określić jako silne, oddane, nadzwyczaj dzielne i twarde. Przyjmuje ono na siebie liczne ciężary i obowiązki, by inni mieli lżej. Nie potrafi się bawić, jest małym dorosłym, nie dba o swoje potrzeby, gdyż najważniejsi są inni, którym jest skłonny służyć, aż do całkowitego wyczerpania siebie.

Wyrzutek zwany jest też kozłem ofiarnym lub dewiantem – to ktoś występujący buntowniczo i dramatycznie wobec tego, co się dzieje w jego rodzinie, ujawniający rodzaj buntu, który prowadzi do destrukcji. Takie dziecko sprawia kłopoty wychowawcze w szkole, nie uczy się, wagaruje, kradnie, sięga po używki, przebywa w marginalnym środowisku. W początkowym okresie taka postawa jest krzykiem o miłość, wynika z potrzeby zwrócenia na siebie uwagi, później staje się sposobem na życie.

Maskotka to wzór funkcjonowania, który ujawni się w osobie przymilnej, uroczej i uwodzicielskiej. Potrafi ona sprawnie rozładować napięcia rodzinne. Można o niej powiedzieć: śmieszka, czy śmieszek, ukochana córeczka, czy synuś. Uspokoić ojca czy pocieszyć matkę – to najczęstsze zadania maskotki. Ten typ postawy obronnej sprawia, że dziecko odłącza się od uczuć smutku i od cierpienia, zawsze robi dobrą minę do złej gry. Maskotka uśmiecha się, gdy jest przerażona i odgrywa rolę błazna, którego nikt nie traktuje poważnie. Przyjęcie takiej posta-

9 Tamże, s. 7.

10 Por. tamże, s. 16.

wy powoduje, że ztraca się granica między byciem na serio a żartem, między śmiechem a płaczem, tym samym zaciera się granica między wewnętrzną prawdą.

Innym rodzajem obrony przed smutną rzeczywistością jest ucieczka w świat fantazji. Taką postawę określa się jako dziecko zagubione, dziecko we mgle, aniołek, niewidoczne dziecko. Ma ono swój świat, wycofało się i uciekło w świat marzeń, lektur i fantazji. Nie sprawia kłopotów wychowawczych, czasem nawet nie wiadomo, gdzie przebywa. Cena, jaką płaci za ten pozorny spokój, to atrofia umiejętności kontaktu i współżycia z innymi ludźmi. W sytuacjach trudnych towarzyszy mu odruch ucieczki, będzie ono udawać, że nic się nie dzieje. Dzieci te często, aby uciec od rzeczywistości, sięgają po alkohol, leki i narkotyki. Zazwyczaj jest to dziecko najmłodsze w rodzinie.

Dzieci cierpią z powodu rozpadu rodziny i próbują ją ratować. Chcąc pomóc alkoholikowi, dziecko i członkowie rodzin posuwają się do takich zachowań jak ograniczanie kontaktu alkoholika ze zgubnym napojem, ukrywanie pijaństwa przed światem, starają się nadrobić to, co alkoholik zepsuł. Taka postawa nie jest pomocą, lecz jest ułatwianiem życia alkoholikowi, a nawet jego wspomaganie. Ułatwiacz – to dziecko w swoim postępowaniu najbliższe koalkoholowemu wspomaganie choroby przez towarzyszenie picia. To osoba, która razem z alkoholikiem przeżywa wloty i upadki, próbuje znaleźć przyczynę picia i siebie obwinia za ten fakt oraz bierze na siebie odpowiedzialność za stan życia rodzinnego, próbuje naprawiać różne sytuacje, okazuje współczucie i nakłania innych do współżycia. Ułatwiacz chowa kluczyki od samochodu w obawie, by alkoholik się nie zabił, wylewa alkohol lub nawet pije z alkoholikiem, aby go pilnować. Niekiedy kupuje piwo do domu, by alkoholik nie pił silniejszych trunków i nie wychodził na spotkania z kolegami. Wszystkie te działania stwarzają komfortowe warunki picia i ułatwiają życie alkoholikowi, który nie musi już martwić się o siebie i swoje czyny, bo wie, że jest ktoś, kto czuwa i go pilnuje. Dramatem tego wzorca zachowań jest przekonanie, że wszystko jest w jego ręku i że on jest odpowiedzialny za to, czy alkoholik będzie pił lub nie.

Powyższy podział nie wyczerpuje wszystkich wzorów funkcjonowania dziecka w rodzinie alkoholowej, gdyż może ono przyjmować mieszane postawy obronne.

1.4. Bezradność dziecka w rodzinie dysfunkcyjnej

Rodzice się nowe życie chce być kochane i ma prawo do godziwego życia oraz rozwoju. Wobec dysfunkcji rodziny dziecko jest bezbronne. Pozbawione swych praw do miłości, akceptacji i rozwoju, jako dorosły człowiek zawsze będzie bole-

śnie odczuwało te braki. Na pierwszym miejscu sprawcą ran, poczucia krzywdy i niedostosowania społecznego jest rodzina. Oto kilka przykładów¹¹:

1. Rodzina jest sześćoosobowa, w tym czworo dzieci. Najmłodsza dziewczynka Agnieszka, lat 10, Dawid, lat 15 (uczeń klasy 5.), Tomek, lat 16 (uczeń klasy 6.) i najstarszy chłopiec Jacek, lat 20. Rodzina jest pod nadzorem sądu, ojciec ma rentę inwalidzką, a matka nie pracuje. Obydwoje rodzice nadużywają alkoholu, pijąc też denaturat. Ojciec miał porachunki ze światem przestępczym. Kiedyś dzieci znalazły go rozebranego i pobitego przed drzwiami domu. Rezultat niewydolności wychowawczej rodziców jest taki, że Tomek trafia do zakładu poprawczego, Agnieszka i Dawid do domu dziecka. W klasie Agnieszka ma niewiele koleżanek, a na lekcjach jest cichutka, przygaszona. Dawid to chłopiec bardzo żywiołowy i nie znosi, gdy zwraca się mu uwagę, jest typem wesołka i rozrabiaki, często się śmieje. Nie radzi sobie z wymaganiami szkolnymi, dlatego też powtarzał dwa razy klasę 5. Natomiast Tomek jest bardzo dużym, wyrosniętym chłopcem – na pierwszy rzut oka sprawia wrażenie osoby groźnej, niedostępnej, wzbudzającej respekt, jednak to tylko pozory. Przy bliższym poznaniu okazuje się być chłopcem bardzo wrażliwym, miłym i otwartym. Nie może zrozumieć, dlaczego rozdzielono go z rodzeństwem i dlaczego nie mogą być z nimi w domu. Tomek miał na swoim koncie liczne kradzieże, handel skradzionymi rzeczami. Uciekł dwa razy z zakładu poprawczego, tęskni za rodzeństwem, chciałby, żeby znów wszyscy byli razem.
2. Krysia, Ania, Damian i Piotrek pochodzą z rodziny, która ma nadzór sądowy. Najstarsza dziewczynka Krysia jest uczennicą szkoły średniej, Ania chodzi do klasy 7., Damian do klasy 2. Piotrek jest rocznym dzieckiem. Matka jest niewydolna wychowawczo – często przeżywa chwile załamania, depresję i leczy się u psychiatry. Ojciec, skazany za kradzież, przebywa w więzieniu. Gdy jest w domu, nadużywa alkoholu i się awanturuje. Wykrada żonie i tak już skromne pieniądze, aby przeznaczyć je na alkohol. Kiedy matka była w ciąży z Piotrem, z powodu powikłań leżała w szpitalu. Podczas jej nieobecności dzieci były pod opieką ciotki. Po tygodniu jednak ciotka oddała je z powrotem do domu i wtedy dzieci trafiły pod opiekę ojca, zwolnionego z zakładu karnego, który jest podejrzany o próby wykorzystania seksualnego jednej z córek. Dla dzieci był to czas traumatycznych przeżyć. Martwiły się o matkę, która z powodu ostrej anemii była hospitalizowana, bały się o mające przyjść na świat dziecko, ale z ogromną radością na nie czekały. Ogólnie dzieci są niedożywione. Zdarza się, że przez cały dzień nic

11 Wszystkie imiona w przytoczonych historiach zostały zmienione.

- nie jedzą. Podczas dni nauki szkolnej korzystają z jednego posiłku w szkole. Wsparcia w postaci zakupu żywności udziela także proboszcz parafii. Wszelkie przejawy pomocy matka przyjmuje ze łzami i zakłopotaniem. Nie ma u niej postawy roszczeniowej. Kilkakrotnie powtarza podziękowania. W szkole dzieci są grzeczne, dość dobrze radzą sobie z nauką. Mają dobry kontakt z rówieśnikami, ale są zamknięte w sobie – nie opowiadają o sobie i o rodzicach. Ubrane są skromnie, ale zawsze czysto. Dziewczynki pomagają mamie w obowiązkach domowych oraz przy wychowywaniu Piotra. Matka jest kobietą wycieńczoną z powodu niedożywienia.
3. Paweł ma 9 lat, Kasia 11 lat, a Krystian 15 lat. Ojciec przebywa w więzieniu, podejrzany o wykorzystywanie seksualne dzieci. Matka jest niewydolna wychowawczo. Nie opiekuje się dziećmi i obarcza tym obowiązkiem obce osoby, nawet pozbawione praw rodzicielskich. Trzy lata temu matka sama zawiozła dzieci do domu dziecka, bo chciała odpocząć. Najboleśniej taką sytuację odczuwa Paweł, który się jąka, a jego mowa jest bardzo zaburzona – gdy przyszedł do szkoły prawie nie mówił, porozumiewał się jedynie gestami. Z czasem nauczył się mówić, choć jeszcze nie zawsze można go zrozumieć, równocześnie używa wulgarnych słów. Chłopiec jest bardzo płaczliwy, co wynika z nadwrażliwości, powodem do płaczu jest nawet nieumyślne potrącenie przez któreś z dzieci. W stosunku do innych jest dokuczliwy, często zadaje im fizyczny ból (drapie i szczypie).
 4. Marek ma lat 13. Mieszka z babcią, bo matka go zostawiła. Babcia, wychowując chłopca, napotykała na wiele trudności. Mimo że okazywała mu wiele miłości i troski, chłopiec jej nie szanował używał w stosunku do niej wulgarnych słów. Marek bardzo tęsknił za matką i żył wciąż nadzieją, że rozstanie z nią jest chwilowe i kiedyś będą razem. Wreszcie matka zabrała go do siebie, a Marek bardzo się tym cieszył. Jednak matka nie okazała chłopcu nawet odrobiny uczucia. Nie pozwoliła mówić do siebie „mamo”. Przy znajomych wstydziała się dziecka, nie interesowało ją zupełnie, co chłopiec robi i jakie są jego potrzeby. Po miesiącu Marek zadzwonił do babci, pytając, czy może do niej wrócić. Po powrocie zmienił on swój stosunek do babci, lepiej ją traktuje. Bardzo się stara, by nie sprawić jej przykrości. Ostatnio, gdy nerwowo coś odpowiedział, przyszedł i przeprosił babcię, co się wcześniej nie zdarzało.
 5. Wiktor ma 12 lat, Maciek 11, Łukasz 8. Rodzina jest pod nadzorem sądu, gdyż matka nadużywa alkoholu i jest niewydolna wychowawczo. Domem zajmuje się ojciec, a dzieci próbują zarobić na swoje utrzymanie. Maciek bardzo dobrze nauczył się historii zabytków miasta i oprowadza turystów.

Jest dobrym uczniem, ma duże zdolności plastyczne. Łukasz sprząta stoliki w kawiarniach i barach. Wiktor powtarzał klasę 2. Trzyma się raczej z kolegami łobuzującymi, chociaż ostatnio wyznał, że już skończył z tymi znajomościami. Dało się to zauważyć, gdyż chłopiec zaczął się lepiej uczyć, stał się spokojniejszy. Wymaga częstych pochwał i zachęty do wysiłku oraz nagradzania pozytywną oceną, nawet za drobne osiągnięcia. Tak wspomagany podczas katechezy na pierwszy semestr otrzymał oceną dobrą. W drugim semestrze największym sukcesem chłopca, oprócz podjęcia dodatkowych prac „dla chętnych”, było przygotowanie się do sprawdzianu. Pytania do sprawdzianu były przygotowywane razem z uczniami. Było to celowe działanie, które miało sprawdzić, czy udział Wiktora w tego typu przygotowaniach do sprawdzianu okaże się dla niego pomocny. Cel został osiągnięty, Wiktor otrzymał ocenę dobrą i był bardzo zadowolony. Na koniec roku otrzymał nawet ocenę bardzo dobrą. Jest to chłopiec bardzo wrażliwy. Kiedyś z kolegą zauważyli przy kościele żebraka. Obaj postanowili przynieść mu jedzenie z domu, ale po spotkaniu okazało się, że tylko Wiktor miał jedzenie i picie dla tego człowieka.

6. Adam ma 13, a Karol 14 lat. Rodzice to nałogowi alkoholicy, dlatego też rodzina jest pod nadzorem sądu. Ojciec jest agresywny, stosuje przemoc wobec matki. Rodzice nadużywają alkoholu wspólnie z dziadkami, z którymi sąsiadują. Chłopcy są zostawieni sami sobie. Mają duże kłopoty z nauką. Karol jest nadpobudliwy, ale na zwróconą uwagę reaguje pozytywnie. Ogólnie jest to sympatyczny chłopiec. Bardzo dobry wpływ ma na niego kolega z klasy, który opiekuje się bardzo chorą matką. Karol jest wpatrzony w kolegę i stara się go naśladować. Na katechezie chętnie zabiera głos w dyskusji. Charakteryzuje go trafność osądu. Zastanawia się nad sytuacjami życiowymi, szuka rozwiązań w sytuacjach trudnych, także domowych. Zapytał kiedyś, czy można wyjąć ojcu alkoholikowi pieniądze z kieszeni, by kupić chleb.

Powyższe historie zostały przywołane, aby zobrazować trudne sytuacje uczniów i naświetlić przyczyny problemów z nauką i niepowodzeń szkolnych. Dziecko żyjące w dysfunkcji doświadcza lęku, braku pewności siebie, ma niskie poczucie wartości i bardzo słabą wiarę we własne siły. Tym uczniom jest potrzebna konkretna pomoc ze strony katechety. Dla jednych uczniów najważniejszą pomocą będzie zapewnienie wyżywienia, dla innych okazanie zainteresowania, powiedzenie życzliwego słowa, uśmiech, pomoc w wykonaniu zadania, pochwała, dostosowanie wymagań do możliwości ucznia. Bardzo ważne jest częste nagradzanie pozytywną oceną, gdyż nierzadko katecheza będzie jedynym przedmiotem w szkole, na którym uczeń z tak skomplikowaną historią życia otrzymuje pozytywną ocenę.

2. Odpowiedź katechety na trudności ucznia z rodziny dysfunkcyjnej

2.1 Diagnoza dziecka z rodziny dysfunkcyjnej

Naturalną sprawą jest fakt, że są uczniowie, którzy przez dobre zachowanie i duże osiągnięcia wzbudzają sympatię nauczyciela, z łatwością zdobywają nagrody w postaci wysokich ocen oraz pochwał. Przed nauczycielem katechetą stoi jednak jeszcze inne wyzwanie, jakim jest nawiązanie kontaktu z uczniem trudnym, nieprzystępnym, a nawet nastawionym wrogo, ponieważ dziecko, które dźwiga ciężar dysfunkcji jest mu szczególnie powierzone przez Pana Boga. W celu rozpoznania sytuacji dziecka z rodziny dysfunkcyjnej katecheta zwraca się o pomoc do pedagoga szkolnego i wychowawcy oraz podejmuje współpracę z nimi. Problemy, z którymi muszą zmierzyć się uczniowie, są rzeczywistymi dramatami i katecheta musi o nich wiedzieć, aby mógł zaplanować adekwatne działania katechetyczne, które będą wsparciem dla konkretnego ucznia.

2.2. Kompetencje pedagogiczne potrzebne w pracy z dzieckiem trudnym

Rozpoznanie podłoża dysfunkcji jest trudnym zadaniem. Nauczyciel ma do czynienia z bardzo złożoną osobowością, która niekoniecznie będzie chciała się otwierać i współpracować. Uczniowie wzrastający w rodzinie dotkniętej jakkolwiek z dysfunkcji są uwikłani w różne mechanizmy pozwalające przetrwać lub rozegrać niekorzystną dla siebie sytuację. W pracy z dzieckiem z rodziny dysfunkcyjnej potrzeba ze strony katechety dużo cierpliwości, miłości, serdeczności, życzliwości i jak najwięcej pozytywnego wsparcia. Dziecko ma prawo oczekiwać kompetentnej pomocy od katechety. Aby katecheta sprostał tym oczekiwaniom powinien posiadać autorytet oraz takie cechy, jak życzliwość pedagogiczną, takt pedagogiczny, kontaktowość. Powinien znać wychowanków i odpowiednio na nich wpływać¹².

Nauczyciel musi mieć świadomość trudności, które napotka, gdy będzie chciał zdobyć w autorytet u dziecka z rodziny dysfunkcyjnej, ponieważ ono na skutek doznawanych przeżyć negatywnych dostarczanych przez dorosłych rodziców odrzuca wszelkie autorytety lub nie jest nauczone respektowania ogólnych norm postępowania. Nieodzowną pomocą w takiej sytuacji jest życzliwość pedagogiczna, która skłania nauczyciela do zajmowania się dzieckiem, przebywania z nim, poświęceniem mu czasu i nie żałowania wychowawczego trudu¹³. Taka postawa, zwłaszcza jeśli będzie wytrwała, przyczyni się do nawiązania kontaktu i współpracy z dzieckiem, które tak naprawdę jest spragnione autorytetu i ciepła. Początk-

12 Por. W. Koska, *Katechetyka*, Poznań 1993, s. 58–59.

13 Tamże.

kowe odrzucanie osoby nauczyciela może być jedną z metod sprawdzania jego wiarygodności. Zdanie tego egzaminu, któremu poddaje nauczyciela dziecko, jest trudne, ale jest warunkiem współpracy, w której chodzi przede wszystkim o dobro dziecka.

Bardzo wskazaną cechą w pracy z dzieckiem, szczególnie poranionym dysfunkcją rodziny, jest takt pedagogiczny, czyli umiejętność bycia z dzieckiem w taki sposób, aby go nie obrażać nawet, gdy ono obraża, nie sprawiać mu przykrości i nie być przyczyną konfliktów. Takt pedagogiczny owocuje delikatnością i szacunkiem wobec dziecka. Taki nauczyciel nie lekceważy żadnej wypowiedzi, poprawia błąd w sposób niesprawiający przykrości ani nieośmieszający, traktuje wszystkich jednakowo, nie wypytuje o sprawy bardzo osobiste i nie używa obraźliwych określeń. Zagubione dziecko, niepewne swojej pozycji i umiejętności, odrzucane, poniżane i żyjące bez poczucia bezpieczeństwa ze strony rodziców, w taktownym nauczycielu katechecie może otrzymać pozytywny wzór, który będzie chciało naśladować.

W pracy z dzieckiem z rodziny dysfunkcyjnej ma znaczenie znajomość wychowanków i ich sytuacji oraz dobór odpowiedniej metody pracy. Równie ważną rolę odgrywa tu nagradzanie ucznia choćby za niewielkie osiągnięcia. Może się okazać, że szkoła jest jedynym pozytywnym miejscem, a nauczyciel katecheta jedyną osobą, od której uczeń otrzymuje wsparcie, chociażby w postaci pochwały lub wysokiej oceny. Warto zaaranżować taką sytuację, w której uczeń będzie się mógł wykazać i w konsekwencji otrzyma ocenę bardzo dobrą lub nawet celującą. Jeśli uczeń ma trudności z wykonaniem zadania, katecheta może mu pomóc. Takie działanie jest celowe i nie chodzi tylko o to, że katecheta sprawia uczniowi radość, ale przede wszystkim bardzo realnie wpływa na jego los, pokazując mu, że on też umie coś wykonać dobrze i nie jest „skazany” na niepowodzenia. Jeśli uczeń przyjmuje pomoc w wykonaniu zadania, jest to bardzo dobry znak, świadczący o chęci współpracy i o tym, że życzliwe nastawienie jest mu bardzo potrzebne. Krótko mówiąc: wytrwałą dobrocią i wytrwałą życzliwością wobec ucznia katecheta ogromnie mu pomaga.

Spotykając się podczas zajęć z dzieckiem trudnym, nauczyciel musi umieć szybko nawiązywać kontakt z uczniem, gdyż on sam nie będzie starał się o nawiązanie kontaktu z nauczycielem. Do nauczyciela należy stworzenie atmosfery wzajemnego szacunku i zaufania. Jest to trudne zadanie, ponieważ dziecko przeżywające kłopoty, czy dotknięte krzywdą nie poinformuje otoczenia o tym werbalnie i bezpośrednio. Często informację na ten temat wysyła trudnym do zaakceptowania zachowaniem. Zachowanie z pozoru agresywne, odpychające jest często wołaniem o pomoc, o miłość, o zaistnienie. Znając mechanizmy, jakie wpisane

są w zachowanie dziecka z rodziny dysfunkcyjnej, rolą nauczyciela jest odróżnienie braku chęci do współpracy od jej niemożności. Katecheta powinien również odróżnić zamierzoną złośliwość ucznia od obrony przed tym, co ucznia w tym momencie przerasta i z czym nie umie sobie poradzić. Nauczyciel rozpoznaje problemy i wychodzi im na przeciw, niosąc skuteczną pomoc. Czasem ta pomoc dotyczy postępów w nauce, a innym razem będzie polegać na uświadomieniu, co było niewłaściwe w postawie ucznia, wskazaniu drogi wyjścia z trudnych sytuacji. Takie działania są niezmiernie ważne, gdyż w gronie rodzinnym uczeń nie otrzyma pozytywnych wskazówek.

2.3. Rola osobowości katechety w pracy z dzieckiem z rodziny dysfunkcyjnej

Uczestnicy katechezy mają różne potrzeby i przeżywają różne sytuacje. Podstawowym warunkiem owocnej pracy z dzieckiem z rodziny dysfunkcyjnej jest osobowa dojrzałość katechety. Wyraża się ona w prawidłowo rozwiniętej osobowości, która jest wciąż poszerzana i ubogacana¹⁴. M. Tomasik wskazuje na następujące cechy osobowości: charakter, religijność, autorytet, pokora, umiłowanie dzieci i młodzieży, takt oraz radość¹⁵. Pozytywne cechy charakteru katechety są niezmiernie ważne w nawiązaniu kontaktu z każdym uczniem, a szczególnego znaczenia nabierają wobec dziecka z rodziny dysfunkcyjnej. Liczy się tu umiejętność akceptowania dziecka, wyrażająca się rozróżnieniem przede wszystkim tego, kim dziecko jest jako osoba ludzka od tego, jakie jest jego zachowanie. Charakter empatyczny ułatwi uważne wsłuchanie się i wczucie w wewnętrzny świat doznań, uczuć i myśli dziecka. Bycie autentycznym, prawdziwym, otwartym i bezpośrednim to również pożądane cechy charakteru. Przyczyniają się one do szczyrych i spontanicznych kontaktów z dzieckiem. Otwarte i pozytywne nastawienie do ucznia z zaburzeniami w zachowaniu pozwala odkryć katechecie i samemu dziecku, że jest ono wrażliwe na dobro i piękno, że jest zdolne do auto-refleksji, samorealizacji i twórczości¹⁶.

Paweł Chojnacki uważa, że dojrzała osobowość katechety ujawnia się, gdy rezygnuje on z połowicznych działań i środków, które pozornie wpływają na poprawę jakości przekazu i współpracę z wychowankami. Zainteresowanie uczniów wartościami religijnymi i humanistycznymi wzbudzi tylko katecheta o bogatej i rozwiniętej osobowości, który jako osoba spójna wewnętrznie spełnia się w powołaniu katechetycznym. Spontanicznie umocni on bowiem w swoich wy-

14 P. Chojnacki, *Dojrzałość osobowa katechety*, „Katecheta” 7–8 (2001), s. 113–115.

15 M. Tomasik, *Dydaktyka, pedagogika*, Sandomierz 1987, s. 21.

16 M. Łobocki, *Podmiotowe traktowanie uczniów*, „Wychowawca” 7–8 (1998), s. 36.

chowankach pragnienie szukania wyższych wartości. Ponadto katechetę winien cechować autentyczność osobowy, który stwarza odpowiednie warunki do porozumiewania się z wychowankami¹⁷. Szczera i otwarta komunikacja jest początkiem dialogu o wierze, budzi zaufanie i respekt. Stając się autorytetem, katecheta staje się spontanicznie wzorem do naśladowania.

Podstawowym krokiem katechety w zdobywaniu szacunku i autorytetu jest zachowanie zgodności pomiędzy stylem postępowania i deklaracjami ideowymi, które wypływają z nauczanych prawd wiary. Osiągnięcie dojrzałości osobowej wymaga od katechety przede wszystkim ciągłej formacji opartej na osobistej więzi z Chrystusem. Zatrudniony w szkole katecheta ma bowiem świadomość, że jest posłany przez Kościół, który oczekuje od niego, aby wobec społeczności szkolnej był zawsze świadkiem Jezusa Chrystusa i całego dzieła zbawczego. Ma być on nie tylko tym, który mówi o wielkich dziełach Boga, ale przede wszystkim tym, który doświadczył Jego miłości i mocy przemieniającej życie. Postawa świadka domaga się intensywnego życia duchowego, które jest głęboko zakorzenione w osobistej więzi z Jezusem Chrystusem – staje się ono źródłem mocy i siły w pogłębianiu dojrzałości religijnej. To właśnie Jezus Chrystus, będąc jedynym Panem i nauczycielem, umacnia i oświeca katechetę światłem Bożego słowa, pomaga mu w odnajdywaniu metod i form przekazywania nauki wiary. Osobista więź z Chrystusem wzmacnia wewnętrzną motywację katechety, zwłaszcza gdy traci on poczucie sensu wykonywanej pracy. Autentyczne wychowanie i nauczanie chrześcijańskie ma miejsce wtedy, gdy osobisty model życia katechety jest w całkowitej spójności z prawdami wiary, których uczy na katechezie¹⁸. Taka postawa ma ogromne znaczenie wychowawcze w procesie katechetycznym dziecka z rodziny dysfunkcyjnej, które często żyjąc w stanie napięcia, niepewności, braku równowagi i konsekwencji, ma możliwość doświadczenia przeciwwagi w kontakcie z takim katechetą. Wprowadzi to w jego wewnętrzny świat inne wartości niż te destrukcyjne i preferowane w domu. Będąc posłanym do swej pracy przez najlepszego Nauczyciela, katecheta w Jego Imię ma pielęgnować w sobie wszystko to, co wzniosłe, stąd też wobec innych cechować go powinien ciągły zapal głośzenia Bożego Słowa, entuzjazm i radość¹⁹. Z tak ukształtowaną osobowością, katecheta, rozpoznając problemy ucznia z rodziny dysfunkcyjnej, dostrzega jego poczucie bezradności i zagubienia. W agresywnym zachowaniu ucznia odczytuje on brak miłości i potrzebę akceptacji oraz chęć zwrócenia na siebie uwagi, której w domu dziecko jest pozbawione.

17 Por. P. Chojnacki, dz. cyt., s. 113.

18 Tamże.

19 Zob. M. Rusiecki, *Nauczyciel człowiekiem misji*, „Wychowawca” 7–8 (1998), s. 4.

Odpowiednia formacja katechety jest gwarantem jego skuteczności, przy czym nie może być pojmowana jedynie jako narzędzie pracy – Chrystocentryczny wymiar formacji katechety prowadzi również katechizowanych do zażyłości z Jezusem²⁰.

Na formację katechety składają się trzy podstawowe elementy: być, wiedzieć i umieć²¹. Pierwszy element – być wyraża się w dojrzałości ludzkiej, chrześcijańskiej oraz w zaangażowaniu apostołskim. Drugi – wiedzieć odnosi się do dobrej znajomości orędzia Bożego, które przekazuje katechizowanym. Ma to być solidne przygotowanie biblijno-teologiczne oraz dobra znajomość psychologii i socjologii, która jest podstawą do pracy szczególnie z dzieckiem, które wzrasta w zaburzonym środowisku rodzinnym. Ostatni element – umieć określa znajomość metod i środków komunikacji²².

W procesie oddziaływania na dziecko nieprzystosowane społecznie katecheta wciąż musi kształtować odpowiednie postawy, przymioty i umiejętności, powinny być one w sposób ciągły rozwijane i pogłębiane²³.

Formacja duchowa rozpoczyna się od ufego zawierzenia Bogu Ojcu, nawiązania żywego związku z Jezusem Chrystusem i poddaniu się wyzwającemu działaniu Ducha Świętego, a cechuje ją pełne uczestnictwo w życiu sakramentalnym oraz głęboka modlitwa osobista²⁴.

W środowisku szkolnym katecheta ma być człowiekiem dialogu i współpracy, bezinteresowności i poświęcenia, nastawionym na wspomaganie rozwoju religijnego i osobowego ucznia²⁵. Szczególnej pomocy w rozwoju religijnym wymaga uczeń, który nie ma tego wsparcia i wzoru w rodzinie. Omawiając przykazania lub ukazując dzieje postaci biblijnych, katecheta ma okazję kreślić pozytywny wzór osobowy do naśladowania. Formując sumienie katechizowanych, uczy odróżniać dobro od zła. Czasem może się to kłócić z „programem antywychowawczym” stosowanym przez dysfunkcyjnych rodziców. Wygrać z antyświadectwem rodziców katecheta ma szansę tylko wtedy, gdy sam będzie mocno zakorzeniony w Chrystusie i głęboko w duchu tej przyjaźni uformowany. Spotkanie ucznia z rodziny dysfunkcyjnej z silną i dobrze uformowaną osobowością katechety stwarza duże szanse, że wychowanek przejmie nie tyle wyuczone wiadomości, ile przede

20 *Dyrektorium katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce*, pkt. 149–150.

21 *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, pkt. 238.

22 *Dyrektorium katechetyczne*, dz. cyt., pkt. 155.

23 Tamże, pkt. 156.

24 Tamże, pkt. 157.

25 Tamże, pkt. 159.

wszystkim system wartości, wokół którego może organizować swoje życie²⁶. Dzieci, młodzież oraz rodzice oczekują od katechety, aby on sam wierzył całym sercem w głoszone orędzie, aby traktował katechizację jako powołanie i posługę, aby był przeniknięty życiem sakramentalnym i każdą katechezę przeżywał jako osobiste spotkanie z Bogiem i w ten sposób – własną świętością pociągał powierzonych sobie uczniów do Chrystusa²⁷.

Podsumowanie

Chcąc dobrze wypełnić powierzone przez Kościół zadanie, nauczyciel katecheta musi podnosić swoje kwalifikacje zawodowe, dokształcać się w zakresie znanych, ale także nowych zjawisk występujących w społeczności szkolnej²⁸.

Celem niniejszego opracowania była próba wnikięcia w realia rodziny dysfunkcyjnej, zwłaszcza alkoholowej, ze szczególnym uwzględnieniem sytuacji dziecka, aby móc je zrozumieć i na katechezie odpowiednio pokierować jego rozwojem w kierunku Boga i ludzi. Ważne było ukazanie prawdy, że to „trudne dziecko”, nieuważające na zajęciach, buntownicze i zamknięte w sobie, nie jest wrogiem katechety. Nie jest też wrogiem Pana Boga. Jest kimś, kto bardzo potrzebuje pomocy, zrozumienia i akceptacji. Ma ono prawo oczekiwać od katechety pomocy przez zwrócenie na nie większej uwagi, danie szansy i stworzenie warunków lepszego rozwoju oraz odkrycia własnej wartości, w czym zawiodła jego rodzina. Dla każdego katechety motywacją do pełnej miłości pracy z trudnym dzieckiem z rodziny dysfunkcyjnej są słowa Chrystusa: „nie jest wolą Ojca, aby zginęło jedno z tych małych” (por. Mt 18,14).

Niniejsze opracowanie nie wyczerpało wszystkich zagadnień związanych z sytuacją dziecka w rodzinie dysfunkcyjnej oraz roli, jaką pełni wobec niego katecheta. Problematyka dysfunkcji rodzinnej jest bardzo szerokim zagadnieniem poddawanym wciąż nowym opracowaniom. Na problem dysfunkcji można spojrzeć nie tylko od strony dziecka czy nauczyciela katechety. Warto zbadać ten problem, analizując go również od strony rówieśników tego ucznia, by zastanowić się nad tym, jak dziecko z rodziny dysfunkcyjnej jest przez nich postrzegane i jaki oni mogą mieć pozytywny wpływ na jego rozwój.

26 R. Szewczyk, dz. cyt., s. 73.

27 Por. A. Offmański, *Katecheza w poszukiwaniu swojej tożsamości*, „Zeszyty Katechetyczne” 14–15 (1999), s. 64.

28 Nową sytuacją coraz częściej spotykaną w przedszkolach i szkołach są uczniowie z tzw. spektrum autyzmu.

Bibliografia

- Anders M., *Maria Kownacka i jej pedagogiczna działalność*, „Wychowawca” 12 (1994).
- Bradshaw J., *Zrozumieć rodzinę*, Warszawa 1994.
- Chojnacki P., *Dojrzałość osobowa katechety*, „Katecheta” 7–8 (2001).
- Dyrektorium katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce*, red. A. Królikowska, Kraków 2001.
- Dyrektorium ogólne o katechizacji, Kongregacja ds. Duchowości*, Poznań 1998.
- Forward S., *Toksyczni rodzice*, Warszawa 1992.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Catechesi tradendae”*, Watykan 1979.
- Koska W., *Katechetyka*, Poznań 1993.
- Krupińska D., *Rodzina dysfunkcyjna i jej wpływ na wychowanie dziecka*, <http://www.szkołnictwo.pl/index.php?id=pu5503> (dostęp: 19.12.2017).
- Łobocki M., *Podmiotowe traktowanie uczniów*, „Wychowawca” 7–8 (1998).
- Offmański A., *Katecheza w poszukiwaniu swojej tożsamości*, „Zeszyty Katechetyczne” 14–15 (1999).
- Pacewicz A., *Polska rodzina z problemem alkoholowym jako środowisko wychowawcze*, w: *Dzieci alkoholików – jak je rozumieć, jak im pomagać: profilaktyka uzależnień*, wybór i oprac. tejże, Warszawa 1994.
- Rusiecki M., *Nauczyciel człowiekiem misji*, „Wychowawca” 7–8 (1998).
- Szewczyk R., *Tożsamość katechety w świetle Dokumentów Kościoła w latach 1965-1991*, Warszawa 1996.
- Sztander W., *Rodzina z problemem alkoholowym*, Warszawa 1996.
- Tomasik M., *Dydaktyka, pedagogika*, Sandomierz 1987.
- Urbaniak A., *Rodzina dysfunkcyjna i patologiczna, czym się różni?*
http://www.poradnikzdrowie.pl/psychologia/zwiazki/rodzina-dysfunkcyjna-i-patologiczna-czym-sie-roznia_43704.html (dostęp: 18.12.2017).

KATECHETA WOBEC UCZNIA Z RODZINY DYSFUNKCYJNEJ**Streszczenie**

Celem pierwszej części artykułu jest prezentacja wyników badań nad sytuacją dziecka w rodzinie dysfunkcyjnej, określenie roli, jaką przyjmuje dziecko w takiej rodzinie oraz konsekwencji wynikających z braku odpowiednich warunków do właściwego rozwoju.

Druga część artykułu określa rolę katechety w edukacji ucznia żyjącego w rodzinie dotkniętej dysfunkcją. Wskazuje na przyczynę trudności, z którymi spotyka się katecheta uczący dziecko z rodziny dysfunkcyjnej oraz omawia niektóre metody działania katechety ukierunkowane na dobro tego ucznia.

Słowa kluczowe: katecheza, uczeń, dysfunkcja, rodzina, szkoła

CATECHIST AND A STUDENT FROM A DYSFUNCTIONAL FAMILY**Summary**

The aim of the first part of the article is to present the results of research on the situation of a child in a dysfunctional family, to determine the role of the child in such a family and the consequences resulting from the lack of appropriate conditions for proper development.

The second part of the article describes the role of the catechist towards a student living in a family affected by dysfunction. It points out the reason for the difficulties encountered by the catechist teaching a child from the dysfunctional family and discusses some methods of catechetical action directed at the good of this student.

Keywords: catechesis, student, dysfunction, family, school

Translated by Karmela Katarzyna Sługocka

PRYMAS POLSKI KARDYNAŁ JÓZEF GLEMP W MATERIAŁACH ARCHIWALNYCH INSTYTUTU PAMIĘCI NARODOWEJ

Zbigniew Stanuch*
IPN Szczecin

Wstęp

Liczba dokumentów zgromadzonych w archiwum Instytutu Pamięci Narodowej – Komisji Ścigania Zbrodni przeciwko Narodowi Polskiemu, dotyczących kardynała Józefa Glempa, jest bardzo duża. Warto między innymi zwrócić uwagę na korespondencję, jaką kardynał prowadził z władzami państwowymi (sygn. IPN BU 0713/335); dokumentację operacyjną, która została wykonana w 1987 roku podczas pielgrzymki Jana Pawła II do Polski (sygn. IPN BU 1196/2); materiały na temat uzyskania zgody władz na nominację bp. Józefa Glempa na prymasa Polski oraz zapisy fotograficzne z uroczystego ingresu (sygn. IPN BU 1585/ 2894, IPN BU 024/18); archiwalia dotyczące uwięzienia ks. Sylwestra Zycha i związane z tym faktem prośby kardynała kierowane do władz o jego uwolnienie (sygn. IPN BU 1585/3675); relacje z podróży zagranicznych, m.in.: do NRD, USA, Wielkiej Brytanii, Watykanu (sygn. IPN BU 0713/314, IPN BU 0449/41, t. 5); listy ks. Stanisława Małkowskiego skierowany do prymasa (sygn. IPN BU 02745/17); listy pasterskie, wykłady, posługę duszpasterską kardynała (sygn. IPN BU 0713/326, IPN BU 1585/4678); dokumentację procesu zabójców ks. Jerzego Popiełuszki w Toruniu, w tym stenogramy kazania prymasa Glempa (sygn. IPN BU 1585/4648); ma-

* dr Zbigniew Stanuch – doktor nauk teologicznych w zakresie historii Kościoła, absolwent Uniwersytetu Szczecińskiego. Studiował: historię, teologię, kierowanie i zarządzanie zasobami ludzkimi. Główny Specjalista w Oddziałowym Biurze Badań Historycznych IPN-KSZpNP Oddział w Szczecinie. E-mail: Zbigniew.Stanuch@ipn.gov.pl.

teriały z lat 1978–1981 dotyczące inwigilacji niektórych uroczystości religijnych i osób, które w nich uczestniczyły (sygn. IPN BU 024/3).

Z tych licznych źródeł autor zdecydował się przedstawić dokumenty, które zawierają informacje na temat inwigilacji prymasa przez SB i obecnie znajdują się w zasobie archiwalnym Biura Udostępniania i Archiwizacji Dokumentów w Warszawie, oraz opracowania, omawiające wizyty kardynała Glempa na Pomorzu Zachodnim w latach 80. XX wieku, przechowywane obecnie w archiwum Oddziałowego Biura Udostępniania i Archiwizacji Dokumentów w Szczecinie.

1. Materiały archiwalne dotyczące inwigilacji ks. Józefa Glempa przez SB

Analizę zebranego materiału można rozpocząć od lektury zapisów znajdujących się w kartotekach operacyjnych SB i w pomocach ewidencyjnych, takich jak: dziennik archiwalny¹, dziennik rejestracyjny². Oprócz informacji powszechnie znanych, dotyczących daty i miejsca urodzenia, imion rodziców, miejsca za-

1 Dziennik archiwalny – księga, w której w kolejności chronologicznej odnotowywano archiwizację akt; inwentarz akt operacyjnych i osobowych, prowadzony oddzielnie dla każdej kategorii akt operacyjnych i osobowych (numer archiwalny, akta operacyjne, akta osobowe); stanowił rodzaj księgi nabytków i ubytków. Stosowane w MSW wzory dziennika archiwalnego EO-45/69, EO-45/71 i EO-45/80 obejmowały m.in. następujące kolumny: liczbę porządkową (tworząca wraz z symbolem dziennika numer archiwalny), datę wpisu, nazwę jednostki zdającej akta, numer rejestracyjny (ewidencyjny) sprawy, nazwisko, imię, imię ojca głównego figuranta lub tytuł akt sprawy, kryptonim sprawy lub pseudonim współpracownika, liczbę tomów, zabarwienie sprawy, okres prowadzenia sprawy, rok brakowania.

Podają za: R. Reczek, *Władze wobec Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1944–1990. Materiały do dziejów Kościoła w zasobach Instytutu Pamięci Narodowej*, w: *Przeszłość Kościoła w archiwach Pomorza Zachodniego*, red. ks. T. Ceynowa, Koszalin 2014, s. 50. Więcej na temat ewidencji i metod pracy operacyjnej SB zob.: M. Komaniecka, *Dzienniki korespondencyjne, rejestracyjne, archiwalne i koordynacyjne jako źródło historyczne*, w: *Wokół teczek bezpieki. Zagadnienia metodologiczno-źródłoznawcze*, red. F. Musiał, Kraków 2015, s. 265–282; E. Zając, *Ślad pozostaje w aktach. Wybrane zagadnienia dotyczące funkcjonowania ewidencji operacyjnej w latach 1962–1989*, w: tamże, s. 283–303; F. Musiał, *Podręcznik bezpieki. Teoria pracy operacyjnej Służby Bezpieczeństwa w świetle wydawnictw resortowych Ministerstwa Spraw Wewnętrznych PRL (1970–1989)*, Kraków 2015.

2 Dziennik rejestracyjny – księga, w której w kolejności chronologicznej rejestrowano wszelkie zainteresowania operacyjne SB – tj. kandydatów na współpracowników i różne kategorie współpracowników oraz sprawy operacyjne. Wg wzoru EO-13 każda pozycja dziennika rejestracyjnego obejmowała następujące kolumny: liczba porządkowa (numer rejestracyjny), data rejestracji, nazwa jednostki rejestrującej, kategoria sprawy, numer rejestracyjny sprawy, do której osoba jest rejestrowana; kryptonim sprawy lub pseudonim współpracownika, data zdjęcia sprawy z ewidencji i przekazania do archiwum lub innej jednostki (oprócz daty archiwizacji akt wpisywano również numer archiwalny sprawy lub nazwę jednostki przejmującej materiały). Podają za: R. Reczek, dz. cyt., s. 50.

mieszkania, pełnionych w Kościele funkcji, poznajemy dane, które pozwalają na wstępną ocenę działań SB wobec duchownego i stanowią punkt wyjścia do dalszych studiów tego tematu.

Dla przykładu, na karcie o wzorze EOK-6/63, wypełnionej przez Naczelnika Wydziału IV Komendy Wojewódzkiej Milicji Obywatelskiej w Poznaniu³, znajduje się zapis mówiący o tym, że późniejszy prymas został 6 maja 1965 roku zarejestrowany pod numerem 33 331 i w związku z tym był rozpracowywany przez SB w ramach teczki ewidencji operacyjnej na księdza⁴. Rejestracja nastąpiła zatem po jego powrocie z Rzymu. Dnia 25 sierpnia 1966 roku materiały zebrane w ramach TEOK zostały przekazane do Komendy Powiatowej MO w Gnieźnie, w celu dalszego prowadzenia. Ksiądz Glemp pracował wówczas w kurii metropolitalnej. Prawie dwa lata później, 8 lutego 1968 roku, cała dokumentacja na temat jego osoby trafiła do Wydziału I Departamentu IV Ministerstwa Spraw Wewnętrznych. Stało się tak w wyniku zmiany miejsca pracy – od 1967 roku Glemp pracował bowiem w Sekretariacie Prymasa Polski, gdzie był kapelanem i sekretarzem kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Z innych kart stanowiących załącznik do wspomnianej powyżej EOK-6/63 dowiadujemy się o kolejnych ważnych wydarzeniach z życiorysu następcy Prymasa Tysiąclecia. Gdy w 1979 roku został mianowany biskupem warmińskim i zamieszkał w Olsztynie przy ulicy Staszica 12, był przez tamtejszy Wydział IV KW MO rozpracowywany w ramach teczki ewidencji operacyjnej na biskupa⁵.

3 Był nim wówczas Jan Molski.

4 Teczka Ewidencji Operacyjnej na Księdza (TEOK) – kategoria sprawy operacyjnej i dotyczących jej akt, prowadzonej przez pion IV SB. TEOK były z założenia zakładane na każdego duchownego, łącznie z zakonnikami i alumnami Wyższych Seminarium Duchownych, były formą permanentnej inwigilacji księży. Składały się z dwóch części – w pierwszej gromadzono dokumenty dotyczące personalistów duchownego – kwestionariusz personalny, karty sprawdzeniowe zawierające informacje z kartotek SB, wzory pisma maszynowego z maszyn należących do duchownego i znajdujących się w jego dyspozycji, kopię ankiety personalnej z dokumentacji dotyczącej wystawienia dowodu tożsamości, a także wykaz TW i KO przebywających w otoczeniu inwigilowanego księdza. Druga część zawierała materiały operacyjne inwigilowanego duchownego.

Podaję za: R. Reczek, dz. cyt., s. 43.

5 Teczka Ewidencji Operacyjnej na Biskupa (TEOB) – kategoria sprawy operacyjnej i akt jej dotyczących, prowadzonej przez pion IV SB, o najwyższym stopniu zaangażowania operacyjnego. TEOB zakładano każdemu biskupowi rzymskokatolickiego, były one formą ich permanentnej inwigilacji. Układ TEOB był podobny do układu TEOK. Składała się z trzech części: pierwsza zawierała dokumenty dotyczące personalistów biskupa; druga zawierała dokumenty dotyczące miejsca zamieszkania i otoczenia inwigilowanego biskupa np. plan rezydencji oraz przedsięwzięć wobec niego; trzecia zawierała materiały operacyjne dotyczące biskupa oraz jego rodziny i znajomych.

Podaję za: R. Reczek, dz. cyt., s. 44.

Ponadto gdy analizuje się treść poszczególnych zapisów, przykuwają uwagę niektóre sformułowania, np. przy dacie 6 kwietnia 1973 roku figurują wpisy ewidentnie dokonane przez dwie różne osoby. Widoczne są wyraźnie różnice w charakterze pisma, choć w treści te dwie notatki są zasadniczo do siebie podobne, pojawiają się jednak pewne różnice dotyczące charakterystyki głównego bohatera niniejszego tekstu. Jeden z pracowników SB stwierdził tylko, że prywatnie ks. Glemp „lubi prowadzić towarzyski tryb życia”; drugi z autorów notatki potraktował osobę ówczesnego kapelana prymasa Wyszyńskiego nieco szerzej i napisał, że prowadzi on „nieskrępowany tryb życia, swobodnie i chętnie nawiązuje kontakty towarzyskie”. Tego typu ocena osobowości dawała wówczas funkcjonariuszom SB nadzieję na pozyskanie Józefa Glempla w charakterze tajnego współpracownika. Czy była to jednak ocena prawdziwa? Po nominacji na prymasa Polski w 1981 rokuteczka ta również trafiła do MSW.

Analiza innych kart operacyjnych nie wnosi żadnych nowych, istotnych elementów o kardynale. Ogólnie są to adnotacje o różnego rodzaju zmianach, które następowały w życiu prymasa – o awansach, wyjazdach zagranicznych i związanych z nimi wydarzeniach, oraz informacje o przekazywaniu pomiędzy poszczególnymi wydziałami dokumentacji zebranej w toku rozpracowywania Józefa Glempla. Z informacji zawartej na karcie E-16 wynika, że inwigilacja prymasa w ramach teczek ewidencji operacyjnej o numerze 33 331, zakończyła się 18 sierpnia 1989 roku. Materiały włączono do sprawy obiektowej o kryptonimie „Centrum”, numer ewidencyjny 111173.

Z karty E-14/1 wynika, że SB próbowała pozyskać ks. Józefa Glempla do współpracy w charakterze tajnego współpracownika. Od zamiaru tego odstąpiono dnia 30 marca 1979 roku z powodu odmowy współpracy. O kulisach tej sprawy dowiadujemy się z lektury akt o sygnaturze IPN BU 00191/70. Jako kandydat na TW Glemp został zarejestrowany pod numerem 28 849, a teczkę założono 5 sierpnia 1970 roku. Powodem zainteresowania nie były jedynie cechy osobowościowe, na które zwrócili uwagę funkcjonariusze SB, o czym wspomniano powyżej, ale miejsce pracy – od 1967 roku ks. Glemp pracował w Sekretariacie Prymasa Polski, gdzie pełnił funkcje kapelana i sekretarza prymasa Stefana Wyszyńskiego. Był to wystarczający argument do podjęcia prób pozyskania go do współpracy z SB, co znajduje potwierdzenie w aktach. Chodziło o „zdobycie źródła informacji posiadającego bezpośredni dostęp do kardynała Wyszyńskiego i ważniejszych dokumentów oraz mającego wpływ na działalność kleru w Polsce”⁶. W dalszej części uzasadnienia można przeczytać, że „z racji zajmowanego stanowiska kan-

6 AIPN BU, 00191/70, Kwestionariusz, 10 V 1972, k. 13, pisownia oryginalna we wszystkich cytatach.

dydat posiada naturalne warunki obserwacji poczyniń kardynała Wyszyńskiego i dostęp do ważniejszych dokumentów, a w formie cząstkowej ma nawet wpływ na kształtowanie jego postawy. Przez ogół księży Glemp uważany jest za jednego z głównych kandydatów na biskupa⁷. Celem działań SB była więc inwigilacja ówczesnego prymasa Polski, natomiast ks. Józef Glemp miał stać się narzędziem w rękach funkcjonariuszy, dzięki któremu mogliby wpływać na kardynała i moderować politykę wyznaniową Kościoła.

Rozpracowując jego osobę, pracownicy bezpieki zwrócili uwagę na to, że ze względu na szeroką wiedzę przyszedł prymas „cieszył się autorytetem kurialistów, przełożonych oraz posiadał dobrą opinię u kardynała Wyszyńskiego. Prowadził zlecone wykłady na tematy soborowe dla kleru diecezjalnego. Uczestniczył niejednokrotnie z kardynałem Wyszyńskim w wizytacjach parafialnych na terenie archidiecezji⁸. Ponadto oceniano, że w sprawach politycznych zachowuje się biernie, gdyż nie zauważono, aby jego wystąpienia miały charakter negatywny lub krytyczny wobec ówczesnych władz PRL. W aktach pojawia się również zapis znany już z omawianych wcześniej kart o preferowaniu „nieskrępowanego trybu życia”, zamiłowaniu do kina, teatru, opery oraz o łatwości w nawiązywaniu kontaktów towarzyskich. Ulubionym miejscem na wakacje były góry, morze i mazurskie jeziora, dokąd sekretarz kardynała Wyszyńskiego udawał się swoim fiatem 600 wraz ze sprzętem turystycznym⁹.

Jedną z pierwszych prób nakłonienia ks. Glempla do współpracy miała miejsce w Krynicy Morskiej 13 lipca 1972 roku. Major Czesław Wiejak był wówczas naczelnikiem Wydziału I Departamentu IV MSW. To on był autorem notatki, w której stwierdził: „Ks. Glemp na rozmowę zgodził się z dużymi oporami. Oświadczył, że nie pała chęcią kontaktów z nami. Gotów jest jednak spotkać się z nami, jeśli mamy coś rzeczowego. Postulował, by złożyć mu wizytę w miejscu pracy¹⁰. Konkluzja raportu mjr. Wiejaka nie dawała wielkich nadziei na nawiązania współpracy: „Tryb życia jak i reakcja na propozycje rozmowy wskazuje, że szanse nawiązania z nim trwałego kontaktu operacyjnego nie są zbyt duże” – stwierdził ówczesny naczelnik Wydziału I¹¹.

Tego typu prób nawiązania kontaktu było oczywiście więcej, czego przykładem jest notatka Wiejaka sporządzona po kolejnym nieudanym werbowaniu sekretarza Wyszyńskiego. Dnia 31 października 1973 roku napisał on: „Rozmowa

7 Tamże.

8 Tamże, k. 20.

9 Tamże, k. 21.

10 Tamże, k. 29.

11 Tamże, k. 30.

odbyła się w KPMO w Gnieźnie. Ponieważ kilkakrotne próby nawiązania z nim kontaktu w Warszawie nie dały rezultatu, wykorzystano do podjęcia rozmowy fakt pobierania przez niego paszportu. Rozmowa była bardzo trudna. Ks. Glemp unikał podejmowania tematów, podkreślał, że kwestie polityczne dotyczące stosunków państwo–Kościół nie interesują go. Nie chciał się zgodzić na rozmowę poza miejscem pracy podtrzymując poprzednią wersję, że jeśli coś do niego mam to mogę przyjść oficjalnie do jego miejsca pracy. Oświadczył, że służy Kościołowi i poza wiedzą kardynała niczego, co by dotyczyło Kościoła nie podejmie. Pod koniec rozmowy w nieco żartobliwy sposób wyraził się, że on rozumie moje intencje, że jestem od tego by mieć ludzi, którzy informują o różnych sprawach dotyczących kościoła, on natomiast jest od tego by się nie dać skłonić do spełniania takiej roli. Rozmówca wyraźnie chciał podkreślić, iż nie daje żadnej nadziei na zmianę swego stanowiska¹². I to stwierdzenie może stanowić punktę nieudanych starań bezpieki o nawiązanie kontaktów operacyjnych z przyszłym Prymasem Polski. Ostatecznie z prób pozyskania Glempa w charakterze tajnego współpracownika zrezygnowano w 1979 roku. Pismem z 30 marca płk Zenon Płatek – ówczesny Naczelnik Wydziału I Departamentu IV MSW przekazał akta kandydata na TW naczelnikowi Wydziału I Biura „C”, informując jednocześnie, że „z dalszego rozpracowania zrezygnowano z uwagi na zdecydowaną odmowę utrzymywania kontaktów z pracownikiem SB”¹³.

2. Wizyty na Pomorzu Zachodnim

Co na temat wizyt prymasa Glempa mówią dokumenty zgromadzone w zasobie archiwalnym szczecińskiego oddziału IPN? Z tych materiałów, na temat jego pobytów na Pomorzu Zachodnim w okresie przed nominacją na prymasa Polski, nie dowiemy się zbyt wiele. Nazwisko księdza pojawia się co prawda w dokumentach, ale uwaga funkcjonariuszy szczecińskiej SB podczas ważnych religijnych wydarzeń, koncentrowała się na innych osobistościach Kościoła katolickiego. Postać przyszłego prymasa została m.in. uwieczniona na zdjęciach ze szczecińskiej katedry podczas uroczystości 850. rocznicy misji chrystianizacyjnej Ottona z Bambergu, gdy pełnił on funkcję sekretarza kard. Wyszyńskiego.

„Bohaterem” esbeckich relacji Józef Glemp stał się dopiero po nominacji na urząd prymasa Polski. Nie jest żadną nowością stwierdzenie, że w trakcie pełnienia prymasowskiej posługi, jego każde słowo i każdy jego gest były wnikliwie anali-

12 Tamże, k. 33.

13 Tamże, k. 38.

zowane przez służby specjalne PRL. Sięgając po materiały archiwalne zgromadzone w archiwum szczecińskiego IPN, łatwo odnajdujemy zapisane relacje z wizyt kardynała na Pomorzu Zachodnim, które do 1990 roku miały miejsce w 1982, 1985, 1987 i 1988 roku. Zapiski niniejsze przybrały formę meldunków operacyjnych, szyfrogramów, stenogramów wystąpień, korespondencji prowadzonej z Departamentem IV MSW w związku z planowanymi przyjazdami. Nie zachowały się tylko dokumenty zawierające informacje na temat wizyty w 1988 roku.

W archiwum znajduje się stenogram przemówienia abp. Glempa, które wygłosił w dniu 27 czerwca 1982 roku o godzinie 19.00 w katedrze szczecińskiej podczas obchodów 10-lecia diecezji szczecińsko-kamińskiej. Nawiązał wówczas do wcześniejszych wizyt w Szczecinie, podczas których miał okazję zobaczyć miasto, przebywając w otoczeniu prymasa Wyszyńskiego. „Nieraz mogłem tu towarzyszyć wielkiemu prymasowi”¹⁴ – stwierdził, koncentrując się w dalszej części wypowiedzi na wspomnieniach związanych ze szczecińską katedrą. „Przybyliśmy także wtedy [podczas obchodów Milenium – dop. Z.S.] do dzisiejszej katedry św. Jakuba – powiedział – ale jakże ona inaczej wówczas wyglądała (...). I zmarły prymas zdecydował, że ta piękna świątynia, zaledwie w strzępach widniejąca, ale ukazująca wspaniałych wieków przeszłość, będzie odbudowana w takiej formie w jakiej była pomyślana, ażeby powrócić do tych wspaniałych form gotyku, aby nawiązując do wieków dawnych kontynuować to co jest współczesne. I tak się stało...”¹⁵. Oprócz wątku dotyczącego katedry arcybiskup przywołał również w swojej wypowiedzi trudne, powojenne losy miasta i Kościoła. Wspominał o pierwszych kapłanach z Towarzystwa Chrystusowego, którzy przybyli na te ziemie w 1945 roku; o wątpliwościach i troskach, czy Szczecin będzie Polski; a także o nadziei, jaką w sercach i umysłach Polaków wzniciła wizyta kardynała Augusta Hlonda w 1947 roku. Ponadto nawiązał on do licznych wizyt prymasa Stefana Wyszyńskiego, którego powszechnie nazywano szczecińskim kardynałem, z tego względu, że wieść o nominacji w 1952 roku zastała go właśnie w Szczecinie. Wspominając przeszłość i rolę, jaką odegrali w niej jego wielcy poprzednicy, prymas Glemp poruszył najważniejsze kwestie pięknej, ale zarazem dramatycznej historii Pomorza Zachodniego i organizującego się na nim Kościoła. Różne doświadczenia, nieraz bolesne, które mocno dotknęły wierzących, przyrównał do drogi prowadzącej na Kalwarię. Jego zdaniem, ta droga ma swój głęboki, religijny sens, ponieważ dla chrześcijanina najważniejsze wartości to: prawda, miłość, sprawiedliwość. „I Kościół z naukami tych wartości wydobytych z krzyża

14 AIPN Sz, 0012/219/3. Wystąpienie abp. Józefa Glempa w dniu 27 VI 1982 r., 28 VI 1982 r., k. 438.

15 Tamże.

sprawiedliwości i miłości, ich głoszenia nie może nigdy zrezygnować – powiedział – bo niepodobne, powtarzam to niepodobne być chrześcijaninem, żeby nie zrozumieć pełni męki cierpienia Jezusa Chrystusa i relacji tego cierpienia dla mnie i do świata”¹⁶. Obrona tych wartości, zdaniem prymasa, wymagała czasami dużego trudu, który pojąć można jedynie wówczas, gdy spogląda się na konkretne wydarzenia z perspektywy wiary.

W czerwcu 1982 roku abp Glemp wygłosił jeszcze jedno uroczyste przemówienie, było to w Słupsku z okazji 10-lecia diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej. Stenogram tego wystąpienia również zachował się w aktach¹⁷.

Trzy lata później Józef Glemp, już jako kardynał, ponownie odwiedził Pomorze Zachodnie. Wizyta z 1985 roku związana była z obchodami 40-lecia powrotu Kościoła katolickiego na ziemię północne i zachodnie Polski. Najpierw w kościele pw. św. Stanisława w Wolinie prymas wygłosił kazanie o treści religijnej, a następnie w konkatedrze w Kamieniu Pomorskim przypomniał zebrany historię Kościoła na Pomorzu Zachodnim, rozpoczynając od czasów pierwszego biskupa, a kończąc na roku 1985¹⁸. Główne uroczystości odbyły się jednak 23 czerwca. Na placu przy katedrze w Szczecinie została odprawiona uroczysta Msza św., w której, oprócz ordynariusza diecezji szczecińsko-kamieńskiej bp. Kazimierza Majdańskiego, udział wzięli przedstawiciele Watykanu, biskupi z kraju i zagranicy oraz oczywiście prymas Glemp. Podczas swojego wystąpienia kardynał ponownie, jak uczynił to w Kamieniu Pomorskim, przypomniał zebrany historię Kościoła na Pomorzu Zachodnim. Swój historyczny wywód zakończył następującym stwierdzeniem: „Pozostało po tamtych czasach dużo podziałów [po okresie dominacji religii protestanckiej – dop. Z.S.], dużo nieufności, dużo urazów. (...) A postawa każdego chrześcijanina, zmierza ku temu, aby łączyć. Postawą chrześcijańską jest miłosierdzie, przebaczenie jak to widzieliśmy na krzyżu Jezusa Chrystusa i ten nakaz chrystusowy, który odmawiamy w każdej modlitwie, odpuść nam nasze winy, bo i my odpuszczamy naszym winowajcom, jest dla nas zobowiązujący. I w zrozumieniu tego dogłębnego chrześcijaństwa przed 20 laty biskupi powiedzieli do naszych sąsiadów *przebaczamy i prosimy o przebaczenie* [orędzie z 1965 r. – dop. Z.S.]. Było to trudne, ale było to głęboko chrześcijańskie, sięgające głęboko do rdzenia naszych postaw, do samego krzyża. I gotowi jesteśmy dalej zachować taką postawę, wobec wszystkich podziałów i tych zewnętrznych i tych wewnętrznych, ażeby kształtować wszystko to co służy spra-

16 Tamże, k. 439.

17 AIPN Sz, 00103/152/56. Stenogram z wystąpienia abp. Glempa w Słupsku w dniu 2 VI 1982 r., 27 VI 1982 r., k. 277–283.

18 AIPN Sz, 0012/222/2. Meldunek operacyjny nr 0344/85, 22 VI 1985 r., k. 221.

wiedliwości”¹⁹ – tak mówił prymas w 1985 roku, natomiast funkcjonariusze bezpieki (inwigilując ówczesnego sekretarza kardynała Wyszyńskiego i polegając na doniesieniach tajnych współpracowników) zanotowali w lutym 1968 roku, że „na przełomie lat 1965/1966 czynnie zaangażowany był do zbierania informacji dla kurii na temat ustosunkowania się kleru i wiernych do »orędzia« biskupów polskich. W rozmowach prywatnych nie zgadzał się z orędem, ponieważ wyrażało zbyt tolerancyjny stosunek do Niemców”²⁰. Nie mniej jednak szkoda, że słów prymasa Glempa, wypowiedzianych w 1985 roku, nie wysłuchali biskupi z RFN i NRD, którzy pomimo zaproszenia nie przybyli na uroczystości²¹.

Z oczywistych względów uwaga SB w 1987 roku skupiała się na osobie Jana Pawła II w związku z jego pielgrzymką do Polski. Podczas wizyty papieża w Szczecinie, prymas Glemp pozostawał niejako w „cieniu” wielkiego Polaka²². Warto jednak przytoczyć treść referatu zatytułowanego „Podstawowe założenia i zasady polityki wyznaniowej w PRL”, który został wygłoszony podczas narady naczelników wydziałów IV wojewódzkich urzędów spraw wewnętrznych w okresie przygotowań do papieskiej wizyty w Polsce, tj. 5 marca 1987 roku. W tym dokumencie bowiem kardynał Glemp został określony jako reprezentant umiarkowanej polityki Kościoła względem polityki państwa. Charakterystyka jego osoby była następująca: „Rzecznikiem umiarkowanej linii jest kardynał Glemp. Opowiada się za dialogiem. Cechuje go realizm w ocenie sytuacji społeczno-politycznej w kraju. W kontaktach zagranicznych prezentuje polską rację stanu. Dystansuje się od radykalnych poczynań opozycji. Przykładem realistycznej postawy jest także przebieg ostatniego spotkania prymasa Glempa z przewodniczącym Rady Państwa – gen. Wojciechem Jaruzelskim. Rozmowa ta miała charakter poważny i konstruktywny, a prymas pod wpływem argumentacji I sekretarza naszej partii, zaprezentował w jej toku nacechowany rozsądkiem pogląd na sprawy państwa. Uznał, że nadrzędną wartością dla interesów narodu jest spokój, ład i porządek, służący stabilizacji społecznej i ekonomicznej kraju”²³.

19 AIPN Sz, 0012/276. Stenogram wystąpienia Józefa Glempa podczas mszy pontyfikalnej na placu katedralnym w Szczecinie w dniu 23 VI 1985 r., 23 VI 1985 r., k. 153.

20 AIPN BU 001043/1893. Notatka informacyjna z opracowania operacyjnego kandydata na TW, k. 19.

21 AIPN Sz, 0012/275/1. Meldunek operacyjny nr 0164/87, 4 V 1987 r., k. 219.

22 Więcej zob.: *Jan Paweł II w Szczecinie. Meldunki operacyjne Wojewódzkiego Urzędu Spraw Wewnętrznych z 1987 r.*, wybór i oprac. M. Semczyszyn, A. Sitkowska, Z. Stanuch, Warszawa–Szczecin 2008.

23 AIPN Sz, 0012/281. Podstawowe założenia i zasady polityki wyznaniowej w PRL, 5 III 1987 r., k. 238–243.

Podsumowanie

Reasumując, każdy badacz zainteresowany przygotowaniem biografii kardynała Józefa Glempa, i w związku z tym jego wizytami na Pomorzu Zachodnim przy okazji konkretnych religijnych rocznic, powinien zapoznać się z meldunkami operacyjnymi z lat 80. XX wieku i wnikliwie je przeanalizować. Stanowią one bogate źródło wiedzy o Kościele katolickim na ziemiach zachodnich Polski w ostatniej dekadzie PRL. Dokumentów dotyczących prymasa Glempa w zasobie archiwalnym szczecińskiego oddziału IPN nie ma zbyt wiele, ale w zestawieniu z innymi materiałami archiwalnymi instytutu pozwala stworzyć pewien charakterologiczny portret bohatera niniejszego artykułu. Jaki?

Często można usłyszeć, że kardynał Glemp był postacią mało wyrazistą, wobec której trudno o sformułowanie jednoznacznej oceny lub określenie jej konkretnym nazewnictwem. Bardzo często kardynała Wyszyńskiego określa się mianem „Prymasa Tysiąclecia”. Tymczasem lektura dokumentów zgromadzonych w archiwach IPN doprowadziła autora niniejszego tekstu do wniosku, że bohatera niniejszego artykułu można zaliczyć w poczet kapłanów niezłomnych, ponieważ wobec nieustannych prób pozyskania go w charakterze TW, pozostawał zawsze nieugięty, dochowując wierności Kościołowi i prymasowi Wyszyńskiemu. Warto o tym pamiętać w kontekście formułowania ocen odnoszących się do całości jego działalności na rzecz Kościoła katolickiego w Polsce.

Bibliografia

Źródła internetowe

Archiwum IPN w Warszawie

sygn.0713/335, 1196/2, 1585/ 2894, 024/18, 1585/3675, 0713/314, IPN BU 0449/41, 02745/17, 0713/32, 1585/4678, 1585/4648, 024/3, 00191/70, 001043/189.

Archiwum IPN w Szczecinie

0012/219/3, 00103/152/56, 0012/222/2, 0012/276, 0012/275/1, 0012/281.

Literatura

Jan Paweł II w Szczecinie. Meldunki operacyjne Wojewódzkiego Urzędu Spraw Wewnętrznych z 1987 r., wybór i opracowanie: M. Semczyszyn, A. Sitkowska, Z. Stanuch, Warszawa–Szczecin 2008.

- Komaniecka M., *Dzienniki korespondencyjne, rejestracyjne, archiwalne i koordynacyjne jako źródło historyczne*, w: *Wokół teczek bezpieki. Zagadnienia metodologiczno-źródłoznawcze*, red. F. Musiał, Kraków 2015.
- Musiał F., *Podręcznik bezpieki. Teoria pracy operacyjnej Służby Bezpieczeństwa w świetle wydawnictw resortowych Ministerstwa Spraw Wewnętrznych PRL (1970–1989)*, Kraków 2015.
- Reczek R., *Władze wobec Kościoła katolickiego w Polsce w latach 1944–1990. Materiały do dziejów Kościoła w zasobach Instytutu Pamięci Narodowej*, w: *Przeszłość Kościoła w archiwach Pomorza Zachodniego*, red. ks. T. Ceynowa, Koszalin 2014.
- Zajac E., Ślad pozostaje w aktach. Wybrane zagadnienia dotyczące funkcjonowania ewidencji operacyjnej w latach 1962–1989, w: *Wokół teczek bezpieki. Zagadnienia metodologiczno-źródłoznawcze*, red. F. Musiał, Kraków 2015.

PRYMAS POLSKI KARDYNAŁ JÓZEF GLEMP W MATERIAŁACH ARCHIWALNYCH INSTYTUTU PAMIĘCI NARODOWEJ

Streszczenie

Kardynał Józef Glemp stał się obiektem zainteresowania ze strony Służby Bezpieczeństwa jeszcze zanim objął urząd prymasa Polski. Zachowana do naszych czasów i przechowywana w zasobie archiwalnym Instytutu Pamięci Narodowej dokumentacja archiwalna pozwala stwierdzić, że ks. Glemp był inwigilowany i zachęcany do nawiązania współpracy z SB. Dla SB jego postać była ważna ze względu na bezpośredni dostęp do kard. Wyszyńskiego. Posiadanie tajnego współpracownika w bezpośrednim otoczeniu ówczesnego prymasa Polski byłoby niewątpliwym sukcesem służb specjalnych PRL. Zamierzenia funkcjonariuszy spełzły jednak na niczym, ze względu na nieugiętą postawę przyszłego prymasa. Ks. Glemp pozostał wiernym synem Kościoła katolickiego i lojalnym współpracownikiem kard. Wyszyńskiego. Z tego powodu jego postawa zasługuje na szacunek.

Niniejszy artykuł omawia przechowywane w IPN dokumenty, które obrazują m.in. nieudane próby pozyskania ks. Glempla do współpracy z SB oraz ukazują w ogólnym zarysie jego wizyty na Pomorzu Zachodnim. Pisząc o dokumentacji archiwalnej, autor tekstu ma na myśli nie tylko różnego rodzaju raporty i sprawozdania, lecz również karty ewidencyjne, stanowiące ważną część archiwum IPN. Przykładowe materiały zostały dołączone do prezentowanego artykułu.

Słowa kluczowe: Kard. Józef Glemp, prymas Polski, Służba Bezpieczeństwa, Pomorze Zachodnie, karty ewidencyjne

**CARDINAL JÓZEF GLEMP, THE PRIMATE OF POLAND,
IN THE ARCHIVAL MATERIALS
OF THE INSTITUTE OF NATIONAL REMEMBRANCE**

Summary

Cardinal Józef Glemp became the object of interest of Security Service even he took the office of the Primate of Poland. The archival documents preserved to our times and stored in the archives of the Institute of National Remembrance show that Reverend Glemp was under surveillance and encouraged to cooperate with Security Service. For Security Service, his person was important because of his direct access to Cardinal Wyszyński. Having a secret collaborator in the immediate environment of the then Primate of Poland would be an undoubted success of the special services of the People's Republic of Poland. However, the intentions of the Security Service officers had failed to nothing due to the inflexible attitude of the future primate. Reverend Glemp remained a faithful son of the Catholic Church and a loyal associate of Cardinal Wyszyński. For this reason, his attitude deserves respect.

This paper discusses the documents stored at the Institute of National Remembrance that illustrate, among other things, unsuccessful attempts to enlist Reverend Glemp for collaboration with Security Service and show in a general outline his visits in Western Pomerania. When writing about the archival documents, the author of this text has in mind not only different types of reports and statements but also record sheets being an important part of the Institute of National Remembrance's archive. Examples of the scans of these record sheets are also attached to the presented paper.

Keywords: Cardinal Józef Glemp, Primate of Poland, Security Service, West Pomerania, record sheets

Translated by Mirosława Landowska

WIZYTY PRYMASA POLSKI KARD. JÓZEFA GLEMPA NA TERENIE ARCHIDIECEZJI SZCZECIŃSKO-KAMIEŃSKIEJ

Grzegorz Wejman*

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

Wprowadzenie

Prymas Polski kard. Józef Glemp w duchu swoich wielkich poprzedników – kard. Augusta Hlonda¹ i kard. Stefana Wyszyńskiego² – również często odwiedzał Pomorze Zachodnie. O wizytach prymasów Polskich wspominał już podczas swojej pierwszej wizyty w Szczecinie w 1982 roku. Uwypuklając troskę o wiarę i potrzebę pracy dla kraju w pomorskiej wizycie prymasa Hlonda oraz akcentując wysiłki w rozwój duchowy i materialny tutejszego Kościoła w częstych wizytach kard. Stefana Wyszyńskiego – „Kardynała Szczecińskiego” – jak się często sam nazywał Prymas Tysiąclecia, sam dostrzegał drogę na Kalwarię Kościoła szczecińsko-kamińskiego³, stąd też podziwiał jego prężność ducha i siłę woli. Wizyty

* Ks. dr hab. Grzegorz Wejman, prof. nadzw. US – prodziekan Wydziału Teologicznego US, kierownik katedry Historii Kościoła i Patrologii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego. Redaktor naczelny czasopism: „Kościół nad Odrą i Bałtykiem” i „Colloquia Theologica Ottoniana”. Zajmuje się historią Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim i Środkowym Nadodrzu. E-mail: gwejman@knob.pl.

1 *Prymas August Hlond budowniczy polskiej administracji kościelnej na Pomorzu Zachodnim i ziemi lubuskiej*, w: *Doniosłe dziedzictwo. Sługa Boży, prymas August Hlond – duszpasterz i mąż stanu. Z dziejów parafii św. Ottona w Pyrzycach*, red. Z. Rakiej TChr, Pyrzyce–Szczecin 2015, s. 29–54.

2 G. Wejman, *Kardynał Stefan Wyszyński w procesie organizacji Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim*, w: *Stefan Kardynał Wyszyński. Pamięć i wdzięczność na Pomorzu Zachodnim*, red. ks. A. Ziejewski, ks. G. Wejman, Szczecin 2013, s. 45–69.

3 *Homilia ks. arcybiskupa Józefa Glempa prymasa Polski wygłoszona podczas uroczystości X-lecia diecezji w katedrze św. Jakuba w Szczecinie w dniu 27 V 1982 r.*, „Prezbiterium” 7–8 (1982), s. 244–249.

te miały zarówno charakter służbowy, jak i prywatny, co wynikało z obowiązku bycia metropolitą tych ziem w latach 1981–1992, jak i z troski o tutejszy Kościół. Niniejszy artykuł ukazuje w chronologicznym przekazie wizyty kard. Józefa Glempa w archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej.

1. Kapelan i sekretarz prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego⁴

Kardynał Józef Glemp, zanim zaczął przybywać na pomorską ziemię jako prymas Polski, odwiedził ten region naszej ojczyzny 9 razy jako kapelan i sekretarz prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego – w tym 5 razy teren diecezji szczecińsko-kamieńskiej.

Pierwszy raz ks. dr Józef Glemp przybył do Szczecina (5 listopada)⁵ i do Gorzowa Wlkp. (6 listopada) w 1966 roku wraz z prymasem Polski kard. Stefanem Wyszyńskim na uroczystości milenijne⁶. Kolejny raz był jako sekretarz prymasa Polski na 126. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski, która miała miejsce w Gościkowie-Paradyżu w dniach 23 i 24 czerwca 1971 roku.

Rok później (w 1972 r.) był tutaj dwukrotnie – również jako sekretarz kard. Stefana Wyszyńskiego. Pierwszy raz 9 sierpnia podczas prywatnej wizyty prymasa Polski zarówno w Gorzowie Wlkp., Szczecinie jak i Kołobrzegu. W Szczecinie kard. Wyszyński odwiedził bp. Jerzego Strobę w jego rezydencji, a następnie oglądał ruiny katedry św. Jakuba i miasto. Wieczorem udał się do Kamienia Pomorskiego, gdzie spędził noc i kolejnego dnia po zwiedzeniu zabytkowej kon-

4 Ks. Józef Glemp na referenta w Sekretariacie Prymasa Polski został powołany 24 listopada 1967 r. Funkcję tę pełnił do 4 marca 1979 r., kiedy to został biskupem warmińskim. P. Nitecki, *Kardynałowie Kościoła w Polsce*, Częstochowa 1999, s. 92.

5 Na uroczystości szczecińskie przybyło 13 biskupów: ks. kard. Stefan Wyszyński, abp Bolesław Kominek, bp Wilhelm Pluta, bp Jerzy Ablewicz, bp Stefan Bareła, bp Lucjan Bernacki, bp Jan Czerniak, bp Józef Drzazga, bp Zygfryd Kowalski, bp Jan Kulik, bp Franciszek Musiela, bp Jan Obląg, bp Karol Pękala oraz generał paulinów o. Jerzy Tomziński. Obecni byli też ks. inf. Raiterm (przywioził relikwie św. Wojciecha) i ks. dr Józef Glemp oraz delegacje z KUL-u i ATK. Por. *Duchowni przyjechali w siedmiu samochodach*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” (dalej: GWK) 1–2 (1967), s. 8.

6 Centralna Msza św. milenijna odbyła się 6 listopada o godz. 11.00 na placu przed gorzowską katedrą. Razem z księdzem prymasem Stefanem Wyszyńskim uczestniczyło w niej 50 biskupów z całej Polski. *Millenium Diecezji Gorzowskiej*, GWK 1–2 (1967), s. 35. Ks. dr. Józefa Glempa widać na zdjęciach archiwalnych.

katedry pw. św. Jan Chrzciciela udał się do Kołobrzegu⁷. Za drugim razem był 8 października na ingresie bp. Jerzego Stroby do katedry szczecińskiej⁸.

W 1974 r. był trzykrotnie na terenie naszej diecezji: 17 marca na konsekracji ks. Jana Gałęckiego w katedrze szczecińskiej, której dokonał prymas Polski kard. Stefan Wyszyński⁹; 25 maja – na konsekracji ks. Tadeusza Werno, której dokonał również kard. Stefan Wyszyński¹⁰ oraz w dniach 7–8 września na 144. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski w Szczecinie wraz z prymasem Wyszyńskim¹¹. Natomiast w 1975 roku był z kard. Stefanem Wyszyńskim w dniach 16–17 sierpnia na uroczystości 975. rocznicy utworzenia metropolii gnieźnieńskiej i biskupstwa kołobrzesckiego zarówno w Koszalinie, jak i Kołobrzegu¹².

Dwa lata później ks. Józef Glemp, pełniąc nadal funkcję sekretarza prymasa Polski, był dziewiąty raz na pomorskich terenach w dniach 25–26 czerwca 1977 roku podczas pobytu kard. Stefana Wyszyńskiego w Koszalinie i Słupsku¹³.

7 Wizyta prymasa Polski u ordynariusza szczecińsko-kamieńskiego, „Prezbiterium” 1–2 (1973), s. 28. Zdjęcia – archiwum prywatne autora.

8 Ingres pierwszego biskupa szczecińsko-kamieńskiego do katedry św. Jakuba w Szczecinie, „Prezbiterium” 1–2 (1973), s. 31–44.

9 K.R. Prokop, *Biskupi Kościoła katolickiego w III Rzeczypospolitej*, Kraków 1998, s. 40–41.

10 P. Mielczarek, *Uroczystość konsekracji ks. Biskupa pomocniczego Tadeusza Werno*, „Koszalińsko-Kołobrzesckie Wiadomości Diecezjalne” (KKWD) 2 (1974), nr 7, s. 191–199.

11 A. Offmański, *Uroczysta sesja Episkopatu Polski z okazji 850-lecia Chrztu Pomorza Zachodniego (Szczecin, 7 września)*, „Prezbiterium” 9–11 (1974), s. 34–40.

12 P. Mielczarek, *Uroczystości 975-lecia istnienia metropolii w Gnieźnie oraz powstania biskupstwa w Kołobrzegu*, KKWD 3 (1975) nr 12, s. 331–340; P. Mielczarek, *Z pobytu J. E. Ks. Kardynała Stefana Wyszyńskiego prymasa Polski w Koszalinie*, KKWD 3 (1975), nr 12, s. 351–354.

13 S.K., *Z życia diecezji*, KKWD 5 (1977), nr 7–8, s. 233–238. Wówczas diecezja obchodziła 5-lecie swojego istnienia.

2. Prymas Polski¹⁴ – arcybiskup metropolita gnieźnieński i warszawski¹⁵

Od chwili objęcia urzędu prymasa Polski (7 lipca 1981 r.) abp Józef Glemp nawiedzał te ziemie do czasu nowej reorganizacji diecezji polskich, czyli 25 marca 1992 roku¹⁶, jako arcybiskup metropolita gnieźnieńskiej. W tym czasie był 7 razy w diecezji szczecińsko-kamińskiej.

Pierwszy raz jako prymas Polski przybył do Szczecina w 1982 roku w związku z 10. rocznicą powołania diecezji szczecińsko-kamińskiej. Do miasta Gryfa przybył w godzinach wieczornych 27 czerwca. Uroczystej Mszy św. przewodniczył kard. Franciszek Macharski, a kazanie wygłosił abp Józef Glemp¹⁷. W uroczystości udział wzięli także: nuncjusz apostolski Luigi Poggi, abp Henryk Gulbinowicz i jego bp. pomocniczy Tadeusz Rybak i Adam Dyczkowski, abp Jerzy Stroba, abp Bronisław Dąbrowski, bp Jerzy Ablewicz, bp Wilhelm Pluta, bp Ignacy Jeż, biskup pomocniczy diecezji opolskiej Antoni Adamiuk, bp Annecy (Francja) Jean Sauvage oraz liczni kapłani¹⁸.

Kolejny raz przybył w 1985 roku na 207. Plenarną Konferencję Episkopatu Polski, której też przewodniczył w dniach 20–23 czerwca, miejscem obrad był nieukończony jeszcze budynek Wyższego Seminarium Duchownego w Szczecinie przy ul. Papieża Pawła VI nr 2 (późniejsza siedziba wydawnictwa; dzisiaj fundament nowego gmachu Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego). Posiłki przybyli goście spożywali w dzielnicy Golęcino, w obiektach należących do szczecińskiego seminarium. Uczestniczący w konferencji biskupi wzięli udział w obchodach 40-lecia powrotu Kościoła katolickiego na Pomorze Zachodnie¹⁹.

14 Papież Jan Paweł II powołał bp. Józefa Glempa na następcę kard. Stefana Wyszyńskiego – 3 lipca 1981 r., nominacja została ogłoszona 7 lipca, a pismo nominacyjne podpisał kard. Agostino Casaroli, prefekt Rady ds. Publicznych Kościoła. Papież w tym czasie przebywał w klinice Gemelli. Kanoniczne objęcie archidiecezji warszawskiej i gnieźnieńskiej miało miejsce 9 lipca 1981 r. A.F. Dziuba, *Kardynał Józef Glemp, Prymas Polski*, w: *Księga Jubileuszowa Prymasowskiego Wyższego Seminarium Duchownego w Gnieźnie 1602–2002*, red. P. Podeszwa, W. Polak, Gniezno 2002, s. 187.

15 Jego władzy jako metropolicie gnieźnieńskiemu podlegały diecezje: włocławska, gdańska, chełmińska, szczecińsko-kamińska i koszalińsko-kołobrzeska.

16 W skład metropolii gnieźnieńskiej wchodziła m.in. diecezja szczecińsko-kamińska.

17 *Homilia ks. arcybiskupa Józefa Glempa prymasa Polski wygłoszona podczas uroczystości X-lecia diecezji w katedrze św. Jakuba w Szczecinie w dniu 27 V 1982 r.*, „Prezbiterium” 7–8 (1982), s. 244–249; J. Glemp, *Trzeba umieć wejść na Kalwarię i stanąć pod krzyżem*, w: tegoż, *Nauczanie pasterskie 1981–1982*, Poznań 1988, s. 503–506.

18 *Uroczystości w katedrze św. Jakuba w dniu 27 VI 1982 r.*, „Prezbiterium” 7–8 (1982), s. 237–238.

19 *Komunikat z 207 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski*, „Prezbiterium” 6–10 (1985), s. 143.

W sobotę wieczorem (22 czerwca) księża biskupi odprawili Msze św. w kilkudziesięciu parafiach diecezji. Prymas Polski wraz z abp. Bronisławem Dąbrowskim udał się w towarzystwie bp. Jerzego Stroby na szlak pierwszych biskupstw do Wolina²⁰ i Kamienia Pomorskiego. W historycznej kamieńskiej katedrze kard. Józef Glemp odprawił Eucharystię i wygłosił słowo Boże²¹.

Główne uroczystości szczecińskie miały miejsce 23 czerwca. Mszy św. koncelebrowanej na placu przed katedrą przewodniczył kard. Franciszek Macharski, a słowo Boże wygłosił kard. Józef Glemp, prymas Polski²². W uroczystości uczestniczył przedstawiciel papieża kard. Opilio Rossi. Obecni byli również: abp Frane Franić ze Splitu i bp Hubert Brandenburg ze Szwecji. Na zakończenie wszyscy biskupi udzielili Szczecinowi, ziemi pomorskiej i całej Polsce pasterskiego błogosławieństwa. Uroczystość zakończyło wykonane przez chór Politechniki Szczecińskiej „Alleluja” Haendla.

Rok 1987 był wyjątkowy w dziejach Szczecina i Pomorza Zachodniego, ponieważ 11 czerwca przybył do Szczecina Namiestnik Chrystusowy na ziemi – Jan Paweł II. Podczas 7-godzinnego pobytu papież odprawił na Jasnych Błoniach Mszę św. z odnowieniem przyrzeczeń małżeńskich i koronował figurę Matki Bożej Fatimskiej, w Wyższym Seminarium Duchownych wmurował kamień węgielny, a w bazylice katedralnej spotkał się z seminarzystami, kapłanami i zakonnicami. Wśród głównych gości był prymas Polski kard. Józef Glemp²³.

W kolejnym roku prymas gościł znowu w Szczecinie, 13 marca 1988 roku wziął udział w uroczystości jubileuszowej z okazji 25-lecia sakry bp. prof. dr. hab. Kazimierza Majdańskiego. Obecni byli też: kard. F. Macharski, abp Jean Fr. Arighi – wiceprzewodniczący Papieskiej Rady Rodziny, wielu biskupów z Polski, delegacje uczelni katolickich z Lublina, Warszawy, Krakowa, Poznania, uczelni Szczecina, a także goście z Francji i Niemiec. Homilię wygłosił prymas Polski²⁴.

Dwa kolejne pobyty związane były z peregrynacją kopii Obrazu Matki Bożej Częstochowskiej w diecezji szczecińsko-kamieńskiej. Powitanie obrazu nastąpiło 9 września 1990 roku w Trzebiatowie, a pożegnanie – 1 września 1991 roku w Szczecinie.

20 J. Glemp, *Bóg zamieszkał wśród ludzi tej ziemi*, w: tegoż, *Nauczanie pasterskie 1985*, Poznań 1989, s. 428–429.

21 *Komunikat z 207 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski*, s. 146; J. Glemp, *Idziemy ufni i pełni wiary*, w: tegoż, *Nauczanie pasterskie 1985*, Poznań 1989, s. 429–432.

22 J. Glemp, *Czyńcie ziemię świętą*, „Prezbiterium” 6–10 (1985), s. 176–181 oraz w: J. Glemp, *Nauczanie pasterskie 1985*, Poznań 1989, s. 433–437.

23 *Program wizyty Ojca Świętego Jana Pawła II w Szczecinie 11 VI 1987*, „Prezbiterium” 4–6 (1987), s. 29.

24 J. Glemp, *Z krzyża płynie życie*, „Prezbiterium” 1–3 (1988), s. 8–13; a także w: J. Glemp, *Nauczanie pasterskie 1988*, Poznań 1994, s. 132–136.

Cudowny Obraz Pani Jasnogórskiej przybył do Trzebiatowa²⁵ z Kołobrzegu²⁶. Uroczystość rozpoczęły się o godz. 16 od przeniesienia kopii obrazu ze świątyni na rynek trzebiatowski, gdzie została odprawiona pod przewodnictwem księdza prymasa Msza św. z okolicznościowym kazaniem. Na początku został odczytany telegram papieża Jana Pawła II. W uroczystość zaangażowały się obok duchowieństwa władze miejskie i służby mundurowe. Na zakończenie ceremonii obraz został procesjonalnie przeniesiony do świątyni i tam zainstalowany na czas dalszej uroczystości, już parafialnej.

Pożegnanie Obrazu Matki Bożej Jasnogórskiej, który przez cały rok nawiedził wszystkie parafie diecezji, odbyło się 1 września 1991 roku w bazylice katedralnej. W obecności kilku tysięcy pielgrzymów z 241 parafii, 40 księży biskupów polskich koncelebrowało Mszę św. pod przewodnictwem kard. Franciszka Macharskiego, a słowo Boże wygłosił kard. Józef Glemp, prymas Polski. Obecny był też abp Józef Kowalczyk, nuncjusz apostolski w Polsce. Prymas Polski mówił o nawiedzeniu niosącym miłosierdzie Boże, a kończąc homilię, powiedział: „Będziecie tutaj na krawędzi naszej Rzeczypospolitej dbać o to, żeby rosła wiara, rozwijała się sprawiedliwość, żeby kwitła miłość, którą zwiastuje Maryja, a której źródło jest w samym Bogu”²⁷.

Między tymi wizytami – związanymi z peregrynacją obrazu – prymas Polski odwiedził Szczecin jeszcze 23 kwietnia 1991 roku i wziął wówczas udział w sympozjum naukowym ku czci św. Wojciecha w Wyższym Seminarium Duchownym. Obecni byli także: bp Jan Śrutwa, bp Tadeusz Gocłowski, bp Ignacy Jeż, bp Marian Przykucki, bp Zygmunt Pawłowicz, bp Bogdan Wojtuś. Referaty wygłosili: bp prof. dr hab. Kazimierz Majdański, bp prof. dr hab. Jan Śrutwa i dr hab. Włodzimierz Stępiński. Uczestnicy sympozjum zwiedzili także Zamek Książąt Pomorskich oraz Muzeum i Archiwum Państwowe w Szczecinie. Prymas Polski wieczorem odprawił uroczystą Mszę św. i wygłosił homilię w katedrze szczecińskiej²⁸.

25 Archiwum parafii pw. Macierzyństwa NMP w Trzebiatowie, Kronika parafii.

26 M. Czerner, *Kronika Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej 1972–1992*, Koszalin 1995, s. 296.

27 J. Glemp, *Nawiedzenie niosące miłosierdzie Boże*, „Prezbiterium” 9–10 (1991), s. 255–259.

28 *Uroczystość ku czci św. Wojciecha. Szczecin, 23 kwietnia 1991 r.*, „Prezbiterium” 3–4 (1991), s. 102–103.

3. Prymas Polski²⁹ – kustosz relikwii św. Wojciecha i arcybiskup metropolita warszawski

W 1993 roku kard. Józef Glemp był tylko raz w Szczecinie – 2 kwietnia w 750. rocznicę nadania praw miejskich Szczecinowi. Prymas Polski w bazylice katedralnej przewodniczył Eucharystii i wygłosił homilię. Wśród gości byli: abp Kazimierz Majdański, bp połowy Sławoj Leszek Głódź, bp Ignacy Jeż i biskupi pomocniczy archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej: Jan Gałęcki, Marian Błazej Kruszyłowicz i Stanisław Stefanek³⁰.

Kolejny raz prymas Polski przybył do Szczecina w 1995 roku, w dniach 16–18 czerwca odbyła się 277. Konferencja Plenarna Episkopatu Polski w Wyższym Seminarium Duchownym w Szczecinie z okazji 50-lecia ustanowienia organizacji kościelnej na Ziemiach Zachodnich. 17 czerwca Mszę św. z okazji 50. rocznicy święceń kapłańskich sprawował abp K. Majdański w obecności księży biskupów uczestniczących w Konferencji Episkopatu. Natomiast 18 czerwca na placu katedralnym Mszy św. w obecności abp. Józefa Kowalczyka, nuncjusza apostolskiego, przewodniczył kard. Franciszka Macharskiego, a słowo Boże wygłosił kard. Józef Glemp, prymas Polski³¹. Po Mszy św. nuncjusz apostolski na Jasnych Błoniach odsłonił pomnik papieża Jana Pawła II.

W 1996 roku prymas Polski był w Szczecinie tylko przejazdem, w drodze do Niemiec na spotkanie z papieżem Janem Pawłem II. Prymas Polski przyleciał 21 czerwca do Goleniowa, stąd odebrał go abp Marian Przykucki i samochodem, który prowadził ks. Jan Jermak, udali się do Berlina. Do Szczecina wrócili 23 czerwca na nocleg w rezydencji arcybiskupa, a 24 czerwca prymas odleciał z Goleniowa do Warszawy³².

W następnym roku (1997) w dniach 15–17 listopada kard. Glemp znowu gościł na Pomorzu Zachodnim³³, 15 listopada odwiedził Kamień Pomorski, gdzie odprawił Mszę św. i wygłosił słowo Boże oraz uczcił cudowny Obraz Krzyża Brzozdowieckiego³⁴, przez co podkreślił wagę tego miejsca. Natomiast 16 listo-

29 Prymas Polski do 18.12.2009 r., od tego czasu prymas emeryt; przewodniczący Episkopatu Polski do 18 marca 2004 r.; arcybiskup metropolita warszawski do 6.12.2006 r.; zmarł 23.01.2013 r.

30 *Msza św. inauguracja obchody 750-lecia nadania praw miejskich Szczecinowi*, „Prezbiterium” 3–4 (1993), s. 116–119.

31 J. Glemp, „*Twoja wiara cię ocaliła, idź w pokoju*”, „Prezbiterium” 7–8 (1995), s. 246–249.

32 J. Glemp, *Caritati in Iustitia. Czynności pasterskie 1996–2000*, Warszawa 2002, s. 50–52.

33 Tamże, s. 177–178.

34 Od 14 września 2010 r. ma rangę diecezjalnego Sanktuarium Jezusa Ukrzyżowanego i Matki Bożej Bolesnej w słynącym łaskami Obrazie Brzozdowieckim, por. G. Wejman, *Nowe sanktuarium*, „KnOiB-Niedziela” 39 (2010), s. I i III.

pada – na zakończenie obchodów diecezjalnych związanych z 25-leciem istnienia diecezji i 5-lecia metropolii szczecińsko-kamieńskiej – relikwie św. Wojciecha zostały uroczysto wprowadzone do bazyliki katedralnej w Szczecinie. Uroczystościom przewodniczył prymas Polski kard. J. Glemp³⁵ oraz biskupi metropolii. Obecny był także abp K. Majdański i bp S. L. Głódź oraz kard. G. Sterzinsky z Berlina. Z tej okazji list przesłał nuncjusz apostolski w Polsce abp Józef Kowalczyk. Relikwie zostały umieszczone w ołtarzu kaplicy, poświęconej przez księdza prymasa Polski, i opisane: „w tym ołtarzu złożone są relikwie św. Wojciecha BM – In hoc altaris depositae sunt reliquiae Sti Adalberti E.M. 16 XI 1997”. Pod koniec Mszy św. zostały wręczone Pisma św. przedstawicielom młodzieży z każdego dekanatu. Po obiedzie w seminarium prymas spotkał się z osobistościami życia wojewódzkiego, generałami, parlamentarzystami i politykami. Wziął też gościnny udział w sesji biskupów metropolii. Do Warszawy odleciał 17 listopada z lotniska w Goleniowie.

Na następną wizytę (4–5 września 2004 r.) prymas Polski do Szczecina przyjechał z Warszawy samolotem. Dokonał odsłonięcia i poświęcenia pomnika upamiętniającego męczeństwo ofiar II wojny światowej przy kościele pw. św. Jana Chrzyciela w Szczecinie oraz tablicy prymasa kard. Stefana Wyszyńskiego. Uczcił także 30-lecie sakry bp. Jana Gałęckiego. Przewodniczył Mszy św. w kościele pw. św. Jana Chrzyciela, Słowo Boże zaś wygłosił bp Ignacy Jeż. Podczas tego pobytu prymas zwiedził kurię biskupią i seminarium duchowne. Kolację spożył z biskupami, kapłanami, i przyjaciółmi świeckimi w seminarium duchownym, na spotkaniu obecny był także prezydent miasta Marina Jurczyk. Do Warszawy odleciał 5 września z lotniska w Goleniowie; w drodze na lotnisko towarzyszył mu abp Zygmunt Kamiński³⁶.

Kolejny pobyt prymasa Polski w Szczecinie (w terminie 3–5 listopada 2006 r.) związany był z 40-leciem Millennium Chrztu Polski i 50-leciem posługi księży pallotynów w Szczecinie. Prymas przyleciał do Szczecina w godzinach popołudniowych 3 listopada wraz z towarzyszącym mu ks. Piotrem Fołtynem. Na lotnisku w Goleniowie powitał go abp Zygmunt Kamiński. Następnego dnia po porannej Mszy św. odwiedził parafię św. Jana Chrzyciela, a następnie samochodem abp. Zygmunta Kamińskiego udał się do Sachsenhausen na poświęcenie pomnika pomordowanych w tym obozie koncentracyjnym kapłanów, wśród których najwięcej było Polaków. Uroczystościom przewodniczył kard. G. Sterzinsky. Po

35 J. Glemp, „*Gdy powtórnie przyjdę*”, „Prezbiterium” 11–12 (1997), s. 350–354.

36 J. Glemp, *Rozwijać Kościół dzień po dniu. Czynności pasterskie 2001–2007*, Warszawa 2011, s. 271.

powrocie do Szczecina kard. Józef Glemp spożył kolację w rezydencji, na której był bp Alojzy Orszulik.

W niedzielę 5 listopada (abp Z. Kamiński odleciał do Warszawy na operację) kard. J. Glemp udał się do katedry, gdzie obejrzał wystawę poświęconą obchodom Millennium w Szczecinie. Tam też powiedział słowo do wiernych, którzy pozostali po zakończonej Mszy św. Następnie pojechał do kościoła św. Jana Ewangelisty, aby wziąć udział w szczecińskich obchodach Millennium³⁷ – w Mszy św. uczestniczyli m.in. minister Roman Giertych i samorządowcy. W kazaniu kardynał mówił o przyszłości, która zależy od dobrego wychowania. Prymas spożył obiad z władzami świeckimi i w towarzystwie abp. M. Przykuckiego, bp. A. Orszulika oraz biskupów pomocniczych ze Szczecina: J. Gałęckiego i M. B. Kruszyłowicza. Był też na spotkaniu duszpasterstwa „Stella Maris”. W drodze powrotnej na lotnisko w Goleniowie towarzyszył mu bp M. B. Kruszyłowicz³⁸.

Kolejny raz kard. Józef Glemp przybył do Szczecina 13 października 2007 roku. Wówczas odprawił Mszę św. w kościele pw. Chrystusa Dobrego Pasterza oraz poświęcił tam pomnik bł. Jana Pawła II oraz 6 okien witrażowych³⁹. W homilii mówił o Kościele zachodniopomorskim.

Dwa lata później Szczecin znowu gościł prymasa seniora, tym razem – 24 października 2009 roku – kard. Józef Glemp przybył do miasta Gryfa, aby wziąć udział w ogłoszeniu kościoła pw. św. Jana Chrzciciela bazyliką mniejszą. Prymas Polski poświęcił także kaplicę i rezydencję arcybiskupów szczecińsko-kamieńskich, wmurował kamień węgielny oraz akt erekcyjny w nowy budynek Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Szczecińskiego⁴⁰, ponadto odwiedził katedrę szczecińską. Prymas Polski był również na nadaniu doktoratu honoris causa Uniwersytetu Szczecińskiego abp. dr. Zygmuntowi Kamińskiemu⁴¹.

Rok 2010 zamyka ten piękny okres wizyt prymasa Polski w Szczecinie i na Pomorzu Zachodnim – 6 maja na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Szczecińskiego odbyło się sympozjum naukowe z okazji 65. rocznicy odprawienia pierwszej Mszy św. w powojenny Szczecinie. Uwieńczeniem tych wydarzeń był w katedrze szczecińskiej jubileuszowy koncert „Poznańskich Słowików” i Msza św. pod przewodnictwem prymasa seniora kard. Józefa Glempa. Homilię wygło-

37 J. Glemp, *Rozwijać*, dz. cyt., s. 428.

38 Tamże.

39 Z.P. Cywiński, *Prymas Polski kard. Józef Glemp na Osiedlu Bukowym*, „KnOiB-Niedziela” 43 (2007), s. I i III.

40 G. Wejman, T. Romatowski, *Prymas Polski w Szczecinie*, „KnOiB-Niedziela” 45 (2009), s. II.

41 G. Wejman, *Abp Zygmunt Kamiński doktorem honoris causa*, „KnOiB-Niedziela” 45 (2009), s. I i III. Ks. abp Zygmunt Kamiński został 25. doktorem honorowym Uniwersytetu Szczecińskiego; pierwszym jest abp Kazimierz Majdański.

sił abp Andrzej Dzięga, a na zakończenie Eucharystii metropolia szczecińsko-kamiński wręczył kard. Józefowi Glempowi Order św. Ottona z Bambergu⁴².

W piątek 7 maja w bazylice katedralnej w Szczecinie odbyło się ostatnie pożegnanie śp. abp. Zygmunta Kamińskiego, który zmarł 1 maja. Mszy św. pogrzebowej przewodniczył kard. Józef Glemp, prymas senior, a homilię wygłosił biskup toruński Andrzej Suski. Uroczystości zgromadziły liczne grono biskupów (wśród 27 dostojników był też obecny prymas Polski abp Henryk Muszyński) kapłanów, siostry zakonne i bardzo wielu wiernych. W uroczystości wzięli udział europosłowie i posłowie oraz członkowie rządu Rzeczypospolitej Polskiej z wicepremierem Waldemarem Pawlakiem, który w imieniu Marszałka Sejmu Bronisława Komorowskiego, złożył na ręce abp. Andrzeja Dzięgi pośmiertne odznaczenie dla abp. Z. Kamińskiego (Krzyż Komandorski Orderu Odrodzenia Polski). Ponadto byli też obecni przedstawiciele uczelni szczecińskich oraz wszystkich stanów życia publicznego i społecznego miasta oraz regionu, a także rodzina i delegacje z Lublina i Płocka. Kondolencje przesłał również kandydat na prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej Jarosław Kaczyński. Kanclerz Kurii w Szczecinie ks. dr Andrzej Maćkowski na początku Mszy św. odczytał słowo nuncjusza apostolskiego w Polsce abp. Józefa Kowalczyka (od 8 maja 2010 r. prymasa Polski)⁴³.

Podsumowanie

Kardynał Józef Glemp, prymas Polski, na terenie archidiecezji szczecińsko-kamińskiej był aż 16 razy. Początkowo 7 razy jako metropolita szczecińsko-kamiński, a następnie 9 razy jako kustosz relikwii św. Wojciecha i arcybiskup metropolita warszawski. Wizyty te miały różny wymiar i charakter – związane były z pielgrzymką papieża Jana Pawła II w Szczecinie, z konferencjami Episkopatu Polski, z uroczystościami religijnymi, kulturowymi oraz z odwiedzinami prywatnymi. Kardynał wizytował w tym czasie miasta: Szczecin (15 razy), Kamień Pomorski (2 razy), Wolin (1 raz) i Trzebiatów (1 raz).

W swoich kazaniach zachęcał on mieszkańców Szczecina i Pomorza, żyjących na „krawędzi naszej Rzeczypospolitej” do troski o nią, żeby tutaj „rosła wiara, rozwijała się sprawiedliwość, kwitła miłość, którą zwiastuje Maryja, a której źródło jest w samym Bogu”⁴⁴.

42 P. Kołodziejcki, *To już 65 lat*, „KnOiB-Niedziela” 20 (2010), s. II.

43 G. Wejman, *Ostatnie pożegnanie*, „KnOiB-Niedziela” 21 (2010), s. II i VI.

44 J. Glemp, *Nawiedzenie niosące miłosierdzie Boże*, „Prezbiterium” 9–10 (1991), s. 259.

W dowód wdzięczności za posługę na rzecz Kościoła szczecińsko-kamieńskiego Arcybiskup Metropolita Szczecińsko-Kamieński Andrzej Dzięga uhonoraował kard. Józefa Glempa Orderem św. Ottona z Bambergu.

Bibliografia

Archiwalia

Archiwum parafii pw. Macierzyństwa NMP w Trzebiatowie, Kronika parafii.

Opracowania

Cywiński Z.P., *Prymas Polski kard. Józef Glemp na Osiedlu Bukowym*, „KnOiB-Niedziela” 43 (2007), s. I i III.

Czerner M., *Kronika Diecezji Koszalińsko-Kołobrzeskiej 1972–1992*, Koszalin 1995.

Duchowni przyjechali w siedmiu samochodach, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 1–2 (1967), s. 8.

Dziuba A.F., *Kardynał Józef Glemp, Prymas Polski*, w: *Księga Jubileuszowa Prymasowskiego Wyższego Seminarium Duchownego w Gnieźnie 1602–2002*, red. P. Podeszwa, W. Polak, Gniezno 2002, s. 187–194.

Glemp J., „*Gdy powtórnie przyjdę*”, „Prezbiterium” 11–12 (1997), s. 350–354.

Glemp J., „*Twoja wiara cię ocaliła, idź w pokój*”, „Prezbiterium” 7–8 (1995), s. 246–249.

Glemp J., *Caritati in Iustitia. Czynności pasterskie 1996–2000*, Warszawa 2002.

Glemp J., *Czyńcie ziemię świętą*, „Prezbiterium” 6–10 (1985), s. 176–181.

Glemp J., *Nauczanie pasterskie 1981–1982*, Poznań 1988.

Glemp J., *Nauczanie pasterskie 1985*, Poznań 1989.

Glemp J., *Nauczanie pasterskie 1988*, Poznań 1994.

Glemp J., *Nawiedzenie niosące miłosierdzie Boże*, „Prezbiterium” 9–10 (1991), s. 255–259.

Glemp J., *Rozwijać Kościół dzień po dniu. Czynności pasterskie 2001–2007*, Warszawa 2011.

Glemp J., *Z krzyża płynie życie*, „Prezbiterium” 1–3 (1988), s. 8–13.

Homilia ks. arcybiskup Józefa Glempa prymasa Polski wygłoszona podczas uroczystości X-lecia diecezji w katedrze św. Jakuba w Szczecinie w dniu 27 V 1982 r., „Prezbiterium” 7–8 (1982), s. 244–249.

Ingres pierwszego biskupa szczecińsko-kamieńskiego do katedry św. Jakuba w Szczecinie, „Prezbiterium” 1–2 (1973), s. 31–44.

Kołodziejki P., *To już 65 lat*, „KnOiB-Niedziela” 20 (2010), s. II.

- Komunikat z 207 Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski*, „Prezbiterium” 6–10 (1985), s. 143–146.
- Mielczarek P., *Uroczystości 975-lecia istnienia metropolii w Gnieźnie oraz powstania biskupstwa w Kołobrzegu*, „Koszalińsko-Kołobrzeszkie Wiadomości Diecezjalne” 3 (1975), nr 12, s. 331–340.
- Mielczarek P., *Uroczystość konsekracji ks. Biskupa pomocniczego Tadeusza Werno*, „Koszalińsko-Kołobrzeszkie Wiadomości Diecezjalne” 2 (1974), nr 7, s. 191–199.
- Mielczarek P., *Z pobytu J. E. Ks. Kardynała Stefana Wyszyńskiego prymasa Polski w Koszalinie*, „Koszalińsko-Kołobrzeszkie Wiadomości Diecezjalne” 3 (1975), nr 12, s. 351–354.
- Millenium Diecezji Gorzowskiej*, „Gorzowskie Wiadomości Kościelne” 1–2 (1967), s. 1–39.
- Msza św. inauguracyjna obchodów 750-lecia nadania praw miejskich Szczecinowi*, „Prezbiterium” 3–4 (1993), s. 116–119.
- Nitecki P., *Kardynałowie Kościoła w Polsce*, Częstochowa 1999.
- Offmański A., *Uroczysta sesja Episkopatu Polski z okazji 850-lecia Chrztu Pomorza Zachodniego (Szczecin, 7 września)*, „Prezbiterium” 9–11 (1974), s. 34–40.
- Program wizyty Ojca Świętego Jana Pawła II w Szczecinie 11 VI 1987*, „Prezbiterium” 4–6 (1987), s. 29.
- Prokop K.R., *Biskupi Kościoła katolickiego w III Rzeczypospolitej*, Kraków 1998.
- Prymas August Hlond budowniczy polskiej administracji kościelnej na Pomorzu Zachodnim i ziemi lubuskiej*, w: *Doniosłe dziedzictwo. Sługa Boży, prymas August Hlond – duszpasterz i mąż stanu. Z dziejów parafii św. Ottona w Pyrzycach*, red. Z. Rakiej TChr, Pyrzyce–Szczecin 2015, s. 29–54.
- S.K., *Z życia diecezji*, „Koszalińsko-Kołobrzeszkie Wiadomości Diecezjalne” 5 (1977), nr 7–8, s. 233–238.
- Uroczystości w katedrze św. Jakuba w dniu 27 VI 1982 r.*, „Prezbiterium” 7–8 (1982), s. 237–238.
- Uroczystość ku czci św. Wojciecha. Szczecin, 23 kwietnia 1991 r.*, „Prezbiterium” 3–4 (1991), s. 102–104.
- Wejman G., *Abp Zygmunt Kamiński doktorem honoris causa*, „KnOiB-Niedziela” 45 (2009), s. I i III.
- Wejman G., *Kardynał Stefan Wyszyński w procesie organizacji Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim*, w: *Stefan Kardynał Wyszyński. Pamięć i wdzięczność na Pomorzu Zachodnim*, red. ks. A. Ziejewski, ks. G. Wejman, Szczecin 2013, s. 45–69.
- Wejman G., *Nowe sanktuarium*, „KnOiB-Niedziela” 39 (2010), s. I i III.
- Wejman G., *Ostatnie pożegnanie*, „KnOiB-Niedziela” 21 (2010), s. II i VI.

Wejman G., Romatowski T., *Prymas Polski w Szczecinie*, „KnOiB-Niedziela” 45 (2009), s. II.

Wizyta prymasa Polski u ordynariusza szczecińsko-kamieńskiego, „Prezbiterium” 1–2 (1973), s. 28.

WIZYTY PRYMASA POLSKI KARD. JÓZEFA GLEMPA NA TERENIE ARCHIDIECEZJI SZCZECIŃSKO-KAMIEŃSKIEJ

Streszczenie

Prymas Polski kard. Józef Glemp w duchu swoich wielkich poprzedników – kard. Augusta Hlonda i kard. Stefana Wyszyńskiego – również często odwiedzał Pomorze Zachodnie.

Wizyty te miały zarówno charakter służbowy, jak i prywatny, co wynikało z obowiązku bycia metropolitą tych ziem w latach 1981–1992, ale także z troski o tutejszy Kościół. Na terenie archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej prymas był aż 16 razy: jako metropolita szczecińsko-kamieński 7 razy i 9 razy, jako kustosz relikwii św. Wojciecha i arcybiskup metropolita warszawski. Wizyty te miały różny wymiar, a związane były między innymi z pielgrzymką papieża Jana Pawła II w Szczecinie, z konferencjami Episkopatu Polski, uroczystościami religijnymi, kulturowymi i odwiedzinami prywatnymi. Wizytował w tym czasie miasta: Szczecin (15 razy), Kamień Pomorski (2 razy), Wolin (1 raz) i Trzebiatów (1 raz).

Zachęcał mieszkańców Szczecina i Pomorza, by na „krawędzi naszej Rzeczypospolitej” troszczyli się o wzrost wiary, sprawiedliwości i miłość na wzór Maryi – patronki archidiecezji. W dowód wdzięczności za całość posługi na rzecz Kościoła szczecińsko-kamieńskiego Arcybiskup Metropolita Szczecińsko-Kamieński Andrzej Dzięga uhonorował kard. Józefa Glempa Orderem św. Ottona z Bambergu.

Słowa kluczowe: prymas Polski, kard. Józef Glemp, archidiecezja szczecińsko-kamieńska, Pomorze Zachodnie, wizyta

VISITS OF CARDINAL JÓZEF GLEMP, THE PRIMATE OF POLAND, IN THE METROPOLITAN ARCHDIOCESE OF SZCZECIN-KAMIEŃ

Summary

Cardinal Józef Glemp, the Primate of Poland, in the spirit of his great predecessors – Cardinal August Hlond and Cardinal Stefan Wyszyński – also often visited Western Pomerania.

These visits were both of business and private nature, which resulted from the obligation of being the Metropolitan Bishop of these lands in the years 1981-1992 as well as his concern for the local Church. He was up to 16 times in the Szczecin-Kamień Diocese: 7 times as the Metropolitan Bishop of the Szczecin-Kamień Diocese and 9 times as the Custodian of the Relics of St. Adalbert and the Metropolitan Archbishop of Warsaw. These visits were of different dimension and were associated with pilgrimages of the Pope John Paul II in Szczecin, Polish Episcopal Conferences, religious ceremonies and cultural events, and private tours. At this time, he visited four cities: Szczecin (15 times), Kamień Pomorski (2 times), Wolin (1 time) and Trzebiatów (1 time).

He encouraged the residents of Szczecin and inhabitants of Pomerania to take care of the growth of faith and love at “the brink edge of our Republic” following the way of Mary – a patron of the Archdiocese. In gratitude for the whole service to the Szczecin-Kamień Church, the Szczecin-Kamień Metropolitan Archbishop Andrzej Dzięga honoured Cardinal Józef Glemp with the Grand Order of Saint Otto of Bamberg.

Keywords: Primate of Poland, Cardinal Józef Glemp, West Pomerania, Archdiocese of Szczecin and Kamień, Visit

Translated by Mirosława Landowska

NAUCZANIE POMORSKIE PRYMASA POLSKI JÓZEFA KARDYNAŁA GLEMPA

Henryk Wejman*

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego

Wprowadzenie

Sformułowany powyżej temat wydaje się na pierwszy rzut oka bardzo ogólny i niewskazujący na konkretny problem, jednak po głębszej analizie można dojść do wniosku, że dotyczy on wielowymiarowości pasterskiego nauczania prymasa Polski kard. Józefa Glempa na Pomorzu Zachodnim, tj. na ziemiach nad Odrą i Bałtykiem. Temat ten jednoznacznie określa, że bazę materiałową stanowią wypowiedzi kard. Józef Glemp, skierowane do mieszkańców tych ziem. Problemem badawczym są liczne aspekty prymasowskiego nauczania, a ramy czasowe wyznaczają lata posługiwania kardynała jako prymasa Polski. Niniejsze przedłożenie zatem zmierza do ukazania wymiarów jego nauczania, które zostało zawarte w formie homilii, kazań, okolicznościowych przemówień i głoszone na terenie Pomorza Zachodniego. Dane wskazują, że prymas Polski na tych ziemiach przebywał łącznie 29 razy (16 razy na terenie archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej; 7 razy jako prymas Polski – metropolita gnieźnieński i warszawski, 9 razy jako prymas Polski – kustosz relikwii i metropolita gnieźnieński oraz warszawski; 13 razy na terenie diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej: 10 razy jako prymas Polski – metropolita gnieźnieński i warszawski oraz 3 razy jako prymas Polski –

* Bp prof. zw. dr hab. Henryk Wejman – profesor i wykładowca z teologii duchowości. W 2004 r. został kierownikiem Katedry Teologii Moralnej i Duchowości, a w 2012 r. objął urząd dziekana Wydziału Teologicznego. 22 listopada 2014 r. papież Franciszek mianował go biskupem pomocniczym Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej ze stolicą tytularną Siniti. E-mail: henryk.wejman@usz.edu.pl.

kustosz relikwii i metropolita gnieźnieński i warszawski). Podczas tych wizyt przemawiał 26 razy i właśnie te wypowiedzi w takiej liczbie stanowią podstawę do dalszych refleksji. Ze względu na założenia metodologiczne, zebrany materiał można pogrupować na cztery części. Po pierwsze, w nauczaniu prymasa uwiadacznia się historia Kościoła na tych ziemiach, z której należy – w przekonaniu prymasa – wyciągać wskazania dla obecnego życia narodu i Kościoła. Ten aspekt analizowanego nauczania można określić mianem historyczno-parenetycznym (I część przedłożenia). Następnie ksiądz prymas wielokrotnie zwracał uwagę w swoich wypowiedziach na Chrystusa jako źródło nadziei człowieka w jego ziemskiej pielgrzymce do domu Ojca i dlatego ten wymiar nauczania trzeba określić mianem chrystologiczno-ewangelizacyjnym (II część przedłożenia). W nauczaniu prymasa na Pomorzu mocno wybrzmiała także kwestia postawy wobec ojczyzestego kraju – wielokrotnie akcentował on potrzebę umiłowania Ojczyzny, co daje asumpt do wyróżnienia wymiaru patriotycznego (III część przedłożenia). Ponadto daje się zauważyć w nauczaniu prymasa kwestie dotyczące roli Maryi w życiu Kościoła i ludzi tych ziem, stąd też wymiar ten należy określić maryjnym (IV część przedłożenia). Zaprezentowanie niniejszych wymiarów nauczania kard. Józefa Glempa na Pomorzu jest równoznaczne z ukazaniem jego wartości. Inaczej mówiąc, przybliżenie w usystematyzowany sposób treści nauczania stanowi zarazem pokaz prymasowskiego wkładu w rozwój moralno-duchowy i społeczno-kulturalny mieszkańców tego pomorskiego regionu Polski.

1. Historyczno-parenetyczny wymiar nauczania Prymasa

Przebywając na terenie Pomorza, kard. J. Glemp wielokrotnie nawiązywał do wydarzeń historycznych na tych ziemiach. Przywoływanie przez niego faktów z przeszłości miało na celu nie tyle przypomnienie danego zdarzenia, ile wydobycie z niego – poprzez analizę historiozbowczą – wskazań na czas teraźniejszy i przyszły życia narodu oraz Kościoła. Taką formę jego przepowiadania najtrafniej streszcza tytuł wystąpienia podczas sympozjum zorganizowanego w WSD w Koszalinie na temat dziedzictwa św. Wojciecha na ziemi kołobrzeskiej: „Poznając przeszłość, lepiej rozumiemy teraźniejszość”¹. Kard. J. Glemp w swoich wystąpieniach na Pomorzu przywoływał zarówno wydarzenia związane z rodzeniem się chrześcijaństwa na tych ziemiach, jak i trudności związana z jego rozwojem w okresie średniowiecza, głównie z chwilą powstania protestantyzmu, czy w czasach powojennych, kiedy powracała na te ziemie administracja kościelna. Tym

1 J. Glemp, *Poznając przeszłość, lepiej rozumiemy teraźniejszość*, „Koszalińsko-Kołobrzeskie Wiadomości Diecezjalne” 11 (1990), s. 411.

samym badane wypowiedzi stanowią z jednej strony źródło wiedzy historycznej o dziejach narodu i Kościoła na tych ziemiach, z drugiej zaś są doskonałym narzędziem formacji religijnej, społecznej i patriotycznej. Warto przywołać niektóre z tych wypowiedzi, aby móc zauważyć wkład kardynała w budowanie pokoju i pomyślności ludu Bożego na Pomorzu.

Z wypowiedzi ks. prymasa J. Glempa dowiadujemy się, że chrześcijaństwo na Pomorze przyniósł w 1000 roku bp Reinbern, łącząc przez swoją osobę kołobrzeską stolicę z metropolią w Gnieźnie, jednak do wprowadzenia chrześcijaństwa na te ziemie przyczynił się św. Wojciech. Badania archeologiczne potwierdziły – jak stwierdził prymas w jednej ze swoich homilii, a co spisał w 1000 roku mnich Brunon z Kwerfurtu (trzy lata po śmierci Wojciecha) i co zobrazowane zostało na Drzwiach Gnieźnieńskich przedstawiających 18 scen z życia świętego – że Wojciech, udając się na misję z Gniezna do Prus, chciał w ten sposób naprawić Europę. Prymas w swojej wypowiedzi dokonuje zestawienia danych, które należy odczytywać w charakterze parenetycznym – rok 1000 oznaczał, że chrześcijaństwo w Europie wchodzi w nowy okres. Możemy dzisiaj – głosił Prymas – wyróżnić dziedziny, przez które przygotowywano się do lepszego życia po pierwszym tysiącleciu, pierwszą była – misja głoszenia Ewangelii, podjęta przez św. Wojciecha. Drugi kierunek to zmiany organizacyjne Europy, gdyż dziedzictwo Karola Wielkiego, we władaniu Ottonów, wymagało ulepszenia, a w strukturach państwowych potrzebne były także struktury kościelne. Dokonało się to przy grobie św. Wojciecha w Gnieźnie, gdy podczas zjazdu europejskiego książę Polan wszedł w strukturę nowego imperium, w którym cesarz stawał się przyjacielem książąt. Oto chrześcijańskie spojrzenie na Europę młodego władcy, jakim był wówczas Otton III. Papież Sylwester II także widzi potrzebę reorganizacji kościelnej – tworzenie nowych diecezji. Dokonuje tego w roku 1000 w Gnieźnie i w Esztergomie na Węgrzech. Trzeci wymiar jest wartością modlitwy. Struktury i organizacyjne wysiłki nie wystarczyłyby, gdyby za chrześcijaństwem, którym chciano przepoić kraje europejskie, nie szła potrzeba modlitwy. Modlitwa bowiem uczy przykładu życia chrześcijańskiego.

Biskupstwo kołobrzeskie upadło ok. 1007 roku, ale do dzieła pierwszego biskupa tych ziem nawiązał, na prośbę polskiego księcia Bolesława Krzywoustego, bamberski biskup Otton, który w dwóch wyprawach misyjnych z lat 1124–25 i 1128 nawrócił ponownie na chrześcijaństwo całe Pomorze. Papież Innocenty II bullą *Ex commisa nobis* 14 października 1140 roku powołał wówczas biskupstwo pomorskie (wolińskie) z siedzibą w Wolinie, które 25 lutego 1188 roku decyzją papieża Klemensa III w postaci bulli *Ex iniuncta nobis a Deo* zostało przeniesione do Kamienia Pomorskiego i nazwane kamińskim. Przestało ono jednak istnieć,

po oficjalnym wprowadzeniu protestantyzmu na Pomorze Zachodnie na sejmiku trzebiatowskim (13 grudnia 1534 r.) z dniem 12 października 1545 roku.

Kardynał mówił też o roli prymasów Polski w przywracanie administracji kościelnej na naszych ziemiach: prymasa kard. A. Hlonda i prymasa kard. S. Wyszyńskiego oraz o wkładzie duchowieństwa w rozwój społeczny i religijny Pomorza. Najbardziej reprezentatywnym tekstem dla wyrażenia tej opinii może być homilia z okazji 40-lecia powrotu polskiej organizacji Kościoła katolickiego na Pomorze Zachodnie, wygłoszonej 23 czerwca 1985 roku. Wówczas przed katedrą szczecińską powiedział:

Najmilsi, jesteście pograżeni w zadumie nad przeszłością tych ziem, które, jakże często dotknięte walką, napadami różnych ludów i ze Skandynawii, i z terenów germańskich, były ciągle ożywiane myślą Chrystusową o potrzebie wprowadzania Bożego pokoju. Mając na uwadze Chrystusowy pokój, dziś zapraszamy do Szczecina gości, aby się modlić. A przecież dzieje tych ziem nie są łatwe. Dla zilustrowania, jak tu zmieniały się różne siły społeczne, wystarczy przytoczyć obliczenia historyków. Mówią, że panowanie pomorskich książąt piastowskich trwało zaledwie 650 lat. Potem przyszło 218 lat władzy niemieckiej, 65 lat panowania Szwedów i kilka lat Francuzów w okresie napoleońskim. Wszystko to świadczy, jak bogata jest historia i na jakie ślady wracamy dzisiaj z Ewangelią. Ale przyszły nowe czasy. Czasy, w których trzeba było budować na ruinach i zgliszczach zupełnie od początku. Trzydziestego kwietnia 1945 r. – jak notują kroniki – zaczął się palić Szczecin, podpalony przez tych, którzy go opuszczali, a nie chcieli oddać tego, co było jeszcze całe, w ręce innych. Ukryci hitlerowcy czynili wtedy bardzo wiele zniszczenia. Po paru dniach przyszli kapłani, tak jak Abraham, do ziemi, która została dana, i przede wszystkim szukali ołtarza, kościoła. Przekopywali się przez stopy gruzów i zgliszcz, aby dostać się do kaplicy, która jeszcze została przy kościele św. Jana nietknięta, pragnąc odprawić tam pierwszą Mszę św. To było czynione z Bogiem i w wielkiej nadziei, że ci, którzy tutaj przychodzą, chcą pełnić pokój Chrystusowy. Szóstego maja 1945 r. odbyła się pierwsza Msza św., a następną, w niedzielę 13 maja, odprawiono już na Wałach Chrobrego, przy aktywnym udziale i współpracy ówczesnych władz miejskich. Potrzebna była wtedy współpraca wszystkich, i nie można było zważać na podziały ideologiczne, polityczne zapatrywania. Trzeba było dźwigać z gruzów nową rzeczywistość. Z ludźmi przychodzili kapłani i tam, gdzie był kapłan, tworzyło się środowisko, integrowali się ludzie. Pamiętam dobrze wspomnienia żyjącego kapłana, który przekazał typowe dla tamtejszych czasów przeżycia duszpasterza, pioniersko torującego na tych ziemiach drogę Kościołowi i Polsce. W czasie wojny był bardzo zaangażowany w działalność Armii Krajowej i dlatego patrzono na niego nieprzychylnie. Pod zmienionym nazwiskiem rozpoczął pracę kapłańską na Ziemiach Zachodnich. Kim był ten kapłan? Jakie miał funkcje do spełnienia? Przede wszystkim duszpasterskie: odprawianie Mszy św., Nieszpory, Różaniec. Wspomagała go rada parafialna. Ale ten kapłan musiał być czymś więcej. Stawał się kierownikiem i dyrektorem instytutu charytatywnego, bo trzeba było pomagać ludziom niesłyszanie biednym. On też został dyrektorem utworzonego przez siebie ośrodka zdrowia i zacząłków szpitala. Trzeba było ludzi leczyć,

więc zapraszał lekarzy, starał się o nich. Zorganizował cech rzemieślniczy, ażeby na miejscu były usługi potrzebne społeczeństwu. Stał się założycielem i naczelnikiem Straży Pożarnej, bo przecież co rusz jakiś dom się palił. Było dużo rabunków – on też był sędzią. Nie było jeszcze sądu, a ludzi sprzeczali się ze sobą. Przychodzili więc na rozprawę do kapłana i on rozstrzygał spór w duchu Ewangelii, tak jak umiał. Taka była pionierska praca kapłanów. A co się potem stało? Nastąpiła jakaś gwałtowna zmiana, która nam przypomina rok 1534 w Trzebiatowie: światopogląd władców miał się stać światopoglądem poddanych. Nastąpiły smutne czasy. Kapłana, którego wspominam, aresztowano. Długie lata przesiadywał w więzieniu. Dzisiaj jest – prawda – zrehabilitowany w całej pełni, ale wówczas nastąpiły czasy smutne, pełne ofiar i boleści. Błędne postępowanie wobec Kościoła nie pozbawiło go wielkiego zatroskania, które, wystając z ducha Chrystusowego, nie szukało własnego dobra, lecz dobra nowo powstającej rzeczywistości i tych ludzi, którzy budowali przyszłość dla następnych pokoleń².

Przy innej okazji prymas dodał, że wymiar działań Wojciechowych z kończącego się pierwszego tysiąclecia, możemy łatwo przenieść na nasze czasy, bo analogia jest widoczna. Zbliżamy się do 2000 roku. Ojciec św. wydał list *Tertio millennio adveniente*. Wskazuje w nim program: czcić Syna Bożego. Poznać lepiej i uświadomić sobie obecność w świecie Ducha Świętego, a także poznać Ojca, pierwszą osobę Trójcy Świętej. W ten sposób będziemy zakładać fundamenty pod lepszą społeczność, nie taką jak w XX wieku – naznaczoną wojnami, obozami koncentracyjnymi, prześladowaniami człowieka³.

W ten sposób kard. J. Glemp wniósł nieoceniony wkład w rozwój religijno-moralny i społeczno-patriotyczny tej części naszej Ojczyzny – Polski i Kościoła na Odrą i Bałtykiem.

2. Chrystologiczno-ewangelizacyjny aspekt nauczania

Dla kard. J. Glempa źródłem życia duchowego człowieka jest Chrystus i On je zapoczątkowuje w człowieku przez sakrament chrztu. Tym samym kardynał uznał chrystocentryczny wymiar ludzkiego życia duchowego, tzn., iż tylko w Chrystusie i z Nim może się on duchowo rozwijać. Charakterystyczny dla jego chrystocentrycznego ujęcia życia duchowego człowieka jest dynamizm. Według kardynała dynamizm ten jest efektem działania dwóch podmiotów: Boga i człowieka. Bóg udziela człowiekowi swojej miłości i tym samym zaprasza go ku Sobie, zaś człowiek działa poprzez podjęcie Jego zaproszenia i przez to wchodzi w osobową z Nim relację. Działanie obydwu podmiotów wskazuje na rzeczywistość powołania. Ono bowiem jest interpersonalną relacją, w której Bóg jest inicjatorem, a czło-

2 J. Glemp, *Czyńcie ziemię świętą*, w: tegoż, *Nauczanie pasterskie 1985*, Poznań 1989, s. 435–437.

3 J. Glemp, *Gdy powtórnie przyjdę*, „Prezbiterium” 11–12 (1997), s. 352–353.

wiek odpowiadającym. W nim rola pierwszego sprowadza się do wyjścia z darem miłości, natomiast drugiego przejawia się w formie podjęcia tego daru w duchu zaufania. W sposób najpełniejszy ta relacja urzeczywistniła się w Chrystusie. To w Nim człowiek dostąpił usynowienia, czyli został dopuszczony do udziału w Jego życiu wewnątrztrynitarnym, a daru tego dostąpił w sakramencie chrztu. Ta myśl znajduje potwierdzenie w zestawieniu jego dwóch wypowiedzi. W pierwszej wypowiedzianej podczas homilii w katedrze koszalińskiej w 1982 roku powiedział: „Nasze pierwsze spotkanie z Chrystusem następuje podczas przyjęcia chrztu świętego. Nie pamiętamy tej chwili, ale wiemy, że przez chrzest spotkaliśmy się z Chrystusem. Staliśmy się Jego dziećmi, zostaliśmy włączeni w wielką wspólnotę Kościoła”⁴. W drugiej zaś wypowiedzi skierowanej do wiernych podczas konsekracji konkatedry w Kołobrzegu powiedział: „Kim jest Jezus Chrystus: On jest Bogiem, wysłanym przez Ojca, aby stać się człowiekiem, ażeby ukazać nam drogę do Boga, ukazać nam sens życia ludzkiego, ukazać godność ludzką, która nie kończy się na ziemi, ale ma swój wymiar dalszy, sięgający poza ziemię, poza barierę śmierci, sięgający w wieczność, uprawniający nas do życia, jakim cieszy się sam Bóg”⁵. Zestawienie tych wypowiedzi pozwala na stwierdzenie, że to Bóg w Chrystusie pierwszy wychodzi z darem swojej miłości i zaprasza do Siebie, a człowiek, podejmując to obdarowanie, doznaje usynowienia.

Miejszem urzeczywistniania tego życia przez człowieka jest – według ks. prymasa – Kościół. To On rozdaje łaskę Boga żywego w sakramencie i dlatego jedynie w Nim ma on możliwość dostąpienia udziału w Jego życiu. Tym samym ks. kardynał zwrócił uwagę na, obok chrystocentrycznego, także eklezjalny wymiar życia duchowego człowieka. Dar życia nadprzyrodzonego, czyli dziecięctwa Bożego człowiek otrzymuje od Chrystusa w Kościele. Akcentując eklezjalny wymiar życia duchowego, ks. kardynał wyraźnie wskazał, że człowiek nie może żyć Chrystusowym życiem, nie uznając Kościoła i Jego zbawczego posługiwania. Chrystus i Kościół stanowią jedno i dlatego człowiek, jeśli chce żyć Bogiem, nie może nie przyjąć posługi Kościoła.

W ten sposób ks. prymas odsłonił nadprzyrodzony wymiar podstawy duchowości komunijnej człowieka z Bogiem. Wyraża się on w tym, że Bóg w Chrystusie poprzez posługę Kościoła obdarowuje człowieka dziecięctwem Bożym, co stanowi dla niego wezwanie do działania na miarę obdarowania, czyli bycia wiernym otrzymanej godności, a co za tym idzie, człowiek zjednoczony z Bo-

4 J. Glemp, *Jesteśmy wspólnotą Jezusa Chrystusa*, w: *Nauczanie pasterskie 1981–1982*, red. A.F. Dziuba, M.W. Komoń, J. Krokos, B. Milanowska, Poznań 1988, s. 496.

5 J. Glemp, *Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię (Mk 16, 15)*, KKWD 9–10 (1984), s. 269.

giem nie będzie mógł nie oddziaływać na otoczenie. To oddziaływanie może przyjąć różne formy.

Pierwszym przejawem będzie dawanie świadectwa miłości Boga wobec ludzi. Niewątpliwie człowiek, będący w komunii z Bogiem, staje się dla innych znakiem Jego miłości. W wielości wypowiedzi ks. prymasa tę myśl chyba najdobitniej potwierdzają słowa homilii: „Po przyjęciu Komunii świętej, po zetknięciu się z samą Miłością – Jezusem Chrystusem, mamy iść w życie i świadczyć o tej Miłości naszym życiem”⁶. Dopełnieniem tej myśli jest niewątpliwie wypowiedź prymasa o postawie arcybiskupa Dunina. W cytowanej już homilii powiedział: „Tutaj także, warto to podkreślić, za wiarę, za wierność Kościołowi dawał świadectwo Arcybiskup gnieźnieński i poznański Marcin Dunin, kiedy, opierając się władzy tego świata i walcząc o prawa Kościoła, został uwięziony i przez prawie dwa lata trzymany w więzieniu w twierdzy kołobrzesckiej”⁷. Trzeba przyznać, że tymi wypowiedziami ks. prymas jednoznacznie przyznał rację tezie o wpływie człowieka głęboko zjednoczonego z Chrystusem na postawę wiary innych w Boga.

Życie człowieka w komunii z Bogiem ma także wpływ na kształt jego relacji z ludźmi. Im głębsza jest jego więź z Bogiem, tym większa jego otwartość na bliźnich. Uduchowiony człowiek potrafi zauważyć sprawy innych i w sposób rzetelny oraz ludzki, tj. z poszanowaniem godności im zaradzić. „Ludziom ducha, którzy patrzą na świat i na własne życie rzetelnie i odpowiedzialnie, zależy na tym, aby budować współzycie międzyludzkie w oparciu nie o poklask, nie o reklamę, ale o rzetelną miłość, o rzetelny szacunek człowieka do człowieka”⁸. W świetle prymasowskich słów, człowiek żyjący w łączności z Chrystusem nigdy nie pozostanie obojętny na potrzeby drugiego.

Komunia człowieka z Bogiem nie pozostaje również bez wpływu na jego pracę. Kard. J. Glemp dostrzegał związek między duchowym ukształtowaniem człowieka a wykonywaną przez niego pracą. Rzetelność i ofiarność w pracy uwarunkowane są – według niego – stopniem więzi człowieka z Bogiem. Im jest on głębszy, tym owocniejsza staje się jego praca. Zaś im jest on słabszy, tym mniejsze są efekty jego pracy. Pośrednio na tę relację wskazuje w słowach homilii wygłoszonej w konkatedrze kamieńskiej 22 czerwca 1985 roku.

„Każdy z nas jest – mówił – do czegoś powołany. Każdy z nas ma określone zadanie w rozwoju Królestwa Bożego, o które prosimy w każdej modlitwie porannej Ojczy nasz. To my mamy naszym życiem wprowadzać to, co jest Bożym Kró-

6 J. Glemp, *Jesteśmy...*, dz. cyt., s. 497.

7 J. Glemp, *Idźcie...*, dz. cyt., s. 270.

8 J. Glemp, *Oddajcie cesarowi, co należy do cesarza, a Bogu to, co należy do Boga (Mk 12, 17)*, w: tegoż, *Nauczanie społeczne 1981–1986*, Warszawa 1989, s. 128.

lestwem, co jest dobre, co jest poszanowaniem i praw Bożych i godności ludzkiej. Bóg daje nam przez Ducha Świętego powołania. Ktoś kocha ziemię i rolnictwo i umie wydobyć z ziemi dar Boży. Ktoś inny ma zdolności rzemieślnicze, i jego ręce z wielką wprawą wykonują dzieła sztuki. Ktoś inny opiekuje się chorymi: jako pielęgniarka, jako lekarz, jako uczoney. Ktoś ma powołanie do nauczycielstwa i przekazuje swoją wiedzę następnym pokoleniom”⁹.

Człowiek zjednoczony z Bogiem oddziałuje nie tylko na świat osób, ale także na rzeczywistość ziemską. „Idą, ażeby uświęcać ziemię. Uświęcać to znaczy przybliżać do Boga – pisał ks. Prymas – dokonywać oczyszczenia, wyzwalać to, co jest dobre. Ludzi zaś, którzy nie potrafili żyć według woli Bożej i uczynić sobie ziemi poddanej zgodnie z intencją Boga, Bóg karał”¹⁰. Rzeczywiście, gdy człowiek zaczyna kierować się wartościami ewangelicznymi dokonuje się w nim przewartościowanie myślenia i zaczyna panować nad sobą, wyrzucając z serca skłonność do przemocy i dominacji. Staje się jakościowo innym człowiekiem, będąc gotowy do korzystania z niego w taki sposób, aby nie gwałcić jego praw i mieć zawsze na względzie pomyślność przyszlých pokoleń¹¹.

Przeprowadzone analizy pozwalają na wyrażenie zasadnego wniosku, że z chwilą chrztu człowiek staje się dzieckiem Boga i zostaje zaproszony do życia w miłości, aż po dar z siebie samego, jak to pokazał i potwierdził swoją ofiarą na krzyżu Jezus Chrystus. W im głębszą z Nim relację wejdzie człowiek, tym bardziej się przemieni i tym efektywniej będzie oddziałował na społeczeństwo i otaczającą go rzeczywistość. Im bardziej zaś będzie stronił od tych więzi, tym bardziej zamknie się w sobie i odsunie się od najwyższych wartości.

3. Patriotyczny wymiar nauczania Prymasa

W swoim nauczaniu kard. J. Glemp akcentował także umiłowanie Ojczyzny. Ojczyzna – pod pojęciem której rozumiał dobra odziedziczone przez naród, a mianowicie ziemię i szeroko rozumianą kulturę, tj. mowę, literaturę, sztukę, obyczaje, religię – znaczyła dla niego wszystko. Uważał, że służba Kościołowi jest też służbą Ojczyźnie.

Związek z Ojczyzną uznawał za fundamentalne prawo człowieka. Każdy obywatel ma prawo utożsamiać się z własną Ojczyzną, a inni mają obowiązek to jego prawo uszanować w duchu bratniej miłości, dlatego też nie omieszkali

9 J. Glemp, *Idziemy ufni i pełni wiary*, w: tegoż, *Nauczanie pasterskie 1985*, dz. cyt., s. 429–430.

10 Tamże, s. 433.

11 Por. tamże, s. 434–437.

przypominać swoim rodakom o powinności umiłowania Ojczyzny i z niezwykłą wręcz gorliwością zachęcać ich do bycia jej wiernym w każdych okolicznościach. Przypominając rodakom zadanie umiłowania Ojczyzny, wskazywał im zarazem na konkretne formy jego urzeczywistnienia. Pierwszą z nich może być – według niego – sumienne i uczciwe wykonanie przez każdego powinności stanu życia. Następną formą, w której wyrażać się będzie umiłowanie Ojczyzny, to uszanowanie historii narodu i umiejętne wczytywanie się w jej głos. Kolejną formą umiłowania Ojczyzny będzie pielęgnowanie rodzimych zwyczajów i kultury. I w końcu miłość do Ojczyzny będzie się przejawiać w uszanowaniu ziemi ojczystej i pracy na roli oraz w umiejętności zachowania proporcji między rozwojem rolnictwa a przemysłu. Miłość kard. J. Glempa do Ojczyzny obejmowała swym zakresem nie tylko jej teraźniejszość, ale dotyczyła także jej przyszłości. Mocno leżała mu na sercu jej przyszła pomyślność. Dlatego w swoich wystąpieniach podkreślał potrzebę wychowania młodego pokolenia do patriotyzmu.

Podsumowując analizy tej części przedłożenia, należy stwierdzić, że kard. J. Glemp okazał się wielkim miłośnikiem Ojczyzny i wiernym obrońcą jej ziemi i kultury. Dla niego Ojczyzna była najwyższym dobrem i dla współczesnych staje się wzorem patriotyzmu.

4. Maryjny aspekt nauczania

W nauczaniu kard. J. Glempa na Pomorzu wybrzmiał także wątek maryjny. W swoich przemówieniach ukazywał Ją jako Matkę, która patronuje tej diecezji: szczecińsko-kamińskiej. Kilkakrotnie ukazywał Jej rolę w życiu tej diecezji, odwołując się do ewangelicznej perykopy o Jej obecności pod krzyżem Syna na Kalwarii (por. J 19, 25–27).

Z wysokości kalwaryjskiego krzyża Jezus ogłosił swój testament. Dobrze wiemy, że rozpoczął go od powierzenia ucznia Maryi, a nie odwrotnie, jak można było oczekiwać w przypadku synowskiego zatroskania. Jezus powierzył swoją Matkę umiłowanej wspólnocie, którego reprezentantem był tam obecny uczeń – Jan. W tym momencie zrozumiałe było użycie przez Niego względem Maryi słowa *Niewiasto*. Od zarania historii zbawienia tytuł ten otrzymała Ewa jako matka wszystkich żyjących (Rdz 3, 20), zaś prorocy przedstawiali przyszły lud mesjański w obrazie niewiasty rodzącej synów (por. Iz 26, 17–19; 66, 7–8). Jezus na krzyżu wypełnia te proroctwa i przekazuje swą Matkę Kościołowi, a Ta przyjmuje nad Nim duchowe macierzyństwo. *I od tej godziny uczeń wziął Ją do siebie* (J 19, 27). W symbolice św. Jana słowo *przyjąć* ma charakter czynny. Oznacza akceptację słowa Bożego, co jest równoznaczne zawierzeniu. Jeśli uczeń przyjął

Ją do siebie, to znaczy uznał Jej osobę i powierzył się Jej całkowicie. A skoro Ją przyjął, to wraz z Nią przyjął także słowo Jezusa, które daje życie, a zatem wraz z przyjęciem Maryi umiłowany uczeń uznał Jezusa i zachował z Nim przyjaźń. Wówczas przedmiotem jego życia stała się jedynie wiara i słowo Boże, które, jak Maryja, strzegł i rozważał w swoim sercu. Ten duchowy wymiar testamentu Jezusa z krzyża i rolę w nim Maryi kard. J. Glemp ujął w słowach:

Jezus zaniósł swój krzyż na Kalwarię. Stała tam także pod krzyżem Jego Matka, jako Matka pełna boleści. Nie było innych matek pod stojącymi obok krzyżami. Łotrzy umierali, nie wiedząc o swoich matkach. Ale pod krzyżem Jezusa stała Ta, która Mu towarzyszyła od samego początku. Ona rozumiała w sposób najgłębszy cierpienia, jakie znosił Jej Syn. Ale rozumiała równocześnie sens krzyża. Rozumiała tryumf cierpienia osiągnięty przez Jej Syna w śmierci krzyżowej. Spod krzyża Matka Najświętsza nie odchodziła sama. Choć bowiem zostawiła swego Syna w całkowitej ofierze Bogu Ojcu jako Ofiarę za grzechy całego świata, to wracała z przekazaniem – z wysokości krzyża – poleceniem, aby wzięła za swego syna świętego Jana. I święty Jan z góry Kalwarii nie wracał sam. Wnikając w cierpienia swego Mistrza, wracał ubogacony o Matkę, którą „wziął do siebie”¹².

Analizując obecności Maryi i Jana pod krzyżem Jezusa na Kalwarii, kard. J. Glemp zaprezentował w dalszej części swojego przemówienia wskazania do duchowego rozwoju człowieka. Każdy wierny, jeśli pragnie wzrastać w dziecięctwie Bożym, to powinien przyjąć Maryję za swoją Matkę i na Jej wzór powierzać się Jezusowi Chrystusowi¹³.

W rozumieniu kard. J. Glempa Maryja pozostawia doskonały przykład postawy wiary. W sposób najgłębszy ukazała ją na Kalwarii, kiedy wiernie trwała – jak zauważył kardynał w homilii w związku z koronacją figury Matki Bożej Bolesnej w Skrzatuszu – przy swoim Synu, cierpiącym na krzyżu. Swoją postawą poświęcenia się Jezusowi cierpiącemu daje wiernym – mówił dalej – wskazanie, że droga do chwały wiedzie przez krzyż, a kto go z wiarą podejmie, ten nie dozna zawodu¹⁴. Ona pokazuje, że wiara w istocie polega na trwaniu przy Jezusie bez względu na jakiegokolwiek okoliczności – jest po prostu zdaniem się na Niego we wszystkim.

Bezgraniczne zdanie się na Jezusa rodzi w sercu człowieka wrażliwość na bliźnich w potrzebie i również w tym względzie Maryja pozostawia wiernym – jak zauważa kardynał – wzór. W homilii z okazji rozpoczęcia nawiedzenia obra-

12 J. Glemp, *Trzeba umieć wejść na Kalwarię i stanąć pod krzyżem*, w: *Nauczanie pasterskie 1981–1982*, dz. cyt., s. 504.

13 Tamże, s. 505.

14 Por. J. Glemp, *Przemiana z Mocy Krzyża*, w: *Królowa narodu*, red. A. Giese, Pelplin 2002, s. 109.

zu Matki Bożej Jasnogórskiej w diecezji koszalińsko-kołobrzeskiej w Lęborku powiedział:

Musimy wpatrywać się w postać Matki Najświętszej jako na wzór dla naszego życia i postępowania. Maryja, wybrana przed wiekami przez Boga, niepokalana, ten cudowny kwiat ziemi – nazwana jest przez Ojca Świętego pielgrzymującą w wierze. Jej pielgrzymka wiary wiedzie od Nazaretu do domu Elżbiety¹⁵.

W zakończeniu ostatniej części rozważań, należy zaznaczyć, że wątek maryjny był mocno widoczny w nauczaniu pasterskim kard. J. Glempa. Uwypuklał on matczyną rolę Maryi w życiu Kościoła powszechnego, z uwzględnieniem nade wszystko Jej wpływu na życie wiernych Kościoła nad Odrą i Bałtykiem. W swoim pomorskim nauczaniu akcentował postawę wiary Maryi, szczególnie tę spod krzyża Chrystusa na Kalwarii i wskazywał ją wiernym jako sposób na spełnienie się w człowieczeństwie i osiągnięcie szczęścia wiecznego.

Podsumowanie

Z przeprowadzonych analiz materiału źródłowego – przemówień kard. J. Glempa prymasa Polski, wygłoszonych na Pomorzu Zachodnim, tj. na ziemiach nad Odrą i Bałtykiem – wyraźnie przebija troska hierarchy o losy duchowe wiernych tych ziem, świadczy o tym tematyka i charakter jego wypowiedzi. Liczne wizyty (29 razy odwiedzał te ziemie: 16 archidiecezję szczecińsko-kamieńską i 13 diecezję koszalińsko-kołobrzeską) i przemówienie potwierdzają, że sytuacja wiernych na tych ziemiach nie była w żadnym stopniu obojętna prymasowi. Można powiedzieć, że żywo interesował się losem mieszkańców Pomorza Zachodniego. W swych homiliach uwypuklał nie tylko konieczność wierności wartościom ewangelicznym, które są sposobem osiągnięcia szczęścia wiecznego, ale podkreślał także potrzebę poznania przez diecezjan historii regionu i wynikających z tego wskazań do budowania lokalnego patriotyzmu oraz rozbudzania regionalnych form nabożeństwa ku czci Maryi.

Przybliżone, w usystematyzowany sposób, treści nauczania kard. J. Glempa wyraźnie odślaniają jego wkład w rozwój moralno-duchowy i społeczno-kulturalny ludzi na Pomorzu Zachodnim.

15 J. Glemp, *Matka Kościoła przychodzi do nas*, w: Archiwum Prymasa Glempa w Warszawie (8 X 1989), s. 113.

Bibliografia

- Glemp J., *Poznając przeszłość, lepiej rozumiemy teraźniejszość*, „Koszalińsko-Koło-brzeskie Wiadomości Diecezjalne” 11 (1990), s. 411–416.
- Glemp J., *Gdy powtórnie przyjdę*, „Prezbiterium” 11–12 (1997), s. 350–354.
- Glemp J., *Czyńcie ziemię świętą*, w: tegoż, *Nauczanie Pasterskie 1985*, Poznań 1989, s. 433–437.
- Glemp J., *Jesteśmy wspólnotą Jezusa Chrystusa*, w: *Nauczanie pasterskie 1981–1982*, red. A.F. Dziuba, M.W. Komoń, J. Krokos, B. Milanowska, Poznań 1988, s. 496–497.
- Glemp J., *Idźcie na cały świat i głosście Ewangelię (Mk 16, 15)*, „Koszalińsko-Koło-brzeskie Wiadomości Diecezjalne” 9–10 (1984), s. 268–273.
- Glemp J., *Oddajcie cesarowi, co należy do cesarza, a Bogu to, co należy do Boga (Mk 12, 17)*, w: tegoż, *Nauczanie społeczne 1981–1986*, Warszawa 1989, s. 123–128.
- Glemp J., *Idziemy ufni i pełni wiary*, w: tegoż, *Nauczanie pasterskie 1985*, Poznań 1989, s. 429–432.
- Glemp J., *Przemiana z mocy Krzyża*, w: *Królowa narodu*, red. A.Giese, Pelplin 2002, s. 152–153.
- Glemp J., *Trzeba umieć wejść na Kalwarię i stanąć pod krzyżem*, w: tegoż, *Nauczanie pasterskie 1981–1982*, Poznań 1988, s. 503–506.

NAUCZANIE POMORSKIE PRYMASA POLSKI JÓZEFA KARDYNAŁA GLEMPA

Streszczenie

Kard. J. Glemp, jako prymas Polski, przejawiał głębokie zatroskanie o życie duchowe i społeczne wiernych na Pomorzu Zachodnim, tj. na ziemiach nad Odrą i Bałtykiem. Świadczy o tym zarówno liczba wizyt w tym regionie, jak i waga słów, które kierował do wiernych w czasie tych spotkań. Wielokrotne przybywanie na te ziemie (29 razy, w tym 16 razy na teren archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej i 13 razy na teren diecezji koszalińsko-koło-brzeskiej) oraz ranga podejmowanych przez niego tematów w oficjalnych przemówieniach – takich, jak: potrzeba poznawania przez wiernych historii regionu i budowania na tym lokalnego patriotyzmu, konieczność wierności wartościom ewangelicznym jako sposób osiągnięcia szczęścia wiecznego i w końcu rozbudzenie regionalnych form nabożeństwa ku czci Najświętszej Maryi Panny – aż nadto potwierdzają jego wrażliwość na sytuację materialną, społeczną i moralną ludzi tych ziem i jednoznacznie

wskazują na jego poczucie odpowiedzialności za tożsamość narodową i duchową tego regionu Rzeczypospolitej Polskiej, tj. na północno-zachodnich jej rubieżach usytuowanych nad Odrą i Bałtykiem.

Słowa kluczowe: miłość Boga, duchowość chrystocentryczna, patriotyzm, duchowość maryjna

THE POMERANIAN TEACHING OF CARDINAL JÓZEF GLEMP, THE PRIMATE OF POLAND

Summary

Cardinal Józef Glemp, as the Primate of Poland, showed deep concern about the spiritual and social life of the faithful in Western Pomerania, i.e. the lands on the Odra River and the Baltic Sea. This is evidenced by both the number of His visits to the faithful of these lands and the gravity of the words He addressed to them during these meetings. Multiple arrivals to these lands (29 times, including 16 times to the Szczecin-Kamień Archdiocese and 13 times to the Koszalin-Kołobrzeg Diocese) and the gravity of the issues taken by Him in His official speeches, such as: the need to explore the region's history and build on this the local patriotism by the faithful, and the need for fidelity to the Gospel values as a way of achieving eternal happiness, and finally awakening the regional forms of service in honour of the Blessed Virgin Mary, confirm more than enough His sensitivity to the material, social and moral situation of people of these lands and clearly show His sense of responsibility for the national and spiritual identity of this region of the Republic of Poland, i.e. on its north-western fringes located on the Odra River and the Baltic Sea.

Keywords: God's Love, Christocentric spirituality, patriotism, Marian spirituality

Translated by Mirosława Landowska

KATECHEZA MARYJNA W NAUCZANIU RELIGII W SZKOLE

Marian Zając*

Wydział Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

Wprowadzenie

Wspólnota eklezjalna znajduje się nieustannie w pielgrzymce wiary. Począwszy od nowonarodzonego dziecka, które poprzez sakrament chrztu rozpoczyna swoją zbawczą wędrówkę, poprzez uczniów spieszących do szkoły, a w niej na lekcje religii, i młodzież z marzeniami o dobrej przyszłości, małżonków, którzy ciężko pracują, aby mieć za co zagospodarować domowe przestrzenie rodzinne, skończywszy na ludziach w wieku emerytalnym, którzy zwalniają tempo swojej życiowej wędrówki i próbują odnaleźć się w świecie ogromnych przemian i niepewności – wszyscy pielgrzymują ku zbawieniu.

Papież Franciszek przekonuje, że w trakcie tej wędrówki współczesny człowiek stając wobec dominacji silniejszych od siebie, często sam siebie paraliżuje, porzuca Boże prawo oraz broni się przed tym, aby „uwierzyć, że wszechmoc Boga nie jest wszechmocą potęgi i władzy, ale tylko wszechmocą miłości, przebaczenia, życia”¹. Współczesny chrześcijanin musi skonfrontować się z refleksją zaproponowaną przez papieża Franciszka: „Na nic się nie zda zapełnianie miejsc kultu, jeśli nasze serca są pozbawione bojaźni Bożej i obecności Boga; na nic

* Ks. prof. dr hab. Marian Zając – Katedra Katechetyki Integralnej Wydziału Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, prodziekan ds. studiów doktoranckich i podyplomowych. E-mail: mzajac@kul.lublin.pl.

1 Franciszek, *Jedyną skrajnością dozwoloną wierzącym jest ekstremalna miłość. Homilia podczas Mszy św. Odprawionej na stadionie egipskich Wojsk Ochrony Powietrznej 29.04.2017*, „L’Osservatore Romano” 5 (2017), s. 12.

się nie zda modlenie się, jeśli nasza modlitwa skierowana do Boga nie przemienia się w miłość skierowaną do brata; na nic się nie zda wielka religijność, jeśli jej nie ożywia wielka wiara i wielka miłość; na nic się nie zda dbanie o pozory, ponieważ Bóg patrzy na serca i duszę (por. 1 Sam 16, 7) i nie znosi obłudy (por. Łk 11, 37–54)².

Aby pokonać trudności warto zanurzyć się w maryjnym wzorze osobowym, który jest nieustannie przypomniany w nauczaniu Kościoła. Warto zatem zapytać, dlaczego tak ważna jest katecheza maryjna i narracja maryjna w katechizacji oraz jakie przesłanie w tej kwestii płynie z historii katechizacji z elementami maryjnymi w najnowszej działalności Kościoła katolickiego na ziemiach polskich.

1. Szkolna katecheza maryjna w pomocach opartych na *Ramowym programie katechizacji*

W działalności Kościoła zarówno spojrzenie retrospektywne dotyczące wydarzeń z przeszłości, jak i skierowane ku przyszłości musi uwzględniać Maryję w tajemnicy Chrystusa oraz Kościoła³. W Matce Bożej jaśnieje model wiary doskonałej i powszechnie dostępnej, przeżywanej codziennie poprzez wypełnianie woli Bożej⁴. Katecheza szkolna, nauczając o Maryi, zawsze prowadziła do Chrystusa oraz pomagała rozjaśniać światłem wiary nowe sytuacje i problemy, które wcześniej nie istniały⁵. Historia zbliżania katechizowanych do Chrystusa poprzez katechezę o Maryi, Matce Bożej ma na ziemiach polskich długą tradycję⁶. Szczególnie w XX wieku misterium Maryi i misterium Jezusa oraz Jego Kościoła doznały na ziemiach polskich niezwykłego zjednoczenia.

Po zakończeniu II wojny światowej system komunistyczny represyjnie wpłynął na położenie Kościoła katolickiego oraz na proces nauczania religii⁷. Komu-

2 Tamże, s. 13.

3 Benedykt XVI, *Encyklika Deus Caritas est do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich o miłości chrześcijańskiej* (25 grudnia 2005), Kraków 2006, nr 42.

4 A. Miralles, *Maryja – odwieczną ikoną działania Kościoła*, w: Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente. Komentarz teologiczno-pastoralny w opracowaniu Rady Prezydium Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, Sandomierz 1995, s. 189.

5 Zob. Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska Fidei depositum ogłoszona z okazji publikacji Katechizmu Kościoła Katolickiego*, „L'Osservatore Romano” 14 (1993), nr 2.

6 A. Mickiewicz, *Dziady cz. III*, w: tenże, *Dziela*, t. 3, Warszawa 1999, s. 150.

7 Por. M. Zajęc, *Losy katechizacji w okresie polskich przemian ustrojowych po drugiej wojnie światowej*, w: *W trosce i teologię pastoralną i duszpasterstwo*, red. W. Śmigiel, M. Fiałkowski, Lublin 2013, s. 440.

niści jednak nie mogli nic zarzucić Maryi, była ona bowiem w ich rozumieniu „proletariuszką”, kobietą ubogą tak bardzo, że swojego syna urodziła w pasterskiej szopie. Z ideologicznego punktu widzenia nie można było zabronić jej kultu i katechizacji na jej temat. W takiej rzeczywistości, jak stwierdził ks. C. Bartnik: „Maryja stała się kategorią, metodą i motywem duszpasterstwa, które nie było wprost w dogmaty ateizmu marksistowskiego, nie było tematyką walczącą politycznie, nie naruszało żadnych praw komunistycznych, ale osiągało owoce nie tylko religijne, lecz także i społeczne, polityczne i kulturalne”⁸.

Proroctwa słowa Maryi, iż błogosławić Ją będą wszystkie pokolenia, zaczęły spełniać się w trudnych czasach katechizacji w powojennej Polsce. Założenia szkolnej katechezy maryjnej miały swoje uzasadnienie w *Programie nauczania religii* z 1935 roku, podpisanym przez przewodniczącego Komisji Szkolnej Episkopatu, abpa A. Sapiehę⁹. Punktem zwrotnym stał się *Ramowy program katechizacji* z 1971 roku, który służył polskiej katechezie przez okres trzydziestu lat¹⁰. Natomiast w 2001 roku ukazał się nowy *Program nauczania religii*, który ostatecznie rozstrzygnął zasadnicze kwestie katechetyczne oraz sprecyzował zadania katechezy w szkole oraz jej implikacje maryjne¹¹. Najnowszy program z 2010 roku podtrzymał taką tendencję dotyczącą inspiracji maryjnych w katechizacji.

Zasadnicza zmiana, jaka nastąpiła po roku 1961 w wyniku usunięcia nauki religii ze szkoły, postawiła katechezę przed nowymi problemami. Episkopat Polski, obradujący na Jasnej Górze, wezwał wszystkich wierzących do ratowania katechizacji¹². Jednocześnie biskupi oddali z rozmysłem sprawę katechizacji pod macierzyńską opiekę Matki Bożej, wyznaczając tym samym maryjny rys dla zainicjowanej katechezy parafialnej¹³.

Program ramowy dzielił katechezę na trzy 4-letnie cykle, z których każdy zajmował na wskazanym poziomie całość prawd wiary¹⁴. Komisja Episkopatu za-

8 C. Bartnik. *Matka Boża*, Lublin 2003, s. 337.

9 *Program nauki religii rzymsko-katolickiej w gimnazjach państwowych ogólnokształcących z polskim językiem nauczania*. „Biblioteka Oświaty i Wychowania”, Warszawa 1935.

10 Zob. *Ramowy program katechizacji. Szkoła podstawowa: klasy I–VIII. Szkoła średnia: klasy I–IV*, Tarnów [b.a.r.w], s. 170–203.

11 S. Dziekoński, *Zadania współczesnej katechezy w dokumentach katechetycznych Kościoła w Polsce*, w: *Przesłanie dokumentów katechetycznych Kościoła w Polsce*, red. S. Dziekoński, Warszawa 2003, s. 124.

12 *List pasterski Biskupów Polskich do rodziców, dzieci i młodzieży katolickiej o nauczaniu prawd wiary świętej 2 września 1961 r.*, w: *Listy Pasterskie Episkopatu 1945–2000*, t. 1, red. P. Libera, A. Rybicki, S. Łącki, Warszawa 2003, s. 248.

13 Tamże.

14 T. Panuś, *Zasada wierności Bogu i człowiekowi i jej realizacja w polskiej katechizacji*, Kraków 2001, s. 312.

twierdziła także trzy szczegółowe programy katechizacji młodzieży¹⁵. Najpierw w 1971 roku tzw. poznański i krakowski, a następnie trzeci program szczegółowy nieposiadający nazwy, który był związany z serią podręczników pt. *Spotkania z Bogiem* oraz zespołem pod kierownictwem ks. prof. J. Charytańskiego. W praktyce katechetycznej zaistniał 4. program szczegółowy, na podstawie serii podręczników przygotowanych przez ośrodek Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego pod kierownictwem ks. prof. M. Majewskiego.

Ramowy program katechizacji w zakresie szkoły podstawowej (I–VIII) ukazał się w Warszawie w 1971 roku, a wraz z nim podręczniki, powszechnie używane w Polsce: *Bóg z nami* dla klas I–IV i *Katechizm religii katolickiej* dla klas V–VIII¹⁶. Seria *Bóg z nami* pod redakcją ks. prof. J. Charytańskiego, ks. prof. W. Kubika już w klasie 1. zapoznawała dzieci z Maryją, która żyła w Nazarecie. Jej życie uległo zasadniczej przemianie, kiedy przyszedł do Niej Anioł z pozdrowieniem od Boga: „Zdrowaś Maryjo”¹⁷. W kolejnej katechezie pojawia się tematyka Bożego Narodzenia oraz ciekawa narracja, jak Bóg daje Jezusa Zbawiciela przez Maryję¹⁸. W klasie 2. redaktorzy podjęli tematykę roli Maryi Dziewicy w historii zbawienia¹⁹. W klasie 3. Maryja jest ukazywana katechizowanym jako wzór dla ludu Bożego²⁰. Najlepiej można Ją naśladować, kiedy katechizowany słucha Boga oraz praktykuje codzienną modlitwę²¹. Najprostszym sposobem maryjnej modlitwy jest *Różaniec*, gdyż katechizowany może w tej modlitwie rozważać wszystkie tajemnice maryjne²². Ponieważ Maryja pod krzyżem współpracowała w dziele zbawienia, dlatego możemy liczyć na Jej macierzyńską opiekę²³. Przy okazji uroczystości Królowej Polski, przypadającej na dzień 3 maja²⁴, katechizowani wezwani byli do podjęcia postawy życiowej w myśl słów apelu: „Jestem

15 Zob. E. Kasjaniuk, M. Nowacka, *Katechizacja*, EK, t. VIII, Lublin 2002, kol. 1037.

16 R. Niparko. *Program katechezy w szkole podstawowej*, w: *Katechizacja w szkole*, Lublin 1992, s. 107.

17 *Bóg wybiera Maryję na Matkę Zbawiciela*, w: *Bóg z nami cz. I*, red. J. Charytański, W. Kubik, Kraków 1989, s. 36–37.

18 *Bóg daje nam Jezusa Zbawiciel*, w: tamże, s. 38–39.

19 *Bóg daje ludziom Zbawiciela za zgodą Maryi*, w: *Bóg z nami cz. I*, red. J. Charytański, W. Kubik, Kraków 1971, s. 42–43.

20 *Maryja jest wzorem dla ludu Bożego*, w: *Bóg z nami cz. III*, red. J. Charytański, W. Kubik, Kraków 1995, s. 44–46.

21 Tamże, s. 44.

22 *W modlitwie różańcowej rozważamy tajemnice naszego zbawienia*, w: tamże, s. 47–54.

23 *Maryja pod krzyżem współpracuje w dziele naszego zbawienia*, w: tamże, s. 166–168.

24 *Uroczystość Najświętszej Maryi Panny, Królowej Polski*, w: tamże, s. 219–222.

przy Tobie, pamiętam, czuwam”²⁵. Natomiast Wniebowzięcie Maryi ukazywane jest jako święto wszystkich wierzących²⁶. W klasie 4. pojawia się zachęta do dziękowania wraz z Maryją za objawienie się Zbawiciela wśród ludzi²⁷.

Monumentalne dzieło *Katechizm religii katolickiej* przydzielało ważne miejsce wymiarowi maryjnemu katechezy. W klasie 5. przywoływana jest biblijna Niewiasta, która przyczyni się do zwycięstwa nad szatanem poprzez narodzenie Mesjasza²⁸. W katechezie otwierającej klasę 6. pojawia się zachęta do pamięciowego opanowania pieśni adwentowej „Spuście nam na ziemskie niwy”²⁹. Autorzy przypominają, że Maryja faktycznie współpracowała z Chrystusem w dziele zbawienia³⁰, dlatego Kościół czci Ją szczególnie za współcierpienie z Chrystusem i nazywa Ją Matką Bolesną i Królową Męczenników. W klasie 7. katechizm zawiera obszerną katechezę maryjną pt.: *Kościół czci Maryję jako dzieło Boże*³¹. Autorzy przekonują, że wszystkie narody czczą Maryję, a świadczą o tym liczne kościoły, cudowne obrazy i miejsca pielgrzymkowe³². Katechizowani mogą najdoskonalej czcić Maryję, kiedy naśladują Jej miłość i posłuszeństwo Bogu oraz oddanie ludziom.

Wersja warszawsko-kielecka dla szkoły podstawowej pod redakcją ks. bpa E. Materskiego i S.N. Hekker posiada liczne aplikacje maryjne. W klasie 1. w ramach katechezy *Bóg obiecuje Zbawiciela*, autorzy wskazują na Niewiastę zapowiedzianą w Księdze Rodzaju i wykazują, że jest Nią Najświętsza Maryja Panna³³. To sam *Bóg wybiera Matkę Zbawiciela*³⁴. W klasie 2. znajduje się odwołanie do *Nabożeństwa październikowego*³⁵. Natomiast kulminacyjnym punktem oczekiwania z Maryją na narodziny Jezusa jest *Uroczystość Niepokalanego*

25 Tamże, s. 222.

26 *Uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny*, w: tamże, s. 223–226.

27 *Z Maryją dziękujemy Bogu za objawianie się Zbawiciela*, w: *Bóg z nami cz. IV*, red. J. Charytański, W. Kubik, Kraków 1976, s. 81–84.

28 *Bóg obiecuje Zbawiciela*, w: *Katechizm Religii Katolickiej cz. I. W Chrystusie jesteśmy Ludem Bożym*, red. P. Bednarczyk i in., Paryż 1977, s. 44–46.

29 *Obiecany Mesjasz*, w: *Katechizm Religii Katolickiej cz. II. Chrystus żyje wśród nas*, red. P. Bednarczyk i in., Paryż 1977, s. 9–12.

30 *Udział Maryi w zbawczym pośrednictwie Chrystusa*, w: tamże, s. 76–79.

31 *Kościół czci Maryję jako dzieło Boże*, w: *Katechizm Religii Katolickiej, cz. III. Z Chrystusem idziemy przez życie*, red. P. Bednarczyk i in., Paryż 1977, s. 77–82.

32 Tamże, s. 78.

33 E. Materski, N. Hekker, *Mój katechizm. Przyjdź, Panie Jezu cz. I*, Warszawa 1983, s. 23–24.

34 Tamże, s. 29–30.

35 E. Materski, N. Hekker, *Mój katechizm. Czekamy na Zbawiciela cz. II*, Warszawa 1978, s. 122–123.

*Poczęcia Maryi*³⁶. Katecheza zatytułowana: *Święto ofiarowania Jezusa*³⁷ przypomina dzieciom, że w Polsce nazywa się ono świętem Matki Bożej Gromnicznej. W katechezie pod tytułem *Nabożeństwa majowe*³⁸ autorzy zachęcają do modlitwy maryjnej nie tylko w kościołach, ale także obok krzyży i przydrożnych figur. W jednostce *Święto Maryi Matki Kościoła*³⁹ autorzy podejmują ponownie temat maryjnego macierzyństwa wobec Kościoła⁴⁰. W klasie 3. autorzy przypominają dzieciom, że Bóg zaplanował wybawienie ludzi z niewoli grzechu⁴¹, przywołują scenę Zwiastowania, aby przekonać, że Maryja przewyższa wszystkich ludzi swoją świętością i zawierzeniem Bogu. Natomiast w Maryi odwiedzającej swoją krewną „wszyscy jesteście wezwani, aby radośnie przeżywać bliskość Boga i służyć innym”⁴². W kolejnej katechezie zatytułowanej *Narodzenie Pana Jezusa*⁴³, zawarte są wskazówki, jak katechizowani powinni dzisiaj przeżywać święta Bożego Narodzenia⁴⁴. Nową rolę Maryi w społeczności uczniów Chrystusa eksponuje katecheza *Cud w Kanie*⁴⁵, gdyż jest to zapowiedź roli Maryi w dalszych dziejach Kościoła⁴⁶. Cykl katechez maryjnych w klasie 3. kończy jednostka *Wniebowzięta – Matka Kościoła*⁴⁷, gdzie autorzy przypominają, że Maryja pierwsza po Chrystusie w szczególnie sposób wybrana i uprzywilejowana, wzięta do nieba z duszą i ciałem – służy Bogu. Przedstawione materiały na trzy 1. klasy szkoły podstawowej ukazują bogatą ofertę katechezy maryjnej. Ich walorem jest budowanie duchowości maryjnej katechizowanych na podstawie tekstów biblijnych oraz umieszcawianie przejawów pobożności maryjnej w kontekście liturgicznym⁴⁸.

Materiały dla szkół ponadpodstawowych najczęściej powstawały przy ośrodkach naukowych. W tym opracowaniu analizie zostaną poddane ich reprezenta-

36 Tamże, s. 130–131.

37 Tamże, s. 135–137.

38 Tamże, s. 149–150.

39 Tamże, s. 154–155.

40 Tamże, s. 155.

41 E. Materski, N. Hekker, *Mój katechizm. Pan Jezus pośród nas cz. III*, Warszawa 1978, s. 44–47.

42 Tamże, s. 49.

43 Tamże, s. 53–56.

44 Tamże, s. 56.

45 Tamże, s. 81–84.

46 Tamże, s. 82.

47 Tamże, s. 179–181.

48 Por. S. Bielecki, *Idea historii zbawienia i jej prezentacja w katechizmach ks. bpa E. Materskiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 36 (1989), z. 6, s. 47–57.

tywne wersje⁴⁹. W 1. klasie szkoły ponadpodstawowej informacje na temat Maryi pojawiają się w kontekście historyczności oraz Jego życia i działalności Jezusa⁵⁰. Więcej maryjnych akcentów przynosi jednostka: *Maryja w tajemnicy zbawienia*⁵¹. Redaktorzy serii przywołują soborową Konstytucję o Kościele „Lumen gentium”, aby przypomnieć katechizowanym, że współdziałanie Maryi w zbawczym dziele Jezusa realizowało się od chwili poczęcia aż do Jego śmierci na krzyżu⁵². W 2. klasie w katechezie o Matce Kościoła wyjaśniono znaczenia tego tytułu, nadanego Maryi przez papieża Pawła VI na zakończenia trzeciej sesji Soboru Watykańskiego II⁵³. Rozwinięcie problematyki maryjnej następuje dalej w katechezie mówiącej o wkładzie Polski w życie Kościoła powszechnego⁵⁴. Jest to zdecydowanie najlepsza katecheza wyjaśniająca znaczenie kultu i pobożności maryjnej, jaka pojawiła się w podręcznikach i katechizmach dziedziczących filozofię *Ramowego programu katechizacji* z 1971 roku. Redaktorzy słusznie wskazują, że maryjność to obok symbolu krzyża – najbardziej charakterystyczna cecha polskiej religijności. W piątej części klasy 3. autorzy podręcznika przedstawiają wiarę Maryi jako modelowy przykład dla całego ludu Bożego. Można tę katechezę nazwać katechetycznym dokumentem o wierze Maryi⁵⁵.

Seria materiałów katechetycznych *Wiara i życie chrześcijanina*, zredagowana przez ks. W. Koskę, jest oparta na programie szczegółowym w pierwotnej wersji poznańskiej⁵⁶. W klasie 1. w katechezie *Dziś narodził nam się Zbawiciel*⁵⁷ autor, posługując się świadectwami biblijnymi, potwierdza, że Zbawiciel świata narodził się z Maryi. Maryja pojawia się jeszcze w katechezie pt.: *W Kościele*

49 Kontynuację programu szczegółowego dla szkół podstawowych związanego z seriami *Bóg z nami* oraz *Katechizm religii katolickiej* jest program uwarunkowany serią podręczników dla ucznia oraz podręczników metodycznych dla katechety, noszących wspólny tytuł *Spotkania z Bogiem*, gdzie zagadnienia maryjne występują w kilku katechezach. Por. J. Charytański, A. Offmański, *Program katechizacji młodzieżowej*, w: *Teoretyczne założenia katechezy młodzieżowej*, red. R. Murawski, Warszawa 1989, s. 282.

50 *Jezus w swoim czasie*, w: *Spotkania z Chrystusem cz. I*, red. J. Charytański, R. Murawski, A. Splawski, Kraków 1994, s. 66–70.

51 *Maryja w tajemnicy zbawienia*, w: tamże, s. 171–175.

52 Tamże, s. 173.

53 *Maryja Matka Kościoła*, w: *Spotkania z Bogiem w Kościele cz. II*, red. J. Charytański, R. Murawski, A. Splawski, Kraków 1994, s. 40–46.

54 *Wkład Polski w życie Kościoła powszechnego*, w: tamże s. 313–321.

55 *Wiara Maryi jako model wiary ludu Bożego*, w: *Spotkania z Bogiem w prawdzie cz. III*, red. J. Charytański, R. Murawski, A. Splawski, Kraków 1995, s. 251–257.

56 W. Koska, *Propozycje metodyczne do materiałów katechetycznych „Wiara i życie chrześcijanina” część I–III*, Poznań 1982, s. 5.

57 Tenże, *Wiara i życie chrześcijanina cz. I. Spotkania z Chrystusem*, Poznań 1983, s. 25–28.

*Chrystusowym*⁵⁸. Przedstawiona jest katechizowanym jako Ta, która przebywała w uczniach w Wieczerniku na wspólnej modlitwie w oczekiwaniu na Zesłanie Ducha Świętego⁵⁹. W klasie 3. została zamieszczona jedna katecheza maryjna pt.: *Maryja*⁶⁰. Rozpoczyna ją prezentacja sylwetki św. Maksymiliana Kolbego, nazywanego przez autora „Apostolem maryjnym”⁶¹. Następnie pojawiają się maryjne tytuły oraz ich wyjaśnienie w następującej kolejności: Matka Syna Bożego, Niepokalana i pełna łaski, Wniebowzięta, Matka nasza⁶². Katechezę kończy część mówiąca o znaczeniu Maryi w osobistym życiu katechizowanych.

Pomoce dla katechetów w liceum i technikum związane były z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim w Lublinie, gdyż program szczegółowy opracowany został przez zespół absolwentów specjalizacji katechetyki KUL pod redakcją M. Majewskiego i był zintegrowany z *Programem ramowym* w sensie szerszym⁶³. Obszerną katechezę maryjną przynosi część druga materiałów lubelskich⁶⁴. Autorka katechezy na początku ukazuje macierzyństwo Matki Bożej w stosunku do Kościoła, a następnie wyjaśnia, na czym polega dziecięctwo Boże katechizowanych. W klasie 3. w rozdziale o rodzinie jako kościele domowym pojawiają się maryjne propozycje wzmocnienia od wewnątrz środowiska domowego⁶⁵. Propozycja w części czwartej przynosi bogactwo problematyki maryjnej. Następuje tutaj nawiązanie do zwyczajów religijnych i świadectw duchowej kultury Polaków⁶⁶. Ostatnia, piąta część materiałów pod redakcją M. Majewskiego, poddaje pod rozagę katechizowanych dogmat o Wniebowzięciu Maryi Panny⁶⁷. Podstawową wartością zaprezentowanych materiałów było skonfrontowanie katechizowanych z Bożą obietnicą zbawienia i inspirowanie konkretnej odpowiedzi w stylu maryjnym. Trzeba także zaznaczyć, że katechizacja oparta na *programie ramowym* była

58 Tamże, s. 112–116.

59 Tamże, s. 114.

60 Tenże, *Wiara i życie chrześcijanina cz. III. Człowiek wobec problemu wiary*, Poznań 1984, s. 173–180.

61 Tamże, s. 173.

62 Por. tamże, s. 174–177.

63 Por. P. Mąkosa, *Wkład Księdza Profesora Mieczysława Majewskiego w rozwój katechetyki polskiej*, Lublin 2004, s. 75–76.

64 H. Wrońska, *Matka Boża, Matka Kościoła*, w: *Wspólnota zbawienia cz. II*, red. M. Majewski, Kraków 1981, s. 126–132.

65 A. Zajęc, *Rodzina kościołem domowym*, w: *Świadectwo chrześcijańskie cz. III*, red. M. Majewski, Kraków 1981, s. 77–83.

66 S. Kulpaczyński, *Polskie zwyczaje religijne. Wierność dziedzictwu cz. IV*, red. M. Majewski, Kraków 1982, s. 42–50.

67 E. Młyńska, *Wniebowzięcie Maryi Panny. Spełnienie obietnicy cz. V*, red. M. Majewski, Kraków 1984, s. 69–75.

realizowana przy parafii, ale sposób zorganizowania katechizacji oparty na grupach klasowych tworzonych w szkole i instrumentarium dydaktyczne tegoż nauczania nakazuje mówić o tym okresie jako o katechizacji szkolnej realizowanej w obiektach rzymskokatolickich parafii.

2. Katecheza maryjna w obliczu pluralizmu szkolnego w latach 1990–2000

W kontekście dokonujących się wtedy przemian ustrojowych w Polsce pojawiły się także sugestie dotyczące reformy polskiego szkolnictwa. W postulowanej reformie edukacji domagano się należytego miejsca dla wychowania religijnego poprzez katechezę znajdującą znowu swoje miejsce w systemie szkolnym⁶⁸. Zaistnienie nauki religii w szkole dokonało się najpierw na podstawie decyzji władz oświatowych⁶⁹. Następnie znalazło prawne podstawy w ustawie o systemie edukacji⁷⁰. Ostatecznie zostało ugruntowane w konkordacie zawartym między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską⁷¹. Głębszym przemianom w katechizacji sprzyjało ukazanie się w tym czasie typicznego dla działalności katechetycznej dzieła, jakim był *Katechizmu Kościoła Katolickiego*⁷². Wyraźnie wspomagała wspomniane przemiany w katechizacji nowa watykańska instrukcja katechetyczna: *Dyrektorium ogólne o katechizacji*⁷³.

Po roku 1990 pojawiły się próby dostosowania katechezy do nowych warunków edukacyjnych w polskiej szkole. Jedną z pierwszych propozycji znajdujemy w serii materiałów katechetycznych pod redakcją ks. Jana Szpeta, związanych z wydawnictwem „Księgarnia Św. Wojciecha” w Poznaniu. W omawianym zakresie pojawiają się tylko dwie katechezy maryjne w całym 4-letnim cyklu. W 1. klasie szkoły ponadpodstawowej redaktor umieścił jednostkę *Maryja – Matką i Współodkupicielką*⁷⁴. Jednak zakres współzależności zbawczej Maryi i Jezusa jest o wiele szerszy niż proponuje jedna katecheza, a implikacje maryjne

68 Więcej na ten temat: zob. *XXV lat nauczania religii w polskiej szkole. Między nadzieją a rzeczywistością*, red. M. Zajac, Lublin 2015.

69 P. Tomasiak, *Lekcje religii katolickiej: wybór między dwiema skrajnościami*, „Katecheta” 7–8 (1999), s. 92–95.

70 *Ustawa o systemie oświaty*, Dz.U. 1991, nr 95, poz. 425.

71 *Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską podpisany w Warszawie 28 lipca 1993*, Dz.U. 1998, nr 51, poz. 318, s. 2045–2055.

72 *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.

73 *Kongregacja ds. Duchowieństwa. Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Watykan 1997.

74 *Maryja – Matką i Współodkupicielką*, w: *Spotkania z Chrystusem cz. I. Materiały katechetyczne*, red. J. Szpet, Poznań 1992, s. 183–184.

w niej zawarte były pobieżne. Klasa 3. przynosi katechezę maryjną pt.: *Maryja wzorem wiary Ludu Bożego*, przy okazji omawiania postawy współczesnego człowieka wobec problemu wiary⁷⁵. Z perspektywy katechezy maryjnej zaprezentowana próba dostosowawcza do nowych warunków nauczania wypadła niepomysłnie. Natomiast wartością tej propozycji jest powracanie na kolejnych etapach nauki do sakramentów, zwłaszcza chrztu, Eucharystii i pokuty⁷⁶. Na takiej bazie można pośrednio eksponować duchowość maryjną.

Również program pod redakcją M. Majewskiego po 1990 roku został zmodyfikowany przez ks. Henryka Łuczaka⁷⁷. W propozycji dla klasy 1. pojawia się jednostka pt.: *Matka naszego zawierzenia*⁷⁸. Autor przypomina, że Bóg, realizując swój plan wyzwolenia ludzkości z niewoli grzechu, szczególną rolę wyznaczył Maryi. Klasa 2. dostarcza również jedną katechezę maryjną pt.: *Matka ludu Bożego*⁷⁹. Przypomina także fundamentalne rozstrzygnięcia maryjne Soboru Watykańskiego II, w których oficjalnie przydzielono Maryi tytuł: Matka Kościoła. Apeluje również, aby katecheci, ukazując Maryję w tajemnicy Chrystusa i Kościoła, formowali autentyczną pobożność maryjną wśród katechizowanych⁸⁰. Klasa 3. została wzbogacona treściami maryjnymi w katechezie: *Wspomożycielka na wół-pokonanych*⁸¹. Autor przytacza wydarzenia z historii Polski, aby ukazać, jak Maryja, Matka Chrystusa przywoływała wierzących do miłości Boga oraz wypraszała konieczne łaski w najtrudniejszych momentach polskiej historii. Szczególne znaczenie przydziela ślubom króla Jana Kazimierza w katedrze lwowskiej 1 kwietnia 1656 roku, które pogłębiły więź Maryi z narodem polskim⁸². Klasa 4. przypomina dogmat o wywyższeniu Maryi w katechezie maryjnej pt.: *Wniebowzięcie Bogarodzicy*⁸³. Wywyższenie Maryi to sygnał dla katechizowanych, że każde ludzkie ciało jest przeznaczone do chwały nieba. Klasa 5. przynosi ciekawą propozycję prezentacji treści maryjnych w katechezie pt.: *Polski obraz Matki Boskiej*⁸⁴. Autor

75 *Maryja wzorem wiary Ludu Bożego*, w: *Człowiek wobec problemu wiary cz. III. Materiały katechetyczne*, red. J. Szpet, Poznań 1992, s. 282–285.

76 Por. P. Tomasik, *Nauczanie religii w publicznym liceum ogólnokształcącym wobec założeń programowych polskiej szkoły*, Warszawa 1998, s. 247.

77 *Program szczegółowy katechizacji*, red. D. Stelmach, L. Szreder, Pelplin 1992, s. 100–112.

78 H. Łuczak, *Od religii do wiary*, Warszawa 1990, s. 202–209.

79 H. Łuczak, *Wspólnota zbawienia*, Warszawa 1990, s. 151–157.

80 Tamże, s. 156.

81 H. Łuczak, *Świadectwo chrześcijańskie*, Warszawa 1990, s. 229.

82 Tamże, s. 225.

83 H. Łuczak, *Spełnienie obietnicy*, Warszawa 1990, s. 103–109.

84 H. Łuczak, *Wierność dziedzictwu*, Warszawa 1990, s. 196–206.

przekonuje, że na Jasnej Górze, gdzie znajduje się obraz Czarnej Madonny, Polacy uczą się ufać Bogu, pomimo trudnych doświadczeń dziejowych.

Można stwierdzić, że wskazane propozycje dostosowujące nauczanie religii do nowych realiów szkolnych niezadowolająco zaadaptowały maryjną narrację w przekazie treści. Wynikało to z większej troski o odbudowę struktur nauczania religii w placówkach oświatowych, niż skupieniu się na merytorycznej zawartości maryjnego przekazu.

3. Katecheza maryjna w kontekście reformy szkolnictwa po 2001 roku

Transformacja ustrojowa w Polsce stworzyła naturalną potrzebę zreformowania systemu edukacji⁸⁵. Uwzględniając wszystkie zmiany w systemie edukacji, Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski wydała w 1999 roku propozycję podstawy programowej i nowego programu nauki religii⁸⁶. Dalsze prace doprowadziły do opublikowania trzech ważnych dokumentów katechetycznych, które ostatecznie rozstrzygnęły zasadnicze kwestie katechetyczne oraz doprecyzowały zadania katechezy w szkole⁸⁷. Nakazały realizowanie katechezy szkolnej według zatwierdzonego schematu⁸⁸ i przewidziały także godne miejsce dla katechezy maryjnej.

Nowy *Program nauki religii* z 2001 roku był zgodny z polską tradycją katechetyczną, w której występuje katecheza maryjna. Na etapie klas I–III nawiązuje on sześciokrotnie do problematyki maryjnej. W klasie pierwszej proponuje w dziale pierwszym rozważenie treści dotyczących interwencji Boga poprzez Anioła, który pozdrawia Maryję i objawia Jej, że będzie Matką Boga. Zadaniem nauczyciela religii na tym etapie jest aktywne wspomaganie wychowanków w poznawaniu i praktycznym zastosowaniu modlitw *Anioł Pański* i *Zdrowaś Maryjo*

85 Zaproponowano „6-letnią szkołę podstawową – z wyraźnym podziałem na dwa etapy edukacyjne (kl. I–III i kl. IV–VI), 3-letnie gimnazjum i 3-letnie liceum bądź 2-letnią szkołę zawodową”. B. Płotkowiak, *Reforma systemu edukacji – zadania, cele szkoły, nowe spojrzenie na kształcenie*, w: *Katecheza wobec zadań Nowej Szkoły*, red. D. Jackowiak, J. Szpet, Poznań 1999, s. 11.

86 Zob. Konferencja Episkopatu Polski. Komisja Wychowania Katolickiego, *Podstawa Programowa*. Poznań 1999, s. 43.

87 Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001; też, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001; też, *Program nauczania religii*, Kraków 2001.

88 Zob. Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Program nauczania religii*, dz.cyt., s. 7–8.

w świetle ewangelicznego opowiadania o Zwiastowaniu⁸⁹. Dział trzeci powraca do wybranych modlitw zanoszonych do Maryi oraz pieśni i piosenek religijnych, które sprzyjają interioryzacji tych treści⁹⁰. W klasie 2. w sześciu działach nie zaplanowano żadnych treści maryjnych. Sytuacja ulega zmianie w klasie 3., gdzie *Program nauki religii* nakazuje wyeksponowanie prawdy wypływającej z lektury tekstów biblijnych, które wskazują, że Jezus Chrystus narodził się z Maryi Dziewicy⁹¹. Zachęca także katechizowanych do oddawania chwały Bogu w łączności z całym Kościołem, a szczególnie z Maryją⁹².

Program nauki religii przeznaczony dla uczniów klas IV–VI szkoły podstawowej nawiązuje pięciokrotnie do treści maryjnych. W klasie 4. nie zamieszczono sugestii odsyłających do tematyki maryjnej. Natomiast dział pierwszy 5. klasy przywołuje Maryję wspólnie z prorokiem Izajaszem oraz Janem Chrzcicielem⁹³. Natomiast dział siódmy, mówiący o modlitwie, zwraca uwagę na modlitwę Maryi, która ma dla katechizowanych charakter wzorczy⁹⁴. W klasie 6. tematyka maryjna ulokowana została w kontekście pneumatologicznym. W dziale drugim Maryja pojawia się jako Matka Kościoła, która uczy otwarcia na działanie Ducha Świętego⁹⁵. Dział czwarty proponuje katechizowanym zgłębianie fenomenu pobożności maryjnej w życiu współczesnego Kościoła⁹⁶. Natomiast dział siódmy powraca do tematu modlitwy. W przekazywanych treściach Maryja powinna zająć miejsce jako biblijny przykład rozmodlenia, obok króla Dawida i jego Psalmów⁹⁷.

Uczniowie gimnazjum spotykają się z katechezą maryjną tylko trzykrotnie. W klasie 1. mogą znaleźć Maryję dopiero w dziale siódmym, który przedstawia postawę wiary jako odpowiedź człowieka na Boże objawienie. Maryja jest ukazana jako Matka ludzi wierzących w Chrystusa⁹⁸. W zamierzeniach edukacyjnych klasy 2. wyeksponowano w drugim dziale udział Maryi w tajemnicy Jezusa. Jej obecność pozwala prościej tłumaczyć Bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa⁹⁹. Dział dziewiąty proponuje rozważanie znaczenia świąt i uroczystości maryjnych

89 *Witajcie w szkole i w domu. Program nauczania religii*, Kraków 2001, s. 14.

90 *Zob. Rodzina Jezusa prosi Boga za nami*, w: tamże, s. 16.

91 *Jezus wyjaśnia nam Pisma*, w: tamże, s. 32.

92 *Jezus ofiaruje Ojcu siebie i nas*, w: tamże, s. 34.

93 *Pragnienie miłości i dobra w sercu*, w: tamże, s. 54.

94 *W modlitwie jesteśmy blisko Boga*, w: tamże, s. 59.

95 *Duch Święty daje nam nowe życie*, w: tamże, s. 65.

96 *Jesteśmy włączeni w dziedzictwo*, w: tamże, s. 66.

97 *Modlitwa jednoczy nas we wspólnocie Kościoła*, w: tamże, s. 69.

98 *Człowiek odpowiada wiarą na objawienie Boże*, w: tamże, s. 82.

99 *Pełnia czasów*, w: tamże, s. 89.

oraz ich oddziaływania nie tylko na intelekt, ale także na uczucia religijne wierzącego człowieka¹⁰⁰. *Program nauczania religii* w klasie 3. nie odwołuje się bezpośrednio do treści maryjnych¹⁰¹.

W liceum profilowanym *Program nauczania religii* przewiduje, że katecheza maryjna powinna pojawić się czterokrotnie w całym cyklu. Klasa 1. w dziale trzecim proponuje katechizowanym bardzo zaawansowane teologicznie treści, dotyczące macierzyństwa Maryi wobec Kościoła¹⁰². Całość problematyki pojawia się na bazie pogłębiania prawdy o sakramentach świętych, jako znakach Bożego umocnienia na drodze prawego życia. Klasa 2., która stanowi logiczną kontynuację nauczania z klasy 1., wprowadza tematykę maryjną w nurcie pogłębiania rozumienia Chrystusowego orędzia o prawdzie i wolności. Wobec tych fundamentalnych wartości Maryja staje jako Służebnica Pańska¹⁰³ i taką Jej rolę nakazuje nowy *Program nauki religii* zgłębić na katechezie. W klasie 3. katechizowany jest przygotowywany do rozwiązywania problemów w życiu rodzinnym i społecznym i już w dziale pierwszym spotyka się ze wzorem osobowym Maryi. Analizowany dokument przedstawia Ją jako pierwszą powołaną do służby życia, miłości i świętości¹⁰⁴. Maryja została także wskazana w dziale piątym, w kontekście podejmowania zadań małżeńskich – jako Matka Świętej Rodziny¹⁰⁵. Katechizowani powinni w Niej rozpoznać osobę szanującą ludzi starych, stojącą na straży czystości małżeńskiej i skutecznie ratującą miłość małżeńską.

Propozycja programowa dla szkoły zawodowej przewiduje trzy etapy pogłębiania treści maryjnych. W klasie 1. w trzecim dziale następuje wprowadzenie treści maryjnych, ukazujących Matkę Chrystusa, wobec której wypełniają się Boże obietnice¹⁰⁶. Maryja jako Służebnica Pańska odwraca perspektywę grzechu i wskazuje drogę przyjmowania Bożej miłości i przebaczenia. W klasie 2. już na początku edukacji w pierwszym dziale *Program nauki religii* wprowadza treści wyjaśniające rolę Maryi w dziele zbawienia. Została Ona jako pierwsza powołana przez Boga do zbawczego współdziałania¹⁰⁷. Natomiast dział trzeci wskazuje na

100 *Celebracja tajemnic zbawienia w roku liturgicznym*, w: tamże, s. 93.

101 Zob. tamże, s. 95–104.

102 *Oto Ja jestem z wami*, w: tamże, s. 112.

103 *Tak Bóg umiłował świat*, w: tamże, s. 121.

104 *Ty ścieżkę życia mi ukażesz*, w: tamże, s. 131.

105 *Bądźcie poddani sobie, kierując się nawzajem bojaźnią Chrystusa*, w: tamże, s. 135.

106 *Oczekiwanie na Pana*, tamże, s. 145.

107 *Ty ścieżkę życia mi ukażesz*, w: tamże, s. 153.

Maryję jako na Matkę świętej Rodziny oraz najwspanialszy wzór osobowy we wspólnocie Kościoła domowego¹⁰⁸.

4. Katecheza maryjna w zróżnicowanych przestrzeniach szkolnych

Intensywna praca związana z reformą systemu oświaty, która zaowocowała na gruncie polskim opublikowaniem wspomnianych wyżej dokumentów katechetycznych Kościoła Katolickiego w Polsce, została wzbogacona ukazaniem się nowych podręczników do nauczania religii. Biorąc pod uwagę sześćioletnią szkołę podstawową, należy dostrzegać dwa etapy edukacyjne, na których zostaną poddane analizie dwa wybrane pakiety.

Pakiet edukacyjny, związany z lubelskim wydawnictwem „Gaudium”, w podręcznikach do klasy 1. proponuje tylko jedną katechezę maryjną¹⁰⁹. Zaprezentowana jest w niej Maryja, która jest wzorem oczekiwania na Jezusa, otwarcia się na obietnice Boże i realizacji ich w życiu¹¹⁰. W klasie 2. w jednostce o *Różańcu* jest baza do różnorodnych rozważań na temat maryjnych tajemnic i ich związków z Chrystusem¹¹¹. Z Maryją oczekujemy wszyscy Zbawiciela – przypomina kolejna jednostka¹¹², a na jej drodze pojawia się krzyż¹¹³. Na poziomie klasy 3. przedstawiona jest modlitwa na przykładzie Dawida, Anny i Maryi¹¹⁴.

Propozycje rozpoczynające się od klasy 4. porzucają całkowicie tematykę maryjną¹¹⁵, ale pojawia się ona w klasie 5. Najpierw ukazana jest Maryja ponownie jako wzór oczekiwania na Zbawiciela oraz postawy pokory i ufności¹¹⁶. Wszystkie Jej decyzje życiowe miały swoje prężródło w postawie pokory, którą przyjęła w momencie Zwiastowania. Była to zgoda na realizację niezmiernych wyro-

108 *Bądźcie poddani sobie, kierując się nawzajem bojaźnią Chrystusa*, w: tamże, s. 156.

109 *Maryja wzorem oczekiwania na Jezusa*, w: *Zaproszeni przez Pana. Podręcznik do nauki religii dla klasy I*, red. R. Lis, Lublin 2002, s. 48–49.

110 Tamże, s. 48.

111 *Nabożeństwo różańcowe*, w: *W oczekiwaniu na Jezusa. Podręcznik do nauki religii dla klasy II*, red. R. Lis, Lublin 2002, s. 28–30.

112 *Z Maryją oczekujemy Zbawiciela*, w: tamże, s. 80–82.

113 *Maryja współcierpiąca z Chrystusem – „Oto Matka Twoja”*, w: tamże, s. 150–152.

114 *Modlitwa w Starym i Nowym Testamencie na przykładzie Dawida, Anny i Maryi*, w: *Radość spotkania z Jezusem. Podręcznik do nauki religii dla klasy III*, red. R. Lis, Lublin 2002, s. 57–59.

115 *Wierni Bogu Ojcu. Podręcznik do religii dla IV klasy szkoły podstawowej*, red. R. Lis, Lublin 2003, s. 59.

116 *Maryja wzorem oczekiwania*, w: *Oddani Jezusowi Chrystusowi. Podręcznik do religii dla V klasy szkoły podstawowej*, red. R. Lis, Lublin 2004, s. 59–60.

ków Bożej Opatrzności¹¹⁷. W atmosferze podporządkowania Bogu Maryja realizowała życie rodzinne i budowała świętą atmosferę w domu rodzinnym w Nazarecie¹¹⁸. W końcu pakiet lubelski przedstawia Maryję jako niewiastę, która uczy autentycznej modlitwy chrześcijańskiej¹¹⁹. Ukazuje także tajemnice *Różańca*, które oryginalnie nazywa tajemnicami miłości w życiu Maryi¹²⁰. Zamykająca szkołę podstawową klasa 6. ukazuje Maryję jako Matka Kościoła¹²¹ oraz ukazuje jej rolę w społeczności wierzących, którym przewodzi w drodze do nieba¹²².

W propozycji dla szkoły podstawowej opublikowanej w wydawnictwie „WAM” w Krakowie, od klasy 1. pojawiają się interesujące katechezy maryjne. Dzieci mają szansę nauczyć się modlitwy *Zdrowaś Maryjo* oraz zrozumieć jej treść¹²³. Dowiadują się także, że odmawiając modlitwę różańcową można z Maryją poznawać i przeżywać to, co Bóg przekazał ludziom przez Jezusa¹²⁴. Dzieci otrzymują także wyjaśnienie, dlaczego kochamy Maryję, Mamę Jezusa¹²⁵. W 2. klasie dzieci otrzymują informację, że Zbawiciel świata miał swoją Matkę, która pochodziła z Nazaretu i rozmawiała z Aniołem¹²⁶. Maryja pojawia się w bożonarodzeniowej atmosferze, pełnej podniosłych przeżyć rodzinnych¹²⁷. Klasa 3. precyzyjnie wprowadza w modlitwę różańcową, gdzie zostały omówione wszystkie tajemnice oraz strategia odmawiania modlitwy różańcowej¹²⁸. Maryja została także przedstawiona dzieciom jako osoba będąca wzorem posłuszeństwa i wierności Bogu¹²⁹. Pokazuje także, że do nieba może dostać się tylko ten, kto całe życie pozostaje blisko Jezusa¹³⁰.

117 *Maryjne „fiat”*, w: tamże, s. 61–62.

118 *W atmosferze Świętej Rodziny*, w: tamże, s. 66–69.

119 *Maryja uczy modlitwy*, w: tamże, s. 176–177.

120 *Tajemnice różańca tajemnicami miłości*, w: tamże, s. 178–181.

121 *Matka Kościoła*, w: *Uświęceni w Duchu Świętym. Podręcznik do religii dla VI klasy szkoły podstawowej*, red. R. Lis, Lublin 2005, s. 37–40.

122 *Rola Maryi w Kościele*, w: tamże, s. 101–104.

123 *Pozdrawiamy Maryję*, w: *W domu i rodzinie Jezusa. Podręcznik do religii dla I klasy szkoły podstawowej*, red. W. Kubik, T. Czarnecka, Kraków 2005, s. 26–28.

124 *Z Maryją kochamy Jezusa*, w: tamże, s. 29–31.

125 *Kochamy Maryję, Mamę Jezusa*, w: tamże, s. 97–99.

126 *Od Maryi uczymy się mówić Bogu: „Tak”*, w: *Bliscy Sercu Jezusa. Podręcznik do religii dla klasy II szkoły podstawowej*, red. W. Kubik, T. Czarnecka, Kraków 2005, s. 105–108.

127 *Cieszymy się, że Bóg jest z nami – Boże Narodzenie*, w: tamże, s. 109–111.

128 *Modlimy się na różańcu*, w: *Jezusowa wspólnota serc. Podręcznik do religii dla klasy III szkoły podstawowej*, red. W. Kubik, T. Czarnecka, Kraków 2005, s. 40–44.

129 *Od Maryi uczymy się wierności Bogu*, w: tamże, s. 78–79.

130 *Maryja uczy nas radości błogosławionych*, w: tamże, s. 145–146.

Podręcznik do klasy 4. jedynie w katechezie pt.: *Ludzie Bożej nadziei* zawiera wzmiankę, że Maryja czekała na Mesjasza z wielką nadzieją¹³¹. W propozycji dla klasy 5. pt.: *Narodzenie Pana* znajduje się przypomnienie, że przy cudzie narodzenia Boga najbliższymi byli Maryja i Józef¹³². Ostatnia, 6. klasa przynosi autentyczne bogactwo katechezy maryjnej. Uczniowie otrzymują najpierw zwięzły wykaz tekstów biblijnych, mówiących o Maryi¹³³. Mogą uczyć się także od Niej autentycznej wiary i otwarcia na działanie Ducha Świętego¹³⁴. Otrzymują również informację, że Jej rola nie dobiegła końca, ponieważ Maryja nadal prowadzi chrześcijan i towarzyszy im w drodze macierzyńskiej troską¹³⁵. Chrześcijanie polscy uznają Maryję za swoją Królową i okazują wdzięczność za dar wiary oraz przedziwną pomoc i obronę w ciągu sześciu ostatnich wieków¹³⁶.

Kończąc edukację na poziomie szkoły podstawowej, katechizowani korzystający z zaprezentowanych wybranych materiałów katechetycznych otrzymywali pogłębioną formację maryjną. Była ona na takim poziomie treściwym, który pozwalał podjąć bez obaw następne cele edukacyjne w obszarze formacji maryjnej na wyższych etapach nauczania.

Gimnazjum, prowadzące do wyznania i rozumienia wiary, kończące edukację przyjęciem sakramentu bierzmowania było nowym tworem w systemie polskiej edukacji. Pomoce na ten etap edukacyjny były tworzone od podstaw i pojawiły się równocześnie ze zmianami systemowymi w oświacie¹³⁷.

W serii podręczników ks. Piotra Tomasika katecheza maryjna ujawnia się w czterech jednostkach tematycznych. W klasie 1. autor przedstawia Matkę Jezusa jako Matkę Kościoła. Dokonuje analizy użytych terminów oraz wskazuje na konsekwencje maryjnego macierzyństwa w życiu katechizowanych¹³⁸. W klasie 2.

131 *Ludzie Bożej nadziei*, w: *Zaproszeni przez Boga. Podręcznik do religii dla klasy IV szkoły podstawowej*, red. Z. Marek i in., Kraków 2004, s. 148–150.

132 *Narodzenie Pana Jezusa*, w: *Zaproszeni przez Boga. Podręcznik do religii dla klasy V szkoły podstawowej*, red. Z. Marek i in., Kraków 2004, s. 91–94.

133 *Maryja napełniona Duchem Świętym*, w: *Zaproszeni przez Boga. Podręcznik do religii dla klasy VI szkoły podstawowej*, red. Z. Marek i in., Kraków 2005, s. 57–60.

134 Tamże, s. 59.

135 Tamże, s. 60.

136 *Królowa Polski*, w: tamże, s. 137–140.

137 Materiały katechetyczne na poziom gimnazjalny opracowali: ks. Piotr Tomasik z Warszawy; zespół ks. Zbigniewa Marka TJ z Krakowa; zespół Danuty Jackowiak i ks. Jana Szpeta z Poznania. Z czasem pojawiła się seria pt. *Religia*, będąca adaptacją do warunków polskich pakietu hiszpańskiego. Por. A. Offmański, *W kierunku katechezy ewangelizacyjnej: polska katecheza młodzieżowa w latach 1945–2000*, Szczecin 2001, s. 218.

138 P. Tomasik, *Matka Jezusa – Matka Kościoła. Słowo blisko Ciebie. Podręcznik do nauki religii dla I klasy gimnazjum*, Warszawa 1999, s. 221–224.

Maryja jawi się przed katechizowanymi jako Królowa Polski. Materiały wskazują na Jej rolę w religijnej tradycji Polaków oraz konsekwencje tego faktu dla życia katechizowanych¹³⁹. Natomiast na poziomie klasy 3. ks. P. Tomasik wskazuje na popularną modlitwę maryjną, jaką jest *Różaniec*¹⁴⁰. Dokonuje oceny jego wartości duchowej oraz zachęca katechizowanych do codziennego praktykowania tej modlitwy¹⁴¹. Pojawił się także temat *Matka Boska Zwycięska*¹⁴². Autor w kontekście przypadającej 11 listopada rocznicy odzyskania niepodległości przedstawia interesujące wydarzenia związane z sukcesem polskiego oręża, zwanym „Cudem nad Wisłą”¹⁴³. W atmosferze religijnej następuje podniosłe nawiązanie do polskich tradycji wolnościowych, z którymi nierozdzielnie związane były akcenty maryjne.

Kielecki pakiet edukacyjny związany z wydawnictwem „Jedność” w części przeznaczonej dla gimnazjum prezentuje sześć katechez maryjnych w całym cyklu. W klasie 1. Maryja ukazywana jest katechizowanym jako najdoskonalsze stworzenie Boże¹⁴⁴. Wskazuje też na właściwy kierunek ludzkiego życia na ziemi. Celem ziemskiej wędrówki jest królestwo w niebie, gdzie Maryja przebywa już jako Wniebowzięta Królowa Świata – podaje katecheza z poziomu klasy 1¹⁴⁵. W klasie 2. autorzy przypominają o tym, że modlitwa różańcowa jest odpowiedzią na prośbę Maryi, aby nieustannie przepraszać Boga i prosić o ratunek dla świata¹⁴⁶. W klasie 3. gimnazjum podkreśla się, że wartościowym sposobem trwania przy Maryi na modlitwie jest przyjęcie papieskiego programu maryjnego, związanego z wizerunkiem jasnogórskim, według zasady „Maryjo, jestem – pamiętam – czuwam”¹⁴⁷. W maryjnym czuwaniu będzie zawsze przydatny *Różaniec* – jest on nie tylko modlitwą piękną, ale także poprzez swoją budowę stwarza szansę au-

139 P. Tomasik, *Królowa Polski. Dom na skale. Podręcznik do nauki religii dla II klasy gimnazjum*, Warszawa 2000, s. 318–320.

140 P. Tomasik, *Różaniec. Tak niech świeci wasze światło. Podręcznik do nauki religii dla III klasy gimnazjum*, Warszawa 2001, s. 245–247.

141 Tamże, s. 247.

142 P. Tomasik, *Matka Boska Zwycięska. Tak niech świeci wasze światło. Podręcznik do nauki religii dla III klasy gimnazjum*, s. 253–254.

143 Tamże, s. 253.

144 *Maryja wzorem przyjęcia Dobrej Nowiny*, w: *W moim Kościele. Podręcznik do religii dla klasy I gimnazjum*, red. T. Śmiech, Kielce 2005, s. 20–21.

145 *Wniebowzięta Królowa świata*, w: tamże, s. 142–143.

146 *Różaniec odpowiedzią na prośbę Maryi*, w: *W miłości Ojca. Podręcznik do religii dla klasy II gimnazjum*, red. T. Śmiech, Kielce 2005, s. 159–160.

147 *Maryjo, jestem – pamiętam – czuwam*, w: *W życiu i w prawdzie. Podręcznik do religii dla klasy III gimnazjum*, red. T. Śmiech, Kielce 2005, s. 109–111.

tentycznej kontemplacji¹⁴⁸. Wszyscy katechizowani wezwani zostali do podjęcia i praktykowania kultu maryjnego. Cykl czterech katechez maryjnych w klasie 3. kończy egzorta, że prawdziwa cześć Maryi oraz naśladowanie maryjnych cnót powinno stać się stylem życia człowieka bierzmowanego¹⁴⁹. W ten sposób pakiet przynosi w sześciu oddzielnych katechezach maryjnych spory zasób treści oraz wskazań praktycznych warunkujących w przyszłości teologicznie poprawny rozwój duchowości maryjnej wśród katechizowanych. Jednakże w opisanych wybranych pakietach do gimnazjum oraz w innych dostępnych propozycjach gimnazjalnych można zaobserwować tendencje marginalizowania treści maryjnych.

W 3-letnim liceum lub 2-letniej szkole zawodowej akcent położono na umożliwienie dawania świadectwa życia chrześcijańskiego oraz przygotowanie do sakramentu małżeństwa. Ten etap edukacyjny cechuje zawsze dbałość o młodych ludzi oraz chęć przygotowania ich do wyborów moralnych w dorosłym życiu. Autorzy propozycji dla szkoły ponadgimnazjalnej związanej z wydawnictwem „WAM” w Krakowie umieścili w kontekście Adwentu krótką wzmiankę o świece roratniej, która symbolizuje Matkę Najświętszą, oczekującą narodzin Zbawiciela¹⁵⁰. W katechezie o Bożym Narodzeniu pojawia się opis biblijny o narodzeniu Mesjasza z Maryi Dziewicy¹⁵¹. W klasie 2. autorzy podkreślają duchowe wsparcie, jakiego Maryja udzieliła narodowi polskiemu, szczególnie w sanktuarium w Częstochowie¹⁵². Kościół nazywa Maryję Matką Bożą, Matką Zbawiciela i Matką ludzi, a tytuły wynikają z Jej związku ze Zbawicielem¹⁵³. Także cześć oddawana Maryi jako Matce Boga ma swoje ukonkretnienie w nabożeństwach majowych¹⁵⁴. Niezwykły sojusz Maryi z Kościołem wynika z Jej związku z Chrystusem, co stanowi klucz do zrozumienia każdej maryjnej tajemnicy¹⁵⁵. Podręcznik opisuje także Maryję, nazywając Ją Królową nieba i ziemi¹⁵⁶. Polscy katolicy czcili Maryję ze względu na Jej Boskie macierzyństwo, świętość, pośrednictwo u Syna, królewską godność, a także wydarzenia z Jej życia¹⁵⁷. Patrząc na Jej oddanie w służ-

148 *Różaniec – modlitwa kontemplacji*, w: tamże, s. 150–151.

149 *Cześć Maryi, cześć i chwala*, w: tamże, s. 169–170.

150 *Adwent*, w: *Jestem świadkiem Chrystusa w Kościele. Podręcznik do religii dla I klasy liceum i technikum*, red. Z. Marek i in., Kraków 2002, s. 209–212.

151 *Boże Narodzenie*, w: tamże, s. 213–216.

152 *Maryja Służebnica Pańska*, w: *Jestem świadkiem Chrystusa w świecie. Podręcznik do religii dla II klasy liceum oraz II i III klasy technikum*, red. Z. Marek i in., Kraków 2003, s. 154–157.

153 Tamże, s. 157.

154 *Matka Chrystusa – Matka Boga*, w: tamże, s. 267–270.

155 Tamże, s. 273.

156 *Królowa nieba i ziemi*, w: tamże, s. 276–279.

157 *Maryja Królowa Polski*, w: tamże, s. 280–284.

bie Bogu i ludziom, mogą mieć w Niej wzór do naśladowania w całym życiu chrześcijańskim¹⁵⁸. Propozycja dla klasy 3. mówi o konieczności celebrowania uroczystości Świętej Rodziny, poprzez którą odsłania się rola małżonki i matki na przykładzie Maryi¹⁵⁹. Autorzy zachęcają także, aby katechizowani budowali pobożność maryjną poprzez właściwe przeżywanie okresu Adwentu, któremu nieodłącznie towarzyszy Najświętsza Maryja Panna¹⁶⁰. Decydującą rolę może także odegrać chrześcijańskie przeżywanie świąt Bożego Narodzenia, które ma wymiar chrystocentryczny, maryjny i rodzinny¹⁶¹. W ten sposób propozycja pod redakcją ks. Z. Marka przynosi w katechezach maryjnych pokaźny zasób treści. Ich zaletą jest także wskazywanie konkretnych sposobów aplikowania duchowości maryjnej do zwyczajnego życia katechizowanych. Szczególnie propozycja z klasy 3. stanowi gwarancję poprawnego rozwoju duchowości maryjnej wśród katechizowanych licealistów.

Podręczniki opracowane od podstaw pod redakcją D. Jackowiak i ks. J. Szpety z serii materiałów dydaktycznych adresowane były również dla klas ponadgimnazjalnych. Katecheza maryjna w klasie 1. pojawia się w jednostce, która ukazuje wiarę naszych przodków. Jej maryjny wymiar potwierdza XIII-wieczna pieśń rycerstwa polskiego *Bogurodzica*¹⁶². W najnowszej historii chrześcijaństwa w Polsce dominują inne akcenty, które są recepcją maryjnego nauczania Soboru Watykańskiego II. Maryja jest czczona jako Matka Chrystusa, Kościoła i każdego wierzącego człowieka¹⁶³. W klasie 2. wymiar maryjny przywołuje IV Modlitwa Eucharystyczna, w której jest mowa o pełni czasów i zesłaniu przez Boga swojego Jednorodzonego Syna¹⁶⁴. On jako Zbawiciel, za sprawą Ducha Świętego stał się prawdziwym człowiekiem, narodził się z Maryi Dziewicy i był do nas podobny we wszystkim oprócz grzechu¹⁶⁵. Autorzy podręcznika dla klasy 3. przypominają, że Bóg w najwyższym stopniu objawia godność kobiety, gdy sam przyjmuje ludz-

158 Tamże, s. 283.

159 *Życie i misja Świętej Rodziny*, w: *Jestem świadkiem Chrystusa w rodzinie. Podręcznik do religii dla III klasy liceum oraz IV klasy technikum*, red. Z. Marek i in., Kraków 2004, s. 189–192.

160 *Przeżywając Adwent*, w: tamże, s. 218–221.

161 *Świętując Boże Narodzenie*, w: tamże, s. 222–225.

162 *Wiara naszych przodków*, w: *Świadek Chrystusa w Kościele. Podręcznik do nauki religii dla klasy pierwszej szkół ponadgimnazjalnych*, red. J. Szpet, D. Jackowiak, Poznań 2004, s. 19–24.

163 *Matka Chrystusa, Kościoła i każdego z nas*, w: tamże s. 174–178.

164 *Obietnica wybawienia z niewoli grzechu*, w: *Świadek Chrystusa w świecie. Podręcznik do nauki religii dla klasy drugiej szkół licealnych*, red. J. Szpet, D. Jackowiak, Poznań 2003, s. 102–105.

165 Tamże, s. 103.

kie ciało z Maryi Dziewicy, którą Kościół czci jako Matkę Bożą¹⁶⁶. Rola Maryi ujawnia się w sposób szczególny w funkcjonowaniu rodziny nazaretańskiej¹⁶⁷. Święta Rodzina stanowi nieustanny wzór i zaproszenie dla współczesnych chrześcijan. Autorzy podręcznika starają się przekonać, że świadomość wypełniania zadania powierzonego Jej przez Boga nadawała najgłębszy sens codziennemu życiu Maryi. Konkludując, redaktorzy stwierdzają, że przykład Maryi niesie światło i otuchę wszystkim kobietom, które wykonują swoje codzienne prace wyłącznie w zaciszu domu. Jednakże długie lata przeżyte przez Maryję w domu nazaretańskim ukazują tkwiące w nich ogromne zasoby autentycznej miłości, a więc zbawienia¹⁶⁸. Cykl katechez maryjnych kończy pogłębienie historii związanej z obrazem Matki Bożej Jasnogórskiej¹⁶⁹. Celem tej jednostki jest zapoznanie katechizowanych z rolą, jaką odgrywało w dziejach Polski sanktuarium na Jasnej Górze. Podręczniki opracowane pod redakcją D. Jackowiak i ks. J. Szpeta są interesującą propozycją w obszarze katechezy maryjnej na poziomie klas ponadgimnazjalnych. Szczególnie cenne jest objęcie patronatem maryjnym zwyczajnej pracy domowej, wykonywanej przez kobiety, i ukazanie jej nadprzyrodzonego sensu.

5. Nowy kontekst edukacyjny a katecheza maryjna po 2010 roku

Reforma systemu oświaty, która wymusiła zmianę myślenia o działalności edukacyjnej w szkole, spowodowała powstanie nowego programu nauczania religii¹⁷⁰. Innowacyjne założenia reformy nie osłabiły tendencji do włączania narracji maryjnej w nauczaniu religii na wszystkich etapach edukacyjnych.

Etap klas I-III zatytułowany *W drodze do Wieczernika*, zawierający wskazania dla katechezy inicjacji w sakramenty pokuty i pojednania oraz Eucharystii, wskazuje na konieczność rozwinięcia w klasie 1. idei maryjnych, poprzez które „Bóg przez Anioła pozdrawia Maryję i objawia jej, że będzie Matką Jezusa”¹⁷¹ oraz nakazuje zapoznanie dzieci z hymnem „Magnificat”, a także z ideą macierzyństwa Maryi i sposobem jej opieki nad Zbawicielem w czasie ziemskiego życia. W spo-

166 *Godność kobiety*, w: *Świadek Chrystusa w rodzinie. Podręcznik do nauki religii dla klasy trzeciej szkół licealnych*, red. J. Szpet, D. Jackowiak, Poznań 2005, s. 114–18.

167 *Święta Rodzina – wzór i zaproszenie*, w: tamże, s. 263–267.

168 Tamże, s. 269.

169 „*Panno Święta, co Jasnej bronisz Częstochowy...*” – *rola Maryi w życiu narodu polskiego*, w: tamże, s. 278–281.

170 Zob. Konferencja Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przed-szkolach i szkołach*, Kraków 2010.

171 Tamże, s. 36.

sób szczególnie została zaakcentowana potrzeba wprowadzenia katechizowanych w tematykę opieki Maryi nad każdym człowiekiem oraz wskazana strategia podążania za Maryją do Jezusa¹⁷². W 2. klasie dominują tematy eucharystyczne, ale zaproponowano ukazanie życia Najświętszej Rodziny w Nazarecie, w którym Maryja odgrywała decydującą rolę¹⁷³. Natomiast w klasie 3., gdzie nacisk został położony na formację moralną, nie występują tematy maryjne, natomiast Matka Boża może zostać przywołana w rozważaniach na temat Zesłania Ducha Świętego.

Katecheza mistagogiczna przewidziana w programie nauczania dla klas IV-VI pt.: *Poznaję Boga i w Niego wierzę* w klasie 4. nie przewiduje tematyki maryjnej. W klasie 5. zaś treści maryjne pojawiają się w kontekście rozważań na temat *Wcielania* oraz Świętej Rodziny Jezusa, Maryi i Józefa, która jest ideałem życia z Bogiem. Natomiast w klasie 6. zaproponowane treści dotyczą pobożności maryjnej, Jej roli w polskiej religijności, aktywności w propagowaniu różańca, sanktuariów maryjnych w Polsce oraz najważniejszych świąt maryjnych¹⁷⁴.

Uczniowie gimnazjum na podstawie programowania katechetycznego zatytułowanego *Pójść za Jezusem* powinni kilkakrotnie spotkać się z treściami maryjnymi. W klasie 1. w kontekście *Wcielenia* przewidziany jest blok maryjny, będący rozwinięciem soborowej mariologii zatytułowany: „Matka Jezusa – Matka Kościoła”¹⁷⁵. Maryjne treści pojawiają się także w kontekście omawiania świąt Bożego Narodzenia. W klasie 2. skoncentrowano się na zagadnieniu rozumienia tytułu Maryja Królowa Polski oraz zachęcie do uczestniczenia w nabożeństwach majowych z teologicznym uzasadnieniem takiej religijności. W 3. klasie powraca temat różańca jako idei streszczającej dzieło zbawienia oraz wyjaśniana jest istota kultu Maryi w kontekście pobożności ludowej¹⁷⁶.

Program nauczania religii dla liceum *Świadek Chrystusa* omawia tematykę maryjną w kontekście strategii świadka wiary na wzór Maryi. W 1. klasie zalecono zastanowienie się nad fenomenem objawień maryjnych, które fascynują młodych ludzi oraz zgłębienie tematyki macierzyństwa Maryi wobec Kościoła¹⁷⁷. W 2. klasie katechizowany ma rozważyć temat *Maryja Służebnica Pańska* i życiowe konsekwencje takiej postawy¹⁷⁸ oraz przypomnieć sobie święta maryjne w roku liturgicznym. W ostatniej klasie liceum pojawiają się treści związane

172 Tamże, s. 37–41.

173 Tamże, s. 50.

174 Tamże, s. 99.

175 Tamże, s. 113.

176 Tamże, s. 134.

177 Tamże, s. 144.

178 Tamże, s. 153.

z Maryją jako pierwszą powołaną do służby Bogu oraz kwestie dotyczące roli Maryi w życiu Świętej Rodziny, a ponadto zagadnienia przydatne w rozpoznawaniu drogi życiowej wśród młodzieży¹⁷⁹.

Z lektury najnowszego programu do nauczania religii z 2010 roku wynika, że problematyka maryjna jest marginalizowana w programach katechetycznych. Niniejsza niepokojąca tendencja powinna być odwrócona w programie, który od 2017 roku jest przygotowywany na potrzeby nauczania religii w Polsce. Prawdopodobnie szczegółowa analiza podręczników i poradników metodycznych, opartych na tym programie, potwierdziłaby te przypuszczenia, gdyż pobieżna lektura pokazuje, że twórcy wzbogacili treści programowe o tematykę maryjną. Działania takie w konsekwencji sprawiają, że pedagogizacja maryjna w ramach katechezy szkolnej nadal będzie się dokonywać i przyniesie dobre efekty w rozwoju wiary dzieci i młodzieży.

Adresatami każdego *Programu nauczania religii* są autorzy podręczników powstających z inspiracji Komisji Wychowania Katolickiego Episkopatu Polski lub podejmujący to zadanie z własnej inicjatywy¹⁸⁰. Dlatego różnorodność funkcjonujących aktualnie programów i podręczników katechetycznych jest imponująca. Pierwszą, przybliżoną prezentację powstających pakietów edukacyjnych zamieścił na łamach czasopisma „Katecheta” ks. P. Tomasiak, dyrektor Biura Programowania Katechezy Konferencji Episkopatu Polski w Warszawie¹⁸¹. Wdrożone aktualnie pomoce katechetyczne, oparte na najnowszym *programie nauczania religii*, można podzielić na propozycje dla 6-klasowych szkół podstawowych, 3-letnich gimnazjów oraz 3-letnich szkół ponadgimnazjalnych¹⁸². Wydaje się, że szczegółowe omówienie wszystkich propozycji pod kątem katechezy maryjnej jest nie możliwe ze względu na ograniczone ramy tego opracowania¹⁸³. Jednak można ostatecznie dokonać następującej konkluzji, że chociaż katecheza maryjna posiada swój potencjał oraz zawiera w sobie wartości teologiczne i duszpasterskie, to jednak ten obszar wymaga stałego procesu ewangelizacji. Podstawowym

179 Zob. tamże, s. 163–165.

180 Konferencja Episkopatu Polski, *Program nauczania religii*, s. 7.

181 Zob. P. Tomasiak, *Programy i podręczniki do nauczania religii obowiązujące w roku szkolnym 2002/2003 (stan na 13 V 2002)*, „Katecheta” 46 (2002), nr 6, s. 35–38. Jest to obszar, który ulega nieustannym zmianom jakościowym oraz ilościowym, a zakres tych zmian jest aktualizowany na stronie internetowej Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski – Biuro Programowania Katechezy, pod hasłem „Numery programów i podręczników”. Zob. <http://www.katecheza.episkopat.pl/bpk.htm>.

182 Tamże.

183 Aktualnie jest dostępnych ponad dwieście pięćdziesiąt poradników i podręczników do nauczania religii, dlatego ich naukowa ocena nie jest możliwa w niniejszym opracowaniu.

zadaniem jest ochrona przed powierzchownym traktowaniem treści maryjnych, rytualizmem, zbytym przywiązaniem do jedynie zewnętrznych gestów. W dobie zagrożenia odradzającym się zainteresowaniem zagadnieniami magicznymi i wróżbami, trzeba chronić przekaz maryjny nawet przed elementami o charakterze zabobonu czy magii (zob. MC 44).

Natomiast zdecydowanie należy potwierdzić, iż katecheza maryjna była zawsze obecna w katechezie polskiej, a element maryjny był mocno wyeksponowany. Jako forma posługi słowa katecheza maryjna odsłoniła także swoje niezaprzeczalne wartości, ponieważ okazała się zjawiskiem złożonym, wielowątkowym, ale równocześnie nieprzypadkowym, wynikającym z przyjętych przez Kościół założeń teologicznych, duszpasterskich oraz z precyzyjnego planowania narracji maryjnej w katechizacji. Najważniejsze elementy kształtujące polską katechezę maryjną dotyczyły z jednej strony duchowego przeżywania chrześcijaństwa nakierowanego chrystocentrycznie i eklezjalnie, a z drugiej strony krzewienia wartości narodowych i społecznych. Katecheza maryjna kształtowała się w różnych formach. Można wskazać w katechizmach i podręcznikach do nauki religii takie jednostki, które wprost i w całości dotyczyły Maryi. Były one najczęściej włączone w sekwencję tematów, z którymi tworzyły całość nauczania katechetycznego. Tematyka maryjna była umieszczana także w pewnych punktach katechezy, np. w zastosowaniu, jeśli temat jednostki na to pozwalał. Katecheza maryjna pojawiała się regularnie w formach okazjonalnych, z racji przypadających świąt, okresów lub miesięcy maryjnych i dlatego miała kontynuację w ramach liturgii, przez co zyskiwała na swoim znaczeniu.

Podsumowanie

Na podstawie dokonanych analiz można twierdzić, że droga maryjna w nauczaniu katechetycznym w warunkach polskich miała charakter uprzywilejowany. Przygotowywała bowiem katechizowanych do podejmowania osobistych decyzji, przeżywania duchowości maryjnej oraz do postawy zawierzenia, dlatego skromne słowa Maryi: „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie” (J 2,5) powinny być stałym wezwaniem dla polskiej katechezy.

Bibliografia

- XXV lat nauczania religii w polskiej szkole. Między nadzieją a rzeczywistością*, red. M. Zajęc, Lublin 2015.
- Bartnik C., *Matka Boża*, Lublin 2003.
- Benedykt XVI, *Encyklika Deus Caritas est do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich o miłości chrześcijańskiej (25 grudnia 2005)*, Kraków 2006.
- Bielecki S., *Idea historii zbawienia i jej prezentacja w katechizmach ks. bpa E. Materskiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 36 (1989), z. 6.
- Bliscy Sercu Jezusa. Podręcznik do religii dla klasy II szkoły podstawowej*, red. W. Kubik, T. Czarnicka, Kraków 2005.
- Bóg z nami cz. I*, red. J. Charytański, W. Kubik, Kraków 1971.
- Bóg z nami cz. II*, red. J. Charytański, W. Kubik, Kraków 1989.
- Bóg z nami cz. III*, red. J. Charytański, W. Kubik, Kraków 1995.
- Bóg z nami cz. IV*, red. J. Charytański, W. Kubik, Kraków 1976.
- Charytański J., Offmański A., *Program katechizacji młodzieżowej*, w: *Teoretyczne założenia katechezy młodzieżowej*, red. R. Murawski, Warszawa 1989.
- Człowiek wobec problemu wiary cz. III. Materiały katechetyczne*, red. J. Szpet, Poznań 1992.
- Dziekoński S., *Zadania współczesnej katechezy w dokumentach katechetycznych Kościoła w Polsce*, w: *Przesłanie dokumentów katechetycznych Kościoła w Polsce*, red. S. Dziekoński, Warszawa 2003.
- Franciszek, *Jedyną skrajnością dozwoloną wierzącym jest ekstremalna miłość. Homilia podczas Mszy św. odprawionej na stadionie egipskich Wojsk Ochrony Powietrznej 29.04.2017*, „L'Osservatore Romano” 5 (2017).
- Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska Fidei depositum ogłoszona z okazji publikacji Katechizmu Kościoła Katolickiego*, „L'Osservatore Romano” 14 (1993), nr 2.
- Jestem świadkiem Chrystusa w Kościele. Podręcznik do religii dla I klasy liceum i technikum*, red. Z. Marek i in., Kraków 2002.
- Jestem świadkiem Chrystusa w rodzinie. Podręcznik do religii dla III klasy liceum oraz IV klasy technikum*, red. Z. Marek i in., Kraków 2004.
- Jestem świadkiem Chrystusa w świecie. Podręcznik do religii dla II klasy liceum oraz II i III klasy technikum*, red. Z. Marek i in., Kraków 2003.
- Jezusowa wspólnota serc. Podręcznik do religii dla klasy III szkoły podstawowej*, red. W. Kubik, T. Czarnicka, Kraków 2005.
- Kasjaniuk E., Nowacka M., *Katechizacja*, EK, t. VIII, Lublin 2002, kol. 1037.

- Katechizacja w szkole*, red. M. Majewski, Lublin 1992.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Katechizm Religii Katolickiej, cz. I. W Chrystusie jesteśmy Ludem Bożym*, red. P. Bednarczyk i in., Paryż 1977.
- Katechizm Religii Katolickiej, cz. II. Chrystus żyje wśród nas*, red. P. Bednarczyk i in., Paryż 1977.
- Katechizm Religii Katolickiej, cz. III. Z Chrystusem idziemy przez życie*, red. P. Bednarczyk i in., Paryż 1977.
- Komisji Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski – Biuro Programowania Katechezy, pod hasłem „Numery programów i podręczników”, <http://www.katecheza.episkopat.pl/bpk.htm>.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Program nauczania religii*, Kraków 2001.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Podstawa programowa katechezy Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Program nauczania religii rzymskokatolickiej w przed-szkolach i szkołach*, Kraków 2010.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Program nauczania religii*, Kraków 2001.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 2001.
- Konferencja Episkopatu Polski, Komisja Wychowania Katolickiego, *Podstawa Programowa*. Poznań 1999.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Watykan 1997.
- Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską podpisany w Warszawie 28 lipca 1993*, Dz.U. 1998, nr 51, poz. 318, s. 2045–2055.
- Koska W., *Propozycje metodyczne do materiałów katechetycznych „Wiara i życie chrześcijanina”* część I–III, Poznań 1982.
- Koska W., *Wiara i życie chrześcijanina cz. I. Spotkania z Chrystusem*, Poznań 1983.
- Koska W., *Wiara i życie chrześcijanina cz. III. Człowiek wobec problemu wiary*, Poznań 1984.
- Kulpaczyński S., *Polskie zwyczaje religijne. Wierność dziedzictwu cz. IV*, red. M. Majewski, Kraków 1982.
- List pasterski Biskupów Polskich do rodziców, dzieci i młodzieży katolickiej o nauczaniu prawd wiary świętej 2 września 1961 r.*, w: *Listy Pasterskie Episkopatu 1945–2000*, t. 1, red. P. Libera, A. Rybicki, S. Łącki, Warszawa 2003.
- Łuczak H., *Od religii do wiary*, Warszawa 1990.

- Łuczak H., *Spełnienie obietnicy*, Warszawa 1990.
- Łuczak H., *Świadectwo chrześcijańskie*, Warszawa 1990.
- Łuczak H., *Wierność dziedzictwu*, Warszawa 1990.
- Łuczak H., *Wspólnota zbawienia*, Warszawa 1990.
- Materski E., Hekker N., *Mój katechizm. Czekamy na Zbawiciela cz. II*, Warszawa 1978.
- Materski E., Hekker N., *Mój katechizm. Pan Jezus wśród nas cz. III*, Warszawa 1978.
- Materski E., Hekker N., *Mój katechizm. Przyjdź, Panie Jezu cz. I*, Warszawa 1983.
- Mąkosa P., *Wkład Księdza Profesora Mieczysława Majewskiego w rozwój katechetyki polskiej*, Lublin 2004.
- Mickiewicz A., *Dziady cz. III*, w: tenże, *Dziela, t. 3*, Warszawa 1999.
- Miralles A., *Maryja – odwieczną ikoną działania Kościoła*, w: Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente. Komentarz teologiczno-pastoralny w opracowaniu Rady Prezydium Wielkiego Jubileuszu Roku 2000*, Sandomierz 1995, s. 189–201.
- Młyńska E., *Wniebowzięcie Maryi Panny. Spełnienie obietnicy cz. V*, red. M. Majewski, Kraków 1984.
- Niparko R., *Program katechezy w szkole podstawowej*, w: *Katechizacja w szkole*, Lublin 1992.
- Oddani Jezusowi Chrystusowi. Podręcznik do religii dla V klasy szkoły podstawowej*, red. R. Lis, Lublin 2004.
- Offmański A., *W kierunku katechezy ewangelizacyjnej: polska katecheza młodzieżowa w latach 1945–2000*, Szczecin 2001.
- Panuś T., *Zasada wierności Bogu i człowiekowi i jej realizacja w polskiej katechizacji*, Kraków 2001.
- Program nauki religii rzymsko-katolickiej w gimnazjach państwowych ogólnokształcących z polskim językiem nauczania*. „Biblioteka Oświaty i Wychowania”, Warszawa 1935.
- Program szczegółowy katechizacji*, red. D. Stelmach, L. Szreder, Pelplin 1992.
- Radość spotkania z Jezusem. Podręcznik do nauki religii dla klasy III*, red. R. Lis, Lublin 2002.
- Ramowy program katechizacji. Szkoła podstawowa: klasy I–VIII. Szkoła średnia: klasy I–IV*, Tarnów [b.a.r.w].
- Spotkania z Bogiem w Kościele cz. II*, red. J. Charytański, R. Murawski, A. Spławski, Kraków 1994.
- Spotkania z Bogiem w prawdzie cz. III*, red. J. Charytański, R. Murawski, A. Spławski, Kraków 1995.
- Spotkania z Chrystusem cz. I, Materiały katechetyczne*, red. J. Szpet, Poznań 1992.
- Spotkania z Chrystusem cz. I*, red. J. Charytański, R. Murawski, A. Spławski, Kraków 1994.

- Świadek Chrystusa w Kościele. Podręcznik do nauki religii dla klasy pierwszej szkół ponadgimnazjalnych*, red. J. Szpet, D. Jackowiak, Poznań 2004.
- Świadek Chrystusa w rodzinie. Podręcznik do nauki religii dla klasy trzeciej szkół licealnych*, red. J. Szpet, D. Jackowiak, Poznań 2005.
- Teoretyczne założenia katechezy młodzieżowej*, red. R. Murawski, Warszawa 1989.
- Tomasik P., *Królowa Polski. Dom na skale. Podręcznik do nauki religii dla II klasy gimnazjum*, Warszawa 2000.
- Tomasik P., *Lekcje religii katolickiej: wybór między dwiema skrajnościami*. „Katecheta” 7–8 (1999).
- Tomasik P., *Matka Jezusa – Matka Kościoła. Słowo blisko Ciebie. Podręcznik do nauki religii dla I klasy gimnazjum*, Warszawa 1999.
- Tomasik P., *Nauczanie religii w publicznym liceum ogólnokształcącym wobec założeń programowych polskiej szkoły*, Warszawa 1998.
- Tomasik P., *Programy i podręczniki do nauczania religii obowiązujące w roku szkolnym 2002/2003 (stan na 13 V 2002)*, „Katecheta” 46 (2002), nr 6.
- Tomasik P., *Różaniec. Tak niech świeci wasze światło. Podręcznik do nauki religii dla III klasy gimnazjum*, Warszawa 2001.
- Ustawa o systemie oświaty*, Dz.U. 1991, nr 95, poz. 425.
- Uświęceni w Duchu Świętym. Podręcznik do religii dla VI klasy szkoły podstawowej*, red. R. Lis, Lublin 2005.
- W domu i rodzinie Jezusa. Podręcznik do religii dla I klasy szkoły podstawowej*, red. W. Kubik, T. Czarnicka, Kraków 2005.
- W miłości Ojca. Podręcznik do religii dla klasy II gimnazjum*, red. T. Śmiech, Kielce 2005.
- W moim Kościele. Podręcznik do religii dla klasy I gimnazjum*, red. T. Śmiech, Kielce 2005.
- W oczekiwaniu na Jezusa. Podręcznik do nauki religii dla klasy II*, red. R. Lis, Lublin 2002.
- W życiu i w prawdzie. Podręcznik do religii dla klasy III gimnazjum*, red. T. Śmiech, Kielce 2005.
- Wierni Bogu Ojcu. Podręcznik do religii dla IV klasy szkoły podstawowej*, red. R. Lis, Lublin 2003.
- Wróńska H., *Matka Boża, Matka Kościoła*, w: *Wspólnota zbawienia cz. II*, red. M. Majewski, Kraków 1981.
- Zajac M., *Rodzina kościołem domowym*, w: *Świadectwo chrześcijańskie cz. III*, red. M. Majewski, Kraków 1981.
- Zajac M., *Katecheza maryjna w Polsce w latach 1905–2015*, Lublin 2007.
- Zajac M., *Losy katechizacji w okresie polskich przemian ustrojowych po drugiej wojnie światowej*, w: *W trosce i teologię pastoralną i duszpasterstwo*, red. W. Śmigiel, M. Fiałkowski, Lublin 2013.

Zaproszeni przez Boga. Podręcznik do religii dla klasy IV szkoły podstawowej, red. Z. Marek i in., Kraków 2004.

Zaproszeni przez Boga. Podręcznik do religii dla klasy V szkoły podstawowej, red. Z. Marek i in., Kraków 2004.

Zaproszeni przez Boga. Podręcznik do religii dla klasy VI szkoły podstawowej, red. Z. Marek i in., Kraków 2005.

Zaproszeni przez Pana. Podręcznik do nauki religii dla klasy I, red. R. Lis, Lublin 2002.

KATECHEZA MARYJNA W NAUCZANIU RELIGII W SZKOLE

Streszczenie

Historia prowadzenia katechizowanych do Chrystusa poprzez katechezę o Maryi, Matce Bożej ma na ziemiach polskich długą tradycję. Proroctwa słowa Maryi, iż błogosławić Ją będą wszystkie pokolenia, zaczęły spełniać się w trudnych czasach katechizacji w powojennej Polsce. Z analizy dostępnych programów nauczania religii oraz podręczników dla ucznia i poradników metodycznych wynika, że element maryjny był mocno wyeksponowany w polskiej katechezie. Katecheza maryjna w nauczaniu w szkole była strategią wynikająca z przyjętych przez Kościół założeń teologicznych i duszpasterskich oraz z dobrego planowania. W pomocach katechetycznych znalazły się jednostki, które w całości dotyczyły Maryi, lub tematyka maryjna była umieszczana w pewnych punktach katechezy, pojawiając się w formach okazjonalnych, z racji przypadających świąt, okresów liturgicznych, miesięcy maryjnych. Najważniejsze elementy kształtujące polską katechezę maryjną dotyczyły z jednej strony duchowego przeżywania chrześcijaństwa nakierowanego chrystocentrycznie i eklezjalnie, a z drugiej strony krzewienia wartości narodowych i społecznych. Można także potwierdzić, że droga maryjna w nauczaniu katechetycznym stanowiła w warunkach polskich ważny moment, dlatego powinna być kontynuowana.

Słowa kluczowe: katecheza maryjna, szkoła, religia, Kościół katolicki, wiara

MARIAN CATECHESIS IN THE TEACHING OF RELIGION IN SCHOOLS**Summary**

The history of leading the catechised to Christ through catechesis on Mary, the Mother of God, has a long tradition on the Polish lands. The prophetic words of Mary that she would be blessed by all generations began to fulfil in the difficult times of catechisation in the post-war Poland. The analysis of available religious education curricula as well as student textbooks and methodological guides shows that the Marian element was heavily exposed in the Polish catechesis. The Marian catechesis in teaching at school was the strategy stemming from the theological and pastoral assumptions adopted by the Church and the good planning. The catechetical aids included the units all of which related to Mary or the Marian themes were placed in certain points of the catechesis, or appeared in occasional forms because of falling holidays, liturgical seasons or Marian months. The most important elements shaping the Polish Marian catechesis concerned on the one hand the spiritual experience of Christocentric- and ecclesial-oriented Christianity, and on the other one the promotion of national and social values. It is also possible to confirm that the Marian path in catechetical instruction was a privileged moment under the Polish conditions and therefore should be continued.

Keywords: Marian catechesis, school, religious education, Catholic Church, faith

Translated by Marian Zajac

**KS. MAREK JAGODZIŃSKI (RED.), PERSPEKTYWY WIARY,
WYDAWNICTWO DIECEZJI RADOMSKIEJ AVE,
RADOM 2015, SS. 286**

Dariusz Adamczyk*

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie

W roku 2015 w serii *Theologia Radomiensis* jako tom 13. ukazała się książka pod redakcją księdza Marka Jagodzińskiego, zatytułowana *Perspektywy wiary*. Pomysł na tę publikację zrodził się z chęci włączenia się w realizację hasła Polskiego Towarzystwa Teologicznego „Chrześcijaństwo w Europie jutra”. Sama problematyka wiary, jako efektu osobowego spotkania człowieka z żywym Bogiem, jest w czasach współczesnych bardzo aktualna. Bóg ukazuje człowiekowi miłość, na której można budować życie. Jednocześnie On wzywa człowieka do współdziałania ze sobą.

Wiara jest światłem na ludzkich drogach życia. Papież Franciszek, na którego wypowiedź powołuje się we wprowadzeniu redaktor recenzowanej książki (s. 6 i n.), pisze, że „wiara, którą przyjmujemy od Boga jako dar nadprzyrodzony, jawi się jako światło na drodze, wskazujące kierunek naszej wędrówki w czasie. Z jednej strony pochodzi ona z przeszłości, jest światłem pamięci o Założycielu, o życiu Jezusa, gdzie objawiła się Jego w pełni wiarygodna miłość, zdolna zwyciężyć śmierć. Lecz jednocześnie, ze względu na to, że Chrystus zmartwychwstał i przeprowadza nas poza próg śmierci, wiara jest światłem bijącym z przyszłości, które otwiera przed nami wielkie horyzonty i kieruje nas poza nasze odosobnione «ja» ku szerokiej komunii. Rozumiemy więc, że wiara nie mieszka w mroku; jest ona światłem dla naszych ciemności”¹. Bez tego światła trudno odnaleźć właści-

* Dr hab. Dariusz Adamczyk prof. UP, Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie, kierownik Katedry Profilaktyki Problemów Społecznych. E-mail: dar.adam@vp.pl.

1 *Encyklika „Lumen fidei”*, Rzym 2013, p. 4.

wą drogę, trudno odróżnić dobro od zła. Bez wiary człowiek lęka się przyszłości, której sam ludzki rozum nie jest w stanie wystarczająco rozjaśnić². Stąd dla człowieka wiara jawi się ostatecznie jako sprawa zasadnicza.

I właśnie w tę refleksję wpisuje się praca zbiorowa na temat *Perspektyw wiary*. Zawiera ona, oprócz dość zdawkowego wprowadzenia redaktora, w którym nie został sprecyzowany wyraźnie cel książki, osiem tekstów. Pierwszy z nich, autorstwa Małgorzaty Chrzanowskiej, jest zatytułowany *Wiara jako dar i zadanie w myśli Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*. Autorka dzieli ten obszerny tekst na śródtytuły, we wstępie zaś zarysowuje potrzebę wiary i wskazuje na właściwe jej rozumienie. Szkoda jednak, że nie został jasno doprecyzowany stawiany problem badawczy. W treści podjęte zostaje zagadnienie biblijnego rozumienia cnoty wiary, w świetle Starego i Nowego Testamentu, dokonana została analiza problemu wiary jako daru, który człowiek otrzymuje od Boga, i jakie to ma znaczenie dla samego człowieka oraz dla wspólnoty, w której on żyje. Wskazane zostały trudności w rozwijaniu wiary w kontekście zobowiązania do wytrwania w niej i udzielania odpowiedzi życiem na ten dar. W tekście tym brak próby podsumowania i wyciągnięcia wniosków, stąd ma on charakter bardziej wprowadzający do całości publikacji.

W kolejnym tekście: *Uwierzyć miłości, by stać się świadkiem miłości*, autorstwa księdza Wiesława Przygody, podjęty został temat dawania świadectwa wiary przez chrześcijan wierzących w Boga, który jest miłością, aby tym bardziej doskonalić się w miłowaniu bliźnich. Autor analizuje znaczenie wiary w Boga, który jest źródłem wszelkiej prawdziwej miłości, przypominając za Janem Pawłem II, że objawieniem w pełni tej miłości i miłosierdzia w dziejach ludzkości jest Jezus Chrystus³. Życie ziemskie Jezusa, ze szczytowym momentem oddania życia na krzyżu, jest szkołą miłości dla Jego uczniów. Autor wyprowadza wniosek, że kształtem życia kościelnego jest wiara działająca przez miłość i taki kształt życia jest zamysłem Jezusa Chrystusa. Wiara winna urzeczywistniać się przez dzieła miłosierdzia, wówczas bowiem staje się ona źródłem prawdziwego braterstwa, a chrześcijanin daje prawdziwe świadectwo o Bogu – miłości.

W kolejnym artykule: *Wiara jako droga spełnienia w osobowej miłości w perspektywie encykliki papieża Franciszka Lumen fidei*, ksiądz Daniel Swend ukazuje problematykę wiary z perspektywy semantycznej, praktyczno-życiowej i teologicznej. Przybliży istotne elementy fenomenu wiary w celu lepszego jej zrozumienia w kontekście dokumentu papieża Franciszka. Szkoda jednak, że nie

2 Por. tamże, p. 3.

3 Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Rzym 1979, p. 9.

został ten artykuł opatrzony wprowadzeniem z postawieniem problemu i zakończeniem z wnioskami podsumowującymi najistotniejsze myśli.

Na zagadnienie przekazu wiary wskazuje ksiądz Stanisław Piekelnik w kolejnym tekście recenzowanej publikacji. Pod tym kątem dokonuje analizy encykliki papieża Franciszka „*Lumen fidei*”. Ten artykuł jest poprawnie skonstruowany pod względem formalnym oraz treściowym. Autor podkreśla istotne znaczenie przekazywania wiary przez każdego chrześcijanina.

Tytuł następnego artykułu został sformułowany jako pytanie: *Jak żyć wiarą?* Ksiądz Roman Kuligowski analizuje w nim rozumienie wiary przez Josepha Ratzingera – Benedykta XVI. Zwraca uwagę na kwestię życia z wiarą, zagadnienie braku wiary, personalistyczny i osobisty charakter wiary, ujęcie wiary chrześcijańskiej jako drogi, a także na współczesny problem „dyktatury relatywizmu” jako zagrożenie dla życia z wiary. Z podjętych analiz autor wyprowadza wnioski dla teologii moralnej.

Ksiądz Jarosław Wojtkun w artykule *Lumen fidei i Veritatis splendor – światło wiary w blasku prawdy moralnej* dokonuje interesującego zestawienia tych dwóch dokumentów papieskich pod kątem spójności wiary i moralności. Najpierw zwraca uwagę na współczesny kontekst kulturowy przeżywania wiary, a następnie wskazuje na istotne korelacje między wiarą a moralnością. Wiara jest bowiem wyznawana konkretnym postępowaniem moralnym. Wiara i dobre postępowanie moralne są wspierane łaską.

Kolejnym artykułem w recenzowanej pracy zbiorowej jest bardzo obszerne, ale jednocześnie ciekawe, opracowanie księdza Jakuba Gorczyca, pod tytułem: *Chrześcijanin wobec procesu sekularyzacji w świetle encyklik Benedykta XVI*. Jest to temat bardzo aktualny. Autor wskazuje na stan chrześcijaństwa oraz jego perspektywy w obliczu szeroko rozpowszechnionego zsekularyzowanego sposobu życia i postrzegania rzeczywistości. Podkreśla, że odpowiedzią chrześcijan na proces sekularyzacji jest świadectwo nadziei, które stanowi jednocześnie właściwy sposób budowania świata, w którym winien być uobecniany Boży ład.

Ostatnim artykułem w omawianej książce jest tekst księdza Marka Jagodzińskiego *Obecność Chrystusa w Eucharystii*. Autor przywołując prawdę o rzeczywistej i trwałej obecności Jezusa Chrystusa w przemienionych postaciach chleba i wina stawia pytanie o rozumienie substancjalnej obecności Ciała i Krwi Chrystusa w kontekście doktryny przeistoczenia. Autor, odwołując się do opisów z Nowego Testamentu oraz znaczenia Ostatniej Wieczerzy, analizuje zagadnienie rozumienia obecności Chrystusa w Eucharystii według Kościoła w poszczególnych epokach historycznych: patrystycznej, w teologii średniowiecznej, w epoce reformacji oraz współcześnie. W wyniku przeprowadzonej analizy autor zwraca uwa-

gę na przewodni motyw daru, jakim jest Eucharystia. W tym kontekście „obecności darowanej” Jezusa Chrystusa należy odpowiadać w duchu eucharystycznym, czyli dziękczynienia za ten dar.

Podsumowując całość recenzowanej pracy zbiorowej, należy stwierdzić, że treści w niej zawarte są z całą pewnością bardzo aktualne i skłaniają do dalszych przemyśleń. W tym zakresie książka ta jest inspirująca do dalszego pogłębiania istoty wiary, w celu bardziej dojrzałego jej praktykowania we współczesnym warunkach świecie. Zgodnie z tytułem publikacja ta zmusza niejako do pogłębionej refleksji nad chrześcijańską postawą w zlaicyzowanym świecie.

Recenzowany tom artykułów zawartych w omawianej publikacji należy uznać za poprawny pod względem merytorycznym i metodologicznym oraz pod względem formy prezentowanych artykułów, z uwzględnieniem wyżej wymienionych drobnych sugestii. Wprawdzie redaktor nie określa grona adresatów niniejszej książki, jednak wydaje się, że z powodzeniem treści w niej zawarte mogą służyć pomocą nie tylko w refleksji naukowej w zakresie teologii, lecz również jako materiał do przemyśleń dla pedagogów religii, filozofów, kulturoznawców, a także duszpasterzy, katechetów, studentów teologii oraz tym wszystkim, którzy są zainteresowani współczesnością.

**KS. MAREK JAGODZIŃSKI (RED.), PERSPEKTYWY WIARY,
RADOM 2015, SS. 286**

Streszczenie

Recenzja dotyczy pracy zbiorowej pod tytułem *Perspektywy wiary*. Redaktorem jest ksiądz Marek Jagodziński. Publikacja ukazała się w Wydawnictwie Diecezji Radomskiej AVE. Zawarte jest w niej osiem artykułów, dotyczących aktualnych kwestii związanych z wiarą, inspirujących do pogłębiania jej istoty w warunkach współczesności oraz refleksji nad postawą chrześcijanina w zlaicyzowanym świecie.

Słowa kluczowe: wiara, życie wiarą, świadectwo wiary, wiara a moralność, proces sekularyzacji, obecność Chrystusa w Eucharystii

**KS. MAREK JAGODZIŃSKI (ED.), PERSPECTIVE OF FAITH,
RADOM 2015, PP. 286**

Summary

The review concerns collective work entitled *Perspectives of faith*. The editor is ks. Marek Jagodziński. The publication was published in the AVE Diocese Publishing House. It contains eight articles on current issues related to faith, inspiring to deepen its essence in the conditions of modernity and reflection on the attitude of a Christian in a secularized world.

Keywords: faith, life of faith, testimony of faith, faith and morality, process of secularization, presence of Christ in the Eucharist

Translated by Mirosława Landowska

**SPRAWOZDANIE Z V OGÓLNOPOLSKIEJ
KONFERENCJI PRAWA PROCESOWEGO
„WSPÓLPRACA SĄDÓW W ZAKRESIE DOWODZENIA”
WYDZIAŁ PRAWA I ADMINISTRACJI
UNIwersYTETU WARMIŃSKO-MAZURSKIEGO
W OLSZTYNIE 24 KWIEŃNIA 2018 ROKU**

Krzysztof Oskar Pokorski*

Wydział Administracji Publicznej i Nauk Społecznych
Wyższa Szkoła Administracji Publicznej
Szczecin

Na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, już po raz piąty, zorganizowano Ogólnopolską Konferencję Prawa Procesowego, która odbyła się 24 kwietnia 2018 roku, w Centrum Konferencyjnym WPiA UWM. Patronat honorowy nad konferencją objął minister sprawiedliwości, natomiast patronat naukowy objął Instytut na rzecz Kultury Prawnej „Ordo Iuris” oraz Adwokatura Polska. Organizatorami konferencji byli: Katedra Praw Człowieka, Prawa Europejskiego i Kanonicznego WPiA UWM, Katedra Postępowania Cywilnego WPiA UWM, Studenckie Koło Naukowe Prawa Wyznaniowego „Fides”, Koło Naukowe Postępowania Cywilnego „Contra” oraz Studenckie Koło Naukowe Prawników Kanonistów.

Celem konferencji była analiza norm prawnych oraz praktyki w zakresie dowodzenia w postępowaniach sądowych i administracyjnych w Polsce zarówno w systemie prawa państwowego, jak i w prawie kanonicznym. Tematyka

* Ks. dr Krzysztof Oskar Pokorski – prezbiter archidiecezji szczecińsko-kamieńskiej; doktor nauk prawnych; wicefocjał w Metropolitalnym Sądzie Biskupim Archidiecezji Szczecińsko-Kamieńskiej; adiunkt w Wyższej Szkole Administracji Publicznej w Szczecinie; dziekan Wydziału Administracji Publicznej i Nauk Społecznych WSAP. E-mail: xkpokorski@gmail.com.

konferencji została potraktowana wielopłaszczyznowo, ponieważ podczas etapu dowodzenia, w każdym systemie prawnym, ujawniają się liczne problemy i kwestie wymagające analizy prawnej. Nauka i praktyka prawa procesowego pozwalają stwierdzić, że gromadzenie, przedkładanie środków dowodowych w perspektywie ich prawnej dopuszczalności, mocy dowodowej i ich oceny, wymagają ciągłej refleksji naukowej i poszukiwań badawczych.

Uroczystego otwarcia konferencji dokonał JM prof. zw. dr hab. Ryszard Górecki, rektor Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego. W swoim przemówieniu wyraził wdzięczność organizatorom za cykliczne już podejmowanie zagadnień prawa procesowego. Wskazał również, że dynamika zamian w prawie polskim stwarza konieczność naukowej dyskusji i refleksji.

Część merytoryczna tegorocznej konferencji rozpoczęła się sesją plenarną, aby następnie obradować w ramach aż dziewięciu paneli, podczas których głos zabrało ok. 90 prelegentów. Referaty prezentowane były nie tylko przez specjalistów z różnych ośrodków naukowych, ale również przez sędziów, prokuratorów, adwokatów, a także sędziów i pracowników sądownictwa kościelnego.

Sesji plenarnej przewodniczył ks. dr hab. Mieczysław Różański prof. UWM. Już pierwsze, wygłoszone podczas tej sesji referaty pokazały, że temat dowodzenia w prawie procesowym jest zagadnieniem bardzo szerokim. Ks. prof. zw. dr hab. Ryszard Sztuchmiller (UWM) podjął się refleksji nad znaczeniem procesowym rekwizycji sądowych. Wskazał on, że sposób przeprowadzenia rekwizycji oraz ich poziom, nie zawsze są pomocne w dalszym procedowaniu. Apelował, aby przyjęte zlecenie wykonania sądowej rekwizycji wypełnić rzetelnie i z poczuciem odpowiedzialności.

W tej samej sesji referat wygłosiła mec. Agata Rewerska, ze Szkoły Prawa Procesowego „Ad Exemplum”. Tytuł referatu brzmiał: „Błąd w ustaleniach faktycznych jako skutek błędu logicznego sądu (błąd samoistny)”. Poprowadzony z pasją i na wysokim poziomie merytorycznym referat, zakończony został oficjalnym zgłoszeniem wniosku *de lege ferenda* do ministra sprawiedliwości.

Kolejnym prelegentem był mec. Bartosz Lewandowski, który reprezentował Instytut na rzecz Kultury Prawnej „Ordo Iuris”, tytuł jego referatu brzmiał: „Przesłuchanie małoletniego pokrzywdzonego poniżej 15. roku życia w trybie art. 185a KPK – praktyczne problemy czynności obrońcy w sprawach karnych”. Korzystając z własnego doświadczenia zawodowego, mecenas wskazał na wiele problemowych kwestii, które dotyczą przesłuchań osób poniżej 15 roku życia i dowodzenia w sprawach z ich udziałem. Prelegent ukazywał również, jak istotna dla dowodzenia jest rola biegłego psychologa i jak ważna jest prawidłowa komunikacja między biegłym, sędzią a reprezentantem pokrzywdzonego.

Wszystkie referaty sesji plenarnej były przyczynkiem do bardzo ciekawej i ożywionej dyskusji. Każdy z prelegentów odpowiadał kilkakrotnie na zadawane pytania, które były dowodem, że podjęte kwestie nadal wymagają naukowej refleksji i wypracowania wskazań praktycznych. Część dyskusyjną zakończyło zaproszenie na przerwę i poczęstunek.

Nie sposób opisać wszystkich wystąpień ze względu na ich liczbę, ale trzeba zauważyć, że tematyka prezentowanych referatów potwierdziła jak ważna i wymagająca ciągłej dyskusji jest kwestia współpracy sądów w zakresie dowodzenia. Część referatów wprost dotyczyła współdziałania różnych sądów w prowadzeniu spraw. Przykładowo: „Zakres współpracy organów procesowych w postępowaniu w sprawach o wykroczenia”, „Transkrypcja uzasadnień orzeczeń kasatoryjnych sądów gospodarczych”, „Współpraca sądów w zakresie przeprowadzania dowodów w państwach Europy środkowo-wschodniej”, „Współpraca sądów administracyjnych z organami administracji publicznej w zakresie dowodzenia”, „Akta sprawy rozwodowej i ich wykorzystanie w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa”, „Właściwości sądów w procesie cywilnym z uwzględnieniem zasady *perpetuatio fori*”, „Współpraca sądów w Unii Europejskiej w zakresie przeprowadzania dowodów w sporach transgranicznych”, „Europejski nakaz aresztowania”, „Międzynarodowa pomoc prawna w zakresie przeprowadzania dowodów w sprawach cywilnych na podstawie rozporządzenia Rady (WE) Nr 1206/2001”, czy „Współpraca sądów krajów członkowskich UE w postępowaniu spadkowym”.

Warto także wskazać te referaty, które dotyczyły mocy dowodowej poszczególnych środków dowodowych: „Nagranie jako dowód w sprawie rozwodowej”, „Wysłuchanie informacyjne a dowód z przesłuchania stron w postępowaniu cywilnym”, „Zakaz przesłuchania duchownego w świetle art. 178 kpk”, „Dopuszczalność wykorzystania procedury Niebieskiej Karty w kanonicznym procesie małżeńskim”, „Wiarygodność zeznań świadków pozyskanych w drodze pomocy sądowej”, „Dowód z opinii biegłego psychologa i psychiatry w procesie kanonicznym oraz prawie polskim”, „Dowody i ich charakter w postępowaniu karnym w przypadku plagiatu”, „SMS, E-mail i wydruk z Facebooka jako dowód w sprawie sądowej”, „Sądowe uznanie za zmarłego jako dowód w procesie o nieważność małżeństwa z kan. 1085 KPK”, „Moc dowodowa opinii biegłego prywatnego w postępowaniu administracyjnym i cywilnym”, czy „Dowód z badań DNA w sprawach o ustalenie lub zaprzeczenie pochodzenia dziecka”.

Warto zaznaczyć, że szczecińskie środowisko prawnicze było reprezentowane przez czterech prelegentów. Referaty wygłosili: dr hab. Kinga Flaga-Gieruszyńska, prof. US – „Zasada bezpośredniości a przeprowadzanie dowodu na odle-

głość”, dr Aleksandra Klich (US) – „Stopień dowodów aspekcie oceny dowodów pozyskanych w drodze pomocy sądowej”, dr Karolina Ziemianin (US) – „Wiarygodność zeznań świadków pozyskanych w drodze pomocy sądowej” oraz ks. dr Krzysztof O. Pokorski (WSAP) – „System legalnej i swobodnej oceny środków dowodowych w kanonicznym procesie zwyczajnym”.

Całość konferencji, oprócz dziewięciu paneli, podzielona została na części, po których możliwa była już prywatna dyskusja podczas wspólnej kawy czy posiłku. Referaty i dyskusje trwały od godziny 10.00 aż do 18.30, kiedy nastąpiło oficjalne zakończenie obrad. Wiele dyskusji nie zostało dokończonych z braku czasu, a wiele podjętych kwestii powinno stać się przyczynkiem do dalszych zmagania naukowych.

Kolejna już Konferencja Prawa Kanonicznego w Olsztynie była dowodem jak potrzebna jest naukowa refleksja nad współpracą sądów nie tylko w kwestii dowodzenia, ale każdej czynności, która jest częścią procedury procesowej. Docenić należy, że w dyskusję akademicką włączają się także praktycy – sędziowie, adwokaci. W ten sposób ożywa łacińska sentencja, która stwierdza, że „*verba docent, exempla trahunt*”.

**SPRAWOZDANIE Z V OGÓLNOPOLSKIEJ
KONFERENCJI PRAWA PROCESOWEGO
„WSPÓLPRACA SĄDÓW W ZAKRESIE DOWODZENIA”
WYDZIAŁ PRAWA I ADMINISTRACJI
UNIwersytetu WARMIŃSKO-MAZURSKIEGO W OLSZTYNIE
24 KWIEŃNIA 2018 ROKU**

Streszczenie

Na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie dnia 24 kwietnia br., odbyła się V Ogólnopolska Konferencja Prawa Procesowego. Jej celem była analiza norm prawnych dotyczących dowodzenia w postępowaniach sądowych i administracyjnych w systemie prawa polskiego i kanonicznego oraz współpracy sądowej w tej materii. Liczni prelegenci, jak też wielopłaszczyznowość podejmowanych zagadnień, potwierdzili jak ważna i potrzebna jest naukowa dyskusja i refleksja nie tylko teoretyków prawa, ale także jego praktyków. Wiele podjętych zagadnień powinno stać się przyczynkiem do dalszych zmagania naukowych na kolejnych konferencjach.

Słowa kluczowe: dowodzenie, środki dowodowe, moc dowodowa, współpraca sądów, proces

**REPORT FROM THE 5TH NATIONAL CONFERENCE ON PROCESS LAW
“JUDICIAL COOPERATION IN THE FIELD OF COMMAND”
FACULTY OF LAW AND ADMINISTRATION
OF THE UNIVERSITY OF WARMIA AND MAZURY IN OLSZTYN
APRIL 24, 2018**

Summary

At the Faculty of Law and Administration of the University of Warmia and Mazury in Olsztyn on April 24, 2018, the 5th National Conference on Process Law was held. Its purpose was to analyze legal norms regarding the command in court and administrative proceedings in the system of Polish and canon law as well as judicial cooperation in this matter. Numerous speakers and multidimensionality of the issues confirmed how important and needed is a scientific discussion and reflection not only of theoreticians of the law but also of its practitioners. Many of the issues raised should become a contribution to further scientific struggles at subsequent conferences.

Keywords: command, evidence, probative power, judicial cooperation, trial

Translated by Mirosława Landowska

