

FORUM TEOLOGICZNE

II



Wydawnictwo
Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego
Olsztyn 2001

Rada Programowa

Stanisław Achremczyk – UWM Olsztyn, bp Jacek Jezierski – UWM Olsztyn,
ks. Jerzy Józef Kopeć – KUL Lublin, ks. Joachim Piegsa – Universität Augsburg,
ks. Cyprian Rogowski – UWM Olsztyn, Matthias Scharer – Universität Innsbruck,
Karl Heinz Schmitt – Universität Paderborn, ks. Helmut Sobeczko – UO Opole,
ks. Alojzy Szorc – UWM Olsztyn, ks. Ryszard Sztychmiler – UWM Olsztyn,
ks. Tomasz Węclawski – UAM Poznań, ks. Henryk Damian Wojtyska – UWM Olsztyn

Komitet Redakcyjny

ks. Władysław Nowak (przewodniczący),
ks. Zdzisław Żywica (sekretarz),
s. Jadwiga Ambrozja Kalinowska,
ks. Marian Machinek

Adres Redakcji

Wydział Teologii UWM
ul. Kard. S. Hozjusza 15
11-041 Olsztyn
tel./fax 089 523 89 46

Sekretariat Redakcji: pokój nr 29, tel. 523 91 20

Redakcja wydawnicza i projekt okładki
Maria Fafińska

Na okładce herb Archidiecezji Warmińskiej,
ufundowany przez bpa Adama Stanisława Grabowskiego (1741–1766),
znajdujący się w kaplicy zamku w Lidzbarku Warmińskim

PL ISSN 1641–1196

© Copyright by Wydawnictwo UWM • Olsztyn 2001

WYDAWNICTWO UWM
OLSZTYN 2001
Ark. wyd. 22,5; ark. druk. 18,6
Druk: Zakład Poligraficzny UWM w Olsztynie,
zam. nr 291

SPIS TREŚCI

Rozprawy i artykuły

Ks. Cyprian Rogowski, Małgorzata Tatala, <i>Wymiar moralno-wychowawczy kultury</i>	7
Ks. Zdzisław Kunicki, <i>Kulturowy idol a religijny dystans</i>	19
Ks. Zdzisław Kunicki, <i>Pułapka agnostycyzmu a metafizyczne wypełnienie</i>	31
Ks. Zdzisław Żywica, <i>Z badań nad strukturą literacką Księgi Apokalipsy</i>	45
Ks. Sławomir Ropiak, <i>Teologia biblijna w książce „Duch pracy ludzkiej” Stefana Kardynała Wyszyńskiego Prymasa Polski</i>	55
Ks. Marian Machinek, <i>O politycznym potencjale Kazania na Górze</i>	73
Ks. Ludwik Nadolski, <i>Tradycyjne określenie śmierci jako rozdziału duszy od ciała w ujęciu współczesnej teologii katolickiej</i>	85
Ks. Stanisław Józwiak, <i>Radykalizm wiary warunkiem skutecznej ewangelizacji</i>	101
Katarzyna Parzych, <i>Nowa Ewa towarzyszką Jezusa i matką zbawionych. Porównanie nauki Katechizmu Rzymskiego i Katechizmu Kościoła Katolickiego</i> ..	117
Anna Zellma, <i>Fundamentalne zasady dydaktyczno-wychowawcze edukacji regionalnej, realizowanej w nauczaniu katechetycznym</i>	131
Ks. Jarosław Michalski, <i>Analiza transakcyjna a wychowanie moralne człowieka</i>	159
Ks. Jacek Jan Pawlik, <i>Pochodzenie zła w afrykańskiej tradycji religijnej</i>	177
Ks. Marian Borzyszkowski, <i>Św. Jerzy w kulturze religijnej Warmii i jej sąsiedztwa</i>	191
Barbara Fijałkowska, <i>Wokół niedosłej wizyty Pawła VI w Polsce</i>	215
Ks. Andrzej Kopiczko, <i>Tworzenie metropolii w Europie Środkowej i Północnej w XI–XIV w. Zarys problematyki</i>	233
S. Ambrozja Jadwiga Kalinowska, <i>Stanisław Hozjusz (1504–1579) biskup i kardynał warmiński jako mecenas nauki i kultury</i>	241

Materiały i komunikaty

Ks. Waldemar Wesoły, <i>Polski katolik w nowej demokracji</i>	253
Ks. Roman Szewczyk, <i>Kościół i jego porządek prawny wobec jednoczącej się Europy</i>	261

Recenzje i omówienia

<i>Fritjofa Capry mistyczny paradygmat wyjaśniania rzeczywistości</i> (ks. Stefan Ewertowski)	263
<i>Partia wobec religii i Kościoła w PRL, t. 1: 1944–1955</i> (ks. Andrzej Kopiczko)	266
<i>Sprawozdanie z Kongresu Katolickich Katechetów-Docentów w Berlinie</i> w dniach 24–27 IX 2000 r. (ks. Cyprian Rogowski)	270
<i>Eschatologia tematem spotkania mediewistów w Kolonii.</i> 31. Kölner Mediaevistentagung 13–15 IX 2000 r. (ks. Marian Borzyszkowski)	273
<i>Sympozja naukowe organizowane przez Katedrę Kultury Chrześcijańskiej</i> <i>Wydziału Teologii UWM w Olsztynie w roku akademickim 1999/2000</i> (ks. Marian Borzyszkowski)	279
<i>IV Europejskie Sympozjum „Kościoły – Stróże bezpieczeństwa publicznego</i> <i>– Narody”</i> , Rzym 1–5 X 2000 r. (ks. Edward Wiszowaty)	283
<i>XX Międzynarodowy Kongres Mariologiczno-Maryjny w Rzymie.</i> <i>Il mistero della Trinità e Maria</i> (ks. Władysław Nowak)	288
Wykaz skrótów	297
Recenzenci Rozpraw i artykułów	299

INHALTSVERZEICHNIS

Abhandlungen und Artikel

Ks. Cyprian Rogowski, Małgorzata Tatala <i>Die moral-erzieherische Dimension der Kultur</i>	7
Ks. Zdzisław Kunicki, <i>Das Kulturdol und religiöse Distanz</i>	19
Ks. Zdzisław Kunicki, <i>Die Falle des Agnostizismus und die metaphysische Erfüllung</i>	31
Ks. Zdzisław Żywica, <i>Zu den Untersuchungen der literarischen Struktur des Buches der Offenbarung</i>	45
Ks. Sławomir Ropiak, <i>Biblische Theologie im Buch „Der Geist der menschlichen Arbeit“ von Kardinal Stefan Wyszyński Primas Polens</i>	55
Ks. Marian Machonek, <i>Über das politische Potential der Bergpredigt</i>	73
Ks. Ludwik Nadolski, <i>Die traditionelle Auffassung vom Tod als Trennung von Leib und Seele in der heutigen katholischen Theologie</i>	85
Ks. Stanisław Józwiak, <i>Der Radikalismus des Glaubens als eine Bedingung wirksamer Evangelisierung</i>	101
Katarzyna Parzych, <i>Die Neue Eva als Gefährtin Jesu und Mutter der Erlösten. Ein Vergleich der Lehre des Römischen Katechismus und des Katechismus der Katholischen Kirche</i>	117
Anna Zellma, <i>Fundamentale didaktisch-erzieherische Grundsätze der regionalen Erziehung realisiert in der katechetischen Unterweisung</i>	131
Ks. Jarosław Michalski, <i>Die Transaktionsanalyse und die sittliche Erziehung des Menschen</i>	159
Ks. Jacek Jan Pawlik, <i>Die Herkunft des Bösen in der afrikanischen religiösen Tradition</i>	177
Ks. Marian Borzyszkowski, <i>Der hl. Georg in der religiösen Kultur der Diözese Ermland und in den Nachbarschaftsgebieten</i>	191
Barbara Fijałkowska, <i>Zum Misslingen der Pläne einer Pastoralreise von Paul VI. nach Polen</i>	215
Ks. Andrzej Kopiczko, <i>Die Bildung der Metropolen im Mittel- und Nordeuropa in der Zeit vom 11. bis zum 17. Jh. Grundriss der Problematik</i>	233

S. Ambrozja Jadwiga Kalinowska, <i>Stanislaw Hosius (1504–1579)</i> <i>Bischof und ermländischer Kardinal als Mäzen der Kultur und Wissenschaft</i>	241
--	-----

Informationen und Berichte

Ks. Waldemar Wesoły, <i>Der polnische Katholik in der neuen Demokratie</i>	253
Ks. Roman Szewczyk, <i>Die Kirche und ihre Rechtsordnung angesichts des sich vereinenden Europas</i>	261

Rezensionen und Besprechungen

<i>Fritjof Capras mystisches Paradigma des Wirklichkeitsverständnisses</i> (ks. Stefan Ewertowski)	263
<i>Die Partei gegenüber der Religion und der Kirche in der Volksrepublik Polen,</i> t.1: 1944–1945 (ks. Andrzej Kopiczko)	266
<i>Bericht vom Kongress der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetik-Dozenten in Berlin, 24. bis 27. Sept. 2000</i> (ks. Cyprian Rogowski)	270
<i>Die Eschatologie als Thema der 31. Kölner Medievistentagung,</i> 13. bis 15. Sept. 2000 (ks. Marian Borzyszkowski)	273
<i>Wissenschaftliche Tagungen, veranstaltet vom Lehrstuhl der christlichen Kultur der Theologischen Fakultät UWM in Allenstein im Jahr 1999/2000</i> (ks. Marian Borzyszkowski)	279
<i>4. Europäische Tagung „Kirche – Wächter der öffentlichen Ordnung – Nationen“,</i> Rom, 1. bis 5. Okt. 2000 (ks. Edward Wiszowaty)	283
<i>20. Internationaler Mariologischer Kongress in Rom.</i> <i>Il mistero della Trinità e Maria</i> (ks. Władysław Nowak)	288
Abkürzungsverzeichnis	297
Rezensenten der Abhandlungen und Artikel	299

Ks. CYPRIAN ROGOWSKI
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie
MAŁGORZATA TATAŁA
Zakład Psychologii Rozwojowej
KUL

WYMIAR MORALNO-WYCHOWAWCZY KULTURY

Słowa kluczowe: kultura, historia i kultura, system wartości, wychowanie moralne.

Schlüsselworte: Kultur, Geschichte und Kultur, Wertesystem, moralische Erziehung.

Wymiar moralno-wychowawczy kultury jest zagadnieniem niewątpliwie bardzo złożonym. Właściwie wymaga szerokiego ujęcia, zwłaszcza refleksji pod kątem interdyscyplinarnym. Z konieczności opracowanie ograniczy się tylko do wybranej problematyki w tej materii. Należy również podkreślić, że temat został podjęty przede wszystkim z chrześcijańskiego punktu widzenia. Nasze rozważanie dotyczyć będzie następujących zagadnień: definicji pojęcia „kultura”, historii i kultury jako istotnej formy egzystencji człowieka, świata kultury jako świata wartości, a także ujęcia kultury i wychowania w rodzinie i zagrożeń współczesnej rodziny.

Definicja pojęcia kultury

Pojęcie „kultura” pochodzi od łacińskiego słowa *cultura* i oznacza uprawę, kształcenie¹. Z klasycznej definicji wynika, że na kulturę składa się „całokształt materialnego i duchowego dorobku ludzkości, wytworzonego w ogólnym rozwoju historycznym lub w jego określonej epoce; poziom rozwoju społeczeństw, grup, jednostek w danej epoce historycznej; stopień do-

¹ „Kultur”, w: Brockhaus Lexikon, t. 10, Mannheim 1988, s. 182.

skonałości, sprawności w opanowaniu jakiejś specjalności, umiejętności itp.; wysoki poziom czegoś, zwłaszcza rozwoju intelektualnego, moralnego (...)”.²

Analizując powyższą definicję można zaakcentować jej socjologiczny aspekt,³ rozumiany jako socjalny proces, w którym kulturowych wartości nie da się oddzielić od socjalnej formy i organizacji. W relacjach zachodzących między kulturą a społeczeństwem zauważa się wyraźnie element wzajemnego na siebie oddziaływania.⁴ W tym kontekście należy bowiem podkreślić, że kultura nie podlega ani wyłącznie deterministycznym wpływom sfery socjoekonomicznej, jak to próbował ukazywać K. Marx (determinizm) ani nie można wyjść z założenia, że kulturowo-duchowe wzory kształtują się autonomicznie, co miało miejsce w idealistycznej tradycji (idealizm).⁵

Mówiąc o kulturze można wyodrębnić dwa obszary, w których mówi się o kulturze materialnej i niematerialnej. Kultura materialna identyfikowana jest w dużej mierze z osiągnięciami cywilizacji, natomiast niematerialna utożsamiana jest z duchowymi wartościami,⁶ które zostaną poddane analizie w dalszym toku rozważań. Wskażemy także na zagadnienie historii i kultury jako istotnych form egzystencji człowieka, a następnie podejmiemy problematykę świata kultury jako świata wartości.

Historia i kultura jako istotne formy egzystencji człowieka

Człowiek jako twórca kultury ma swoje miejsce w historii i jej istotnych formach.⁷ Do istoty cielesności człowieka należy fakt, że ma on swój

² Por. ibidem i *Słownik wyrazów obcych PWN*, Warszawa 1977, s. 407; również *Encyklopedia popularna PWN*, Warszawa 1991, s. 422 („Kultura, socjol. całościowy kształt materialnego i duchowego dobroku ludzkości gromadzony, utrwalany i wzbogacany w ciągu dziejów, przekazywany z pokolenia na pokolenie; w skład tak pojętej k. wchodzi nie tylko wytwory materialne i instytucje społ., ale także zasady współżycia społ., sposoby postępowania, wzory, kryteria ocen est. i moralnych przyjęte w danej zbiorowości i wyznaczające obowiązujące zachowania”). Jak można zauważyć, definicja ta wyraźnie podkreśla wymiar moralny kultury.

³ Por. Horst J. Helle, „Kultur”, w: *Wörterbuch des Christentums*, V. Drehsen i inni (red.), Düsseldorf 1988 (Sonderausgabe München 1995, s. 700).

⁴ Por. F. P. Tebartz-van Elst, *Gemeinde in mobiler Gesellschaft. Kontexte – Kriterien – Konkretionen*, Würzburg 1999, s. 65. Autor w swojej rozprawie habilitacyjnej nawiązuje m.in. do pojęcia kultury, które w odróżnieniu od wcześniejszych definicji rozumiane jest nie jako statycznie osiągnięty stan, lecz jako proces w sensie ustawicznego rozwoju. Por. w tym kontekście także H. Wunder, *Kulturgeschichte, Mentalitätengeschichte, Historische Anthropologie*, w: *Das Fischer Lexikon Geschichte*, R. van Dülmen (red.), Frankfurt 1994, s. 65–86 i B. B. Schmitz, *Mobilitätsmotive: Warum ist der Mensch mobil?*, w: *Mobilitätsverhalten. Bedingungen und Veränderungsmöglichkeiten aus umweltpsychologischer Sicht*, A. Flade (red.), Weinheim 1994, s. 103–112.

⁵ Ibidem.

⁶ Ibidem.

⁷ Por. P. Hünermann, *Anthropologische Dimension der Kirche*, w: *Handbuch der Fundamentaltheologie*, t. 3, W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler (red.), Freiburg – Basel – Wien 1986, s. 153–175 (tu szczególnie s. 169 nn).

określony czas życia, od poczęcia aż do naturalnej śmierci. Charakterystyczne dla czasu ludzkiego życia – w wymiarze doczesnym – są rozmaite czynności, jakie człowiek tu i teraz wykonuje. Wszystko to jednak kształtuje się w trzech wymiarach: przeszłości, przyszłości, teraźniejszości. Jeśli przyjmiemy, że przeszłość, teraźniejszość i przyszłość zawsze towarzyszyły człowiekowi w jego bytowaniu i równocześnie każdorazowo interpretują, określają i konkretyzują jego zachowania, to historia rozumiana jest tu w pewnym sensie jako forma kultury. Historia przeszłości sięga w swojej kulturowej postaci w teraźniejszość. Przyszłość z kolei jest czymś tajemniczym i przez swoją kulturową formę staje się określonym zadaniem dla teraźniejszości. Z powyższego toku rozumowania wynika więc, że historia i kultura są ze sobą ściśle związane. Bytowanie człowieka w wymiarze przyrodzonym jest zawsze bytowaniem w historii i formach kultury.⁸ Słusznie więc T. S. Eliot definiuje kulturę jako „ogólną formę, w której jakiś konkretny naród żyje, od narodzin do śmierci, od poranka aż do nocy i nawet podczas snu”⁹. Wszystko co człowiek przeżywa w ciągu historii i formach kultury ma odzwierciedlenie w religii, filozofii i sztuce, w których to obszarach historia i kultura znajdują swoje wyraźne odbicie. Te trzy formy różnią się między sobą punktem widzenia („medium”). I tak medium sztuki jest dzieło w formie językowej, instrumentalnej lub obrazowej. Medium filozofii jest myślenie, a religii – kult, jako pierwszy i fundamentalny wyraz nabożeństwa, przeżywania tajemnicy Boga.¹⁰ Szczególnie w obecnej rzeczywistości człowiek dąży do łączności z kulturą, ponieważ jest on otwarty na wartości kulturowe, jak również i religijne doświadczenia, co podkreśla też wyraźnie i Sobór Watykański II w swoim dokumencie *Gaudium et spes*.

Świat kultury jako świat wartości

H. Rickert zaznacza, że „we wszystkich zjawiskach kulturalnych ucieleśniana jest jakaś uznawana przez człowieka wartość”.¹¹ Podobny pogląd wyraża także F. Znaniecki, dla którego świat kultury jest światem wartości. To one są pierwotnymi danymi ludzkiego doświadczenia, niesprowadzalnymi do

⁸ Por. G. Bitter, W. Fürst, *Conditio humana*, w: *Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe*, G. Bitter, G. Miller (red.), t. 2, München 1986, s. 606–620; por. też J. Moltmann, *Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart*, Stuttgart 1971 i W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983.

⁹ Por. T. S. Eliot, *Zum Begriff der Kultur*, tłum. G. Hensel, Frankfurt 1961, s. 33.

¹⁰ Por. P. Hünermann, *Anthropologische Dimension der Kirche*, s. 170 i 171.

¹¹ Por. H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Tübingen 1915, s. 20. Cyt. za: L. Dyczewski, *Trwałość kultury polskiej*, w: *Wartości w kulturze polskiej*, Lublin 1993, pod red. L. Dyczewskiego, s. 11–50 (tu szczególnie s. 29).

żadnych kategorii przyrodniczych,¹² z nimi wiąże się wszystko to, co nazywamy kulturą. Nawiązując do pojęcia wartości należy stwierdzić, że jest ono dzisiaj jednym z najbardziej wieloznacznych terminów i dlatego istnieje wiele definicji i klasyfikacji. Nauki społeczne wyróżniają trzy grupy definicji wartości: psychologiczne, socjologiczne i kulturowe.¹³ Nas interesuje przede wszystkim kulturowe rozumienie wartości. Można je zdefiniować jako wartość społecznie usankcjonowaną, typową dla danej kultury, uwewnętrznioną przez członków społeczeństwa. Pomaga ona dokonać im wyborów, ukierunkowuje i wskazuje cel oraz środki działania, a także wzmacnia samo działanie w ramach tej dziedziny społeczno-kulturowej, w której sama tkwi. Obiektywnym kryterium jej znaczenia jest jej miejsce w kulturowym systemie wartości oraz rola jaką ona w nim spełnia. Subiektywnym kryterium znaczenia jest jej miejsce (rola) w strukturze osobowości konkretnej jednostki”.¹⁴ Z powyższej definicji L. Dyczewski wyprowadza trzy stwierdzenia: 1) nie wszystkie wartości kulturowe są jednakowo ważne dla społeczeństwa, lecz tworzą one swoistą hierarchię; 2) jednostki, jak też całe społeczeństwo, w różnych okresach swojego życia mogą cenić bardziej jedne, a kiedy indziej inne wartości; 3) te same wartości mogą być różnie rozumiane i odmiennie realizowane w życiu prywatnym, a inaczej w życiu publicznym społeczeństwa. Ogromną rolę odgrywają tu takie czynniki, jak: świadomość i warunki zewnętrzne¹⁵. Wartości i normy z etnologicznego punktu widzenia są względne, tzn. odnoszą się do danej kultury. Kulturowe uwarunkowania moralności interpretują fakt, „że zachowania moralne w ramach jednej kultury, pobudzające do poczucia winy i swoistej deprecjacji wewnętrznej, w innej kulturze nie wiążą się z przeżywaniem dysonansu moralno-poznawczego”.¹⁶

Trzeba też podkreślić, że odczucia moralne, typowe dla wielu kultur, mogą nie mieć swoich odpowiedników w innej kulturze i odwrotnie. Kultury i związane z nimi systemy wartości jako zbiorowe schematy znaczeń i interpretacji mają swoją własną dynamikę rozwojową. W kulturach ludzi cywilizowanych nie ma czegoś takiego, jak czysto społeczna wartość. Wartości są dane i przekazywane w tradycji społeczeństwa; nieustannie podlegają afirmacji, rozwojowi i przekształceniu przez jednostki w społeczeństwie korzystającym

¹² Por. F. Znaniecki, *Nauki o kulturze. Narodziny i rozwój*, Warszawa 1971. Cyt. za: L. Dyczewski, *Trwałość kultury polskiej*, s. 29.

¹³ Por. M. Misztal, *Problematyka wartości w socjologii*, Warszawa 1980. Autor omawia tu szeroko definicje wartości i ich klasyfikacje.

¹⁴ Por. L. Dyczewski, *Trwałość kultury polskiej* (tu szczególnie s. 30). Dyczewski nawiązuje tu do definicji podawanej przez C. Kluckhohna. Por. C. Kluckhohn, *Values and Value-Orientations in the Theory of Action. An Exploration in Definition and Classification*, w: *Toward a General Theory of Action*, eds. T. Parsons, E. A. Shils, New York and Evanston 1962, s. 395.

¹⁵ Por. L. Dyczewski, *Trwałość kultury polskiej* (szczególnie s. 30).

¹⁶ Por. J. Mariański, *Wprowadzenie do socjologii moralności*, Lublin 1987, s. 58.

z pewnego zakresu wolności afirmowania albo zaprzeczania. Powyższe wartości pojawiają się wciąż na nowych poziomach świadomości, w miarę jak jednostka wywiera wpływ na swoją grupę i reaguje na jej działanie.¹⁷ Refleksja ta łączy się bezpośrednio z zagadnieniem socjalizacji, które jest w pewnym sensie procesem żywiołowym, spontanicznym i prowadzącym do tego, co jest nazywane wrastaniem w daną kulturę. W tym wymiarze termin „socjalizacja” zbliżony jest do terminu „akulturacja”,¹⁸ która dotyka także zagadnienia wychowania, będącego działaniem celowym, zamierzonym i bardziej zorganizowanym. Wychowaniu odpowiada z kolei w pewnym stopniu termin „personalizacja” i oznacza według G. Wurzbachera „aktywne i selektywne przejęcie przez jednostkę uprzednio ustalonych norm, ról, wzorów zachowań, orientacji wartości i dóbr kultury”¹⁹. Wypada w tym kontekście również zaznaczyć, że socjalizacja ma bardziej pasywny charakter, natomiast personalizacja zakłada proces aktywnego współkształtowania, koordynowania i modyfikowania wartości oraz akceptowanych norm. Zarówno przez socjalizację i personalizację aktualizuje się w człowieku dziedzictwo kulturowe społeczeństwa, w którym on żyje. W jego osobowości dokonuje się integracja społecznego i kulturowego pluralizmu charakteryzującego to społeczeństwo. Procesy socjalizacyjne i wychowawcze nie przebiegają jednokierunkowo, lecz mają naturę interakcyjną²⁰. Jeśli zważy się, że np. w krajach Europy Zachodniej nabiera znaczenia wielokulturowość (od pewnego czasu proces ten zaznacza się także stopniowo i w naszym kraju), to wydaje się, że międzykulturowe wychowanie powinno

¹⁷ Por. R. May, *Psychologia i dylemat ludzki*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1973, s. 231. Cyt. za: J. Mariański, *Wprowadzenie do socjologii moralności*, s. 61 n. Z socjologicznego punktu widzenia, jak zaznacza J. Fichter, *Grundbegriffe der Soziologie*, Wien 1969, s. 174 – „wartości oznaczają te kryteria, według których grupa społeczna lub społeczeństwo ocenia ważność osób, wzorów zachowań, celów i innych społeczno-kulturowych przedmiotów”. Por. tu: W. Piwowarski, *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*, Warszawa 1977, s. 177, gdzie autor powołuje się na określenie, definicję zaproponowaną przez J. Fichtera.

¹⁸ Por. J. Mariański, *Wprowadzenie do socjologii moralności*, s. 62.

¹⁹ Por. G. Wurzbacher, *Sozialisation – Enkulturation – Personalisation*, w: *Der Mensch als soziales, und personales Wesen*, G. Wurzbacher (red.), Stuttgart 1963, s. 1–34 (szczególnie s. 14). Cyt. za: J. Mariański, *Wprowadzenie do socjologii moralności*, s. 62.

²⁰ Por. J. Mariański, *Wprowadzenie do socjologii moralności*, s. 62. W tym kontekście warto zwrócić też uwagę na wcześniejszą pozycję autora *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*, Warszawa 1983, s. 260 n, w której Mariański po przeprowadzeniu analiz ukazujących przekształcenia religii i Kościoła w społeczeństwach współczesnych wysoko rozwiniętych oraz ustaleniu ogólnych trendów rozwojowych, powołuje się na F. X. Kaufmanna, *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Freiburg–Basel–Wien 1979, s. 125, gdzie zaznacza on, że „procesy przemian religijnych, podobnie jak i przemian kulturowych mają charakter długookresowy i dlatego chwilowe wahania wskaźników statystycznych nie mają wielkiego znaczenia dla ich ogólnych trendów rozwojowych. Mogą one być symptomami pewnych zmian niektórych elementów religijności, a nie zaniku lub wzrostu religijności jako takiej. Religia bowiem jest podobnie jak wolność i miłość egzystencjalną formą istnienia człowieka. Dlatego chwilowy zanik jej przejawów nie oznacza, że w najbliższym czasie nie nastąpi jej nowe ożywienie, a nawet gwałtowna erupcja”.

stanowić pedagogiczną odpowiedź na rzeczywistość wielokulturowego społeczeństwa. Powinna to być otwarta koncepcja działania, postrzegająca społeczne zmiany i ukierunkowująca na nowe procesy.²¹ Międzykulturowe wychowanie powinno zatem wychodzić od szerokiego pojęcia kultury. Trzeba także podkreślić, że to nie kultury wchodzą we wzajemne relacje, jak zauważa słusznie H. Kohler-Spiegel,²² ale są to zawsze jednostki, które ucieleśniają część swojej kultury. W dalszym rozważaniu nawiązemy do refleksji soborowej, aby odczytać istotne treści nawiązujące do problematyki kultury i wychowania moralnego w rodzinie.

Sobór Watykański II o kulturze i wychowaniu moralnym w rodzinie

Myśl Soboru Watykańskiego II, zmierzająca do dialogu ze światem i do dialogu wewnątrzkościelnego, stała się punktem wyjścia dla nowej epoki w dziejach Kościoła i ludzkości.²³ Istotne znaczenie wywarła tu Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym. Odczytując jej treść zauważamy, że po raz pierwszy w historii Kościół nawiązuje tu do tematu kultury. W rozdziale drugim tego dokumentu, który pomija kontrowersyjny problem definicji kultury, można wskazać na rozróżnienie między kulturą

²¹ Por. rozważania: A. Schütz, T. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, t. 2, Frankfurt am Main 1990, s. 95–135, autorzy omawiają tu formy działań społecznych i stosunki socjalne.

²² Por. H. Kohler-Spiegel, *Interreligiöses Lernen (am Beispiel des Religionsunterrichts)*, w: *Religionspädagogische Beiträge* 38 (1996), s. 19–42. Autorka zwraca uwagę na aspekty międzykulturowe w pedagogice, która to nauka reaguje z jednej strony na wyzwania przemian społecznych zauważalne przykładowo w szkole i z drugiej strony szuka rozwiązań, aby owocnym uczynić międzykulturowy kontakt dla całego społeczeństwa. Por. tu także refleksje dotyczące międzykulturowego wychowania: H. Essinger, J. Graf, *Interkulturelle Erziehung als Friedenserziehung*, w: *Erziehung in der multikulturellen Gesellschaft. Versuche und Modelle zur Theorie und Praxis einer Interkulturellen Erziehung*, H. Essinger, A. Ucar (red.), (=Interkulturelle Erziehung in Praxis und Theorie, t. 1) Baltmannsweiler 1984, s. 15–34 (szczególnie 20); W. Nieke, *Interkulturelle Erziehung und Bildung. Wertorientierungen im Alltag*, (=Schule und Gesellschaft, T. 4). Opladen 1995, s. 24–30, odnośnie pojęcia kultury por. ibidem, s. 36 nn. Por. także: M. Hohmann, *Interkulturelle Erziehung – eine Chance für Europa?*, w: *Ein Europa für Mehrheiten und Minderheiten. Diskussionen um interkulturelle Erziehung*, (M. Hohmann, H. Reich (red.), Münster 1989, s. 1–32 (szczególnie 4 nn). Por. tu również: J. Majka, *Parafia jako środowisko kształtowania moralności*, w: *W służbie Ludu Bożego*, pod red. B. Bejze, Poznań–Warszawa 1983, s. 302–315.

²³ Por. C. Rogowski, *Soborowe inspiracje katechetyczno-dydaktyczne*, w: M. Majewski, *Aktualne wyzwania katechetyczne*, Kraków 1997, s. 33–45; tenże, *Die Entwicklung der katholischen Religionspädagogik in Polen und in der Bundesrepublik Deutschland nach dem II. Vatikanischen Konzil. Eine vergleichende Untersuchung*, Paderborn 1995, s. 25–27, gdzie autor snuje refleksję dotyczącą wpływu Kościoła na kulturę; również tenże, *Hermeneutyczno-dydaktyczny wymiar symbolu i implikacje pedagogicznoreligijne. Studium pedagogicznoreligijne w wymiarze interdyscyplinarnym*, Lublin 1999, s. 19–36.

²⁴ Por. w tym kontekście rozważania: S. Swieżawski, *Vaticanium II a problemy kultury współczesnej*, w: *W dwudziestolecie Soboru Watykańskiego II. Recepcja – doświadczenia – perspektywy*, pod red. J. Homerskiego i F. Szulca, Lublin 1987, s. 59–68.

osobową i wspólnotową. Jeśli przyjmiemy, że człowiek z natury swojej jest istotą społeczną, to kultura przysługująca osobie ludzkiej nie może być wyobcowana ze wspólnoty. Jest ona zatem zawsze związana z jakąś grupą społeczną i pełni rolę fundamentu w relacji do kultury osobowej poszczególnych członków tejże grupy. W tym kontekście warto wyraźnie podkreślić, że kultura osobowa jest zawsze ważniejsza od wspólnotowej (społecznej).²⁴

Zgłębiając tekst Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym można wskazać na proces uwewnętrznienia pojęcia kultury, która jest rozumiana jako uprawa naszego ducha²⁵. W tekście soborowym czytamy: „Aktywność ludzka jak pochodzi od człowieka, tak też ku niemu się skierowuje. Człowiek bowiem pracując nie tylko przemienia rzeczy i społeczność, lecz doskonali też samego siebie. Uczy się wielu rzeczy, swoje zdolności rozwija, wychodzi z siebie i ponad siebie. Jeżeli się dobrze pojmuje ten wzrost, jest on wart więcej aniżeli zewnętrzne bogactwa, jakie można zdobyć. Więcej wart jest człowiek z racji tego, czym jest, niż ze względu na to, co posiada. Podobnie warte jest więcej to wszystko, co ludzie czynią dla wprowadzenia większej sprawiedliwości, szerszego braterstwa, bardziej ludzkiego uporządkowania dziedziny powiązań społecznych, aniżeli postęp techniczny. Albowiem postęp ten może tylko dostarczać niejako materii do udoskonalenia człowieka, ale sam przez się tego udoskonalenia nie urzeczywistni. Stąd normą aktywności ludzkiej jest to, żeby zgodnie z planem Bożym i wolą Bożą odpowiadać prawdziwemu dobru rodzaju ludzkiego i pozwolić człowiekowi na realizowanie i wypełnianie pełnego swojego powołania bądź indywidualnie, bądź społecznie”.²⁶ Człowiek uczestnicząc w dziele stwórczym Boga jest powołany do wytwarzania dzieł materialnych i duchowych, co ściśle łączy się z pracą wewnętrzną. Jak wynika dalej z tekstu soborowego, kultura ma na celu doskonałość i harmonię władz duchowych człowieka, tzn. rozumu i woli. Istotę kultury stanowi zatem mądrość i miłość. Aby przywrócić człowiekowi jego autentyczną kulturę, nie wystarczy jedynie odnowa czysto moralna. W cytowanej Konstytucji soborowej zauważamy, że człowiek jako twórca kultury, „czując swą odpowiedzialność za jej postęp, żywi głębszą nadzieję, ale też z niepokojem dostrzega liczne antynomie, które sam winien rozwiązać, a mianowicie: Co należy uczynić, by częstsza wymiana kulturalna, która powinna by doprowadzić do prawdziwego i owocnego dialogu między różnymi grupami i narodami, nie wywołała zaburzeń w życiu wspólnot ludzkich, nie podwarzała mądrości przodków i nie sprowadzała niebezpieczeństwa dla swo-

²⁵ Por. *ibidem*, s. 64.

²⁶ KDK 35. Por. w tym kontekście także refleksje dotyczące antropologicznego wymiaru *Gaudium et spes*, w: C. Rogowski, *Die Entwicklung der katholischen Religionspädagogik in Polen und in der Bundesrepublik Deutschland nach dem II. Vatikanischen Konzil. Eine vergleichende Untersuchung*, Paderborn 1995, s. 22 nn.

ich właściwości kulturowych? W jaki sposób należy popierać dynamizm i szerzenie się nowej kultury, żeby jednak nie zaginęła żywotna wierność dla dzieł dziedzictwa tradycji? [...] W jaki sposób tak szybka i wciąż postępująca specjalizacja w obrębie poszczególnych nauk da się pogodzić z potrzebami tworzenia ich syntezy oraz zachowaniem w ludziach zdolności do kompetencji i podziwu, które prowadzą do mądrości? [...] W jaki wreszcie sposób zapobiec – skoro za słuszną trzeba uznać autonomię, jakiej kultura domaga się dla siebie – żeby nie doszło do humanizmu czysto ziemskiego, a nawet wrogiego religii? Trzeba, aby kultura ludzka tak się rozwijała wśród tych antynomii, by harmonijnie urabiała całą osobę ludzką i pomagała ludziom wypełniać te zadania, do których powołani są oni wszyscy, zwłaszcza zaś chrześcijanie zespoleni po bratersku w jednej rodzinie ludzkiej”.²⁷ Ideał kultury, jaki proponuje Sobór Watykański II, jest związany z postawą otwartą, przyjmującą wszystkie autentyczne wartości. Kontynuując myśl soborową, jak również idąc za nauczaniem Jana Pawła II, zwłaszcza odnosząc się do encykliki *Fides et ratio* można wskazać też na daleko idące powiązania zachodzące między mądrością, kulturą i filozofią. Filozoficzna refleksja jest bowiem bardziej dziełem mądrości niż wiedzy. Jest ona zwierciadłem, w którym kultura narodów ma swoje odbicie. Ojciec Święty powołuje się w tym kontekście na nauczanie Pawła VI, który „ewangelizację kultury” określił jako jedno z fundamentalnych zadań ewangelizacji.²⁸ Z tym łączy się też problematyka wychowania moralnego w rodzinie chrześcijańskiej, na co szczególną uwagę zwraca w swoim nauczaniu Sobór, zwłaszcza przy omawianiu licznych zadań wychowawczych współczesnej rodziny. Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim wzywa do niesienia pomocy dzieciom i młodzieży, celem „harmonijnego rozwijania wrodzonych właściwości fizycznych, moralnych i intelektualnych”.²⁹ Należy tu zaznaczyć, że rozwój moralny dziecka umożliwia branie przez nie odpowiedzialności za kierowanie własnym postępowaniem i życiem. Szczególnie rodzina chrześcijańska ma za zadanie uczyć dzieci zgodnie z wiarą „poznawania i czci Boga”, a także miłowania bliźniego, umożliwiać dzieciom doświadczanie „zdrowej społeczności ludzkiej i Kościoła” i wprowadzać dzieci powoli „do obywatelskiej wspólnoty ludzkiej i do ludu Bożego”.³⁰ Tak więc w rodzinie chrześcijańskiej wychowanie moralne dzieci i młodzieży ściśle jest związane z wychowaniem religijnym i społecznym. Chodzi tu przede wszystkim

²⁷ KDK 55 i 56.

²⁸ Por. niemiecki tekst encykliki: *Fides et ratio* von Papst Johannes Paul II, (red.), Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 14. September 1998, s. 102 (Nr 103). Na temat ewangelizacji por. encyklikę papieża Pawła VI, *Evangelii nuntiandi* (8 XII 1975).

²⁹ Por. *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim Nr 1*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje – dekrety – deklaracje*, Poznań 1967.

³⁰ Por. *ibidem*, Nr 3.

kim o rozwijanie wrażliwości moralnej dziecka, uczulonej na istniejący porządek świata i ład społeczny oparty o prawo naturalne i powszechne prawo moralne. Założenia pedagogiczne dotyczące rodziny jako środowiska wychowawczo-moralnego powinny ujmować wychowanie dynamicznie i rozwojowo jako ciągły proces kierowany przez rodziców – pierwszych wychowawców dziecka³¹. W procesie tym występują kolejno trzy momenty, a mianowicie: cel procesu, jego przebieg oraz działanie wywołujące i nim kierujące. W procesie wychowawczym warto podkreślić, że wychowawca nie może skutecznie oddziaływać – co wynika z doświadczenia – jeśli nie jest wzorem i przykładem dla wychowanka³². Stąd też dla dobrego zapoczątkowania moralnego rozwoju dzieci, rodzice powinni być moralnym autorytetem, a tym bardziej, jeśli zważymy, że doskonalenie moralne dziecka uzależnione jest od doskonalenia postępowania samych rodziców.

Zagrożenia współczesnej rodziny

O współczesnych czasach można powiedzieć, że charakteryzują się szybkim tempem przemian społecznych i gospodarczych, kulturalnych i politycznych. Wraz z tymi przemianami pojawia się wiele nowości, które często w sposób radykalny zmieniają funkcjonowanie i życie człowieka. Są to zmiany na ogół pozytywne, poprawiające warunki życia człowieka i pozwalające lepiej zaspokajać jego potrzeby. Z drugiej jednak strony nie można nie dostrzec, iż gwałtowne tempo przemian otaczającej rzeczywistości przyczynia się i do zagrożeń przed jakimi staje współczesna rodzina³³. Na podstawie analizy wybranych aspektów socjologicznych i psychologicznych można wskazać m.in. na niektóre z nich:

- 1) problemy rodzin rozwiedzionych³⁴(divorce);
- 2) dzieci, wobec których dokonano nadużyć seksualnych oraz przemoc w rodzinie (child abuse and family violence);
- 3) komunikacja w małżeństwie i problematyka zadowolenia w małżeństwie (marital communication/marital enrichment);

³¹ Por. S. Klein, *Religiöse Tradierungsprozesse in Familien und Religiosität von Männern und Frauen*, Religionspädagogische Beiträge 43 (1999), s. 25–40; także: R. Nave-Herz, *Familie heute. Wandel der Familienstrukturen und Folgen für die Erziehung*, Darmstadt 1997.

³² Por. M. Tatala, *Uczucia religijne dziecka*, Niedziela 12 (337)/2000, s. III (Niedziela Lubelska); również: C. Rogowski, M. Tatala, *Psychologische Dimension der religiösen Gefühle und religionspädagogische Implikationen*, Lupe 1 (1999), s. 32–36 i *Die Religiosität vom Vorschulalter bis zur Adoleszenz – Herausforderungen für die religionspädagogische Praxis*, Lupe 2 (1999), s. 45–48.

³³ Por. C. Rogowski, *Tradycja Kościoła a tzw. społeczeństwo otwarte*, Posłaniec Warmiński czyli Kalendarz Maryjny na rok 1998, Olsztyn 1997, s. 50–55.

³⁴ Por. C. Rogowski, *W sprawie duszpasterstwa rozwiedzionych*, WWA 15 (1995), s. 92–95.

- 4) rodziny ludzi w starszym wieku (age and aging families);
- 5) samotne sprawowanie opieki rodzicielskiej (single parenting);
- 6) zagadnienie ról związanych z płcią (changing sex roles) oraz polityka społeczna wobec rodziny (public policy and the family);
- 7) rozprzestrzenianie się wartości hedonistycznych, podkreślanie znaczenia indywidualnej autonomii, indywidualnego rozwoju i samorealizacji, zmniejszanie się popularności wartości tradycyjnych.

W tym kontekście należy podkreślić, że perspektywa dziecka żyjącego w świecie podlegającym ciągłym zmianom, coraz częściej staje się przedmiotem zainteresowania m.in. socjologów, psychologów i pedagogów.³⁵ Wobec wymienionych zagrożeń istotną rolę w procesach wychowawczych mają do spełnienia rodzina, szkoła i Kościół, na co wyraźnie wskazuje Sobór Watykański II.

Refleksje końcowe

Problematyka dotycząca rozważań podejmujących zagadnienia moralno-wychowawcze kultury wymaga szerszej analizy i bardziej szczegółowych przemyśleń, zwłaszcza w wymiarze interdyscyplinarnym. W niniejszym opracowaniu ograniczyliśmy się z konieczności do najważniejszych zagadnień. Kultura jest czymś specyficznie ludzkim i związana jest ze społecznym i historycznym wymiarem człowieka. Mimo że są to istotne formy jego egzystencji, należy w tym kontekście podkreślić, iż nie jest to jedyny wymiar istnienia człowieka. Człowiek jako twórca kultury, poprzez swoją aktywność przemienia nie tylko otaczającą go rzeczywistość, ale także doskonali siebie. Tu właśnie dotykamy duchowego wymiaru jego egzystencji. Ideał kultury, jaki można odczytać, zwłaszcza z Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym, łączy się z postawą otwartą, akceptującą wszystkie autentyczne wartości, materialne i duchowe. Jak uczy Sobór Watykański II, wszelka kultura tworzona przez chrześcijan musi wyrastać nie tylko z samego człowieka, lecz również z nadprzyrodzonej wspólnoty Kościoła. I dalej, wskazaliśmy na istotne wątki dotyczące kultury z uwzględnieniem aspektu wychowania moralnego w rodzinie. Podkreśliliśmy, że wobec zagrożeń jakie napotyka współczesna rodzina, wspomagającą funkcję w wychowaniu dziecka pełnić powinna szkoła i Kościół. Wydaje się, jak wynika z analizy literatury, że zwłaszcza znajomość antropologii kultury w obecnej dyskusji teologicznej wymaga bardziej konkretnych przemyśleń i dalszych badań w tej materii. Kościół

³⁵ Por. *Kindsein heute*, Religionspädagogische Beiträge 35 (1995). Zeszyt jest poświęcony problematyce dziecka żyjącego w świecie podlegającym ustawicznym przemianom, o czym dyskutowano bardzo szeroko w wymiarze interdyscyplinarnym na kongresie pedagogiczno-religijnym od 16 do 19 września 1994 r. w Leitershofen (Augsburg).

i teologia stoją dziś przed nowym zadaniem; jest to „problem hermeneutyczny”, łączący się niewątpliwie z wielkimi wyzwaniami.³⁶ Chodzi tu zwłaszcza o nowe spojrzenie, o otwarcie się na to, co nowe, z równoczesnym dochowaniem wierności tradycji,³⁷ co znajduje swoje odzwierciedlenie wyraźnie w nauce Soboru Watykańskiego II.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Aufsatz bezieht sich auf die Problematik der Kultur in moralisch-erzieherischer Hinsicht. Die Reflexion dieser Thematik weist darauf hin, dass die Kultur mit der sozialen und geschichtlichen Dimension des Menschen zusammenhängt. Obwohl die hier genannten Formen wesentlich für seine Existenz sind, muss dennoch gleichzeitig betont werden, dass das nicht die einzige Dimension der menschlichen Existenz ist. Der Mensch als Schöpfer der Kultur verändert durch seine Aktivität die Umgebung und vervollkommenet sich selbst. In diesem Kontext wird die geistige Dimension seiner Existenz deutlich.

In der Konstitution *Gaudium et Spes* nimmt die Kirche zum ersten Mal in der Geschichte Stellung und betont, dass das Ideal der Kultur mit einer offenen Haltung, die alle authentischen Werte, materielle und spirituelle akzeptiert, verbunden ist. Bezogen auf das Zweite Vatikanische Konzil wird in diesem Zusammenhang weiter der moralisch-erzieherische Aspekt in der Familie berücksichtigt und in einer säkularisierten Welt auf die besondere Rolle der Schule und der Kirche in der Erziehung der Kinder hingewiesen. Auf Grund der analysierten Literatur kann man feststellen, dass über die Kulturanthropologie in der gegenwärtigen theologischen Diskussion weiterhin viel intensiver nachgedacht werden muss. Für die Kirche und Theologie bedeutet das ein „hermeneutisches Problem“ und gleichzeitig eine neue Aufgabe, wie auch eine Herausforderung. Beide müssen sich für das Neue öffnen, wie das Zweite Vatikanische Konzil lehrt.

³⁶ Por. F. X. Kaufmann, *Kirchliche Institutionen und Gegenwartsgesellschaft*, w: *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem 2. Vatikanum*, G. Albergio, Y. Congar, H. J. Pottmeyer (red.), Düsseldorf 1982, s. 67; również tenże, *Gesellschaft – Kirche*, w: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, P. Eicher (red.), t. 2, München 1984, s. 65–80; także rozważania z perspektywy teologii protestanckiej: W. Pannenberg, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Göttingen 1964; tenże, *Anthropologie in theologischer Perspektive. Religiöse Implikationen anthropologischer Theorien*, Göttingen 1983.

³⁷ Por. artykuł: „Zwołanie nowego soboru byłoby sensowne” zamieszczony w redakcji „Nasze Słowo” – „Unser Wort” *Kirchenzeitung–Würzburg* 5 (2000), s. 20. Chodzi tu o niektóre wypowiedzi bp. Waltera Kaspera w opublikowanym wywiadzie w berlińskiej gazecie „Die Welt” i C. Rogowski, *Tradycja Kościoła a tzw. społeczeństwo otwarte*, s. 50–55.

Ks. ZDZISŁAW KUNICKI
Wydział Humanistyczny UWM
w Olsztynie

KULTUROWY IDOL A RELIGIJNY DYSTANS

Słowa kluczowe: pojęcie idola, desakralizacja kultury, resakralizacja elementów kultury, idea Boga, antropologia religijna.

Schlüsselworte: Begriff eines Idols, Desakralisierung der Kultur, Resakralisierung der Kulturelemente, Gottesidee, religiöse Anthropologie.

Kryzys kulturowy a religia

Bardzo trudno sprecyzować naturę i sens przemian kulturowych, których jesteśmy świadkami. Jak w każdym przełomie czasowym pewność uczestnictwa w „czymś nowym” potrzebuje refleksji, zastanowienia na czym polega istota dokonujących się przemian, jakie są ich źródła, ku czemu prowadzą? Potrzeba dystansu tak koniecznego, by dokonać właściwej oceny zachodzących zjawisk, zderza się zawsze z pragnieniem żywego współuczestnictwa w ich rozumieniu oraz tworzeniu. Rozmach oraz wielopoziomowy charakter zmian powoduje, że gwałtowne zerwanie ze stanem dotychczasowym próbuje się uchwycić w ramach ogólnego pojęcia kryzysu. Dotarcie do punktu krytycznego niesie ze sobą tendencje dezaktualizujące sytuację zastaną, z czym łączy się promocja nowego projektu, zabudowującego kulturową przyszłość człowieka. Z racji swej dwubiegunowości upowszechnienie i realizacja postulowanej innowacji przyjmuje co najmniej dwa założenia. Po pierwsze, odejście od dotychczasowej tradycji jest motywowane tym, że nie spełniła pokładanych w niej nadziei. Rozczarowanie może dotyczyć niezadowolenia ze „wszystkiego”, co stanowiło jej paradygmat bądź też będzie się odnosić do określonych „części”, które należy wymienić, by przekroczyć stan zapaści. Po drugie, nowa wizja kultury, przyjmując swój projekt za radykalnie nowatorski, zrywa, przy-

najmniej deklaratywnie, jakiegokolwiek związku z tym, co wcześniej było uznawane za wartościowe. Oderwanie od przeszłości bywa wspomagane przekonaniem, że „nowe” oznacza „lepsze”. Ta ostatnia supozycja stanowi – zresztą najczęściej bezkrytycznie – przysłowiowy motor napędowy procesu przyspieszenia kulturowego nawet wtedy, gdy nie są jeszcze dobrze znane zakładane skutki postulowanych przemian. Poszukuje się przy tym trwałego punktu obserwacyjnego, tak by właściwie ocenić pozytywne i negatywne strony dokonujących się przewartościowań. Carl Friedrich von Weizsäcker, obiektywizując status współczesnych zawirowań ideowych, dostrzegł jego kulturowe podłoże, sugerując, że elementem najtrafniej go ilustrującym jest religia. Pośród pozostałych, równie ważnych dziedzin kulturowego bycia człowieka w świecie, miałyby ona pełnić funkcję pierwotnego lustra, odbijającego blaski i cienie fluktuacji zarysowane na obliczu kultury. Nawet gdy nie są to radykalne załamania, a jedynie przełomy kulturowe odznaczające się przyspieszeniem dziejowym to – zdaniem niemieckiego myśliciela – miały one zawsze podłoże duchowe, a ich wizualnym następstwem były głębokie przemieszczenia w obrębie wierzeń religijnych – „spory bogów lub nawet ich wymiana”.¹

Czym jest idol?

Religia jest trwałym elementem kultury i w sposób naturalny w niej się wyraża. Religijny horyzont kultury ustalał i wciąż wyznacza jej najdalej posunięte perspektywy rozwojowe. Szczególnego znaczenia nabierał w tym kontekście sam człowiek, w którym oba wymiary spotykały się, współkształtując tym samym jakość jego religijnego uczestnictwa, nawet gdy realizowało się ono przez negację religii oraz zaprzeczenie jej antropologicznych aspiracji. Zarówno pozytywnym, jak i negatywnym nastawieniom towarzyszyła ludzka kreatywność, która z reguły była kulturowo wyrażoną odpowiedzią na rozpoznaną wartość sakralną. Wiele wskazuje na to, że również współcześnie zasadnicza natura tego procesu nie ulega osłabieniu, natomiast podlega daleko idącym transformacjom. Są one związane z procedurami wyodrębniania wymiaru sakralnego oraz nieokreślonością znaczeń, jakie się mu nadaje. Z jednej strony jesteśmy świadkami aktualizującej się interpretacji ludzkiej kondycji jako homo religiosus, co potwierdza naturalną dla niej cechę religijności, z drugiej natomiast rodzą się poważne pytania o możliwe do zakreslenia granice ludzkiej ekspresji, tak by zmodyfikowane sacrum nie stało się mimowolnym przeciwnikiem kulturowo-religijnej aktywności człowieka. Granice religijnego

¹ C. F. von Weizsäcker, *O kryzysie*, przeł. A. Wołkowicz, w: *O kryzysie*, Warszawa 1990, s. 18 n.

otwarcia kończyłyby się tam, gdzie wytworzona wartość religijna stanowiłaby zamknięcie się na prawdziwie transcendentną Transcendencję. Tworzenie kulturowego idola brało się najczęściej z prób naśladowania wartości religijnej. Moc oddziaływania idola była o tyle intensywna, o ile imitował on dominującą wielkość sakralną. O ile jednak w tradycji helleńskiej eidolon stanowił przejrzysty obraz świata boskiego, będąc jego bezpośrednią reprezentacją, o tyle Biblia od pierwszych stron wyróżnia się zdecydowaną nieufnością wobec czysto ludzkich sposobów obrazowania Bożego oblicza. Jak słusznie zauważył Barthélemy, ryzyko idolatrii pojawia się zawsze przy próbie modelowania Boga na podstawie ludzkiego wzorca, gdy tymczasem jest zupełnie odwrotnie: to Bóg stworzył człowieka na swój własny obraz. Ze swej strony stworzenie powinno wyrażać Stwórcę, unikając pułapki nakładania na Jego oblicze deformującej maski. Użycie zniekształcającego lustra, poprzez które spogląda się na Boga, niesie ze sobą zagrożenie dla zachowania właściwego obrazu stworzenia. Bóg jest podmiotem stwórczym, świat skutkiem Jego wielkości i mocy. Idolatria odwraca te proporcje. Człowiek, tworząc idola, staje się kreatywnym podmiotem, ustawiając Boga na pozycji zależnego od siebie przedmiotu.² Możemy jedynie dopowiedzieć, że jedną z antropologicznych konsekwencji konstrukcji idola jest przyswojenie boskich atrybutów, co prowadzi do zapewnienia stworzeniu boskiego statusu – „bycia jak Bóg”. O tym, że nie jest to tylko zagrożenie wymyślone przez przeciwników religijnego otwarcia na wszystko, „co przyjdzie do głowy”, przekonały w sposób równie namacalny i dramatyczny dwudziestowieczne usiłowania dywinizacji projektu politycznego czy też ideologiczne zaufanie gnozie historycznej. Przywołując pamięć doświadczeń negatywnych, dalecy jesteśmy od ryzyka ich prostego przełożenia na dokonujące się aktualnie przesunięcia na styku kultury i religii. Można natomiast postawić hipotezę, że wyostrzenie świadomości religijnej na zjawiska imitacyjne zostało bardzo celnie zdiagnozowane w sferze działań społecznych czy politycznych, natomiast znacznie trudniej wychwycić analogiczne zagrożenia na płaszczyźnie działań kulturowych oraz dokonujących się na ich zapleczu zmian mentalno-obyczajowych. Wygląda to tak, jakby w niektórych wymiarach ludzkiej kultury rozpoznano niszczący wpływ idoli, natomiast nie oznacza to ich całkowitej i trwałej eliminacji w pozostałych dziedzinach.

Konstruowanie idola kulturowego

Metamorfozy, jakim ulega religia w kulturze zachodniej, zdają się być rozpięte między dwoma powiązаныmi ze sobą procesami: desakralizacją i resa-

² D. Barthélemy, *Dieu et son image*, Paris 1973, s. 97–101.

kralizacją. Pierwsze zjawisko łączy się z szerokim nurtem sekularyzacyjnym, którego historyczne początki pozostają wciąż problematyczne, bardzo trudne do jednoznacznego określenia. Istota tego procesu polega na postępującym zanikaniu świadomości religijnej, odnoszącej się do otaczającego kosmosu. Zewnętrznym efektem tego zaniku jest utrata bezpośredniej obecności religii oraz jej instytucjonalnych reprezentantów w poszczególnych dziedzinach kultury, poczynając od wpływu na rozwój i kształt życia społecznego, funkcjonowanie instytucji publicznych, szkolnictwo, wzorce wyznaczające obyczaje oraz normy moralne. Zmniejszający się wpływ „świętego” nad „świeckim” najbardziej dostrzegalny jest w życiu społeczno-obyczajowym. Ważne wydarzenia życia ludzkiego, takie jak urodziny, małżeństwo, śmierć czy nawet sposoby świętowania wyemancypowały się z odniesień religijnych nawet wtedy, gdy towarzyszy im jeszcze zewnętrzny rytuał sakralny. Jednym ze skutków sekularyzacji jest postępująca desakralizacja, gdzie religia przestaje być postrzegana jako wzorzec tworzenia kultury, lecz wręcz odwrotnie, jej najbardziej trwałe zagrożenie, które należy przekroczyć. Nie chodzi więc jedynie o tak lub inaczej wyeksponowaną krytykę wierzeń religijnych czy pragmatyczną postawę obojętności na problem Boga, lecz o świadomą próbę zdyskredytowania religii wraz z jej kulturowymi aspiracjami. Ornamentyka desakralizacyjna opierała się zwykle na jakimś projekcie emancypacyjnym, którego spełnienie umożliwiałoby człowiekowi odkrycie całej mocy swych możliwości kreacyjnych. O ile jednak w początkowym przebiegu okresu krytycznego próbowano zastąpić Boga wartościami horyzontalnymi, o tyle w zakończeniu tego procesu negacja religii zadowala się wyborem „niczego ważnego”. Uważa się, że to właśnie nihilizm jest ideą, która w sposób stały może zainteresować człowieka, uwalniając go raz na zawsze z pęt wzorczych uzależnień. Nie ulega wątpliwości, że produktem finalnym wszystkich tych zjawisk jest utrata religijnego centrum, w wyniku czego następuje desakralizacja kultury tworzonej na jego zapleczu.

Nie znaczy to, że potrzeba religijności zostaje całkowicie zniesiona, lecz szuka nowego pola urzeczywistnienia. Przypomina to sytuację uciętego drzewa, którego korzeń zostaje zachowany w ziemi, wypuszczając nowe rozgałęzienia. Następuje transfer wymiaru religijnego w inne dziedziny kulturowych aktywności człowieka, co będzie się urzeczywistniać w procesach resakralizacji. Osłabienie oddziaływania dominującej w zachodnim kręgu kulturowym judeochrześcijańskiej symboliki religijnej nie zmniejszyło zapotrzebowania na doświadczenie „czegoś” sakralnego. Sacrum tak, lecz poza religią. Dość celnie obrazuje ten rodzaj postawy zadeklarowana niechęć do religii w każdej z jej konfesyjnej postaci, połączona z bliżej niesprecyzowanym otwarciem na jakąś „duchowość”, co zupełnie trafnie zostało zawarte w formule

„anonimowej religii”³. Oczywiście, nowoczesność będzie żywo zainteresowana tworzeniem swoich własnych wielkości sakralnych, które jednakowoż pozostaną ślepe na dziedzictwo religijnej przeszłości. Jeśli biblijny model wiary oraz przeżywania ludzkiej religijności fundował się i wciąż opiera na ekskluzywnej Jedyności Boga jako wartości absolutnej, to kulturowe odejście od tego wzorca będzie automatycznie prowadzić do poszukiwania sacrum czasowego, relatywnego, wielopostaciowego, zależnego od transformacji przebiegających przez żywą tkankę kultury. Nowe formy religijności będą tworzone tam, gdzie pojawi się potrzeba odnalezienia nowej idei, przynoszącej jakiś grunt pod zmieniający się świat. Dynamika przemian znajdzie swoje reperkusje w zmienności idei uznawanej za naczelną wartość sakralną. Co prawda, nowy parnas bogów zostanie skazany na daleko posuniętą doraźność wyboru, która okaże się prostą odpowiedzią na aktualną potrzebę przeżycia czegoś niezwykłego, jednocześnie sam moment religijnego spełnienia skazany jest – z samej swej natury – na bycie chwilowo wystarczające. Jeśli w klimacie postmodernistycznej praktyki życia pytania o sens „całości” uzna się za archaiczne i ostatecznie przekroczone, to pozostanie pragnienie przeżycia stanów jakiejś transgresji scalającej chaotyczność codzienności. Pozbawienie się nadziei na odnalezienie centrum, które można by było uznać za „ostateczne i prawdziwe”, będzie przebiegać paralelnie z odnawianą iluzją, że praktyka religijna zamyka się w spontaniczności nadzwyczajnych przeżyć. Ich brak będzie oznaczać chwilowe zawieszenie przynależności religijnej lub zostanie zaspokojone w indywidualnej lub grupowej stymulacji. W ten sposób tworzenie sacrum nie-religijnego jako zaprzeczenie dotychczasowej wartości religijnej zamienia się w resakralizację „czegoś” w zastępstwie. W badaniach socjologicznych wyróżnia się zresztą pojęcie religijności rozumianej jako obecność elementów religijnych w obszarze świeckiego uczestnictwa od pojęcia sakralności, która jest procesem wytwarzania wymiaru religijnego w oparciu o współczesne wartości, wpływające z kulturowych dominacji.⁴

Powyższe uwagi związane z dostrzeżonymi przemianami, jakie zachodzą wokół sfery wierzeń religijnych, znajdują swoje potwierdzenie w aktualnym zamieszaniu wokół tego, co uznaje się za religijne, duchowe czy sakralne. Różnorodność jego identyfikacji wraz z rozmiarem kulturowego użytkowania oddalają moment bardziej sprecyzowanej odpowiedzi. Na skutek wielorakich przemieszczeń o charakterze derywacyjnym doświadczenie religijne zaczęło funkcjonować w obcych dla siebie obszarach społeczno-kulturowej obecności, gdyż niejednokrotnie nie posiadają już żadnych, dających się wyraźnie ustalić,

³ Por. G. Schmid, *Im Dschungel der neuen Religiosität*, Stuttgart 1992, s. 30.

⁴ Por. C. Rivière, A. Piette, *Nouvelles idoles, nouveaux cultes. Dérives de la sacralité*, Paris 1990, s. 203 n.

związków ze swoim pierwotnym znaczeniem. Nie chodzi jedynie o wskazanie na negatywne doświadczenia wyrastające na zapleczu tzw. nowej religijności, czego typowym przykładem jest działalność sekt oraz innych nieformalnych wspólnot religijnych. O ile te ostatnie mieszczą się jeszcze w ramach religijnych poszukiwań człowieka, to pojawiają się coraz częściej innowacyjne formy ludzkich zachowań oraz ich niestandardowe interpretacje, które zgłaszają mniej lub bardziej wyraźne pretensje, by je uznać za religijne. Zarówno na poziomie kultury wyższej, jak i niższej systemy znaczeń zarezerwowane dotychczas dla wymiaru sakralnego zostają odarte z wyróżnionego statusu, tracąc często religijną tożsamość. Cały ciąg tendencji demaskatorskich dokonał głębokich przemieszczeń w interpretacji tego, co stanowi genetyczną, strukturalną czy funkcjonalną witalność religii. Tradycyjny słownik religijny orbitował zwykle wokół takich pojęć, jak: Bóg, bóstwo, świętość, ofiara, modlitwa. Do tego podstawowego słownictwa doszły dość nieoczekiwane teorie wyjaśniające fakt religijny w takich hipotezach interpretacyjnych, jak: oswojona przemoc, pacyfikacja historii, podejrzany balast podświadomości, ostateczne wypełnienie wszystkich objawień rozumiane jako przekroczenie idei Boga osobowego w bóstwie bez oblicza, jeden z ostatnich bastionów obskurantyzmu chronionego przez różne instytucje społecznego interesu, graniczne tabu, będące znakomitym środkiem dla uwalniającej prowokacji estetycznej. Również tam, gdzie warstwa teoretycznego uzasadnienia dla przyjmowanych postaw nie ma rozbudowanego intelektualnie zaplecza, zadowalając się samą pragmatyką, sprawy nie wyglądają lepiej. Gorączkowe poszukiwanie „niezwykłego” zostaje zredukowane do zachowań, które przyzwyczailiśmy się umieszczać raczej w obszarze tego, co „świeckie”. Święta przestrzeń bywa zabudowywana celebracją sportowego wydarzenia, pobudzającym skandalem towarzyszącym otwarciu wystawy bezkompromisowego artysty, burzącego kolejną zasadę „nietykalności”, obyczajową prowokacją otwierającą drzwi uśpionej świadomości do „nieznanego”, „ukrytego”. W tym samym nurcie zdarzeń pojawia się numinotyczność narkotycznej wizji, ekstatyczny stan przekroczeń seksualnych, wejście w „inny wymiar” w manicznym konformizmie klubowego transu tanecznego. Nowa obrzędowość spełnia się w przygotowaniach do radosnego przeżycia weekendu oderwanego od zwykłości mijającego tygodnia. Miejscem świętym może się stać stadion, supermarket, sala koncertowa czy wyjazd „poza” przestrzeń i czas, zabudowujące „szarą codzienność”. Wyjście spod panowania „zwykłego – świeckiego” dokonuje się przez kultyczno-rytualne podejście do wyodrębnionych elementów poświęconych matce Ziemi, jak to bywa w parareligijnych ruchach ekologicznych. Pragnienie świętości zostaje zredukowane do zaangażowania społecznego na rzecz wypromowanej przez środki masowej komunikacji misji skierowanej ku „potrzebującym pomocy”

(ofiary wojny, głodu, chorzy na AIDS lub bezdomni). Oczywiście, nikt rozsądny nie zarzuci, że w swej istocie powyższe działania należy oceniać jako moralnie pozytywne oraz społecznie akceptowalne, należy jednak rozróżnić drogę duchowego rozwoju od szczerego, lecz i akcydentalnego gestu, będącego naturalnym spełnieniem pewnego ideału humanizmu. Bardzo wyraźnie dostrzega się próby zamiany wymiaru sakralnego na świecki w niektórych technikach psychoterapeutycznych. Nawiązując najczęściej ideologicznie do religii wschodnich, sugerują one, że odpowiednikiem nadziei na odkupienie ciała jest obietnica uzyskania pełni zdrowotnej homeostazy poprzez pełne zaangażowanie w proponowaną terapię. Naturalne dla ludzkiej kondycji procesy starzenia się, umierania, stykały ludzką egzystencję z granicznym doświadczeniem śmierci, nabierały powagi jako moment nieodwracalny, otwierając religijne perspektywy tajemnicy życia. Eschatologiczna niepewność jutra zostaje złagodzona w ludzkiej świadomości postępującymi możliwościami współczesnej opieki medycznej, nastawionej na przedłużenie biologicznego procesu życia, do czego dochodzi jeszcze uspokojenie lęku w gwarancji ubezpieczenia socjalnego.⁵

Resakralizacja działań ludzkich ujawnia się w wybranych obszarach kultury, stwarzając podatną przestrzeń dla kreacji idoli, które nie są już więcej skrępowane jakimś obowiązującym wzorcem boskości. Kulturowa idolatria zatrzymuje myśl na własnym wytworze, jej intencja twórcza nie kieruje się ku rzeczywistości „poza czasem i przestrzenią”, ku Transcendencji. Potrzeba intelektualnego dystansu powinna więc narastać w miarę nasilania się tendencji do dowolnego umieszczania etykiety „religijnej – duchowej – boskiej” jako spontanicznego skutku kulturowej kanonizacji lub socjologiczny efekt społecznego przyzwolenia. Gdzie jednak zaczyna się dominacja idola, skoro nie posiadamy religijnego centrum?

Między horyzontalnym sacrum a Bogiem

Dla rozjaśnienia zarysowanych wątpliwości bardziej pomocne wydaje się być skorzystanie z metody negatywnej, nastawionej na uchwycenie tych zjawisk, które mniej lub bardziej imitują autentyczne oraz głębokie doświadczenie religijne wraz z promowanym systemem postaw i zachowań. Tak więc, nawet przy braku jakiegoś uniwersalnego wzorca sacrum pozwalającego na uzasadnioną ocenę jego zaprzeczenia, możliwe jest kompetentne wyodrębnienie

⁵ Dość dobra dokumentacja zachodzących zmian znajduje się w pracy zbiorowej: *Sacré (s)*, Genève 1996. Na uwagę zasługują m.in.: F. Yerly, *Le „retour du sacré”: sociologie et sociologues à l'épreuve du sacré moderne*, s. 41–53; J.-F. Mayer, *La religiosité parallèle dans l'Occident contemporain: de nouvelles formes du sacré*, s. 57–69; F. Jeannotat, *De la quête de la santé à la quête du salut. Réflexion sur le recours aux pratiques thérapeutiques alternatives: l'exemple de l'Ayurvèda*, s. 71–80; E. Schwab, *D'une figure exemplaire du retour du sacré: La psychologie transpersonnelle*, s. 81–91.

nie cech anty-religii oraz skuteczna izolacja idola. W badaniach religiologicznych dostrzeżono, zresztą nie bezzasadnie, konieczność prowadzenia dyskusji wokół manifestacji *sacrum* nie tylko w komplementarnej opozycji do profanum, lecz również w konfrontacji z ogólniejszą ideą boskości.⁶ Autor tego postulatu, Henri Bouillard, usprawiedliwiał możliwość jego wprowadzenia pracami Paula Musa, dotyczącymi ewolucji podstawowych pojęć religijnych wewnątrz tradycji buddyjskiej, które trudno byłoby zrozumieć bez odwołania się do centralnej koncepcji bóstwa. Poruszanie się w zamkniętym obszarze badań religioznawstwa porównawczego nie zawsze wystarcza, by ująć całość fenomenu religijnego, nawet gdy sposoby jego ujawniania się ograniczylibyśmy do dynamiki zmian dokonujących się w ramach wybranej tradycji religijnej. Dopowiadając intuicje francuskiego filozofa potrzebę konfrontacji *sacrum* z boskością dałoby się uzasadnić m.in. nieostrością linii granicznej przebiegającej między „świętym” a „świeckim” oraz zróżnicowaną charakterystyką treściową obu elementów, co polaryzuje między sobą bardzo wyraźnie dokonania badawcze najbardziej uznanych w tej dziedzinie uczonych (R. Otto, M. Eliade, E. Durkheim, M. Mauss, E. Evans-Pritchard). *Sacrum* pomimo separującej je przestrzeni pozostaje specyficznym elementem mieszczącym się w dopełniającej się bliskości z profanum. Na tej podstawie Bouillard będzie twierdził, że oba wymiary w równym stopniu zostały dane człowiekowi, by posiadał on znaczeniowe nośniki pozwalające na wyodrębnienie idei boskości. Wtórny charakter omawianego rozróżnienia widać szczególnie wyraźnie w religiach pierwotnych, gdzie pojęcie boskości zlewa się najczęściej ze „świętym”. Bogowie utożsamieni są tak mocno z *sacrum*, że to ostatnie określenie traci swoją pośredniczącą funkcję, tak jak przewidywała to socjologiczno-fenomenologiczna interpretacja. W tym wypadku daje się też wyjaśnić, dlaczego badania socjologiczne, etnograficzne czy fenomenologiczne nad różnymi formami religii dokonywały tematycznego utożsamienia boskości z ogólnym doświadczeniem *sacrum*, upatrując w tym ostatnim istoty doświadczenia religijnego. Przy bardziej wyraźnych koncepcjach transcendencji boskości nie jest to jednak opis wystarczający.⁷

Zgoda na wprowadzenie religiologicznego dyskursu wokół dystynkcji *sacrum* – boskość nie oznacza, jakoby nie była ona obecna w wcześniejszych badaniach. Bardzo żywo przewija się chociażby w nurcie fenomenologicznym (Otto, van der Leeuw, Eliade czy Scheler). Wydaje się natomiast, że rzeczywiście nie zarysowano jej dostatecznie mocno, tak by wyznaczała centralną oś poszukiwań. Oczywiście nie sposób wyjść od jakiejś ogólnej, uniwersalnej

⁶ Por. H. Bouillard, *La catégorie du sacré dans la science des religions*, w: *Sacré*, éd. E. Castelli, Paris 1974, s. 43 n.

⁷ *Ibidem*, s. 48.

idei boskości, lecz od jej konkretnej postaci konfesyjnej. W końcu to nie tylko filozoficzna ciekawość, lecz również obecność idei religijnych wyznaczała horyzont ludzkich pytań. Czy to oznacza, iż każda próba religijnego dystansu wobec kulturowego idola skazana jest na odwołanie się do pojęcia objawienia, wiary? Z pewnością jej wagi nie należy bagatelizować, gdyż sfera wierzenia przekazuje bardzo konkretne modele boskości, które posiadają swoje kulturowe zaplecze oraz filozoficzne implikacje. Szczególnym modelem boskości jest idea monoteistyczna. Jej wyjątkowość nie polega jedynie na religijnych korzeniach, które ją zrodziły, lecz również na nośnikach teoretycznych, zmieniających wyobrażenie bóstwa wraz z wszystkimi tego faktu konsekwencjami. Na poziomie teoretycznym na uwagę zasługują co najmniej dwie podstawowe właściwości: radykalny ekskluzywizm oraz apologia transcendentnej transcencji Boga.

Cecha ekskluzywizmu polega na podwójnym ruchu kierującym się od wewnętrznej sakralizacji centralnej wartości religijnej – Boga – do desakralizacji innych wielkości religijnych. Ten wzajemnie uzupełniający się proces konstytuowania się kulturowej obecności biblijnego Jahwe wprowadzał nieufność wobec naśladowającego go idola, jeśli przez greckie eidolon będziemy rozumieć próbę zatrzymania myśli na przedmiocie religijnym reprezentującym żywą obecność Boga. Surowość zakazu miała swoje potwierdzenie w sposobie objawiania się Boga, który swoim stwórczym istnieniem nieskończenie przekraczał rzeczywistość widzialną. Natura jest stworzona i bez obecności Stwórcy nie ma żadnej mocy, która byłaby z Nim równowartościowa lub też od Niego niezależna. Przymierze z ludem wybranym rozpoczyna historię zbawienia, dla której kosmos stanowi jedynie pochodne tło, lecz pozbawione boskiego statusu, tak typowego dla religii pogańskich. Celebracja świąt religijnych nie jest już uzasadniana kosmicznym rytmem natury, przywołując historyczne wydarzenia, poprzez które Bóg przemawiał do narodu wybranego. Tylko słowo wypowiedzianemu przez Jahwe można zaufać, gdyż jest to jedyne boskie słowo przymierza i obietnicy. W tym sensie Ricoeur dopowie, że teologia słowa przeciwstawia się hierofanii idoli.⁸ Cecha desakralizacji pogańskiego świata z jednoczesną promocją monoteistycznego ekskluzywizmu stanowi najważniejszy punkt identyfikacji religii biblijnej, co podkreślają zadeklarowani protagoniści antycznej kultury z jej systemem moralnym oraz wierzeniami.⁹ Tym niemniej, jeśli tradycja teologiczna inspirująca się objawieniem judeo-chrześcijańskim pragnie podtrzymać fundamenty, na których jest wzniesiona,

⁸ P. Ricoeur, *Manifestation et proclamation*, w: *Sacré*, s. 65.

⁹ Por. A. de Benoist, *Sacré païen et désacralisation judéo-chrétienne du monde*, w: *Quelle religion pour Europe? Un débat sur l'identité religieuses sur des peuples européens*, éd. D. Théraios, Genève 1990, s. 29–41.

to biblijne rozumienie *sacrum* z samej swej natury musi desakralizować inne wielkości.¹⁰ Zachowanie tej proporcji ma swoje antropologiczno-kulturowe reperkusje, gdyż zgodnie z biblijnym paradygmatem, który pozwala ominąć pułapkę idolatrii, najpierw musi nastąpić rozpoznanie Boga, by sam człowiek jako jego dzieło stwórcze mógł być bytem w pełni rozpoznanym i uznanym w swej godności. Pełny i głęboki respekt dla człowieka płynie z szacunku wobec Jedyne.¹¹

Trudno nie dostrzec, że absolutnie wyjątkowy status biblijnego obrazu Boga zrodził troskę o utrzymanie Jego totalnej transcendencji. Zachowanie dystansu wobec każdego usiłowania, zawłaszczenia Boskiego wzoru, przez próby imitacyjne należy do jednej z naczelných idei fundującej religijną tożsamość monoteizmu oraz kultury wznoszonej na tym zbiorze idei. Trudno jednak nie dostrzec, że mowa o Bogu będzie w jakimś sensie zawsze mową ludzką. Będzie więc wyrastać z określonych uwarunkowań kulturowo-środowiskowych, zaplecza filozoficznego, kultury artystycznej itd. O tym, że pojęcie transcendencji Boga należy do jednego z najbardziej newralgicznych punktów myśli judeochrześcijańskiej, przekonują spory nad teoretycznymi podstawami wypowiedzi teistycznych. Ich dzieje aktualizują się w dialogu z tradycją filozoficzną, począwszy od jej greckich inspiracji. Narasta przy tym przekonanie, że właściwemu ujęciu idei religijnej musi towarzyszyć wyjaśnienie filozoficzne. Jeśli teoretyczne rozwiązanie kwestii Transcendencji ma na celu dotarcie do właściwego źródła swoich niepokojów, trzeba wyrazić zgodę na pozostanie w obrębie pytań metafizycznych, idących ku wyjaśnieniu istnienia bytu. Można przy tym zauważyć pewną zależność – nawet, gdy jest ona jedynie hipotetyczna – między odejściem filozofii nowożytnej od metafizycznych powiązań z pojęciem Boga a nasileniem się procesów absolutyzacji wartości horyzontalnych.

Praktyczne odmiany idolatrii pojawiają się tam, gdzie będzie się twierdzić, że istota doświadczenia religijnego powstaje, rozwija się i całkowicie spełnia swoje eschatologiczne obietnice w historyzmie kulturowo-społecznym. Ogranicza on horyzont religijnego spełnienia do zamkniętego obszaru kulturowych aktywności człowieka. Dominujący lub aktualnie wypromowany obszar kultury stanowi źródło ludzkich zaangażowań religijnych oraz wyznacza ich nieprzekraczalny kres. Oznacza to, że religia jest jedynie szczególnym przypadkiem ludzkiej kreatywności, która realizuje się w kulturze, wyraża się w niej, lecz jednocześnie nie kieruje się w swej pierwotnej intencji do żadnego Bytu Boskiego, Transcendentnego.

¹⁰ Por. A. Nossol, *Teologiczny wymiar „sacrum” i „profanum”*, w: *Człowiek – dzieło – sacrum*, pod red. S. Gajdy, H. J. Sobeczko, Opole 1998, s. 16–17.

¹¹ Por. D. Barthélemy, *Dieu et son image*, s. 118–119.

Kulturowy idol wyrasta z koncentracji ludzkiej świadomości na jej własnych wytworach z jednoczesnym usiłowaniem ich sakralizacji, które w efekcie są niczym innym, jak imitacją religijną. W tym miejscu rodzi się naturalne pytanie o pierwotny wzór tego naśladowania. Jeśli imitacja, to czego? Należy odwołać się do pojęcia „sacrum”, wokół którego koncentrują się współczesne badania religiologiczne. Można w nich dostrzec tyleż nadziei, co i wątpliwości dla teoretycznych wyjaśnień. Punktowe związanie doświadczenia religijnego z pojęciem sacrum, mające w swym zamiarze apologię homo religiosus, w następstwie wewnętrznej ewolucji spowodowało spore trudności w metodzie definiowania sakralności. Jak zauważyliśmy, sacrum, które w swych korzeniach oznaczało tyle, co „religijne”, jest coraz częściej konfrontowane z procesami derywacyjnymi, umieszczającymi jego kulturowe interpretacje na poboczach zjawisk religijnych. Czy więc ograniczając się do pojęcia „sacrum” zdołamy odnaleźć głębszą podstawę do bardziej klarownych rozróżnień, które umożliwiłyby odnalezienie lustra odbijającego tendencje imitacyjne? Każde naśladowanie zakłada istnienie przedmiotowego wzoru, który musi posiadać bytowe wypełnienie. Co prawda, nawet najlepiej skonstruowany system idei odnoszący się do Boga – przestrzega Millet – nie jest wolny od czysto ludzkiej aktywności, co zawsze niosło ze sobą niebezpieczeństwo idolatryjnych przemieszczeń.¹² Oddalenie tego ryzyka zakłada otwarcie się na rozwiązanie metafizyki realistycznej, gdzie istnienie Boga nie byłoby całkowicie uzależnione od podmiotowych czy świadomościowych aspektów doświadczenia religijnego. Eliminacja problematyki Boga z dziedziny bytu połączona z próbą jej przesunięcia na płaszczyznę wartości czy ludzkich decyzji „grozi relatywizmem i zamknięciem religii w kulturze”.¹³ Zbyt daleko posunięta kulturowa kreatywność człowieka w dziedzinie religii pozbawiona metafizycznego styku z Bytem Boskim otwiera możliwości dla konstrukcji sacrum horyzontalnego. Refleksja filozoficzna była i jest najlepszym narzędziem poznawczym, by w sposób krytyczny aktualizować napięcie utrzymujące się między Absolutnie Istniejącym a kulturowymi próbami Jego detronizacji lub zastąpienia. Myślenie potrzebuje tej koncepcji, tak by żywiący się nią religijno-intelektualny dystans pomniejszywał wpływ fałszywych absolutyzacji oraz uwrażliwiał człowieka na kulturę transcendencji.

¹² L. Millet, *La métaphysique*, Paris 1996, s. 51.

¹³ Por. Z. J. Zdybicka, *Bóg czy Sacrum*, w: *Poznanie bytu czy ustalanie sensu?*, pod red. A. Maryniarczyk, M. J. Gondek, Lublin 1999, s. 216.

ZUSAMMENFASSUNG

Kulturkrisen waren immer mit der religiösen Dimension der Kultur verbunden. Die gegenwärtige Verwirrung um das *Sacrum* übt einen unmittelbaren Einfluss auf die Art und Weise der Erfüllung religiöser Bedürfnisse sowie auf die Gestalt der Kultur aus. Die wichtigste Achse, welche die Verschiebungen markiert, verläuft zwischen den sich ergänzenden Phänomenen der Desakralisierung und Resakralisierung. Die Desakralisierungsprozesse trafen die in der westlichen Kultur dominierenden biblischen Ideen (Gottesidee) sowie ihre institutionellen Repräsentanten. Dieser Prozess hat das natürliche religiöse Bedürfnis des Menschen nicht eliminiert, sondern ersatzweise die Resakralisierung einiger vom Menschen selbst stammende Kulturelemente verursacht. Der unmittelbare Effekt dieser Phänomene ist eine Horizontalisierung Gottes sowie dessen Substitution durch ein Kulturidol. Es ist daher sehr wichtig, dass in der Diskussion das *Sacrum* nicht nur als ein Gegenbegriff zum *Profanum* gesehen, sondern dass es im breiten Zusammenhang der Idee Gottes und des Göttlichen verstanden wird. In diesen Anstrengungen ist die Rückkehr zu den metaphysischen Lösungsversuchen im Bereich der Religionsphilosophie notwendig.

Ks. ZDZISŁAW KUNICKI
Wydział Humanistyczny UWM
w Olsztynie

PUŁAPKA AGNOSTYCYZMU A METAFIZYCZNE WYPEŁNIENIE

Słowa kluczowe: sacrum, agnostycyzm poznawczy, boskość, filozofia religii a metafizyka, Byt Boski.

Schlüsselworte: Sacrum, Erkenntnistheoretischer Agnostizismus, Göttliches, Religionsphilosophie und Metaphysik, das Sein Gottes.

Wstęp

Najistotniejszą cechą wierzeń religijnych jest pragnienie odślonienia rzeczywistości boskiej, pozaempirycznej, transcendentnej, znajdującej się nie tylko poza potocznym doświadczeniem świata, lecz „poza” kosmosem jako całością. Szuka się nazwy zbiorczej, która nie zamazując różnorodności i bogactwa dróg religijnych, mówiąc o nich, używałaby wspólnej terminologii. Co najmniej od początku dwudziestego stulecia w badaniach religiologicznych pojawiła się tendencja do poszukiwania rozwiązania „kwestii religijnej” w ramach centralnego pojęcia poznawczego sformułowanego w nazwie sacrum. Jej teoretyczna asymilacja oraz poszerzający się zakres kulturowej absorpcji może wzbudzić zarówno pewność, że mamy do czynienia z konkretnym przedmiotem o pewnej wyrazistości poznawczej, jak też przysparza sporych trudności związanych z użytkową wieloznacznością. W jednym i drugim wymiarze dostrzega się poważne perturbacje w ustaleniu właściwego sensu „świętego”. I tak z poznawczego i metodologicznego punktu widzenia dotyczącego racjonalności tej kategorii ocena nie jest wcale tak oczywista, jak mogłaby o tym świadczyć bogata literatura religiologiczna. Wydaje się, że punkt krytyczny trudności znajduje się w medialności omawianej formuły. Jej wewnętrzna struktura oraz pełniona funkcja odnosi się do rzeczywistości, która znajduje się

poza rzeczową odstoną. Sfera sakralna ujawnia się w zróżnicowanych manifestacjach, które odsyłają do czegoś innego, kierując się w stronę obszaru znajdującego się poza tym, co dane. Właściwy przedmiot pozostaje nieznany, odsłania się i zakrywa w miarę, jak postępują akty poznawcze. Pojawia się więc zasadnicza wątpliwość związana z jednoznacznym ujęciem przedmiotu badań, którego zawsze musimy się domyślać, nie mając nigdy poczucia pełnego ujęcia poznawczego. To, co prezentuje się w kulturowym zapisie pozostaje zjawiskowym odbiciem innego, stanowiąc jednocześnie miejsce poznawczej demonstracji, jak i wyznaczając kres tego otwarcia. W efekcie, brak bardziej bezpośredniego oglądu przedmiotu sprawia, że traci na ostrości teoretyczny status pojęcia *sacrum*. Jednym ze skutków tego braku jest redukcja wyrażenia teoretycznego do równowartościowego zbioru ocen aksjologicznych, gdzie z konieczności jesteśmy skazani na akceptację czegokolwiek, co uzna się za sakralne. Dość łatwo wpada się w obszar arbitralnych decyzji przyjmujących jego dowolny model z dala od jakiegokolwiek formy uzasadnienia dokonanego wyboru. Jednym z rozwiązań tej sytuacji jest akceptacja jakiegokolwiek wartości odwołującej się do przeżycia czegoś religijnego, co stawiałoby pewny, choć kruchy punkt oparcia, scalający prowizoryczny obraz nieobecnej „całości”.

Powyższe wątpliwości zostaną przeniesione na każdą próbę wprowadzenia porządku w wielobarwność interpretacyjną, zmagającą się z niejednolitym oznaczaniem sfery sakralnej. Trudno nie zauważyć, że w wyniku semantyczno-kulturowych modyfikacji obszary obecności *sacrum* zostały poszerzone na tyle, że zdaje się ono zatracać pierwotną przejrzystość w opisie zjawisk religijnych. Można wprost mówić o zamazaniu znaczeniowym tego wyrażenia, które stosując się bezkrytycznie do każdej autodeklaracji traci swoją wewnętrzną tożsamość. Z pewnością wiarygodność eksploatacji interesującej nas formuły utrzymuje się w szerszym zakresie w ramach filozofii religii niż w teorii kultury, zwłaszcza przy analizie niektórych procesów sakralizacyjnych, gdzie niekonwencjonalność działań twórczych oraz niefrasobliwość w używaniu wyrażeń językowych, nie napotykając na kontrolę narzędzi krytycznego myślenia, sprzyja jedynie tworzeniu nadużyć.

Różnorodność teorii interpretujących doświadczenie *sacrum* może sprawić wrażenie, że nie mamy już do czynienia z wyrażeniem teoretycznym, odznaczającym się relatywną ostrością znaczenia. Trzeba natomiast zauważyć, że stało się ono niezobowiązującym intelektualnie określeniem, stwarzającym szeroką perspektywę do wyrażania indywidualnych przekonań oraz subiektywnych spostrzeżeń.¹

Nasuwa się więc pytanie o źródła powstałego zamieszania. Czy kłopoty z określeniem *sacrum* mieszczą się w nadużyciach interpretacyjnych lub też

¹ Por. *Le sens du sacré*, sous la direction de Nathalie Calmé, Paris 1998.

znajdują się w samym sposobie jego definiowania? Niewątpliwie znaczną rolę w zamazaniu znaczeniowym odegrały niewłaściwe sposoby jego użycia, oddalające się coraz bardziej od pierwotnego sensu. Zradykalizowana relatywność zjawisk, form i treści operujących nazwą *sacrum* dla własnej legitymizacji osłabiła jej poznawcze aspiracje. W rezultacie, nastąpiło również daleko posunięte poszerzenie teoretycznych płaszczyzn dyskursu, doprowadzając do sytuacji przesilenia informacyjnego. U jego kresu – pomimo swoistego bogactwa egzegetycznego – odnajdujemy wyraźne ślady agnostycyzmu, gdzie tolerancyjne „nie wiem” wobec „niepoznawalnego” ustala się jako ostateczna granica wiedzy o „świętym”. Wydaje się, że to właśnie niejednoznaczność poznawcza lub nawet jakaś postać programowego agnostycyzmu we wskazaniu na jego bytowe wypełnienie powoduje sytuację, gdzie dość łatwo tracimy z oczu przedmiot. Przyjmując taką hipotezę ulegałaby wyjaśnieniu płynność oraz daleko posunięta elastyczność omawianej formuły. Przyzwolenie na zbyt daleko posunięte „nie wiem” otwiera drzwi dla nieskrępowanej promocji czegokolwiek, co może zostać zsakralizowane. Swoboda w generowaniu wymiaru sakralnego uzależni moc jego oddziaływania od indywidualnych preferencji na doraźną potrzebę przeżycia czegoś „nadzwyczajnego”, nawet gdyby miało to przyjąć postać bezkrytycznej akceptacji aktualnie wypromowanej dominanty społeczno-kulturowej.² Nawet w ramach badań socjologicznych, które przecież wprowadziły nazwę *sacrum* do współczesnego słownika wiedzy, istnieją rozbieżności w opiniach, co do dalszej użyteczności tego wyrażenia. Jedni eliminują jego empiryczną przydatność w naukowych poszukiwaniach, uważając, że sposób jego konstruowania wykracza poza przyjęte standardy racjonalności. Należy powiedzieć, że niemożliwe jest teoretyczne ujęcie definiowanego przedmiotu oraz pełna obiektywizacja sfery ludzkich przeżyć fundujących się na spotkaniu z nim. Jedyne elementy, które mieszczą się w ramach badawczych kompetencji nauki dotyczą relacji zachodzących między ludźmi a rzeczami uważanymi za „święte”.³

Socjologiczno-fenomenologiczne próby opisu *sacrum*

Przynajmniej część z wymienionych niejasności kryło się już we współczesnej autonomizacji wiedzy o *sacrum*, gdzie socjologiczny model badań dystansował się wyraźnie od pytań o przedmiotowe aspekty religii. Opozycja „święte – świeckie” była traktowana jako szansa poznawcza umożliwiająca uniwersalne badanie fenomenu religijnego w każdej z jego treściowych postaci. Funkcjonalna łatwość osadzenia religii jako konstytutywnego elemen-

² Por. J.-J. Wundeburger, *Le sacré*, Paris 1981, s. 115 n.

³ G. Kehrer, *Wprowadzenie do socjologii religii*, przeł. J. Piegza, Kraków, 1997, s. 24.

tu każdej społeczności zakreślała kres pytań o istotę czy przybliżony kształt tego zjawiska, wliczając w to niemożliwość ustalenia jego transcendentnego sensu.⁴ Zróznicowane sposoby przeżywania sacrum były opowiedziane w odmiennych fabułach, nie zmieniając w niczym swej konsolidacyjnej funkcji wspólnotowej. Marcel Mauss pisał wprost, że w badaniach nad religią dyferencje semantyczne nie są najważniejsze, gdyż werbalne wezwania kierowane do centralnej wartości religijnej w różniących się między sobą społecznościach kulturowo-wierzeniowych były wtórne wobec tej podstawowej funkcjonalnej i strukturalnej roli, jaką pełniła religia w życiu tych wspólnot.⁵ Bezpośrednią konsekwencją obojętności na treściowe wypełnienie kanonu wierzeń stało się osłabienie, czy nawet wprost zatarcie wyraźnego zróznicowania w rozumieniu tego, co „święte”, jego swoista formalizacja. W efekcie takiej tendencji każde pojęcie boskości zamieniało się w ideę sacrum, gdzie otwartość na poznanie przedmiotu zakładała już w punkcie wyjścia zgodę na cokolwiek, o ile tylko ma charakter religijny.⁶ Co prawda, już w tekstach Durkheima możemy odnaleźć fragmenty wskazujące, że dostrzegał on potrzebę treściowej determinacji, czym jest w swej istocie przedmiot badań zawarty w spopularyzowanym przez niego określeniu. Świadczyłoby to o niewystarczalności wyłącznie funkcjonalnej i zbyt formalnej charakterystyki. Potwierdzenie tych wątpliwości w późniejszym okresie rozwojowym przyniosły badania socjologiczne nad nowymi przejawami religijności. Postawiły one znaki zapytania wobec durkheimowskiej metody pomiaru oraz definiowania społecznych aspektów zjawisk religijnych. Nowoczesne sacrum umieszczane jest tam, gdzie religijność wyzwoliła się od swych dotychczasowych instytucjonalnych patronów i może się odnosić do każdego typu zachowań, w których dostrzegalne jest poszukiwanie sensu, tajemnicy. Każdej procedurze prowadzącej do absolutyzacji określonych wartości nadaje się charakter sakralny. I choć sam ich wybór nie podlega ocenie, to pojawiły się wątpliwości, czy do pełnego jego zrozumienia wystarczy ograniczenie się do funkcjonalnego opisu. Zmiany te są szczególnie wyraźne w pluralistycznym uniwersum, będącym skutkiem procesów sekularyzacyjnych, gdzie człowiek zadowala się w równym stopniu ogólnym przecuciem bóstwa, chętnie włącza się w kolorowy korowód bogów zmienianych według osobistych potrzeb i preferencji, a istotę sacrum odłączoną od pojęcia religii upatruje się w nowości i nadzwyczajności przeżyć.⁷

⁴ Por. E. Durkheim, *Philosophie et sociologie*, Paris 1924, s. 75.

⁵ M. Mauss, *Oeuvres*, t. I, Paris 1968, s. 21.

⁶ Ibidem, s. 97.

⁷ Por. F. Yerly, *Le „retour du sacré: sociologie et sociologues à l'épreuve du sacré moderne*, w: *Sacré (s)*, Genève 1996, s. 41–53.

O ile nurt socjologiczny wprowadził interesujące nas określenie w celu redukcji religii do zjawiska społecznego, o tyle radykalnie odmienne intencje poznawcze przyświecały badaniom fenomenologicznym. Ich celem było wskazanie na autonomiczny charakter wierzeń religijnych. Co ciekawe, pomimo wyraźnych wpływów kandydatury, pierwsze próby fenomenologicznej konfrontacji z sacrum miały pewne podobieństwa z dokonaniem francuskiej szkoły socjologicznej. Nathan Söderblom zdawał się potwierdzać jej tezy, przyjmując opozycję „święte – świeckie” za centralną oś badań nad zjawiskiem religii.⁸ Jest ona bardziej podstawowa od treściowych aspektów przedmiotu odniesień religijnych, nieporównanie głębsza od pojęcia bóstwa. W tym sensie nawet konkretnej idei Boga bez łączności z pojęciem sacrum nie należy przyjmować za zjawisko typowo religijne. Porządek sakralny jest nade wszystko pierwotnym i swoistym dla człowieka sposobem wyobrażania i przeżywania boskości. Najbardziej spektakularnym potwierdzeniem tej obecności są religijne dzieje ludzkości. Byt święty przejawia się w historii i poprzez nią się wyraża, gdy jednak sięgniemy głębiej, poza powierzchnię skonkretyzowanych kulturowo przejawów, zmierzając ku poznaniu istoty religii ujawni się nam pod nazwą boskości, świętego, mana. To ostatnie określenie obrazuje przede wszystkim byt duchowy, moc duchową, choć trudno jest bliżej określić, czy ma ona kształt osobowy, czy jest jedynie rezultatem wspólnotowej wyobraźni. Ze strony człowieka otwarcie się na przestrzeń duchową warunkowało możliwość odczucia boskości a podstawowa linia komunikacji z nią przebiega na poziomie moralności. Związek jest na tyle bliski, że „święty” – to tyle, co moralnie dobry, będący wzorcem prawości. Moralna dobroć nie stanowi jednak istoty boskości, co najwyżej umożliwia zbliżenie się do niej, odsłania małe fragmenty z jej tajemniczego oblicza. Całość obrazu pozostanie ukryta w archaicznym tabu nakazującym zachować właściwy szacunek i odpowiedni dystans. Historia religii mówi o uniwersalnej mocy oddziaływania mana. Tym samym, szerokie rozumienie sacrum, zawierając w sobie każde wyobrażenie religijne zostało naznaczone nieokreśloną treścią.

Dalszy rozwój badań fenomenologicznych charakteryzuje się głębszą penetracją doświadczenia religijnego, gdzie dostrzec możemy usiłowania przekroczenia agnostycyzmu. Rudolf Otto, czerpiąc inspiracje z neokandydatury, przyjął założenia wyznaczające warunki, na których istnienie i poznanie przedmiotu religii może się stać zabiegiem teoretycznie wykonalnym. Suponował on konieczność uznania trzech podstawowych a priori: istnienia Boga, duszy oraz wolności. Ich bezpośrednimi konsekwencjami będą rzeczywiste trudności w określeniu, na ile akty ludzkie kierowane ku numinosum stykają się z ja-

⁸ N. Söderblom, *Holiness, General and Primitive*, w: *Encyclopedia of Religion and Ethics*, t. VI, Edinburgh 1913, s. 731–741.

kimś metafizycznie ujmowalnym Bytem. To, co transcendentne nie jest nigdy dane w swej bytowej bezpośredniości a całkowite pośrednictwo poznawcze spada na podmiot i zbadanie samej możliwości poznania przedmiotu. Taką medialną funkcję pełni aprioryczna kategoria odczucia świętości (*sensus numinis*) umożliwiająca podmiotowi wyjście ku przedmiotowi religijnemu.⁹ Tworzy się sytuacja graniczna, gdzie – jak pisze Otto – ludzka psychika odczuwa radość z obcowania z „bytem wyższym”, a to umożliwia jego bliższą charakterystykę. Jednocześnie jego „całkowita inność” wymyka się z wszelkiej oznaczoności tak, że nie jesteśmy w stanie pójść na tyle daleko, by potwierdzić lub zaprzeczyć rzeczywistemu istnieniu Bytu Wyższego oraz określić Kim (czym) On jest.¹⁰

Powyższe trudności bardzo dobrze zrozumiał Gerardus van der Leeuw. Ustalenie przedmiotu wierzeń religijnych oraz jego głębsza charakterystyka treściowa domagała się nowej interpretacji pojęcia „sacrum” oraz wskazania na źródła jego istnienia. Jeśli konstytuowanie jego przedmiotu wynikało z korelatu świadomości, w czym ważną rolę pełniła analiza samych aktów religijnych to zawsze pojawiało się pytanie o realne istnienie pozapodmiotowego potwierdzenia do czego się one odnoszą. Ponadto, religijny sens tego, co „święte” nie mógł się opierać jedynie o zewnętrzną analizę jego historycznej manifestacji, zakładając przedteoretyczne istnienie porządku wierzeniowego. Nawet najbardziej rozbudowany opis fenomenu religijnego nie był w stanie zastąpić żywego doświadczenia wiary. Aby wybrnąć z tego napięcia van der Leeuw wyróżnił dwa znaczenia religii, które określił jako „zrozumiałe przeżycie” oraz „niezrozumiałe objawienie”, wyraźnie akcentując, że przede wszystkim to pierwsze należy uznać za fenomen jako obszar teoretycznych analiz. Objawienie jako wydarzenie idące „z góry” od Boga fenomenem nie jest, lecz może się stać dopiero wtedy, gdy człowiek udzieli na nie odpowiedzi.¹¹

Autor *Fenomenologii religii* związał badanie fenomenu religijnego z przeżyciem Mocy przekraczającej człowieka i otaczający go świat. Wszemoc, która istniała przed jego powstaniem i będzie stanowiła jego eschatologiczne spełnienie, wzywa nieustannie do przekraczania ludzkich uwarunkowań życia. Konfrontacja z religijną tajemnicą inspirowała ludzkość do jej żywego przeżywania, czego efektem były bogate formy kulturowo wyrażonych odpowiedzi na prapierwotne wezwanie. Porządkując bogaty materiał religioznawczy odnajdujemy różnorodne oblicza ujawniania się Mocy. Usytuowanie w rzeczach, miejscach, osobach wskazuje na jej nieograniczone modalności. Przedmiot religii nie limituje się jedynie do zjawisk znajdujących się w obrę-

⁹ R. Otto, *Świętość. Elementy racjonalne i irracjonalne w pojęciu bóstwa*, przeł. B. Kupis, Wrocław 1993, s. 131n.

¹⁰ Ibidem, s. 85–87.

¹¹ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1978, s. 720–722.

bie świata zewnętrznego, lecz interioryzuje się w podmiocie. Człowiek znajduje się pomiędzy boską Mocą a jej widzialnymi nosicielami, przy czym przeżywa on w związku z tym ambiwalentne uczucia przestachu i jednoczesnego przyciągania. Szczególnym wydarzeniem obrazującym ten stan jest śmierć, interpretowana jako przejście z jednej rzeczywistości do drugiej, z względnej do absolutnej. Przekraczanie granic, wydobywanie się „poza”, czy też poszukiwanie sensu życia stanowią najważniejsze wektory, wskazujące na pragnienie spotkania i zjednoczenia się z bóstwem. W samym człowieku wyróżnionym miejscem, w którym rozgrywa się relacja religijna jest dusza. Łączy ona w sobie zarówno elementy zewnętrzne, jak i wewnętrzne w przeżywaniu obecności świętej Mocy. Uzewnętrznienie tego spotkania następuje poprzez kult religijny, modlitwę, ofiarę, które powtarzają się w religiach historycznych. Prowadzą one do oczyszczenia duszy, umożliwiają zbliżenia się człowieka do boskiej Mocy. W jej obliczu otwiera się dla jednostki perspektywa życia bez końca, wieczności. W tym momencie wchodzi w grę problematyka zbawienia oraz możliwość objawienia, ale te aspekty stanowią kres poszukiwań teoretycznych. Pojęcie Boga jako związane z objawieniem znajduje się poza kompetencjami procedur badawczych fenomenologii. Idea Boga jest jednym z wielu pojęć wewnątrzreligijnych, zabudowujących wymiar sakralny, choć dla wyznawców, wspartych doświadczeniem łaski, zamyka poszukiwania religijne. Poziom wiary wypowiedzającej słowo Bóg zachowuje swoją autonomię, a jednocześnie nie może pojawić się w badaniach filozoficznych jako pojęcie centralne, ponieważ „praprzyczyna religii w sensie ontycznym czy metafizycznym jest dla nas zasadniczo niedostępna”.¹²

Kantowskie dziedzictwo

Przytoczone przykłady wskazują na żywe w fenomenologii próby wyjaśnienia problemu religii w ramach centralnego pojęcia „sacrum”, którym towarzyszyła organiczna niemoc w pełnej realizacji zakładanych celów. W gruncie rzeczy, teoretyczne poznanie istoty fenomenu religijnego może być bogato opisane, lecz procedura przedmiotowego wyjaśnienia pozostaje niewykonalna. Znakomita większość z powyższych trudności znajduje się w przejętym przez fenomenologię religii kantowskim dziedzictwie filozoficznym. Jego rdzeniem jest kontynuacja refleksji filozoficznej w negatywnym nastawieniu do racjonalnych roszczeń poznania metafizycznego oraz głęboka nieufność do racjonalnych aspiracji naczelnych problemów, inspirujących dotychczasową metafizykę. Z punktu widzenia zachodniej refleksji metafizycznej rozwiązanie

¹² Ibidem, s. 625.

problemu religii wiązało się z centralną kategorią Boga, grawitowało wokół pojęcia boskości.¹³ W pewnym momencie nastąpiła zamiana idei Boga – boskości na religiologiczne sacrum, co należy wiązać z nowożytnym przełomem, przechylającym się ku odejściu filozofii od rozwiązań metafizycznych a skupienie refleksji na zagadnieniach epistemologicznych. Tendencja do odrywania możliwości bezpośredniego przejścia od poznającego podmiotu do poznawanego przedmiotu zapoczątkowana w myśli kartezjańskiej, ulegała stopniowej radykalizacji, skupiając się coraz bardziej na analizie medium, umożliwiającego poznanie w ogóle. Problem „pomostu” zdominował wszystkie zagadnienia refleksji filozoficznej i niemal każda ponowożytna próba jego przekroczenia, „ukrytycznie” własne stanowisko, pogłębiała jedynie wyjściową aporię. W tym znaczeniu Zdybicka powie wprost, że to właśnie w filozofii krytycznej Kanta należy upatrywać zarówno genezy pojęcia „sacrum”, jak i współczesnych dylematów wytworzonych wokół niego.¹⁴

Podstawowe niepokoje Kanta kierowały się ku odnowieniu zagadnień teoriopoznawczych, tak by każdy typ wiedzy mógł być uprawiany na wzór rozwijającego się wówczas przyrodoznawstwa. Używanie metody empirycznej z szerokim zastosowaniem rachunku matematycznego przynosiły rzeczywiście nieznanne dotychczas sposoby badania natury świata fizycznego, zmieniając paradygmat poznania naukowotwórczego. Stąd pytanie, czy metafizyka i religia spełniają tak sformułowane warunki wiedzy? Zdaniem Kanta odpowiedzi na to pytanie należało doszukiwać się w podmiocie wraz z jego możliwościami epistemologicznymi. Podmiot jest wyposażony w formalną niezawodność apriorycznych kategorii poznawczych, lecz pozostaje niepewny istnienia przedmiotu poznania. Przedmiot – byt pojawia się jako wynik złożonego mechanizmu jego konstytuowania zachodzącego na spięciu dwu władz poznającego podmiotu: intelektu i zmysłu. Organizują one dane wrażeniowe odbite od „rzeczy samych w sobie”. Twierdzenie o niemożności ich bezpośredniego oglądu znajdowało swoje oparcie w fundamentalnym założeniu o niepoznawalności bytu. Bytowość Boga – analogicznie do istnienia duszy, czy świata – nie stanowi w tym miejscu wyjątku. Powyższe idee pełnią co najwyżej formalne punkty graniczne rozumu, scalające całość doświadczenia poznawczego, nie odnosząc się jednak do żadnego konkretnego przedmiotu. „Czysty rozum”, pozostając wierny wyznaczonym warunkom, nie jest w stanie potwierdzić ich realnego istnienia. W poznaniu teoretycznym idea Boga nie może mieć określonych treści, gdyż nie daje się badać naukowo, ze swej natury jest niepoznawalna. Czyż „rzeczy same w sobie” nie są schowane w fenomenalnej

¹³ Por. W. Jaeger, *A la naissance de la théologie*, Paris 1966, s. 7 n.

¹⁴ Z. J. Zdybicka, *Bóg czy Sacrum?*, w: *Poznanie bytu czy ustalanie sensu?*, pod red. A. Maryniarczyk, M. J. Gondek, Lublin 1999, s. 200 n.

medialności? Warto dodać, że rezygnacja z metafizyki nie równała się rezygnacji z potrzeby stawiania pytań metafizycznych, gdyż zupełna ich eliminacja jest niemożliwa. Kant wskazywał jedynie na warunki, które ta dziedzina wiedzy powinna – jego zdaniem – spełnić, aby uznać ją za naukową. Taki jednak projekt czekał dopiero na realizację. Odsunięcie racjonalnych ambicji metafizyki czy religii wiązało się z niemożnością wskazania na określony byt, który stanowiłby przedmiotowy kres intencji poznawczej.

Trzeba zgodzić się z twierdzeniem, że Kantowi chodziło bardziej o podkreślenie naukowej nierozstrzygalności zagadnień metafizycznych czy religijnych, wśród których pojęcie Boga pełniło miejsce centralne. Skoro poznanie naukowe separuje się od zbędnego wpływu metafizyki czy wierzeń religijnych, to problem Boga znajduje się poza możliwościami racjonalnego potwierdzenia lub zaprzeczenia. Rozstrzygnięcie powyższych wątpliwości zostaje przeniesione na dziedzinę praktyczną, gdyż „etyka prowadzi nieodzownie do religii”.¹⁵ Sugerowana droga rozwiązania kwestii religijnej prowadzi w stronę moralności z jej naczelnymi pojęciami: powinności – wartości – sensu. Praktyczne nastawienie na Boga wiąże się oczywiście z decyzją (wołą) wiary, z którą złączone jest ściśle spełnianie obowiązku moralnego. Podporządkowanie problemu religijnego zobowiązaniom moralnym ujawni się na zewnątrz realizacją wartości gwarantującej człowiekowi osiągnięcie nieśmiertelności. Prostą odpowiedzią, idącą naprzeciw tym oczekiwaniom, będzie realizacja moralnej doskonałości – świętości. Jej spełnianie w porządku praktycznym zachowa swoją doniosłość nawet wtedy, gdy „czysty rozum” nie będzie w stanie określić, czy i kim jest Bóg.¹⁶

W stronę metafizyki

Zarówno trudności teoretyczne w poznaniu istoty sacrum, jak i społeczno-kulturowe przemiany wokół pojęcia „sakralności” sprawiły, że coraz częściej dostrzega się niewystarczalność tej formuły w pełnym wyjaśnieniu faktu religijnego. Niektórzy badacze będą sugerować potrzebę konfrontacji badań religioznawczych z metafizyką. Co prawda, nie jest to stanowisko zbyt popularne,¹⁷

¹⁵ I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 1993, s. 26.

¹⁶ *Ibidem*, s. 171 n.

¹⁷ W dość szerokim obszernym opisie współczesnych metod badawczych Fiorenzo Facchini umieszcza siedem podstawowych kierunków, nie konfrontując doświadczenia religijnego z podejściem metafizycznym. Wymienia on następujące nurty badawcze: 1) ewolucyjny (Tylor, Burnett), 2) socjologiczny (Durkheim, Mauss, Lévy-Bruhl), 3) etnologiczny (Schmidt), 4) funkcjonalny (Malinowski, Thümawld), 5) historyczny (Pettazzoni, Schebesta), 6) fenomenologiczny (Otto, Söderblom, van der Leeuw), 7) hermeneutyczny (Eliade). F. Facchini, *L'émergence de l'„homo religiosus”*. *Paléanthropologie et Paléolithique*, w: *Traité d'anthropologie du sacré*, sous la direction de J. Ries, Paris 1992, s. 145 n.

tym niemniej powie się wprost, że poszukiwania istoty doświadczenia religijnego nie mogą kończyć się na odnalezieniu jego sensu, lecz bytu.¹⁸ Nie oznacza to, że tracą na znaczeniu badania religiologiczne, natomiast wzrasta potrzeba głębszego wglądu w poznanie faktu religijnego, jego konfrontacja z realnym Bytem oraz krytyczna analiza przyczyn, które ograniczyły badania nad religią do jej fenomenalnych przejawów. Podkreślmy jeszcze raz ogromny wkład, jaki wniosła do badań nad religią ponowożytna filozofia, zwłaszcza w opisie podmiotowych aspektów jej przeżywania, w analizie aktów religijnych, spełnianych przez człowieka czy w bogatej charakterystyce relacji zachodzących między człowiekiem a wymiarem sakralnym. Natomiast podstawowe wątpliwości dotyczą swoistego agnostycyzmu we wskazaniu na przedmiotowe wypełnienie sacrum, co przecież jest w całej problematyce religii, zagadnieniem centralnym i najbardziej interesującym.

Brak podejścia metafizycznego kieruje uwagę badacza na kulturowe uwarunkowania w rozumieniu doświadczenia religijnego, którego jedność i tak bywa trudna do pełnej identyfikacji na poziomie badań porównawczych. W tym znaczeniu należałoby się zgodzić z Leszkiem Kołakowskim, który powie wprost, że określenie sacrum w tym wymiarze badań nie ma jednego i uniwersalnego wzorca czy sposobu rozumienia, gdyż wyrasta każdorazowo z określonej sytuacji środowiskowo-kulturowej. Poszczególne kręgi kulturowo-religijne są systemami zamkniętymi i niesprowadzalnymi do siebie, operują własnym językiem, wyrastającym z lokalnych kultur tak głęboko, że trzeba wyróżnić sacrum poszczególnych tradycji religijnych. W ten sposób należy wyraźnie odróżnić od siebie, jako wzajemnie niesprowadzalne, jego rozumienie chrześcijańskie, buddyjskie, hinduistyczne itd.¹⁹ Polski filozof potwierdza jedynie wcześniejsze tezy van der Leeuwa inspirujące się tradycją kantowską, gdzie odmawia się badania faktu religijnego jako takiego, ograniczając się do oglądu konkretnej religii.²⁰

Powyższe uwagi zachowują swoją słuszność, przy przyjęciu założenia o pierwotnym charakterze sacrum w badaniach religiologicznych, co da się oczywiście uzasadnić przy ogólnym opisie człowieka jako homo religiosus w każdym otoczeniu kulturowo-konfesyjnym, tak jak było to prezentowane przez fenomenologów religii. Sprawa ulega modyfikacji przy bardziej precyzyjnej idei Boga, gdzie prezentuje się jego personalny charakter, niezmienna pozytywność i absolutna transcendentność wobec świata. W scholastycznej myśli chrześcijańskiej oraz w spekulacji żydowskiej, nawiązujących do Boskiej autodeklaracji z Księgi Wyjścia (3,14), bardzo wyraźnie widać, że bar-

¹⁸ Por. J. Molino, *Les religions aujourd'hui. Essai de diagnostic*, w: *Sacré (s)*, s. 38–39.

¹⁹ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, Kraków 1988, s. 192–193.

²⁰ G. van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, s. 625 n.

dziej podstawowe od sacrum było boskie sanctum. Pomimo istnienia wyraźnych różnic egzegetyczno-interpretacyjnych, nie ulegał zmianie podstawowy pogląd twierdzący, że jedynie Bóg jest święty czy też jest samą świętością, gdyż tylko On – mówiąc metafizycznie – naprawdę i w pełni Jest.²¹ W tym kontekście nadającym priorytet sanctum nad sacrum, pozostawiamy na dalszym planie, skądinąd ważne i głębokie, spory o koncepcje boskiego „Jestem”, czy miałyby je wypełniać Dobro, Jedno czy Byt.

Również we współczesnych dyskusjach religiologicznych pojawiają się wątpliwości, co do wystarczalności formuły sacrum do wyjaśnienia przedmiotowych aspektów doświadczenia religijnego. Henri Bouillard postulował jej zestawienie z ogólniejszą koncepcją boskości. Dzięki temu zabiegowi sacrum zmieniałoby swój teoretyczny status. Nie będąc więcej centralną kategorią poszukiwań nad istotą religii pełniłaby jedynie funkcję medialną. Funkcja pośredniczenia dotyczyłby wertykalnego ukierunkowania człowieka na Byt Transcendentny, na całkowicie Innego, ku któremu kierują się religijne poszukiwania człowieka. Na oznaczenie tego Bytu francuski filozof używa określeń: „rzeczywistość absolutna” lub „nadrzeczywistość boska”. Takie ustawienie wzajemnych odniesień nie jest w żadnym stopniu deprecjacja poznawczych zasług, wniesionych przez określenie sacrum, a wręcz chroni jego status kulturowy wobec postępujących procesów derywacyjnych, gdzie zamiennosc w określaniu obszarów obecności tego, co „święte” ryzykuje jego całkowitą redukcją bądź do sfery panowaniu profanum, bądź wyda wzniosłość boskości w wyłączne władanie człowieka. W zakończeniu swoich analiz Bouillard podkreśla pozytywną funkcję, jaką może spełniać sacrum w badaniach nad istotą religii, zaznaczając jednocześnie, że jego miejsce powinno pośredniczyć między boskością a tym, co „świeckie”.²² Podobne krytyczne uwagi możemy odnaleźć w tekstach Zdybickiej, przy czym zgadza się ona z francuskim badaczem, co do medialnej pozycji sacrum w dialogu z Bogiem, o ile rozumie się przez nią osobową realizację wartości religijnej, którą jest świętość.²³

Kontynuując metafizyczny kierunek badań, należy powiedzieć, że pewną pomoc w wyjaśnieniu relacji zachodzącej między człowiekiem, sacrum a Bogiem byłoby wyraźne rozróżnienie między ontycznym fundamentem zjawiska religii (fakt religii) a zróżnicowanymi postaciami jego kulturowych ekspresji (formy religii).²⁴ Sposoby rozumienia sfery sakralnej, wielość wierzeń

²¹ Por. *Celui qui est. Interprétations juives et chrétiennes de l'Exode 3,14*, éd. A. de Libera et E. Zum Brunn, Paris 1986, s. 25–161.

²² H. Bouillard, *La catégorie du sacré dans la science des religions*, w: *Sacré*, éd. E. Castelli, Paris 1974, s. 33–56.

²³ Por. Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1993², s. 349–353, 408–412.

²⁴ Por. M. A. Krapiec, *U podstaw rozumienia kultury*, Lublin 1991, s. 217–225.

religijnych, bogaty świat symboliki religijnej, modlitwa i kult oraz wszystkie pozostałe zewnętrzne przejawy odniesień do faktu religijnego mogą ulegać przemianom, są płynne, dość często tracą swą aktualność wraz z zachodzącymi zmianami historyczno-kulturowymi. Fakt religijny związany jest ze sposobem istnienia człowieka, z ludzką kondycją wtopioną w metafizyczną strukturę świata. Aby wyjaśnić ten związek, wskazuje się na istotne cechy wyznaczające fakt bycia człowiekiem. Szczególnie wyróżnione miejsce przypada spełnianym aktom poznawczo-wolitywnym. Zakłada się przy tym, że od momentu ukształtowania się homo sapiens w procesie antropogenezy, swoiste dla niego działania, zapewniały tworzenie kultury. Dzięki zorganizowanemu myśleniu intelektualnemu możliwa była odpowiednia interpretacja całości doświadczenia świata oraz własne samorozumienie przebiegające relacyjnie do rzeczywistości zewnętrznej, gdzie pojawiało się odniesienie do innych ludzi, społeczeństwa, historii, wartości. Poznanie tego typu przebiega spontanicznie, pytając o ostateczną podstawę „wszystkiego”, co bytuje. Temu nastawieniu przyporządkowującemu myślenie – bytowi towarzyszy przecucie, że w głębszym zanurzeniu się w żywiole istnienia obecny jest Byt Absolutny. Jest On odpowiedzią na religijne pytania człowieka. W wymiarze metafizycznym istnienie decyduje o genezie i trwaniu bytu. Jednocześnie, w układzie horyzontalnym istnienie jako kolebka inicjująca bytowanie bytu ujawnia swoją fragmentaryczność, niekompletność. Bytowa pochodność budzi w człowieku myśl o pozahoryzontalnym Źródle rzeczywistości, o Pełnym Istnieniu. Fakt religijny jawi się jako skutek uświadomienia przez człowieka poznawczo-bytowej relacji do Pełni Bytu. Mówiąc jeszcze inaczej: w swej genezie sam fakt religii nie powstaje jako całkowity wytwór interpretacyjny człowieka, lecz rzeczywiście buduje się i wyraża kulturowo w relacji osoby ludzkiej do tego faktu. Religia ma swoje własne i autonomiczne źródło istnienia, natomiast sam moment poznawczego odczytania faktu religijnego oraz kultowo-rytualne odniesienie się do niego pozostają, w określonym stopniu, zależne od kreatywności człowieka. Wymiar sakralny trzeba sytuować w ramach bytowej struktury rzeczywistości oraz specyfiki istnienia człowieka. Człowiek jednak nie kreuje bytu jako podstawy budowania więzi religijnej, a jedynie w różnorodny sposób ją poznaje oraz obrazuje w wielu opisach kulturowych. Potwierdza się nieustanną aktualizację koncepcji antropologicznej, odnawiającej pojęcie człowieka, który w sposób naturalny zdolny jest poznać Boga – *capax Dei*.²⁵ W tym układzie *sacrum* pojawia się jako skutek ludzkiej odpowiedzi na fakt religijny, co wyraża się w tworzeniu więzi religijnej. Jej podstawą jest ontyczna zależność człowieka od Bytu Boskiego jako fundamentu rzeczywistości. Jednocze-

²⁵ R. Boyer, *Anthropologie du sacré*, Paris 1992, s. 57.

śnie zwraca się uwagę, że już w greckiej kolebce filozofii natrafienie na Byt Boski wiązało się ściśle ze poszukiwaniem Jedyne.²⁶ Rozpoznanie Jego oblicza, choć zróżnicowane, sprawia, że również człowiek jako osobowy partner, wchodzi w uświęcającą go relację religijną. Wypełnia on tym samym sakralny wymiar swej egzystencji realizując tę wartość, która jako centralna została odnaleziona w Transcendencie. W wyniku zachodzenia dynamicznych związków międzybytowych o charakterze osobowym, Absolutu i człowieka, sacrum jawi się nie tyle jako pierwotny obszar konstytuowania się faktu religijnego, lecz jako element pochodny wobec metafizycznych komponentów religijnego dialogu. Na tle powyższych ustaleń możemy powiedzieć, że to, co „święte” nie jest właściwym przedmiotem doświadczenia religijnego, lecz jednym z jego ważnych składników, który jest zapisanym kulturowo rezultatem relacji człowieka do Bytu Boskiego.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Bestimmung des *Sacrum* als des eigentlichen Objektes der Forschung über das Phänomen der Religion stößt auf erhebliche Erkenntnischwierigkeiten. Sowohl auf der theoretischen als auch auf der praktischen Ebene gibt es große Interpretationsunterschiede, die eine adäquate Antwort schwierig machen. Die Versuche einer Definition seitens der Soziologie und Phänomenologie trugen zwar zu einem Fortschritt bei der Umschreibung des Phänomens der Religion bei, haben jedoch das uns interessierende Problem ausführlich nicht erklären können. Einige Forscher (Z. J. Zdybicka) betonen kantische Grundlage des Sacrumbegriffs, nach der bei der Betrachtung des Phänomens der Religion der Akzent von den gegenständlichen Lösungen in Richtung der Freiheit und des Wertes verschoben wird. Es werden das Überwinden des Agnostizismus und eine Wende zu metaphysischen Lösungen postuliert. Die realistische Metaphysik untersucht die Anordnung der Elemente zwischen den Seienden, die Teil der religiösen Relation sind. Das Sacrum ist hier nicht mehr das eigentliche Objekt der religiösen Erfahrung, sondern das sekundäre Element, das aus dem dynamischen Charakter der Relation zwischen Mensch und Gott resultiert.

²⁶ L. Millet, *La métaphysique*, Paris 1996, s. 47–50.

Ks. ZDZISŁAW ŻYWICA
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie

Z BADAŃ NAD STRUKTURĄ LITERACKĄ KSIĘGI APOKALIPSY

Słowa kluczowe: struktura literacka, dialog, dokologia, Bóg, Chrystus-Baranek, Kościół, Nie-wiasta, Smok, Bestia.

Schlüsselworte: Literarische Struktur, Dialog, Doxologie, Gott, Christus-Lamm, Kirche, Frau, Drache, Bestie.

Ciągle jeszcze trwa dyskusja odnośnie literackiego charakteru struktury Księgi Apokalipsy, ostatniego Pisma kanonu Nowego Testamentu. Podejmowane próby jej określenia były i pozostają nadal liczne i kompleksowe. Dotychczasowe rezultaty, częściowo rozbieżne, wskazują, iż nie zostało jeszcze osiągnięte ostateczne rozwiązanie tego problemu.¹ U. Vanni, profesor Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie, uważa jednak, iż przy całej złożoności tej kwestii, można zaproponować pewną strukturę minimum, biorąc pod uwa-

¹ Por. J. P. Heil, *The fifth Seal (Rev 6,9-11) as a Key to the Book of Revelation*, *Biblica* 74 (1993), s. 220-243; D. Guthrie, *The Lamb in the Structure of the Book of Revelation*, *Vox Evangelica* 12 (1981), s. 64-71; W. H. Shea, *The parallel literary structure of Revelation 12 and 20*, *AUSS* 23 (1985), s. 37-54; E. Schüssler-Fiorenza, *Composition and Structure of the Book of Revelation*, *CBQ* 39 (1977), s. 344-366; J. Roloff, *Die Offenbarung des Johannes*, *Züricher Bibelkommentar NT* 18, Zürich 1984; H. Ritt, *Offenbarung des Johannes*, *Die neue Echter Bibelkommentar NT* 21, Würzburg 1986;

R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, t.1, Edinburgh 1920, s. XXIII-XXVIII, proponuje następującą strukturę Księgi Apokalipsy: Prolog 1,1-3; Wielki List składający się z siedmiu części 1,4-20; 2-3; 4-5; 6-7⁸, 8^{1,3-5,2,6,13}-9.11¹⁴-13.15-20³; 21⁹-22^{3,14-15,17}.20⁴⁻¹⁰; 20¹¹⁻¹⁵; 21^{5a,4d,5b,1-4abc}.22³⁻⁵; oraz trzy dodatki, które stoją poza wątkiem dramatycznym: 7,9-17; 14,15; 10,1-11,13; Epilog 22,6-21.

E. Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen 1974, s. 185-189, prezentuje strukturę literacką Księgi Apokalipsy według kryterium rytmu poetyckiego obecnego w Księdze i w ten sposób otrzymuje strukturę składającą się z siedmiu sekcji: A-przedmowa 1,1-3; B-prolog 1,4-8; C-część napominająca 1,9-3,22; D-część rzeczywiście apokaliptyczna 4,1-21,4 - składająca się z siedmiu elementów: 6,1-8,1; 8,2-11,15; 11,16-13,18; 14,1-20; 15,1-16,21; 17,1-19,10; 19,11-21,4; E-część obietnic 21,5-22,7; F-epilog 22,8-19, G-zakończenie 22,20-21.

gę następujące elementy literacko-strukturalne Księgi: prolog i epilog, wyrażenie ἃ δὲ γενέσθαι, większe jednostki składające się z siedmiu części, trzy οὐαὶ οὐαὶ οὐαὶ, nakazy prorokowania, charakterystyczna formuła ἄσπραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταὶ oraz doksologie. Idąc za takimi wskazaniem oraz uwzględniając dotychczasowe wyniki badań, proponuje on bardzo interesujące rozwiązanie kwestii literackiej struktury Księgi Apokalipsy.² Według niego Księga, w całej swej literackiej formie, jawi się jako jednolite i harmonijne dzieło, składające się z dwóch części o różnej długości tekstu, ale części łatwych do zdefiniowania i jednocześnie ściśle ze sobą połączonych, poprzedzonych – prologiem i zakończonych – epilogiem.³

Prolog 1,1–3⁴

Część pierwsza: listy do siedmiu Kościołów 1,4–3,22, dzieli się na trzy fazy:⁵

- początkowy dialog liturgiczny 1,4–8,
- niedzielne spotkanie z Chrystusem zmartwychwstałym 1,9–20,
- listy Chrystusa zmartwychwstałego do siedmiu Kościołów 2–3,

Część druga: profetyczna interpretacja historii 4,1–22,5, dzieli się na pięć sekcji:⁶

- sekcja wprowadzająca 4,1–5,14,
- sekcja pieczęci 6,1–7,17,
- sekcja trąb 8,1–11,14,

² Por. U. Vanni, *La struttura dell'Apocalisse*, Roma 1971, s. 105–168; tenże, *L'Apocalisse. Una assemblea liturgica interpreta la storia*, Brescia 1995⁸, s. 29–60; tenże, *L'Apocalisse: ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 1991, s. 17–29.

³ Taki podział znajduje wielu zwolenników w środowisku naukowym.

⁴ Odnośnie wyodrębnienia prologu 1,1–3 istnieje zgodność wśród egzegetów.

⁵ Podobnie A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana. Wstęp–Przekład–Komentarz*, Poznań 1959, z pewnymi rozbieżnościami odnośnie drugiej części, którą określa mianem: wizje profetyczne i wyróżnia w niej cztery jednostki: I. 4,1–16,21; II. 17,1–19,10; III. 19,11–20,15; IV. 21,1–22,15. Księgę kończy epilog 22,16–21.

⁶ Odnośnie tej części Księgi istnieje wśród egzegetów największe zróżnicowanie propozycji podziału. Np. M.-E. Boismard przedstawił rozwiązanie bardzo skomplikowane, w porównaniu do propozycji U. Vanniego, choć oryginalne i cieszące się dużym poważaniem w środowisku naukowym. Dostrzega on w Księdze Apokalipsy, z jednej strony serię duplikatów, a z drugiej strony niezaprzeczalną jedność stylu. Idąc za tym spostrzeżeniem stara się wydzielić duplikaty przez przegrupowanie ich w dwa spójne teksty: I. 4–9; 10,1.2b.5–7; 11,14–18; 17,1–9.15–18; 18,1–3.9–13.15–19.21.24; 19,1–10; 20,1–6.7–10.13–15; 21,9–22,2; 22,6–15. II. 10,(1).2a.3–4.8–11; 12–16; 17,10.12–14 (por. 14,8); 18,4–8.14.22–23.20 (por. 16,5–7); 19,11–20; 20,11–12; 21,1–4; 22,3–5; 21,5–8; 11,1–13; 11,19. Uważa, iż teksty te przedstawiają jednakowo perfekcyjnie zgodne następstwo wydarzeń. Pierwszy tekst opiera się bardziej na tekstach z Księgi Daniela 13; 20,11–15 i Księgi Joela 3,13.17.21. Drugi tekst na prorocत्वach Ezechiela; por. M.-E. Boismard, *L'Apocalypse ou Les Apocalypses de St. Jean*, RB 56 (1949), s. 507–541. Podobną, bardzo złożoną strukturę zaproponował J. W. Bowman, *The Revelation to John: Its dramatic structure and message*, Interp 9 (1955), s. 436–453.

- sekcja potrójnego znaku 11,15–16,16,
- sekcja konkludująca 16,17–22,5.

Epilog 22,6–21⁷

Analiza poszczególnych elementów literackiej struktury Księgi

Prolog (1,1–3)

– prezentuje objawienie Jezusa Chrystusa, które jest darem Boga. Przedmiotem tego objawienia jest to wszystko, *co musi się stać niebawem* (1,1). Chodzi tu o ziemskie wydarzenia widziane w świetle zbawczego planu Boga, które już teraz są w akcji i jednocześnie nieustannie rozwijają się w bardzo szybkim tempie. Słowa Jezusa przeznaczone są do lektury liturgicznej, właśnie w liturgicznym zgromadzeniu wspólnoty Kościoła (gdzie jeden czyta a inni słuchają), w którym to objawienie dotyka skutecznie wszystkich, bez wyjątku, uczestników zgromadzenia.⁸

Część pierwsza: listy do siedmiu Kościołów (1,4-3,22)⁹

Rozpoczyna się dialogiem liturgicznym (1,4-8), w którym na pozdrowienie i błogosławieństwo od Boga, Ducha i Chrystusa odpowiada niejako eksplozja dziękczynienia i chwały ze strony zgromadzenia liturgicznego, które dostrzega i odczuwa miłość Chrystusa, kierującego historią zbawienia oraz pełnego mocy i potęgi, by doprowadzić ją do ostatecznego wypełnienia, niszcząc każdy przejaw zła, skierowanego przeciwko jego wyznawcom. Zgromadzenie akceptuje rozwój dokonującego się zbawienia i czyni je przedmiotem modlitwy oraz wyraża gotowość niesienia go dalej w przyszłość, nieustannie rozwijającej się historii zbawienia.

Zaraz po dialogu następuje spotkanie z Chrystusem zmartwychwstałym (1,9–20), ukazany w szacie literackiej języka apokaliptycznego, w pewnej wizji. Otwiera się ona poleceniem napisania Księgi i wysłania jej do siedmiu Kościołów Azji (1,9–11), tzn. do Kościoła w całej jego pełni, czyli Kościoła powszechnego. Sama wizja ma dwie części.

Pierwsza część: Chrystus zostaje ukazany jako obecny i aktywny w swoim, trwającym na modlitwie, Kościele. On jest Mesjaszem, który na poziomie boskim opiekuje się swoim Kościołem, zabezpieczając mu niezniszczalność oraz kieruje do niego swoje słowo, które ma siłę w niczym nieograniczonego przenikania każdej rzeczywistości oraz właściwość bycia słyszalnym (1,12–16).

⁷ Odnośnie do wydzielenia epilogu 22,6–21 istnieje wśród uczonych zgodność poglądów.

⁸ Por. U. Vanni, *La struttura*, s. 171–172; tenże, *L'Apocalisse*, s. 29.

⁹ Elementy strukturalne, które sugerują podział na dwie części składają się przede wszystkim z wyrażenia ἃ δὲ γένοιθαι, podkreślonego przez nakazy prorokowania.

Druga część: Chrystus jest przedstawiony w kategoriach bardziej realistycznych (1,17–20), jako Chrystus misterium paschalnego: zabity i zmartwychwstały. On posiada teraz wszystkie prerogatywy konieczne do zrealizowania zbawienia ze wszystkimi jego implikacjami.

Dialog i doświadczenie Chrystusa zmartwychwstałego wprowadzają listy skierowane do siedmiu Kościołów w Azji (2,1–3,22); w siedmiu częściach,¹⁰ to znaczy jedno wielkie przesłanie do Kościoła w całej jego pełni. Wszystkie są napisane takim samym schematem literackim: adres, autoprezentacja Chrystusa, sąd nad każdym Kościołem z osobna, z oceną jego elementów pozytywnych i negatywnych, pouczenie szczegółowe, pouczenie ogólne, obietnica daru w perspektywie eschatologicznej.

We wszystkich Kościołach obecny jest Chrystus. To On zwraca się do swego Kościoła osobiście, osądza go i oczyszcza swymi słowami, opiekując się jego życiem wewnętrznym. Przesłanie, skierowane do poszczególnych Kościołów, jest skierowane bezpośrednio do Kościoła powszechnego oraz ma wartość trwałą i niezwykle doniosłą. Odniesienia do konkretnych sytuacji, różnych Kościołów, są uniwersalne poprzez symbolikę nazw zastosowanych przez autora Księgi. Słowo osądu, oczyszczenia i pouczenia, które kieruje Chrystus do swego Kościoła wszystkich czasów jest słowem żywym i skutecznym.¹¹

Część druga 4,1–22,5¹²

Sekcja wprowadzająca 4,1–5,14 – lektura faktów, które muszą się wydarzyć.

Rozdział czwarty, ukazuje nam Boga *siedzącego na tronie* (4,2), wokół którego pojawia się seria postaci i osób, biorących udział w realizacji zbawienia (4,2–6a). Spośród tych tajemniczych postaci i osobistości wyróżnia się

¹⁰ Liczba siedem w świecie biblijnym jest wyrazem chcianej przez Boga całości, pełni i doskonałości.

¹¹ Por. U. Vanni, *La struttura*, s. 173–181; tenże, *L'Apocalisse: ermeneutica*, s. 87–95. 101–113.115–136.

Odnosnie do historii zbawienia, która rozwija się w historii ludzkości, E. Schüssler-Fiorenza, *The Eschatology and composition of the Apocalypse*, CBQ 30 (1968), s. 537–569, przedstawia interpretację, na której opiera swoją propozycję struktury Księgi. Według niej: 1) centralnym problemem Księgi Apokalipsy nie jest historia zbawienia, lecz zbawienie eschatologiczne; 2) pierwszorzędnym tematem eschatologicznym jest dokonanie sądu, jako kary Bożej na korzyść wspólnoty chrześcijańskiej; 3) wszystko nastąpi wcześniej, należy tylko odczekać krótki czas, w którym to rozgrywa się walka Królestwa Bożego z królestwem szatana na ziemi. Opierając się na tych wytycznych, wyróżnia w pierwszym rzędzie kontekst eklezjalny: 1,9–3,22 i 21,1–22,5; następnie identyfikuje wyrażenie *krótki czas*: 4–16, podzielony na dwie podsekcje: 5–9 i 10,1–15,4; w końcu, otrzymuje się opis sądu: 14,6–20,15.

¹² Elementy strukturalne, które sugerują podział na pięć sekcji, to przede wszystkim: jednostki składające się z siedmiu podobnych opisów wydarzeń (por. 4–5; 8,1; 11,15; 16,17), typowe wyrażenie łączące opisy *ἀστραπαὶ καὶ φωναὶ καὶ βρονταὶ* (4,5; 8,5; 11,19; 16,18–21), doksologie (4,8–11; 5,8–14; 7,9–12; 11,15–18; 15,3–4; 19,1–8), nakazy prorokowania (17,1nn. i 21,1nn.); por. U. Vanni, *La struttura*, s. 182–205.

24 Starców (4,4) i Cztery Zwierzęta (4,6b–7). Ci Starcy i te Zwierzęta stają się bohaterami doksologicznej celebracji, która rozwija się w dwóch następujących po sobie fazach (4,8 i 4,9–11): w pierwszej oddają uwielbienie Bogu Cztery Zwierzęta, w drugiej zaś 24 Starców. Oddają oni wszyscy razem cześć, chwałę i dziękczynienie Bogu, w jego niedostępnej i nieprzeniknionej świętości, który akceptując ich postawę, wchodzi w bezpośredni kontakt z historią ludzkości, dokonując w niej ostatecznego i totalnego wypełnienia dzieła stworzenia.

Rozdział piąty otwiera się uroczystą prezentacją *Księgi* (5,1), która zawiera plan stwórczy i zbawczy Boga. Żadne stworzenie ani ziemskie, ani niebiańskie nie jest godne, czyli nie jest w mocy otworzyć *Księgi*, łamiąc jej siedem pieczęci. Jedyne Chrystus–Baranek, dzięki swej śmierci i zmartwychwstaniu jest w stanie ją otworzyć, odczytać i objawić jej treść. Baranek wchodzi w posiadanie tej Księgi, opieczętowanej „siedmioma pieczęciami” (tzn. absolutnie niedostępnej) bardzo uroczyście, jakby w rycie liturgicznej doksologii. To sprawia, że to właśnie On jest godzien objawić i zrealizować jej treści.¹³

Sekcja pieczęci 6,1–7,17 – objawienie znaczenia historii.

W sekcji tej są ukazane, w blokach niemalże samodzielnych, fundamentalne elementy religijne, konieczne do interpretacji historii ludzkości:

1) Faktyczne położenie ludzkości: przemoc, niesprawiedliwość społeczna oraz śmierć z towarzyszącym jej złem. Wszystko to zostaje ukazane za pomocą symboliki koni oraz ich jeźdźców. Otrzymują oni potężną moc (charakterystyczne kolory), z którą wdzierają się w ludzką historię, niszcząc wszystko. Jednak obok mocy wrogich pojawia się moc pozytywna, czyli moc mesjańska samego Chrystusa, wyrażona w symbolu jeźdźca na białym koniu.¹⁴ Chrystus jest tu ukazany jako moc żywa, zwyciężająca wszystkie siły negatywne.

2) Modlitwy świętych i męczenników, kierowane do Boga, wyrażają nadzieję na szybkie przywrócenie harmonii, niszczonej zadawaniem śmierci, kończącej ich ziemskie życie pełne poświęcenia dla Boga i Baranka. Ich niecierpliwość, widoczna w zanoszonej modlitwie, nie przeszkadza Panu Bogu. Przeciwnie, w jej wyniku zostają szybko poinformowani i wezwani, by cierpliwie odczekali jeszcze jakiś czas, aż się *wypełni ostatecznie liczba ich braci* (6,11).

3) Definitywna interwencja Boga ma charakter bardziej kary dla wrogów Boga i Chrystusa–Baranka, niż nagrody dla ich wyznawców. Gniew Boga i Chrystusa w *dniu Pana* (6,17) zniszczy definitywnie zło, ale miłosierdzie

¹³ Por. U. Vanni, *La struttura*, s. 184–188; tenże, *L'Apocalisse*, s. 38; tenże, *L'Apocalisse: ermeneutica*, s. 165–192.

¹⁴ Por. 19,11.

i miłość Boga i Chrystusa zbawi wielką liczbę mieszkańców ziemi (7,9) oraz 144 tysiące z każdego pokolenia synów Izraela (7,1–8).¹⁵

Sekcja trąb 8,1-11,14 – historia zbawienia powoli wchodzi w stan aktualizacji.

Podstawowe elementy historii zbawienia, widziane wcześniej tylko jako samodzielne bloki, zamknięte w sobie i odizolowane, zaczynają nabierać ruchu. W początkowych czterech sekcjach trąb, pierwotny jeszcze powolny ruch zaczyna nabierać szybkości, ciągle wzrastając i nabierając jeszcze większej prędkości w piątej i szóstej sekcji trąb. Sekcja siódmej trąby obejmuje również sekcję następną (potrójnego znaku), w której zainicjowany wcześniej ruch, osiąga swój punkt kulminacyjny. Podstawowym tematem sekcji trąb jest zapowiedź zbliżającej się interwencji Boga. Interwencja ta zrealizuje się w historii w zróżnicowanych, ale konkretnych formach, należy jednak podjąć wysiłek refleksji mądrościowej, by można ją było zauważyć i odpowiednio zinterpretować. Będzie ona bowiem posiadała cechy teologiczne, które zostaną wskazane przez autora Księgi za pomocą delikatnego spłotu tekstów Starego Testamentu.¹⁶

Sekcja potrójnego znaku 11,15–16,16 – walka dobra ze złem osiąga swój punkt kulminacyjny.

Sekcja ta zostaje wprowadzona przez część podsumowującą (11,11–19) sekcji trąb (8,6–11,19) i kończy się globalną prezentacją (16,17–21) sekcji końcowej zawartej w Ap 17,1–22,5. Jest bardziej kompleksowa od poprzednich. Na podstawie jej kompozycji literackiej, można ją określić jako sekcję potrójnego znaku:

- pierwszy znak – Niewiasta (12,1),
- drugi znak – Smok (12,3),
- trzeci znak – Aniołowie z siedmioma złotymi czaszami (15,1).

Te trzy znaki pozostają ze sobą powiązane, z tym że dwa pierwsze (Niewiasta i Smok) są ze sobą powiązane bardzo ściśle. Autor Księgi używa tu języka symbolicznego Starego Testamentu. Niewiasta reprezentuje Lud Boży Starego Testamentu, który obecnie jest znany w Nowym Testamencie. Wierność Boga względem złożonych obietnic¹⁷ ochrania ten Lud oraz rozciąga nad nim swoją nieustanną i wszechmocną opiekę (słońce). Lud zaś, opierając się wytrwale i wiernie na obietnicach Bożych, jest w stanie przezwyciężyć

¹⁵ Por. U. Vanni, *La struttura*, s. 188–191; tenże, *L'Apocalisse: ermeneutica*, s. 193–202; tenże, *L'Apocalisse*, s. 39–40.

¹⁶ Por. Wj 7,17–20; 9,24; Jl 2,30; Iz 14,12; Ez 2,8–3,3; 1Krl 17,1.

¹⁷ Por. Ps 89,37–38.

wszystkie wrogie mu wydarzenia czasu (księżyc). Dwanaście pokoleń Izraela stanowi pierwszy korzeń Ludu Bożego, który następnie, w Nowym Testamencie, rozwinię się i przyjmie postać Dwunastu Apostołów (dwanaście stell).¹⁸ Niewiasta rodzi Syna, którym jest sam Chrystus. Faktycznie rodzi ona (wydaje na światło) Kościół, który urzeczywistnia w historii każdej epoki samego Chrystusa aż do osiągnięcia swej pełni w Chrystusie na końcu historii zbawienia.¹⁹ Ten owoc i jednocześnie dar Kościoła, nawet jeśli doznaje on obecnie cierpienia i odczuwa strach w konfrontacji z wrogimi mu siłami (smok), jest zagwarantowany i nieutralny dzięki interwencji mocy samego Boga.²⁰ Smok, *wąż starodawny, którego zwą diabeł i szatan*²¹ jest ukazany jako potężna siła, natury wrogiej i krwiożerczej (czerwień). Próbuje on wtargnąć w historię ludzkości, a szczególnie w centra władzy (siedem głów i siedem diademów). Posiada też charakter desakralizujący, co wyrażają gwiazdy rzucone na ziemię. Ta potężna wroga siła zastawia zasadzkę na Lud Boży. Używając języka symbolicznego, autor Księgi ukazuje nam w ten sposób siłę historyczną, powiązaną czy też identyfikowaną z siłą polityczną, która uzurpując sobie prawa Boże i przeciwstawiając się Bogu, pragnie odbierać chwałę i uwielbienie jako moc absolutna i przewyższająca wszystko.²²

Sekcja konkludująca 16,17–22,5 – potępienie Wielkiej Nierządniczy i triumf Oblubienicy.

W sekcji tej uwidacznia się bardzo prosty i przejrzysty schemat ideologiczno-literacki: od Wielkiej Nierządniczy przechodzi się, za pośrednictwem interwencji Chrystusa, do Oblubienicy, która następnie identyfikuje się i wyraża w Niebiańskim Jeruzalem. Po rozbudowanym wprowadzeniu (16,17–21), następuje prezentacja i interpretacja symboliczna Babilonii, czyli Wielkiej Nierządniczy (17), później zapowiedź jej zniszczenia (18). Bardzo uroczysta doksologia zamyka potępienie Babilonii, a umożliwiając już teraz widzenie triumfu Oblubienicy, wprowadza interwencję Chrystusa (19,1–8). Chrystus, ukazując się w całej swej mocy i skuteczności mesjańskiej, ostatecznie pokona siły wrogie, tzn. królów ziemi, wodzów, mocarzy, Bestię, Fałszywego Proroka i Smoka (19,11–20,15). Po zniszczeniu *zła* natychmiast odradza się *dobro* w swej maksymalnej mocy, opisane jako radykalna i osta-

¹⁸ Por. U. Vanni, *L'Apocalisse*, s. 47; J. Roloff, *Die Offenbarung des Johannes*, s. 86-91; N. Hohnjec, *Das Lamm – τὸ ἀρνίον in der Offenbarung des Johannes. Eine exegetischtheologische Untersuchung*, Roma 1980, s. 119–120.

¹⁹ Por. Ef 4,14.

²⁰ Por. 12,5.

²¹ Por. 12,9.

²² Por. U. Vanni, *L'Apocalisse*, s. 47–48; B. Maggini, *L'Apocalisse per una lettura profetica del tempo presente*, Assisi 1988³, s. 120–133; A. Jankowski, *Apokalipsa św. Jana*, s. 204–220.

teczna odnowa w formie Nowego Nieba i Nowej Ziemi (21,1–8). Stan zbawienia zrealizowany definitywnie, ze wszystkimi swymi implikacjami, zostanie zsyntetyzowany w triumfie Oblubienicy i opisie Niebiańskiego Jeruzalem (21,9–22,5).²³

Pięć sekcji łączy się z sobą rozwojem linearnym, czasowym i progresywnym. W ten sposób konstituuje się ruch wstępujący, który kończy się w sekcji ostatniej – konkludującej. Pierwsza sekcja pełni funkcję wprowadzającą, a każda następna, zaczynając od drugiej, złożona z siedmiu elementów, zahacza swym ostatnim elementem serię następującą po niej. W strukturze całej Księgi, w jej przebiegu linearnym i czasowym, niektóre elementy są ukryte za pośrednictwem delikatnej gry czasów poszczególnych gramatycznych orzeczeń, które dzięki atutom rozwoju czasowego krążą swobodnie w przód i w tył (trzy $\text{o}\upsilon\alpha\lambda\iota$ i doksologie). Respektując natomiast rozwój linearny wydarzeń (oparty na następstwie czasów), nadają charakter ponadczasowy walce dobra ze złem (sił pozytywnych z negatywnymi), w sensie umiejętnego przewycięzania zainteresowania kronikarskiego poszczególnymi wydarzeniami, a pozwalają aplikować podane przesłanie do konkretnego wydarzenia historycznego.²⁴

Epilog 22, 6-21

Przywołuje liturgiczne przeznaczenie *Księgi*: autor wprowadza dialog jako typowy element zgromadzenia liturgicznego. W dialogu tym biorą udział: Chrystus, Baranek–Interpretator, Jan i zgromadzenie liturgiczne. Dialog rozpoczyna się uroczystym świadectwem Chrystusa, który gwarantuje wiarygodność i prawdziwość objawienia oraz przypomina o swoim przyjściu (22,6–7). Następnie zostaje podane świadectwo Jana odnośnie do wiarygodności własnej osoby, co potwierdza również Baranek – Interpretator (22,8–9). Chrystus przypomina ponownie o swoim bliskim przyjściu (22,12) i przedstawia się jako żywa synteza historii zbawienia (22,10–16). Później pojawia się zgromadzenie liturgiczne ożywiane przez Ducha Świętego, które przywołując przyjścia Chrystusa (22,17), podejmuje słowa Jana i potwierdza osobiście nienaruszalną pracomocność Objawienia. Chrystus, przyjmując modlitwę, obiecuje swoje bliższe już nadejście (22,18–19). W końcu pojawia się pełna wiary i ufności modlitwa strapionego zgromadzenia: *Amen. Przyjdź Panie Jezu!* (22,20) i pożegnalne pozdrowienie autora (22,21).²⁵

²³ Por. U. Vanni, *La struttura*, s. 202–205.

²⁴ *Ibidem*, s. 206–248.

²⁵ Por. U. Vanni, *L'Apocalisse*, s. 59–60; J. Roloff, *Die Offenbarung des Johannes*, s. 208–213.

Podsumowanie

W trwającej przez wiele dziesięcioleci dyskusji nad literacką strukturą Księgi Apokalipsy padło już wiele, w mniejszym lub większym stopniu, zróżnicowanych między sobą odpowiedzi. Próbowano rozwiązać tę kwestię opierając się na elementach natury literackiej, treściowej i teologicznej Księgi. W dyskusji tej zabrał również głos Ugo Vanni, zgłaszając własną propozycję rozwiązania tego spornego zagadnienia. W swych badaniach oparł się na elementach literacko-strukturalnych Księgi. W wyniku szczegółowej analizy całej Księgi, jak również jej poszczególnych elementów, oraz uwzględniając wyniki dotychczasowych badań, zaproponował literacką strukturę Apokalipsy, składającą się z dwóch części poprzedzonych prologiem i zakończonych epilogiem, z tym, że pierwsza część zawiera trzy fazy, a druga dzieli się na pięć sekcji. Co do wydzielenia i określenia ram tekstowych prologu, epilogu i pierwszej części istnieje zasadniczo zgodność z wieloma wcześniejszymi propozycjami. Natomiast U. Vanni wprowadza wiele nowych i naukowo uzasadnionych rozwiązań przy określeniu konstrukcji struktury drugiej części Księgi, co daje mu w konsekwencji strukturę literacką bardzo prostą, przejrzystą, harmonijną i wewnętrznie spójną samej drugiej części, jak i całej Księgi. Taka propozycja literackiej struktury Księgi Apokalipsy, przy wszystkich swych walorach i wartościach, uwzględnia jednocześnie krytycznie i kompleksowo wszystkie, dostrzegalne dla autora, jej elementy literackie, treściowe i teologiczne. Dlatego też zasługuje ona na szczególną uwagę i wyeksponowanie w kontekście innych wcześniejszych propozycji oraz przedstawienie w celu umożliwienia szerszemu gronu czytelników jeszcze głębszego zrozumienia przekazu niewątpliwie jednego z najtrudniejszych Pism kanonu biblijnego.

ZUSAMMENFASSUNG

In der schon Jahrzehnte andauernden Diskussion über die literarische Struktur des Buches der Offenbarung sind schon viele, mehr oder weniger unterschiedliche Vorschläge unterbreitet worden. Man versuchte dieses Problem anhand einiger Elemente literarischer, inhaltlicher bzw. theologischer Natur zu lösen. In dieser Diskussion hatte sich auch Ugo Vanni, ein Professor des Päpstlichen Biblischen Instituts in Rom, geäußert, indem er einen neuen Lösungsvorschlag für dieses umstrittene Thema darlegte. In seinen Untersuchungen hat er sich auf folgende literarisch-strukturelle Elemente des Buches gestützt: den Prolog und den Epilog, die Wendung *ha dei genesthai*, größere, aus sieben Teilen bestehende Einheiten, das dreifache *ouai*, den prophetische Auftrag, die charakteristische Formel *astrapai kai fonai kai brontai* sowie die Doxologie. Infolge der Einzela-

nalyse des gesamten Buches und seiner Elemente sowie anhand der bisherigen Untersuchungen schlug er eine literarische Struktur des Buches vor, die aus zwei Teilen besteht, denen der Prolog vorausgeht und der Epilog nachgestellt wird. Der erste Teil wird in drei Phasen gegliedert, der zweite besteht aus fünf Sektionen. Was den Textrahmen des Prologs, Epilogs und des ersten Teiles angeht, besteht im Allgemeinen eine Übereinstimmung mit den früheren Vorschlägen. U. Vanni führt jedoch viele neue und wissenschaftlich gut begründete Lösungen bei der Konstruktion der Struktur des zweiten Teiles ein, was schließlich eine einfache, klare, harmonische und innerlich kohärente Struktur dieses Teiles und des ganzen Buches zum Vorschein kommen lässt. Bei all seinen Vorteilen berücksichtigt dieser Vorschlag der Struktur des Offenbarungsbuches gleichzeitig kritisch und komplex alle literarischen, inhaltlichen und theologischen Elemente, die der Autor erblicken konnte. Aus diesem Grund verdient dieser Vorschlag im Kontext der früheren Versuche eine Hervorhebung, um einem breiteren Kreis der Leser ein tieferes und profundes Verständnis eines der schwierigsten Schriften des biblischen Kanons zu ermöglichen.

Ks. SŁAWOMIR ROPIAK
Wydział Teologii UWM
W Olsztynie

TEOLOGIA BIBLIJNA W KSIĄŻCE *DUCH PRACY LUDZKIEJ* STEFANA KARDYNAŁA WYSZYŃSKIEGO PRYMASA POLSKI

Słowa kluczowe: Pismo Święte, praca, służba Bogu i ludziom, Stefan Wyszyński.

Schlüsselworte: Heilige Schrift, Arbeit, Dienst an Gott und den Menschen, Stefan Wyszyński.

Z chwilą przyjęcia sakry biskupiej ksiądz prymas Stefan kardynał Wyszyński, w swym duszpasterzowaniu starał się wcielać wizję pedagogicznego oddziaływania przez Kościół na polski naród. Pracę prowadził w kilku kierunkach: moralnego odrodzenia, rozwinięcia kultury duchowej, wspierania życia ekonomicznego, społecznego i politycznego oraz wprowadzania narodu polskiego głębiej w rodzinę narodów Europy. Jego książka *Duch pracy ludzkiej* służyła tym celom.¹ Treść jej oparta była na doświadczeniach pracy duszpasterskiej ks. Wyszyńskiego zdobytych przed drugą wojną światową, m.in. w Chrześcijańskich Związkach Zawodowych, Katolickim Związku Młodzieży Robotniczej, Polskiej Inteligencji Katolickiej oraz konspiracyjnych wykładach uniwersyteckich.²

¹ S. Wyszyński, *Duch pracy ludzkiej. Konferencje o pracy*, Włocławek 1946. W dalszym cytowaniu pierwszego wydania książki będziemy posługiwać się skrótem: *Duch pracy ludzkiej*; książka bowiem była jeszcze wydawana: w języku polskim w Londynie w 1955 r. i w Poznaniu w 1957 r. oraz 9 razy w tłumaczeniach na języki obce; również po śmierci autora dwukrotnie wznowiono druk książki w Warszawie w 1991 i 2000 r.

² Zob. K. Wojtyła, *Znaczenie Kardynała Stefana Wyszyńskiego dla współczesnego Kościoła*, ZNKUL 3 (1971), s. 19–37; A. Micewski, *Kalendarium życia Stefana Wyszyńskiego Prymasa Polski*, w: *Prymas Tysiąclecia*, oprac. F. Kniosek, Z. Modzelewski, D. Szumska. Paryż 1982, s. 12–44; Z. Zieliński, *Życie w służbie Bogu i Ojczyźnie. Życiorys Księdza Prymasa Stefana Kardynała Wyszyńskiego*, *Chrześcijańskim w świecie* 6 (1976), s. 20–30; E. Dąbrowski, *W dwudziestą piątą rocznicę kardynalatu Prymasa Polski*, *Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie* 2–3 (1979), s. 53–60; *Życiorys Księdza Stefana Kardynała Wyszyńskiego Prymasa Polski*, wydany przez Sekretariat Prymasa Polski, Warszawa 1981.

W nauczaniu Księdza Prymasa całość teologii pracy da się sprowadzić do czterech głównych zagadnień. Pierwszym wydaje się być temat godności ludzkiej pracy, ze wskazaniem na konieczność i trud związany z pracą, przypomnienie o potrzebie odpoczynku oraz godziwego wynagrodzenia; drugim zagadnieniem jest ukazanie stwórczej pracy Boga, przywołanie opisu stworzenia oraz pochwała pracy Boga; trzecim jest omówienie zależności, jaka zachodzi we współpracy człowieka z Bogiem, gdzie Bóg jest źródłem ludzkiego życia i pracy, a dobrze wykonywana ludzka praca jest pełnieniem woli Bożej oraz służbą Bogu; czwarty temat koncentruje się wokół pracy w odniesieniu do bliźnich, a więc dzielenie się wypracowanymi dobrami, skutki dobrych i złych uczynków, służba bliźnim oraz wskazanie na cnoty dobrej pracy, jakimi są cierpliwość i nieskwapliwość.

Praca w ludzkim życiu

W swoim nauczaniu Ksiądz Prymas zwrócił uwagę na konieczność pracy w ludzkim życiu.³ Na podstawie Mt 20,7–9 ukazał Bożą troskę, by każdy człowiek mógł pracować.⁴ Przypowieść o robotnikach powołanych do pracy w winnicy Pańskiej, rozpatrywał tylko na płaszczyźnie doczesnej, bez uwzględnienia jej wymiaru nadprzyrodzonego, tj. przyszłej nagrody czy Bożej zapłaty za całe życie.⁵ Sytuację robotników najemnych z czasów Chrystusa Pana porównał do współczesnych sobie bezrobotnych. Podjął zjawisko bezrobocia, wskazując jednocześnie na jego źródło, jakim jest egoizm zamożnych, a nie wola Boża. Stwórca pracę uczynił obowiązkiem człowieka (Rdz 2,15), powołał go do współpracy w dziele stwarzania i przekształcania świata (Rdz 1,28).⁶

Ksiądz Prymas wyjaśnił, że praca to nie tylko wysiłek fizyczny, lecz również umysłowy i kontemplacyjny.⁷ W oparciu o 2 Tes 3,10 i Ef 4,28 pouczył o społecznym obowiązku pracy.⁸ Człowiek ma pracować nie tylko dla

³ W swej bogatej motywacji na konieczność pracy ks. Wyszyński przytoczył 5 fragmentów z Pisma Świętego: Mt 20,7–9; 2 Tes 3,10; Ef 4,28; Rdz 2,15; 1,28; Mt 20,79.

⁴ *Duch pracy ludzkiej*, s. 9.

⁵ Zob. F. Gryglewicz, *Nauczanie Chrystusa Pana w przypowieściach o robotnikach w winnicy i o synu marnotrawnym*, RTK 4 (1960), s. 8–14; J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza* (PNT III–1), Poznań 1974, s. 278. Ks. S. Wyszyński nie wspomina również, że celem przypowieści było także potępienie ludzkiej zazdrości. Zob. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. I, Poznań–Kraków 1999, s. 117; F. Gryglewicz, *Najemny robotnik w Palestynie za czasów Chrystusa Pana*, RTK 1 (1958), s. 118–120.

⁶ Zob. *Duch pracy ludzkiej*, s. 9–11, 25–26, 57.

⁷ *Ibidem*, s. 13.

⁸ Por. A. Jankowski, *Listy więzienne św. Pawła do Filipian, do Kolosan, do Filemona, do Efezjan* (PNT VIII), Poznań 1962, s. 461–462; S. Grzybek, *Poglądy św. Pawła na pracę fizyczną*, RBL 5 (1952), s. 396–399; J. Rumak, *Św. Paweł a kwestia społeczna*, RBL 6 (1959), s. 539; M. Riber, *Praca w Biblii*, Warszawa 1979, s. 29–30.

siebie, ale także i po to, aby owocami swego trudu mógł dzielić się z potrzebującymi.⁹

Nieodłącznym elementem ludzkiej pracy stał się trud (Rdz 3,17–19). Mimo skażenia grzechem (Rdz 8, 22), praca nic nie straciła ze swej szlachetności. Praca nie jest karą.¹⁰ Ksiądz Prymas wskazał na doczesne, ekspiacyjne i duchowe wartości ludzkiego cierpienia w pracy. Prawdziwym jednak trudem określił pracę wypełnioną smutkiem. Wskazał na niecierpliwość i przepracowanie, jako główne źródła smutku.¹¹ Zachęcił, by wszelkie przygnębienie zwalczać motywami nadprzyrodzonymi (Koh 3,9).¹² Posłużył się psalmem zaliczanym do lamentacji narodu izraelskiego, by przypomnieć o potrzebie racjonalnego wykorzystywania sił (Ps 90(89), 9–10).¹⁴ Do wyrażenia nastroju rezygnacji, wykorzystał słowa Koheleta: *cóż więcej ma człowiek z pracy swej?* (Koh 12,8).¹⁵ Upomniął, by nie poddawać się trudnościom i konsekwentnie doprowadzać do końca rozpoczęte dzieła (Koh 2,18.20.22), bowiem perspektywa końcowego sukcesu i radości ułatwia pracę (Mt 20,12).¹⁶ Ukazana przez kard. Wyszyńskiego, optymistyczna perspektywa ostatecznego sukcesu w pracy, kontrastuje z poglądem Koheleta, że praca pełna trudu nie ma wartości z powodu śmierci.¹⁷ Marnością Ksiądz Prymas określił nadmierną pracę, która nie przyczynia się do rozwoju życia duchowego.¹⁸

Ks. Wyszyński omawiał również odpoczynek, który zajmuje ważne miejsce w życiu i pracy człowieka. Odpoczynek w dniu świętym jest obowiązkiem nałożonym przez Boga (Rdz 2,1–3).¹⁹ Ksiądz Prymas nie rozwinął obłubieńczego charakteru dnia odpoczynku, lecz odwołując się do tekstów ze Sta-

⁹ *Duch pracy ludzkiej*, s. 23; 42; 44; 47.

¹⁰ Por. S. Łach, *Księga Rodzaju (PST I-1)*, Poznań 1962, s. 220; Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, Watykan 1981, s. 32; A. Klawek, *Pierwsze proroctwo* (Rdz 3, 14–19), w: F. Lenort, *Ks. Aleksy Klawek całe życie z Biblią*, Poznań 1982, s. 93.

¹¹ *Duch pracy ludzkiej*, s. 89, 95, 101, 124–125.

¹² *Kohelet* – słowo pochodzi od hebrajskiego *qahal* (= gromadzić). Hebrajski rzeczownik *qahal* równa się greckiemu *ekklesia* (= zebranie, zgromadzenie), Stąd tłumacze greccy i łacińscy oddali je przez wyraz „Eklezjastes”, którego to terminu użył ks. Wyszyński zgodnie z ówczesną pisownią. Por. M. Filipiak, *Księga Koheleta* (PST VIII-2), Poznań 1980, s. 95; K. Marklowski, *Z zagadnień Koheleta*, RBL 3 (1950), s. 301–302.

¹³ Zob. S. Łach, *Wstęp do Starego Testamentu*, pr. zb., Poznań 1973, s. 578; K. Marklowski, *Księga Psalmów* (1–150) (PSiNT II), Poznań 1975, s. 246–247; W. Borowski, *Psalmy. Komentarz biblijno-ascetyczny*, Kraków 1983, s. 303–304.

¹⁴ *Duch pracy ludzkiej*, s. 174.

¹⁵ W książce cytat mógł być wzięty zarówno z Koh 1,2, jak i 12, 8; por. *Duch pracy ludzkiej*, s. 124–125; M. Filipiak, *Księga Koheleta*, s. 95, 119; T. Brzegowy, *Psalmy i inne pisma*, Tarnów 1999², s. 257.

¹⁶ Por. *Duch pracy ludzkiej*, s. 140–141, 185.

¹⁷ Por. C. Mesters, *Boże gdzie jesteś*, wyd. 2, Poznań 1977, s. 95.

¹⁸ *Duch pracy ludzkiej*, s. 175.

¹⁹ *Ibidem*, s. 178.

rego Testamentu: Pwt 5,12–13 i Wj 23,10–11 podał jego różnorodną, religijną i humanitarną motywację. Zaakcentował prawo wspólnego użytkowania dóbr wytworzonych przez pracę.²⁰

Ks. Wyszyński, cytując *nie samym chlebem żyje człowiek* (Pwt 8,3), wskazał na okoliczności powstania takiego przekonania. Po pracy, w czasie odpoczynku, w ciszy dochodzi do pragnień wyższego rzędu, w których człowiek styka się z Bogiem i napełnia miłością.²¹ Autor natchniony pouczał, że Bóg może dostarczyć człowiekowi pokarmu nie tylko poprzez ludzką pracę, lecz także może zesłać pokarm mocą swego słowa. Pan Jezus użył słów z Pwt 8,3 w pierwszej odpowiedzi danej kusicielowi na pustyni.²² Trudno stwierdzić z całą pewnością, skąd ks. Wyszyński zacytował biblijny fragment. Faktem jest, że podobnie jak św. Łukasz (4,4) włożył Jezusowi w usta tylko część wiersza Pwt 8,3.²³

Według kard. Wyszyńskiego, za pracę należy się słuszne wynagrodzenie (1 Kor 9,13). Nie wykorzystał jednak pełnej argumentacji św. Pawła. Zwrócił uwagę, że każde pragnienie zapłaty musi być uzasadnione i poparte konkretną wartością pracy (Łk 10,7). Ksiądz Prymas zapożyczył z Pisma Świętego pouczenia dotyczące wynagrodzenia za pracę apostołską.²⁴ Użył tych samych słów, by wskazać na uzasadnienie zapłaty za każdą wykonywaną pracę. Tym samym nadał im inne znaczenie i nie uwzględnił biblijnego kontekstu.²⁵

Ponieważ praca ma także wartość duchową, Ksiądz Prymas pouczał, że wynagrodzenie za pracę nie ogranicza się tylko do sfery materialnej.²⁶ Nagrodą za trud zgodny z wolą Bożą jest błogosławieństwo Boże (Ps 128(127),2).²⁷ Pracujący pierwszy korzysta z owoców pracy, gdyż wewnątrz ubogaca się

²⁰ Por. Jan Paweł II, List Apostolski *Dies Domini*, Watykan 1998, s. 16–20, 48–49; S. Łach, *Wstęp do Starego Testamentu*, s. 68–69, 122–124; M. Peter, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, Poznań 1978, s. 41; J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*, Warszawa 1980, s. 206–213.

²¹ *Duch pracy ludzkiej*, s. 181.

²² Por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 114.

²³ Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza* (PNT III–3), Poznań 1974, s. 127.

²⁴ *Duch pracy ludzkiej*, s. 23, 170.

²⁵ Por. E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian* (PNT VII), Poznań 1965, s. 212; S. Grzybek, *Poglądy św. Pawła na pracę fizyczną*, RBL 5 (1952), s. 395–396; S. Łach, *Księga Rodzaju*, s. 195–197; J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 187; E. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, s. 210–211; E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian*, s. 213; J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i pasterskie*, s. 365.

²⁶ *Duch pracy ludzkiej*, s. 24.

²⁷ Takie ujęcie jest również zgodne z ówczesną Liturgią godzin. Psalm 128 (127) odmawiano w środowych niesporach jako błogosławieństwo dla wiernych. Por. W. Michalski, *Księga Psalmów* (PŚJW III), Poznań 1926, s. 330. Natomiast ks. S. Wyszyński nie uwzględnił starożytnego środowiska żydowskiego, uznającego wysoką godność pracy. Zob. W. Ziemia, *Starotestamentalne uwarunkowania encykliki Jana Pawła II, O pracy ludzkiej „Laborem exercens”*. (Referat wygłoszony w WSD „Hosianum” 16 X 1981 r., (mps), s. 4–7; 12–13); D. Rops, *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, Poznań 1964, s. 323–324, 328–329.

pracą, kształtuje rozum, wolę, uczucia, rozwija cnoty moralne, nabywa sprawności fizyczne i duchowe (2 Tm 2,6). Fakt, że praca jest nieodłącznie związana z osobą, sprawia, że człowiek ubogaca się nią.²⁸

Ks. Kardynał posłużył się terminem *pracownik* z 2 Tm 2,15 w sensie ogólnym, świeckim. Robotnikiem jest ten, kto wypełnia swoje zadania zgodnie z Bożą intencją.²⁹ To wszystko przynosi mu korzyści zarówno materialne, jak i duchowe (J 4,36).³⁰

W oparciu o 1 Kor 3,13 ks. Wyszyński rozwinął zagadnienie nagrody wiecznej. *Sprawdzian techniczny* nie może być wystarczającą miarą ludzkiego wysiłku i jego sumiennosci, gdyż sprawiedliwą oceną jest ocena moralna.³¹ Wskazał również na sens pracy w świetle miłości Boga i wiecznego szczęścia, ilustrując to cytatami Mt 24,45–51; 25,21n; J 15,16.³² Przemilczał motyw powtórnego przyjścia Pana, połączonego z karą wobec złego sługi.³³

Stwórcza praca Boga

Ksiądz Prymas ukazał Boga jako wzorowego pracownika, którego trzeba naśladować. Bóg jest wzorem jako Stwórca (Rdz 1,3), który stworzył piękny (Pwt 32, 4), celowy świat (Mdr 1,7) i jako Człowiek, który żyjąc na ziemi dobrze znał pracę rzemieślnika i rolnika (J 5,17). Kard. Wyszyński nakłaniał, by korzystano z tego wzoru i czerpano z Chrystusa, gdyż On ma życie i On sprawia, że praca ludzka jest owocna (J 1, 3.12).³⁴

W oparciu o słowa z *Prologu*, ks. Wyszyński stwórczą działalność Boga rozszerza na działanie ludzi, którzy współpracują razem ze Stwórcą. Zmienia również podmiot działania, którym nie tyle jest Logos, co Duch Boży jako Trzecia Osoba Boska Trójcy Przenajświętszej.³⁵ W szczególny sposób Ksiądz Prymas głosił pochwałę stwórczej pracy Boga (Ps 104(103)), zachwycając się pięknem świata, jego porządkiem oraz podziwiając hojność i dobroć Bożą. Pouczał, że Bóg udziela swych łask w odpowiednim czasie.³⁶

²⁸ Por. *Duch pracy ludzkiej*, s. 30; E. Dąbrowski, *Listy Świętego Pawła Apostoła. Wstęp, nowy przekład z Wulgaty, komentarz*, Warszawa 1952, s. 301.

²⁹ Por. *Duch pracy ludzkiej*, s. 59; J. Stepien, *Listy do Tesaloniczan i pasterskie*, s. 425–426.

³⁰ *Duch pracy ludzkiej*, s. 62.

³¹ *Ibidem*, s. 149–150.

³² *Ibidem*, s. 63–64.

³³ Por. K. Romaniuk, *Niektóre pouczenia moralne i sposób ich uzasadnienia w pismach św. Pawła*, AK 373 (1971), s. 225.

³⁴ Por. *Duch pracy ludzkiej*, s. 18–20, 54, 83–84, 106; M. Filipiak, *Człowiek współczesny a Stary Testament*, Lublin 1982, s. 120–121; E. Romaniuk, *Księga Mądrości (PST VIII–3)*, Poznań 1969, s. 93; L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana (PNT IV)*, Poznań 1975, s. 104.

³⁵ *Duch pracy ludzkiej*, s. 106–107.

³⁶ *Ibidem*, s. 16–17.

I człowiek powinien czekać odpowiedniej chwili na jakikolwiek awans, aż zdobędzie potrzebne ku temu kwalifikacje (J 7,3–4.6). Ks. Wyszyński z biblijnego tekstu uchwycił samą ideę unikania rozgłosu, lecz wyciągnął wnioski o charakterze ostrzeżenia, by człowiek unikał propagandy i poklasku, które odbierają potrzebny spokój do pracy.³⁷ Cytując słowa Ps 92(91),2–5 składał Bogu dziękczynienie za owoce pracy,³⁸ co było ogólnie zgodne z intencją autora natchnionego.³⁹ Powołując się na Mdr 13,5 głosił, że cała przyroda mówi o Bogu. Również przy cytowaniu Ps 103(102),22 przedstawił owoce pracy ludzkiej jako kontynuację dzieła stworzenia i uczynił je przedmiotem dziękczynienia Bogu, poprzedzając fragmentem doksologii 1 Tm 1,17.⁴⁰

Współpraca Boga i człowieka

Bóg jest źródłem ludzkiego życia i pracy. Powołał człowieka do pracy. Stąd człowiek, pracując, pełni wolę Bożą i służy Bogu. Stwórca nie tylko powołał człowieka do współpracy w dziele przekształcania świata, ale również go do tego uzdolnił (J 15,5).⁴¹ Aby to powołanie realizować zgodnie z Bożym planem, potrzeba równowagi pomiędzy życiem wewnętrznym a zewnętrzną działalnością (J 15,1n). Ksiądz Prymas zaakcentował szczególnie potrzebę życia wewnętrznego (Łk 6,45), wskazując na wzajemną zależność między życiem wewnętrznym a czynną pracą zewnętrzną.⁴² Bez Boga nic nie da się uczynić (2 Kor 3,5; Flp 4,13). Cała ludzka egzystencja, a więc i praca jest zależna od Boga (Dz 17,28).⁴³ Ksiądz Prymas ukazał, jak należy wykonywać swoją pracę w łączności z Bogiem. Posłużył się przy tym Ps 51(50),17; 63(62),2. Według niego najszlachetniejszą formą uwielbienia Boga w pracy jest podniesienie ku Niemu swych myśli, woli i serca.⁴⁴

Słowa psalmu *Pan wspomóżeniem moim* (Ps 70(69)6b) również w zastosowaniu ks. Wyszyńskiego wyrażają całkowite zaufanie Bogu, gdy dusza wypełnia się ufną i miłosną modlitwą.⁴⁵ Stąd rodzi się potrzeba ciszy (1 Kor 1,18), bo ona umożliwi wewnętrzne zjednoczenie z Bogiem.⁴⁶ Cały trud pracy, cały jej ciężar, zaleca ofiarować Chrystusowi (Mt 11,28)⁴⁷, bo Bóg jest

³⁷ Por. ibidem, s. 159–160; L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 225–226.

³⁸ *Duch pracy ludzkiej*, s. 88.

³⁹ Por. W. Borowski, *Psalmy*, s. 394.

⁴⁰ Zob. *Duch pracy ludzkiej*, s. 65, 73, 77.

⁴¹ Por. M. Wolniewicz, *Ewangelia według Jana* (PSiNT–III), Poznań 1975, s. 269.

⁴² *Duch pracy ludzkiej*, s. 66, 84, 104–105, 108–110.

⁴³ Ibidem, s. 75–76; 157.

⁴⁴ Por. ibidem, s. 83; A. Klawek, *Nowe „Miserere” (Ps 50/51)*, RBL 7 (1954), s. 62.

⁴⁵ *Duch pracy ludzkiej*, s. 77–78.

⁴⁶ Ibidem, s. 181–182.

⁴⁷ Ibidem, s. 95, 103.

pomocą pracującemu (Ps 10,14/9,35).⁴⁸ Taka interpretacja słów Chrystusa *Pójdźcie do mnie wszyscy, którzy pracujecie i obciążeni jesteście, a ja i tylko ja – was ochłodzę* nie jest zgodna z ich pierwotnym sensem. Bowiem zwracając się do słuchaczy, Chrystus Pan miał na uwadze prostych Izraelitów, którzy byli *utrudzeni i obciążeni* Prawem, od których przywódcy religijni domagali się zbyt rygorystycznego zachowywania przepisów Tory.⁴⁹

Z woli Chrystusa Pana ludzie, jak dzieci mają z ufnością prosić swego Ojca niebieskiego o chleb dla ciała. W swej pracy człowiek powinien uznać zależność od Boga i prosić Go o uzasadnione owoce swego wysiłku (Mt 6,11), jak również powinien kierować się spokojem i cnotą roztropności (Sdz 7,1–8).⁵⁰

Według Księdza Prymasa, człowiek kochający Boga, winien podporządkować swoją wolę Bogu, tak jak uczynił to Jezus w swojej modlitwie. Autor nie omawia wprost modlitwy Chrystusa Pana w Getsemani, lecz wskazuje na Jego słowa i postawę, tak aby w pracy Go naśladować. W znoszeniu trudów pracy należy naśladować Chrystusa Pana (Mt 16, 24) i tak jak On podporządkować swoją wolę Bogu (Mt 26, 39).⁵¹ Człowiek winien się starać, aby w pracy mieć wolę zgodną z wolą Stwórcy. Ksiądz Prymas trud pracy porównał do Męki Chrystusa Pana, poprzez określenie *męki pracy* męką Kalwarii, krzyża, śmierci i powolnego konania. Współcierpienie z Chrystusem poprzez pracę ma na celu osiągnięcie chwały zmartwychwstania.⁵²

Człowiek kochający, również w pracy będzie pragnął posiadać taką samą wolę, jaką ma Bóg (Łk 22, 42). Przyjmując wyznaczone zadania, powinno się modlić słowami Ps 63(62), 2, a wtedy wróci jasność i radość (Ps 122(121),1).⁵³ Oba teksty wyrażają tęsknotę za Bogiem. Prawdopodobnie do książki *Duch pracy ludzkiej* trafiły drogą pośrednią – zacytowanie z Liturgii godzin.⁵⁴

Praca nawet najcięższa staje się lżejszą, dzięki temu, że człowiek wczuwa się w Boże intencje i świadomie z Nim współdziała.⁵⁵ Przy kolejnym

⁴⁸ Ibidem, s. 41.

⁴⁹ Por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 202.

⁵⁰ Por. *Duch pracy ludzkiej*, s. 170, 131; W. Zaleski, *Zagadnienia biblijne. Jezus Chrystus*, Poznań 1964, s. 273; F. Gryglewicz, *Spoleczny charakter Modlitwy Pańskiej*, RBL 3 (1950), s. 214–216.

⁵¹ Por. *Duch pracy ludzkiej*, s. 132; E. Michoń, *Struktura literacka Mt 16-24-28*, SW XVIII (1981), s. 375; J. Kudasiwicz, *Ewangelie synoptyczne*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, pod red. R. Rubinkiewicza, Poznań 1996, s. 159–162; M. Wolniewicz, *Ewangelia według Mateusza (PSiNT III)*, Poznań 1975, s. 132–133.

⁵² *Duch pracy ludzkiej*, s. 100–101.

⁵³ Por. Ibidem, s. 82; E. Michoń, *Jezus podczas męki w ujęciu św. Łukasza*, w: F. Gryglewicz, *Studia z teologii św. Łukasza*, Poznań 1973, s. 51; tenże, *Znaczenie Jezusowej męki w ujęciu św. Łukasza*, RTK 1 (1970), s. 31–34.

⁵⁴ Por. A. Klawek, *Tęsknota za Bogiem. Ps 4-Vg 61*, RBL 1 (1948), s. 57, 63; W. Borowski, *Psalmy*, s. 220–221, 296–297.

⁵⁵ *Duch pracy ludzkiej*, s. 59.

fragmencie z Ps 123(122),2b, Książd Prymas podkreślił szczególną wartość pracy skierowanej ku Bogu. Staje się ona wtedy służbą Bogu. Stąd rodzi się potrzeba stałej pamięci o Bożej obecności (1 Km 16,11) i Bożego działania (Dz 17,28). Człowiek powinien ciągle pamiętać o Bożej obecności.⁵⁶ Drogą do służby Bogu poprzez pracę jest nawrócenie. Autor dwukrotnie powołał się na prorocstwo Iz 40,3.⁵⁷ Ewangelisci cytują ten tekst, odnosząc go do św. Jana Chrzciciela.⁵⁸ Ks. Wyszyński przemilczał bogatą treść słów Iz 40,4, a zinterpretował ją na sposób kaznodziejski. Wskazał na problem hałasu i rozproszeń w pracy, jednocześnie pouczając o sposobach pokonywania tych trudności.⁵⁹

Kard. Wyszyński uzasadniał, że ludzka praca jest służbą, bo dokonuje się w obliczu Boga i dlatego *praca nie jest próżną w Panu* (1 Kor 15,58). Praca połączona z wiarą zwraca myśl człowieka ku Bogu i usprawiedliwia przez uczynki w wierze.⁶⁰ Wypływa stąd potrzeba miłości w pracy (1 Kor 10,31–32). Nawet samospalenie, będące wyrazem gorliwości w służbie idei, bez miłości nic nie znaczy. To miłość ku Bogu decyduje o wartości działania ludzkiego (1 Kor 13,1n).⁶¹ Ks. Wyszyński wprawdzie nie uwzględnił głębokiego znaczenia Pawłowego *agape*, ale trafnie odczytał jego intencję w jaskrawym ukazaniu bezowocności wielkich czynów.⁶² Rozwijając myśl o coraz częstszym zjawisku pracy bez myślenia o Bogu, przywołał słowa Chrystusa Pana: *Kto chce iść za Mną, niech weźmie krzyż swój na ramiona swoje i naśladuje mnie* (Mt 16,24). Książd Prymas w swych rozważaniach ograniczył liczne ludzkie cierpienia do znojnego trudu codziennej pracy.⁶³ Wysiłek, gdy nie jest poświęcony Bogu, nie tylko nie ma swej nadprzyrodzonej wartości, lecz doprowadza do znieważania Boga. Ludzie, napotykając trud i mękę w pracy, nie ofiarowują tego Bogu, lecz przeklinają zarówno pracę, jak i Boga. Przez taką postawę marnują trud swej pracy.⁶⁴

Motywy do służby Bogu może być wzgląd na przerażające skutki odwrócenia się od Niego (Łk 15,18). Przytaczając słowa marnotrawnego syna, Książd Prymas zaakcentował motyw powrotu, nawrócenia, przemilczał zaś

⁵⁶ Ibidem, s. 80.

⁵⁷ Ibidem, s. 158, 179.

⁵⁸ Por. Mt 3,3; Mk 1,3; Łk 3,4 (Św. Jan Ewangelista cytuje prorocstwo jako cytat św. Jana Chrzciciela – 1 J 1,15n); B. Wodecki, *Księga Izajasza* (PSiNT), Poznań 1975, s. 769.

⁵⁹ *Duch pracy ludzkiej*, s. 179.

⁶⁰ Por. ibidem, s. 52, 60; E. Dąbrowski, *Listy do Koryntian*, s. 288.

⁶¹ *Duch pracy ludzkiej*, s. 69, 186–187.

⁶² Por. B. Jankowski, *Na marginesie Pawłowego Hymnu o Miłości (1 Kor 13)*, AK 283 (1950), s. 167.

⁶³ Ks. Wyszyński skrócił wezwanie Chrystusa Pana o słowa: *niech się zaprze samego siebie*, które zawierają idee dynamicznego i całkowitego oddania się sprawie pójścia za Jezusem. Por. J. Hommerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 253.

⁶⁴ *Duch pracy ludzkiej*, s. 102–103.

główną myśl przypowieści – miłosierdzie przebaczącego Ojca.⁶⁵ W wydarzeniu zapowiadającym Eucharystię Ksiądz Kardynał ostrzegał przed zeświecczeniem w pracy (J 6,63). *Nie można pomagać Bogu bez Boga.*⁶⁶

Zachęta do służby Panu (1 Sm 12,21–22)⁶⁷ to podstawa do pouczenia, że wszelkie zlecone dzieło trzeba przyjąć z radością,⁶⁸ gdyż służąc bliźnim, służy się Bogu (Kol 3,22–24).⁶⁹ Chociaż ks. Wyszyński pominął kwestie społeczne, to trafnie oddał ogólny charakter Pawłowej zachęty do służby Bogu.⁷⁰

Sprawdzianem rzetelności pracy nie może być zewnętrzny efekt, lecz przede wszystkim sumienie.⁷¹ Zasadniczą rolę odgrywają więc szczerza intencja i dobra wola (Ef 6,7). Ksiądz Prymas wezwanie do pracy apostoelskiej *odtąd już ludzi łowić będziesz* wykorzystał, by ukazać szacunek, jakim Jezus i Apostołowie otaczali pracę fizyczną (Łk 5,10).⁷² W codziennej służbie Bogu człowiek kształtuje w sobie postawę pokory (Łk 17,10), a *trochę pokory bardzo się przydaje człowiekowi, bo uczy roztropności i ostrożności.*⁷³

Praca jako dobry uczynek dla bliźnich

Przez pracę ks. Wyszyński rozumiał nie tylko pracę fizyczną (Jk 2, 26), lecz także wszelkie uczynki wykonywane dla bliźniego.⁷⁴ Stąd cytował również fragmenty mówiące o chrześcijańskich uczynkach wypływających z wiary. Pisał o obowiązku jałmużny ciężącej na pracujących, bogato wspierając to twierdzenie cytatami z Biblii: Hi 31,16–22; Tb 4,16; Łk 3,11; Kpł 19,9–10; Rt 2,15–16; Pwt 23,25.⁷⁵ Odwołał się do przykładu św. Pawła Apostoła, który przeprowadził zbiórkę w gminach chrześcijańskich, aby pomóc chrześcijanom cierpiącym niedostatek w Jerozolimie. Przy czym zwrócił uwagę na wywiązywanie się z podjętych zobowiązań (2 Kor 8,11–12).⁷⁶

⁶⁵ Por. ibidem, s. 99; A. Jankowski, *Królestwo Boże w przypowieściach*, Poznań 1981, s. 90; F. Gryglewicz, *Nauczanie Chrystusa w przypowieściach o robotnikach w winnicy i o synu marnotrawnym*, RTK 4 (1960), s. 17.

⁶⁶ *Duch pracy ludzkiej*, s. 107.

⁶⁷ Por. Z. Kazanowski, *I Księga Samuela* (PSiNT I), Poznań 1973, s. 486; J. Łach, *Księgi Samuela* (PST IV–1), Poznań 1973, s. 174.

⁶⁸ *Duch pracy ludzkiej*, s. 140, 142.

⁶⁹ Ibidem, s. 53, 74, 142.

⁷⁰ Por. F. Gryglewicz, *Niewolnicy w Nowym Testamencie*, Lublin 1961, s. 45, 49–50; J. Roston, R. Rubinkiewicz, *Święty Paweł*, w: *Wstęp do Nowego Testamentu*, Poznań 1996, s. 368–369.

⁷¹ *Duch pracy ludzkiej*, s. 149–150.

⁷² Ibidem, s. 21–22.

⁷³ Por. ibidem, s. 86; F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, s. 140, 274.

⁷⁴ *Duch pracy ludzkiej*, s. 23–24.

⁷⁵ Ibidem, s. 47–49.

⁷⁶ Por. ibidem, s. 142; F. Gryglewicz, *Listy katolickie* (PNT XI), Poznań 1959, s. 94–95.

Książd Prymas podjął problem skutków dobrych i złych uczynków. Nagrodą za dobre uczynki jest obfite błogosławieństwo Boże (2 Kor 9,6–7.10).⁷⁷ Codzienna praca udoskonala się kiedy w serce ludzkie nieustannie patrzy Bóg. On też odda człowiekowi według jego uczynków (Prz 24,12).⁷⁸ Ludzka radość i miłość skierowana ku wykonanym własnoręcznie dziełom jest podobna do miłości jaką Bóg obdarza świat.⁷⁹ *I zobaczyłem, że nic lepszego nie ma dla człowieka, jedno weseli się w uczynkach swych* (Koh 3,22).

Czasami pracy towarzyszy smutek.⁸⁰ Sprawia, że praca nie jest wykonywana z zapałem (Łk 12,21).⁸¹ Smutek w pracy jest bezproduktywny, a nieopanowany może zniweczyć całą jej wartość (Syr 30,22.24). Książd Prymas zachęcał, by ten przykry stan przygnębienia zwalczać cierpliwie w oparciu o Bożą pomoc.⁸² Przypominał, że pracujący służy bliźniemu, gdyż z owoców jego pracy korzysta rodzina i ci, którzy nie mogą pracować. Pawłowe pouczenie: *Jeśli kto o swoich, a zwłaszcza o domowników, nie dba, zaparł się wiary i jest gorszy niż niewierny* (1 Tm 5,8); określił je jako *mocne słowa* będące podstawą ładu społecznego.⁸³ Zachęcał do gorliwości w niesieniu pomocy innym: *póki czas mamy, czyńmy dobrze wszystkim, a najbardziej domownikom* (Ga 6,10)⁸⁴, szczególnie będącym w ciężkim, codziennym trudzie (Ga 6,2).

W książce *Duch pracy ludzkiej* termin „Zakon” został użyty kilkakrotnie w rozumieniu podjętego dzieła, jako polecenie przełożonych, przykazanie Boże.⁸⁵ Wiernie została też oddana treść (Ps 119(118),71)⁸⁶, gdzie drogą do poznania Prawa Bożego jest pokora.⁸⁷ Zakon ukazany został jako ciężar i trud pracy (Rz 7,23). Cytując 1 Tm 3,5, Książd Prymas wskazał na wewnętrzne predyspozycje, potrzebne pracującemu na kierowniczym stanowisku.⁸⁸ Omówił również zasadę wzajemnej współpracy między przełożonymi a podwładnymi

⁷⁷ Por. *Duch pracy ludzkiej*, s. 42–43; J. Czerniński, *II List do Koryntian* (PSiNT III), Poznań 1975, s. 433.

⁷⁸ Por. *Duch pracy ludzkiej*, s. 150, 185; J. Drozd, *Księga Przysłów* (PSiNT II), Poznań 1975, s. 381.

⁷⁹ *Duch pracy ludzkiej*, s. 122.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 122, 176.

⁸¹ Ponieważ nie ma oznaczeń, trudno z całą pewnością ustalić, czy ks. Wyszyński cytuje Łk 12, 21. Może bowiem również nawiązywać do 1 Kor 15, 58, gdyż użył sformułowania w formie zaprzeczenia *uczynki nasze nie są pełne*. Nie ma jednak to większego znaczenia, gdyż w obu wersjach użyte zostało tylko biblijne słownictwo bez uwzględnienia sensu. Można to porównać z komentarzami: F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, s. 238; J. Czerniński, *I List do Koryntian* (PSiNT III), Poznań 1975, s. 416; J. Kudasiewicz, *Ewangelie synoptyczne*, s. 223.

⁸² *Duch pracy ludzkiej*, s. 122–123.

⁸³ Por. *ibidem*, s. 41; J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i pasterskie*, s. 361.

⁸⁴ Ks. Wyszyński błędnie podaje, że cytat pochodzi z Ga 5,10.

⁸⁵ *Duch pracy ludzkiej*, s. 162.

⁸⁶ Por. S. Łach, *Wstęp do Starego Testamentu*, s. 586.

⁸⁷ *Duch pracy ludzkiej*, s. 86.

⁸⁸ *Ibidem*, s. 117.

(Mt 20,21.25–28). Przytoczył również wydarzenie z Wieczernika (J 13,14–15), gdzie Chrystus Pan własnym przykładem ukazał służebną postawę zwierzchników wobec podwładnych. Zrównoważył jednak to wydarzenie pouczeniem konieczności zdyscyplinowania i uległości służących. Służba drugiemu człowiekowi obowiązuje wszystkich.⁸⁹

Dwukrotnie ks. Wyszyński powołał się na duszpasterską zachętę św. Pawła skierowaną do Tymoteusza: *czynź mężnie, a wzmocni się serce twoje* (1 Tm 4,15).⁹⁰ W pierwszym przypadku Ksiądz Prymas analizuje problem, czy człowiek po grzechu pierworodnym potrafi uświęcić pracę i dźwignąć ją ponad doczesność. Aby przezwyciężyć lęk i niechęć dodaje odwagi słowami zapożyczonymi od św. Pawła.⁹¹ Drugi raz cytując 1 Tm 4,15 omawia przeszkody i trudności wynikające z pracy, które powinny być przezwyciężane męstwem.⁹² Ksiądz kardynał omówił służbę Bogu i bliźnim, jaką pełnią członkowie zakonów o charakterze czynnym (Mt 5,16). Z Chrystusowego pouczenia zaakcentował *uczynki*, wskazał również na zasadniczy cel jakim jest oddanie chwały Ojcu Niebieskiemu.⁹³ Analizując postawę Marii i Marty (Łk 10,41–42), opowiedział się za równowagą między życiem kontemplacyjnym a służbą zewnętrzną.⁹⁴ Aby uzasadnić potrzebę zewnętrznej działalności dla bliźniego odwołał się do obrazu Sądu Ostatecznego Mt 25, 40, gdzie człowiek będzie rozliczony z uczynków miłosierdzia.⁹⁵

Ksiądz Prymas wymienił dwie ważne cnoty, które są potrzebne do dobrej pracy, a więc do służby Bogu i bliźnim. Są nimi cierpliwość i nieskwapliwość (Gal 5,22). Przy omawianiu nieskwapliwości w pracy, ks. Wyszyński odwołał się do postaci ze Starego Testamentu. Na przykładzie Gedeona i jego długiego przygotowywania się do walki z Madianitami starał się przekonać czytelnika, że w pracy należy kierować się rozważą, spokojem i roztropnością. Autor Księgi Sędziów pouczał Izraelitów, że będą szczęśliwi, o ile dochowają wierności Bogu, a ilekroć sprzeniewierzą się Jahwe, tylekroć wyda ich na łup nieprzyjaciołom.⁹⁶ Tak więc ks. Wyszyński pominął główną myśl biblijną. Stopniowe zmniejszanie się gedeonowego wojska miało na celu wskazanie Boga jako ostatecznego zwycięzcy. Ksiądz Prymas natomiast pragnął biblijną sceną udokumentować głoszoną przezeń zasadę – *„festina lente – śpiesz się*

⁸⁹ Por. ibidem, s. 102; 162–163; W. Zaleski, *Zagadnienia biblijne*, s. 314–315; L. Stachowiak, *Ewangelia według św. Jana*, s. 302–304.

⁹⁰ Por. J. Stępień, *Listy do Tesaloniczan i pasterskie*, s. 341–343.

⁹¹ *Duch pracy ludzkiej*, s. 83–85.

⁹² Ibidem, s. 85–86.

⁹³ Por. ibidem, s. 162; M. Wolniewicz, *Ewangelia według Mateusza*, s. 22.

⁹⁴ Por. *Duch pracy ludzkiej*, s. 110–111, 118; J. Belaszewski, *Teologiczna treść perykopy o Marii i Marcie (Łk 10, 38–42)*, w: *Studia z teologii św. Łukasza*, Poznań 1973, s. 158–164.

⁹⁵ *Duch pracy ludzkiej*, s. 71.

⁹⁶ Zob. W. Gronkowski, *Księga Sędziów (PSiNT-1)*, wyd. 2, Poznań 1982, s. 431–433.

powoli”.⁹⁷ Jeszcze raz w swej książce powrócił do tej sceny, stosując podobną interpretację. Zachęcał, by uczyć się nieskwapliwości w pracy, tej „Gedeonowej cnoty, byśmy pili z życia pracowitego... dłoni za dłonią!”.⁹⁸

Kard. Wyszyński zachęcał do wytrwałości w pracy również przy cytowaniu *Kto wytrwa do końca ten zbawiony będzie* (Mt 24,13).⁹⁹ Przemilczał natomiast kontekst, w jakim Chrystus Pan przygotowywał Apostołów na przyszłe cierpienia i prześladowania.¹⁰⁰ Ksiądz Prymas również pominął kontekst ewangeliczny, gdy dwukrotnie zacytował Łk 21,19. Wskazał tylko na cierpliwość.¹⁰¹ Podobnie powołał się na Hbr 10,36, by potwierdzić, że Pismo Święte nawołuje do cierpliwości, gdy Autor Natchniony zachęcał Hebrajczyków do wytrwania w wierze i pierwotnej gorliwości.¹⁰²

Ks. Wyszyński wskazał na wychowawczą rolę przyrody i na pracę rolnika (Jk 5,7). Całkowicie przemilczał akcent eschatologiczny. Wskazał na ostateczny efekt, jakim jest ukończenie dzieła, dzięki cierpliwości i wytrwałości.¹⁰³ Przykładem ludzi cierpliwych, nieskorych do mówienia są święci (Jk 1,19), którzy są *nieskorymi do mówienia*.¹⁰⁴ W ciszy wsłuchują się bowiem w głos Boży, w to, „co mówi Duch Boży Kościołowi”¹⁰⁵ i potrafią dzieło swego życia doprowadzić do końca (Ap 14,15). Zacytowane słowa z Apokalipsy, mimo woli, ubogacają rozważania Księdza Prymasa o wymiar eschatologiczny. Jednak, aby odkryć tę głębszą treść, wymagane jest od czytelnika: refleksyjne czytanie i dobra znajomość Pisma Świętego.¹⁰⁶

Ogólna charakterystyka książki *Duch pracy ludzkiej*

Omawiana książka kard. Wyszyńskiego przepojona jest Pismem Świętym. Na 180 stronach książki cytowanych jest 101 fragmentów biblijnych, w tym 38 ze Starego Testamentu i 63 z Nowego Testamentu. Jeśli się weźmie pod uwagę wszelkie powtórzenia, aluzje do wyrażeń i opisów biblijnych, powoływanie się na różne postacie zarówno ze Starego, jak i Nowego Testamentu, to suma ta znacznie się powiększy, ogólnie przekraczając liczbę 180 cytatów i odniesień biblijnych.

⁹⁷ *Duch pracy ludzkiej*, s. 131, 135.

⁹⁸ Por. Sdz 7, 1–8.

⁹⁹ *Duch pracy ludzkiej*, s. 136.

¹⁰⁰ Por. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, s. 312–313.

¹⁰¹ Por. *Duch pracy ludzkiej*, s. 124, 125; F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza*, s. 313–314.

¹⁰² Por. *Duch pracy ludzkiej*, s. 123; E. Dąbrowski, *Listy świętego Pawła Apostoła*, s. 362.

¹⁰³ Por. *Duch pracy ludzkiej*, s. 130; F. Gryglewicz, *Listy katolickie*, s. 128–129.

¹⁰⁴ *Duch pracy ludzkiej*, s. 154–155.

¹⁰⁵ Por. Ap. 2,7.11.17.29; 3,6.13.21.

¹⁰⁶ *Duch pracy ludzkiej*, s. 140.

Autor niektóre księgi Pisma Świętego cytował tylko pojedynczo lub dwa czy trzy razy. Prawidłowość ta dotyczy przede wszystkim tekstów ze Starego Testamentu. Wyjątek stanowi 12 psalmów, które, obok Księgi Rodzaju, wyraźnie zaznaczają się w książce. Tak stosunkowo dużą różnorodność psalmów da się łatwo wytłumaczyć, jeżeli się weźmie pod uwagę, że Ksiądz Prymas codziennie odmawiał Liturgię godzin. Stąd wiele psalmów mógł znać nawet na pamięć. Natomiast w ogóle nie korzystał z ksiąg prorockich Starego Testamentu i z dużej części ksiąg historycznych. Zarówno wśród ksiąg Nowego Testamentu, jak i wśród wszystkich cytatów biblijnych, najczęściej powoływał się na Ewangelie (32 razy), w tym: Mt – 14 razy, Łk – 9 i J – 9 razy. Jednak faktem jest, że nie korzystał z cytatów charakterystycznych dla Ewangelii według św. Marka. Ksiądz Prymas nie zawsze oznaczał cytaty, stąd trudno było ustalić z całą pewnością, ile razy korzystał z Ewangelii według św. Marka. Przy identyfikacji pochodzenia biblijnych cytatów, mogły być podane miejsca paralelne z innych synoptyków.

Liczne są także powołania się na Listy św. Pawła, bo aż 25 razy. Z listów katolickich był cytowany tylko List św. Jakuba (2 razy). Także 2 razy jest powołanie się na Apokalipsę według św. Jana. Łącznie fragmenty z Nowego Testamentu stanowią około dwie trzecie wszystkich cytatów przytaczanych z Biblii. Taka proporcja jest uzasadniona, gdyż wypływa z duszpasterskiego charakteru książki. Ksiądz Prymas mając na uwadze pouczenie wiernych, kształtowanie w nich chrześcijańskiego podejścia do pracy, a wreszcie głosząc zasady katolickiej nauki społecznej, był niejako zmuszony do częstszego odwoływania się do Nowego Testamentu.

Znamiennym jest, że Ksiądz Prymas nie ograniczył się tylko do kilku ksiąg Pisma Świętego, lecz korzystał z 33, w tym z 17 ze Starego Testamentu i z 16 Nowego Testamentu. Ta różnorodność świadczy o dobrej znajomości Pisma Świętego.

Przy opracowaniu książki *Duch pracy ludzkiej* autor posługiwał się zasadniczo polskim przekładem Pisma Świętego dokonanego przez oo. jezuitów w 1935 r. oraz cytował psalmy w tłumaczeniu Leopolda Staffa z 1937 r.¹⁰⁷ Część cytatów kard. Wyszyński przytoczył wprost z pamięci. Przemawiają za tym pewne okoliczności: duża część cytatów w książce nie jest oznaczona¹⁰⁸, zdarzały się również niedokładne oznaczenia lub pomyłki przy powoływaniu się na Pismo Święte.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Por. PŚJW. Oprac. wstępy i komentarze S. Styś, J. Roztworowski, Kraków 1935; L. Staff, *Księga Psalmów*, wyd. 2, Poznań 1959.

¹⁰⁸ Zob. *Duch pracy ludzkiej*, następujące strony: 9–11, 13, 16–17, 20, 23, 55–57, 64, 73, 105, 109, 158, 169, 185.

¹⁰⁹ Ks. Wyszyński nieprecyzyjnie podaje, że cytuje Ef 4,27, gdy w rzeczywistości jest to Ef 4,28; pomylił się podając, że przypowieść o robotnikach wysyłanych do pracy w winnicy znajduje się w księdze Ewangelii wg św. Jana oraz błędnie powołuje się na fragment z Rdz 3,3; zob. *Duch pracy ludzkiej*, s. 23, 8 i 26.

Kilka cytatów trafiło do książki *Duch pracy ludzkiej* drogą pośrednią, dzięki przytoczonym fragmentom z liturgii.¹¹⁰

Prawdopodobnie Ksiądz Prymas nie korzystał z innej literatury biblijnej poza samym Pismem Świętym. Natomiast odwoływał się do wypowiedzi papieży odnośnie do spraw społecznych. Ksiądz Prymas, jako specjalista, bardzo dobrze znał encykliki społeczne oraz inne dokumenty o charakterze duszpasterskim.¹¹¹

Ukazując ten statystyczny obraz książki *Duch pracy ludzkiej*, wraz z wymienionymi błędami i usterkami, należy powiedzieć, że dotyczy on pierwszego wydania; w wznowieniach, zwłaszcza z roku 1991 i 2000, przeprowadzono staranną korektę, poprawiając styl i usuwając błędy. Niektóre cytaty Pisma Świętego podawane są według nowych przekładów. Opuszczono też nieaktualne fragmenty książki. Ponieważ zmiany te nie są autorstwa Księdza Prymasa, dlatego nic nie wnoszą do badanego zagadnienia, a nawet zacierają prawdziwy wpływ Biblii na treść teologiczną książki z 1946 roku.

Spśród wszystkich biblijnych cytatów, jakich użył kard. Wyszyński, tylko 10 da się zaliczyć do tekstów mówiących o pracy i 15 odwołujących się w jakiś sposób do obrazu pracy.¹¹² Ogólnie kard. Wyszyński w swojej książce reprezentuje dawny styl teologii potrydenckiej.¹¹³ Zasadniczym jego celem było pouczenie wiernych o wartości i sensie pracy, stąd sporo praktycznych wniosków. Książka zawiera systematyczny i możliwie pełny wykład o ludzkiej pracy, a główne zadanie Biblii sprowadzone zostało do potwierdzania rozważań autora. Tak więc w książce *Duch pracy ludzkiej* Pismo Święte nie pełni roli podstawowej, dostarczającej myśli i treści do rozważań, lecz pomocniczą. W większości treść biblijna trafiła do książki drogą pośrednią, poprzez tradycję i nauczanie Kościoła. Ksiądz Prymas traktował Biblię nie jako główne źródło idei, lecz jako zbiór argumentów i budujących przykładów odnoszących się do pracy: Boga Stwórcy, Jezusa Chrystusa, Apostołów i postaci ze Starego i Nowego Testamentu (Gedeon, Rut, Maria i Marta). Nie uwzględnił bardzo wielu głównych myśli biblijnych zawartych w cytowanych fragmentach. Zwracał natomiast uwagę na niewiele znaczące elementy, często dostosowując sens

¹¹⁰ *Duch pracy ludzkiej*, s. 83.

¹¹¹ Por. Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum*, Znak 7-9 (1982), s. 643-679; Pius XI, Encyklika *Ovadragesimo anno*, Znak, s. 681-732; tenże, Encyklika *Mit brennender Sorge*, Znak, s. 733-757; Pius XII, *Przemówienie radiowe 1 VI 1941*, Znak, s. 759-770; *Katolicyzm, socjalizm. List pasterski biskupów austriackich*, przeł. i objaśnił S. Wyszyński, wyd. 2, Lublin 1933.

¹¹² Teksty mówiące o pracy: Rdz 1,28; 3,17-19; Wj 23,10-11; Kpł 19,9-10; Pwt 5,13; 23,24-25; Koh 1,3; 2,18-22; Ef 4,28; 2 Tes 3,10; teksty odwołujące się do obrazu pracy: Rdz 2,1-3; Ps 104(103),23; 128(127),2; Mt 20,7-13; 24,45-51; 25,21n; Łk 5,10; 10,7; J 4,36; 1 Kor 3,13; 15,58; 2 Kor 9,6-7; 1 Tm 3,5; 2 Tm 2,6.15.

¹¹³ Por. J. Kudasiewicz, *Biblia w teologii i duszpasterstwie dzisiaj*, w: B. Bejze, *W służbie Ludowi Bożemu*, pr. zb., Poznań 1983, s. 9-17.

biblijnych urywków, czy wyrażeń do swojego wychowawczo-społecznego wykładu. Trudno jest stwierdzić, aby akurat cytaty biblijne stanowiły bezpośrednią inspirację do poruszanej problematyki. Książd Prymas raczej jako dobry obserwator życia, starał się udzielić odpowiedzi na pytania i potrzeby współcześnie mu żyjących ludzi. Wydaje się raczej pewnym, że bezpośrednią inspiracją do poruszanej problematyki pracy, było ówczesne życie społeczne. W okresie powojennym, gdy cały kraj był zniszczony materialnie i duchowo, powszechnym było zapotrzebowanie wśród ludzi na uzasadnienie sensu pracy: dlaczego i po co mają pracować.¹¹⁴ Ks. Wyszyński, dając odpowiedź na nurtujące społeczeństwo problemy, bardzo często odwoływał się do Pisma Świętego. Niekiedy używał tekstu biblijnego do potwierdzenia prezentowanej przez siebie nauki społecznej Kościoła. Pragnął poprzeć swoje nauczanie przede wszystkim Bożym autorytetem. Chciał ukazać pełny, chrześcijański wymiar ludzkiej pracy, jej godność, potrzebę i cel. *Duch pracy ludzkiej* nie jest więc książką biblijną w ścisłym tego słowa znaczeniu, mimo że jest nasycona cytatai i słownictwem biblijnym. Należy raczej do gatunku książek o charakterze duszpasterskim, pedagogicznym i ascetycznym. Autor odwołując się do Pisma Świętego podał wskazówki, jak chrześcijanin powinien wykonywać swoje codzienne obowiązki, jak, poprzez pracę, ma realizować swoje powołanie, wyznaczone mu przez Stwórcę. Wreszcie, jak zwykłą pracę, często ciężką, ma uszlachetnić i wynieść do poziomu nadprzyrodzonego.

Nie należy zatem doszukiwać się tu jakiś ciekawych rozwiązań naukowych ani nowych biblijnych idei, tym bardziej że kard. Wyszyński reprezentował tradycyjną interpretację biblijną.¹¹⁵ Przy czym, za pozytywną cechę należy uznać fakt, iż przy powtórnym wznowieniu książki uwzględniono nowy przekład Pisma Świętego, dokonany przez ks. E. Dąbrowskiego.¹¹⁶

Również należy zauważyć, że Książd Prymas nie podejmował żadnych kwestii spornych wykorzystywanych przez niego fragmentów Pisma Świętego. Kard. Wyszyński bowiem pisał książkę nie tyle jako biblista czy społecznik, lecz jako osoba duchowna. Stąd nie używał terminów naukowych. Język jego jest prosty, zrozumiały, dostosowany do poziomu przeciętnego czytelnika. Dzięki temu każdy, bez większego trudu, może zapoznać się z katolicką nauką o pracy, opartą na Bożym Objawieniu.

¹¹⁴ Zob. *Duch pracy ludzkiej*, s. 5.

¹¹⁵ Nie przeczy to twierdzeniu ks. prof. Cz. Bartnika, że *Duch pracy ludzkiej* jest dziełem głębokim, pełnym mądrości i pokoju umysłowego; Por. *Wstęp*, w: S. Wyszyński, *Duch pracy ludzkiej. Myśli o wartości pracy*, Warszawa 2000, s. 8.

¹¹⁶ Por. E. Dąbrowski, *Pismo Święte Nowego Testamentu. Wstęp. Nowy przekład z Wulgaty. Komentarz*, Warszawa 1954.

Zakończenie

Pismo Święte zajmuje w książce *Duch pracy ludzkiej* ważne miejsce. Niemal we wszystkich głównych ideach poruszanych przez ks. Wyszyńskiego przewijają się myśli i treści biblijne.

W okresie powojennym, podobny styl częstego cytowania Pisma Świętego występuje w wielu innych wypowiedziach i kazaniach ks. Wyszyńskiego (ówczesnego biskupa lubelskiego).¹¹⁷ Tak więc forma książki *Duch pracy ludzkiej* nie jest czymś wyjątkowym w całym nauczaniu Księdza Prymasa, lecz jest opracowaną metodą, często stosowaną przez autora w tamtym okresie czasu. Tę wielką ilość cytatów łatwiej zrozumiemy, gdy książkę umieścimy w ogólnym nurcie rozkwitu nauk biblijnych na przełomie XIX i XX w. Na szczególną uwagę zasługują dwie encykliki papieża Benedykta XV: *Humani generis Redemptorem* z 1917 r. i *Spiritus Paraclitus* z roku 1920. Trzecim dokumentem prawdopodobnie mającym już bezpośredni wpływ na biblijny styl książki *Duch pracy ludzkiej* była encyklika Piusa XII *Divino Afflante Spiritu* z 30 września 1942 r. Papież wysunął w niej ważne postulaty: „Wierni i kapłani mają obowiązek posługiwać się Pismem świętym i wynikami badań biblijnych Ojców i teologów Kościoła. Kapłani, którym powierzona jest troska o zbawienie wiernych, niechaj naprzód sami przestudiują starannie Księgi Święte, przyswajając je sobie w rozważaniu i na modlitwie. Potem zaś niech gorliwie rozdzielają bogactwa słów Bożych na kazaniach, homiliach i wykładach, wspierając naukę katolicką przez przytaczanie Pisma świętego”.¹¹⁸

To nasycenie Biblią wykładów o pracy jest wyraźną, pozytywną odpowiedzią ks. Wyszyńskiego na ówczesne polecenia papieża. Autor nie był biblistą w ścisłym tego słowa znaczeniu, jednak książka ma określony cel wychowawczy, choć nie naukowy.

ZUSAMMENFASSUNG

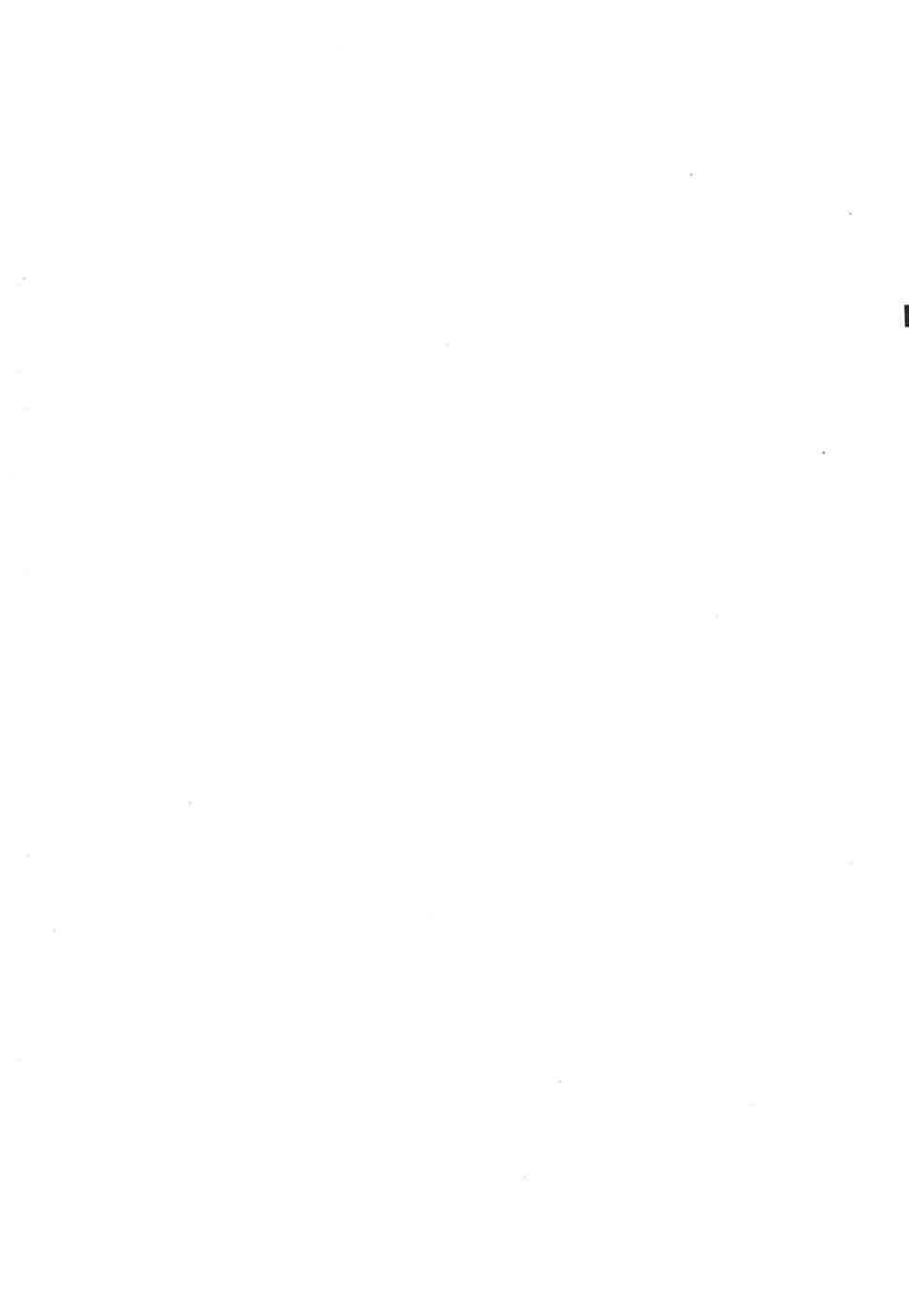
Das Buch „Der Geist der menschlichen Arbeit” ist zum ersten Mal 1946 in Breslau erschienen. Der Inhalt des Buches ist von den Bibelzitaten durchdrungen. Kard. S. Wyszyński gab dadurch eine positive Antwort auf die damaligen Aufrufe der Päpste, vor allem Pius XII., in Predigten, Homilien und Vorlesungen die Lehre der Heiligen Schrift reichlicher zu verwenden. Das Buch vom Kard. Wyszyński enthält eine breite und

¹¹⁷ Por. S. Wyszyński, *Chrystus społecznik*, Poznań 1947; tenże, *Listy pasterskie Prymasa Polski 1946–74*, Paryż 1975, s. 14–76.

¹¹⁸ Por. J. Homerski, *Wstęp ogólny do Pisma świętego*, pr. zb., Poznań 1973, s. 362–363.

umfangreiche Deutung der menschlichen Arbeit, die sich auf vier Aspekte konzentriert: die Würde der menschlichen Arbeit, die Schöpfungstätigkeit Gottes, die Mitarbeit zwischen Gott und dem Menschen sowie die Arbeit im Zusammenhang mit dem Nächsten.

In seinem Buch greift Kard. Wyszyński auf die Bibel als die Hauptquelle seiner Argumente und die Grube der Beispiele zurück. Allerdings hat er viele Hauptgedanken der angeführten Bibelstellen nicht entfaltet. Sein Augenmerk galt oft zweitrangigen Einzelheiten, deren Sinn er dem Duktus seiner didaktisch-sozialen Auslegung angepasst hat. Unter den über 180 Bibelzitataten, die Kard. Wyszyński angeführt hat, beziehen sich nur zehn strikt auf die Arbeit und weitere 15 lassen sich mit dem Problem der Arbeit assoziieren. Allgemein gesehen ist das behandelte Buch von Kard. Wyszyński durch den alten Stil der nachtridentinischen Theologie gekennzeichnet.



Ks. MARIAN MACHINEK MSF
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie

O POLITYCZNYM POTENCJALE KAZANIA NA GÓRZE¹

Słowa kluczowe: Kazanie na Górze, społeczeństwo, nauka o dwóch królestwach, etyka tymczasowa, błogosławieństwa, polityka.

Schlüsselworte: Bergpredigt, Gesellschaft, Zwei-Reiche-Lehre, Interimsethik, Seligpreisungen, Politik.

Już sam tytuł niniejszego opracowania może wzbudzać pewne kontrowersje. Czy Ewangelia i polityka są dwoma zupełnie innymi światami, których nie sposób, a nawet nie należy ze sobą łączyć? Być może jednak właśnie takie sformułowanie tytułu pomoże zastanowić się nad dynamiką tkwiącą w jednym z najpiękniejszych tekstów Nowego Testamentu, zwanym „Kazaniem na Górze”. Dwa zasadnicze człony powyższego tytułu będą przedmiotem poniższej refleksji. Zaczniemy od drugiego, czyli od wyjaśnienia pojęcia „Kazania na Górze”. Jest ono wprawdzie często używane, ale zazwyczaj jako swego rodzaju „szyfr”, np. dla ukazania idei wyzbycia się przemocy, czy też dla ośmiu błogosławieństw. Następnie będziemy starali się odpowiedzieć na pytanie, czy Kazanie na Górze faktycznie zawiera jakiś polityczny potencjał i czy w ogóle może mieć coś wspólnego z polityką? I wreszcie, w ramach wniosków końcowych, poruszony zostanie problem relacji między politycznym potencjałem Kazania na Górze a uprawianiem teologii.

¹ Artykuł niniejszy jest rozszerzoną wersją wykładu inauguracyjnego, wygłoszonego na uroczystości rozpoczęcia roku akademickiego 2000/2001 na Wydziale Teologii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

Wyniki badań współczesnej egzegezy

Tradycja chrześcijańska mianem „Kazania na Górze” określa trzy rozdziały Ewangelii Mateuszowej, mianowicie piąty, szósty i siódmy. Nazwę tę zawdzięczamy św. Augustynowi, który swój komentarz opatrzył tytułem „De sermone domini in monte”², a więc „O kazaniu Pana na górze”. Nazwa ta jest o tyle adekwatna, iż wspomniane trzy rozdziały Ewangelii św. Mateusza faktycznie zdają się stanowić jedną całość, rozpoczynającą się od wstąpienia Jezusa na górę, pod którą gromadzą się Jego uczniowie i wielkie tłumy (5,1), a kończącą się zejściem Jezusa z góry, po dokończeniu *wszystkich tych mów* (8,1). Teksty te, jak to już dostrzegli wczesnochrześcijańscy teologowie, nie są relacją jakiegoś jednego kazania Jezusa, ale stanowią raczej kwintesencję nauki Jezusowej. Cała Ewangelia Mateuszowa, zdaniem współczesnej egzegezy, zbudowana jest na planie pięciu mów Jezusa, które kończą się zawsze podobnym refrenem, w rodzaju: *Gdy Jezus dokończył wszystkich tych mów* (7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1).³ Jeżeli nawet w dzisiejszym kształcie Kazania na Górze współczesna historyczno-krytyczna egzegeza dostrzega rękę redaktora mateuszowego, który dokonał kompilacji najbardziej znamienitych mów Jezusa oraz zinterpretował je w kontekście aktualnych potrzeb i problemów swojej judeochrześcijańskiej wspólnoty, to jednak cały tekst oddycha niejako Duchem Jezusa i jest wiarygodnym i autentycznym echem Jego własnych słów.⁴

Należy podkreślić, iż egzegeci wskazują na wielkie znaczenie kontekstu pojęciowo-religijnego, w jakim poruszali się zarówno autor, jak i adresaci Ewangelii Mateuszowej. Byli oni Żydami, którzy przyjęli wiarę w Jezusa, którego postać nosi u Mateusza ślady judeochrześcijańskiej myśli teologicznej. Z jednej strony Mateusz stara się bardzo podkreślić niczym nie umniejszony autorytet Tory i dać przez to jednoznaczną odpowiedź na pytanie o moc zobowiązującą Prawa Mojżeszowego dla chrześcijan, z drugiej zaś ukazuje Jezusa jako proklamującego ostateczne i autorytatywne reguły interpretacji tego Prawa. Jezusowe słowa stanowią interpretację ostateczną, bo odsłaniają niejako pierwotną wolę i zamiar Boga, kryjące się poza słowami Tory. Są one też interpretacją autorytatywną, gdyż przewyższają nie tylko autorytet rabinów i uczonych w Piśmie, ale nawet samego Mojżesza. Wielka waga i znaczenie tekstu podkreślają takie środki stylistyczne, jak np. motyw góry (5,1), kojarzący się żydowskim słuchaczom automatycznie z górą Synaj, czy postawa sie-

² PL 34, 1229–1308.

³ Zob. H. Conzelmann / A. Lindemann, *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, Tübingen¹⁰ 1991, s. 295. Także R. Schnackenburg, *Die Person Jesu im Spiegel der vier Evangelien*, Freiburg – Basel – Wien 1993, s. 90

⁴ Zob. S. Schulz, *Neutestamentliche Ethik*, Zürich 1987, s. 138 n.

dząca Jezusa, która jest postawą nauczającego z autorytetem rabbiniego, a także podsumowujący okrzyk tłumu, pełnego podziwu wobec tej nauki, którą Jezus głosił, *jak ten, który ma władzę, a nie jak ich uczeni w Piśmie* (7,29). Właśnie ten fakt, sam w sobie niesłychanie prowokujący żydowskich słuchaczy, wskazuje na wyjątkowość nauczania Jezusa, a w szczególności uroczyście ogłoszonego Kazania na Górze.⁵ Jest ono pomyślane jako proklamacja czegoś w rodzaju Nowego Prawa, jednak nie stanowiącego opozycji do Starego Przymierza objawionego Mojżeszowi, ale jego ostateczne wypełnienie. Jezus nie znosi starotestamentalnej Tory, co uroczyście podkreśla w słowach: *Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić* (5,17), ale uwalnia od zaciemniających jej sens koncesji i przywraca zawartą w niej pierwotną wolę Bożą.⁶ Chociaż stwierdzenie, iż Jezus miałby w Kazaniu na Górze znieść Stare Prawo i zastąpić je zupełnie innym, jest pozbawione podstaw, to jednak treści, jakie wnosi Kazanie na Górze radykalizują i dopowiadają w dość jednoznaczny i wyraźny sposób zasady życia zawarte w Prawie Starego Testamentu. Przyjrzyjmy się bliżej tym zasadom. Kazanie na Górze nazywa błogosławionymi, nie radosnych i posiadających, ale ubogich, cichych i płaczących, proklamuje czystość serca i spojrzenia, zamiast czystości zewnętrznej i rytualnej, zastępuje starotestamentalne koncesje w zakresie prawa małżeńskiego nierozzerwalnością i wiernością małżeństwa, zdaje się gniew przyrównywać do zabójstwa, zachęca do szczerej i nieobłudnej modlitwy, do skromności i pokory na miejsce pogoni za zaszczytami, zdaje się przynaglać do „świętej beztroski”, ufającej bezgranicznie w opiekuńcze działanie Boga, nakazuje szczerość słów i intencji zamiast przysięg, a przede wszystkim, co wydaje się rzeczywiście szokujące, nakazuje zdecydowanie miłować nieprzyjaciół.

Z literackiego punktu widzenia Kazanie na Górze zawiera różnorodne formy literackie i prezentuje zróżnicowany język. Są tu zarówno makaryzmy i antytezy, przypowieści i porównania, krótkie sentencje i teksty modlitewne, przenośnie i teksty charakteryzujące się dynamiczną rytmiką. Odnosi się wrażenie, że zostały one użyte tu celowo, aby z całości uczynić literackie arcydzieło i przez to spotęgować jeszcze bardziej jego sugestywną siłę.

Nie myli się ten, kto dostrzeżga w przywołanych powyżej motywach Kazania na Górze bardzo wyraźny akcent etyczny. Faktycznie Kazanie na Górze okazuje się być szkicem moralności chrześcijańskiej, przy czym słowo

⁵ Zob. J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium*, t. I/1, Freiburg 1988, s. 149.

⁶ Zob. G. Strecker, *Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar*, Göttingen 1984, s. 26–27. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, t. I/1, Zürich – Neukirchen³ 1992, s. 198. Odnośnie sposobu w jaki Jezus „wypełnia” Torę zob. J. Nagórny, *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*, Lublin 1989, s. 336–337.

„szkie” nie oznacza tu niedokończonego projektu, ale raczej zasadnicze linie, główne elementy i cechy charakterystyczne chrześcijańskiego etosu. Cała Ewangelia Mateuszowa, która była najczęściej czytana, najszerzej komentowaną i najbardziej znaną w starożytnym chrześcijaństwie Ewangelią, pragnie ukazać „drogę sprawiedliwości”, tzn. reguły życia wspólnoty, która uwierzyła, że Jezus Chrystus jest zapowiedzianym Mesjaszem. W zamyśle jej autora miała ona spełniać rolę katechizmu, zbioru wskazań dla religijno-moralnego życia chrześcijan.⁷ I tak też Kazanie na Górze było postrzegane w ciągu wieków. Należy ono do najczęściej wspominanych, a jednocześnie najbardziej kontrowersyjnych tekstów Ewangelii. Określane było często jako „magna charta” chrześcijaństwa, czy też jako „Prawo Królestwa Bożego”. W tym miejscu można zadać pytanie, co Kazanie na Górze ma wspólnego z polityką, czy też z politycznym potencjałem?

Kazanie na Górze a polityka w interpretacjach teologów ubiegłych stuleci

Każdy, kto, kierując się tytułem niniejszego artykułu, spodziewał się wyraźnego odniesienia do świata wielkiej polityki, partii czy opcji politycznych, będzie rozczarowany. Polityka jest tutaj rozumiana jako sztuka poprawnego i niosącego dobro kształtowania stosunków społecznych. Mimo jednak tego, jak może się wydawać, „ugrzecznienia” tematu, Kazanie na Górze pozostaje nadal tekstem, obok którego nie sposób przejść obojętnie, pytając o chrześcijański kształt stosunków społecznych. Okazuje się bowiem, iż religia i polityka mogą mieć nie tylko punkty styczne, ale nawet być nierozłączne tam, gdzie chodzi o kształtowanie konkretnej ludzkiej rzeczywistości. Przyjrzyjmy się zatem tym wzajemnym relacjom i ich interpretacjom na przestrzeni wieków.

Gdyby z Kazania na Górze pragnąć uczynić swego rodzaju kodeks czy program partyjny i na jego podstawie bezpośrednio rozstrzygać kwestie społeczne i polityczne, działanie to byłoby skazane na porażkę. Należy tu jednak wspomnieć, iż w historii chrześcijaństwa nie brakowało prób bezpośredniego zastosowania zasad Kazania na Górze jako reguł życia społecznego i politycznego. Dotykamy tutaj pierwszej grupy interpretacji „mowy mów” (jak czasami nazywa się Kazanie na Górze), mianowicie interpretacji literalnych, dosłownych. Takie rozumienie Kazania na Górze stało się dla wielu pojedynczych ludzi, a także całych wspólnot, prawem i motorem do radykalnej odmiany życia. Jednak wiele z tych grup, np. bogomili⁸, katarzy czy waldensi⁹, trzymając się literalnej interpretacji, popadało w konflikt nie tylko z władzą świecką,

⁷ Zob. A. Sand, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg 1986, s. 603.

⁸ Zob. A. Zarea, *Bogomili*, EK, t. 2, Lublin 1995, kol. 716–717.

⁹ Por. A. Sand, *Das Evangelium nach Matthäus*, s. 161 n.

ale i nierzadko również z Kościołem. Grupy te stały się „bocznymi odnogami” chrześcijaństwa i z biegiem czasu zniknęły z nurtu historii. Zazwyczaj, gdy dosłownie rozumiane zasady próbowano uczynić podstawą stosunków społeczno-politycznych, odrzucając przy tym jakąkolwiek hermeneutykę, kończyło się to na tworzeniu hermetycznie zamkniętych grup o silnym zabarwieniu sekciarskim. Stały one w zdeklarowanej opozycji do świata zewnętrznego, a przez to również rezygnowały z jakiegokolwiek wpływu na jego losy. Jednym z najbardziej znanych zwolenników takiej radykalnej interpretacji Kazania na Górze, oprócz wymienionych sekt chrześcijańskich, był znany rosyjski pisarz i myśliciel Lew Tołstoj. Jezusowe słowa *Nie stawiajcie oporu złemu* (Mt 5,39) stały się dla tego wielkiego rosyjskiego prozaika, a jednocześnie anarchisty, podstawą do zanegowania nie tylko moralnej dopuszczalności policji i wojska czy systemu sądowego, ale również do zaprzeczenia potrzeby istnienia państwa i jakichkolwiek politycznych struktur oraz do radykalnego odrzucenia takich wartości jak miłość ojczyzny i patriotyzm na rzecz absolutnego kosmopolityzmu.¹⁰ Czy zatem polityczny potencjał Kazania na Górze polega na tym, iż jest ono, jak brzmi tytuł pewnego komentarza, „końcem wszelkiej polityki”?¹¹ Formułowaniu takiego wniosku przeczy cały kontekst przepowiadania Jezusa, który nigdzie nie sprawia wrażenia anarchisty i abnegata, pragnącego zburzyć panujące struktury.

Najłatwiej byłoby więc przyznać rację interpretacjom, które nie tylko odrzucają przydatność zasad Kazania na Górze w świecie polityki, ale negują w ogóle możliwość ich wypełnienia. Jedną z nich była teza, związana z protestancką nauką o usprawiedliwieniu z wiary, utrzymująca, iż normy Kazania na Górze mają jeden tylko cel: ukazać, iż bez pomocy łaski człowiek nie jest w stanie ich wypełnić.¹² Wprawdzie z jednej strony interpretacja ta podkreśla fakt, iż chrześcijańska moralność pozostaje zawsze odpowiedzią na uprzedzającą i absolutnie niezastużoną łaskę Bożą,¹³ to jednak z drugiej strony deprecjonuje ona możliwość zgodnego z Ewangelią życia chrześcijańskiego, osłabiając w ten sposób jej zobowiązujący charakter oraz dynamikę jej przesłania. Zresztą, jak wspomniano wyżej, interpretacja ta nosi wyraźne cechy reformatorskiej polemiki na temat nauki o usprawiedliwieniu i nie znajduje żadnego oparcia w tekście Ewangelii.¹⁴

¹⁰ Zob. M. Machinek, „*Das Gesetz des Lebens*„? *Die Auslegung der Bergpredigt bei L. N. Tolstoj im Kontext seines ethisch-religiösen Systems*, St. Ottilien 1998.

¹¹ M. Hengel, *Das Ende aller Politik*, Evangelische Kommentare 14 (1981), s. 686–690.

¹² Zob. w związku z tą problematyką O. H. Pesch, *Thomas von Aquin. Das Gesetz*. Kommentar (Deutsche Thomas Ausgabe, t. 13), Heidelberg – Graz – Wien – Köln 1977, s. 665–666.

¹³ „Jednakże akcent zawsze pada na to, że miłość Boża uprzedza i towarzyszy wezwaniu zawar temu w Prawie i to dzięki niej można wypełnić wolę Bożą”. J. Nagórny, *Teologiczna interpretacja moralności Nowego Przymierza*, s. 343.

¹⁴ Zob. H. Weder, *Die „Rede der Reden“*. Eine Auslegung der Bergpredigt heute, Zürich, s. 28.

Kolejna interpretacja, aczkolwiek z odmiennych powodów, ale z tym samym skutkiem, również odrzuca wykorzystanie Kazania na Górze do kształtowania stosunków społeczno-politycznych. Chodzi tu o tzw. etykę tymczasową (niem. Interimsethik). Interpretacja ta rozumie zasady Kazania na Górze jako swego rodzaju prowizorium na krótki okres czasu, jaki jeszcze pozostał do końca tego porządku rzeczy. Takie miało być właśnie nastawienie pierwszych chrześcijan, którzy w oczekiwaniu rychłego przyjścia Pana, ogarnięci „apokaliptycznym żarem”, mogli sobie niejako pozwolić na rezygnację z własności, przemocy i struktur politycznych. Ponieważ jednak dzieje świata potoczyły się inaczej, głosi dalej ta interpretacja, zasady te utraciły ważność i nie nadają się do zastosowania w świecie, który musi się nastawić na to, iż jego koniec każe jeszcze na siebie poczekać. Również w tej interpretacji można dostrzec pewien pozytywny aspekt. Podkreśla ona eschatologiczny charakter nowotestamentowego etosu. Błędem byłoby jednak przeakcentowywanie tego faktu, ponieważ eschatologia, a szczególnie eschatologia apokaliptyczna, nie jest dominującym aspektem tego etosu.¹⁵

Kolejna interpretacja zrodziła się na podstawie doświadczeń chrześcijan angażujących się w sferę stosunków społeczno-politycznych. Doświadczali oni konfrontacji niejako dwóch światów, z jednej strony świata oddychającego atmosferą Kazania na Górze, z drugiej zaś obszaru spraw świeckich. Z tej rzeczywistości rozdarcia narodziły się interpretacje Kazania na Górze jako swego rodzaju systemu „moralności wewnętrznej”, przeznaczonej jedynie dla wierzących w Chrystusa. Autorem jednej z nich jest Marcin Luter. W swojej koncepcji „dwóch królestw” zakłada on niejako podział rzeczywistości na „królestwo tego świata” oraz „królestwo Boże”. Ten podział dotyczy również każdej osoby wierzącej, a przejawia się w tym, iż każdy chrześcijanin kieruje się podwójnymi zasadami. Inaczej działa on jako osoba prywatna (niem. Privatperson, Christperson), a inaczej jako osoba urzędowa (niem. Amtsperson, Weltperson). Podczas gdy w życiu prywatnym może on sobie pozwolić na stosowanie zasad Kazania na Górze, to już w życiu publicznym powinien kierować się normami, właściwymi dla rzeczywistości świeckiej.¹⁶ Interpretacja ta z jednej strony pragnie podkreślić, iż wszelkie próby uczynienia z Kazania na Górze „kodeksu postępowania cywilnego”, który można byłoby narzucić całemu społeczeństwu, są błędne. Z drugiej jednak strony nie sposób nie zauważyć, iż oznacza ona praktycznie rezygnację z kształtowania świeckiej rzeczywistości zgodnie z duchem Ewan-

¹⁵ Zob. H. Merklein, *Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu*, Würzburg 1978, s. 168 n.

¹⁶ M. Luther, *Werke* (Wiemar Ausgabe), t. 32, s. 309–318.

gellii, przyznając teźże rzeczywistości absolutną autonomię w dziedzinie ustalania reguł życia.¹⁷

Tak jak niezgodne z duchem Jezusa byłoby stosowanie podwójnej miary w stosunku do pojedynczego człowieka, zależnie od otoczenia w jakim się znajduje i działa, tak nieszczęśliwe wydaje się być rozdzielanie adresatów Kazania na Górze na „wezwanym do doskonałości”, czyli tych, którzy powinni zachowywać zasady Kazania na Górze oraz „szeregowych chrześcijan”, którzy mogą poprzestać na zachowywaniu zasad Dekalogu. Interpretacja ta, zwana „etyką dwupoziomową” (niem. Zwei-Stufen-Moral), jest obecna w tradycji katolickiej. Zachowuje ona wprawdzie rację bytu, jeżeli jest świadectwem tęsknoty za sprostaniem wymogom Ewangelii, które z różną intensywnością mogą wpływać na życie poszczególnych chrześcijan, zależnie od ich środowisk i sposobów życia. Staje się jednak błędna, gdy dzieli społeczność wierzących na dwie klasy, tych „doskonałych” i tych „normalnych”. Ewangelia jest jedna i nic nie wskazuje na to, iż Jezus pragnął dwóch rodzajów chrześcijan, choć oczywiście powołanie każdego może być inne.¹⁸

Jak zatem wybrnąć z dylematu, rodzącego się z wielości interpretacji? Z jednej strony nie brakuje w historii chrześcijaństwa prób, zresztą nieudanych, uczynienia z Kazania na Górze kodeksu prawnego, obowiązującego wszystkich ludzi, także niewierzących. Z drugiej strony mamy zdecydowane deklaracje, że normy etyczne Kazania na Górze są absolutnie nieprzydatne do kształtowania struktur społeczno-politycznych. Gdzieś pośrodku mamy swego rodzaju próby „udomowienia” Kazania na Górze, które wprawdzie deklarują jego przydatność, ale jedynie w zamkniętej wspólnotcie podobnie myślących, czy też jedynie w pewnych sytuacjach. Gdzie leży prawda?

Polityczna siła Kazania na Górze dzisiaj?

Przedstawione powyżej problemy wskazują na to, iż Kazanie na Górze pozostaje wezwaniem aktualnym także dla chrześcijan współczesnych, szczególnie tych, którzy pytają o kształt stosunków społecznych. Wydaje się, iż na podstawie historii interpretacji i praktyki wcielania w życie zasad zawartych w Kazaniu na Górze można by sformułować dwa spostrzeżenia.

Po pierwsze, wszelkie próby narzucenia całemu społeczeństwu zasad Kazania na Górze jako swego rodzaju chrześcijańskiej wersji „szariatu” należy odrzucić, jakkolwiek pociągająca i piękna byłaby wizja takiego świata. Kaza-

¹⁷ Zob. H. Merklein, *Bergpredigt II. Auslegungsgeschichtlich*, Lexikon für Theologie und Kirche³, Freiburg 1995, s. 255.

¹⁸ Zob. R. Schnackenburg, *Alles kann wer glaubt. Bergpredigt und Vaterunser in der Absicht Jesu*, Freiburg 1984, s. 22.

nie na Górze jest bowiem tak ściśle związane z orędziem Ewangelii, iż jakiegokolwiek próby „usamodzielnienia” poszczególnych norm moralnych i postulowanie np. absolutnego wyrzeczenia się przemocy, absolutnego ubóstwa, czy też absolutnej czystości, bez głoszenia całej Ewangelii Królestwa Bożego mogą jedynie prowadzić do wyparcia z codzienności w krainę nierealnej utopii. Jest oczywiste, iż wartości, jakie zawiera Kazanie na Górze są wartościami ogólnoludzkimi, jednak cała dynamika tego tekstu płynie z Jezusowego przywołania i Jego proklamacji nadejścia Królestwa Bożego.

Po drugie, próby ścisłego rozdzielania zakresu prywatnego od publicznego w kontekście zasad Kazania na Górze są jednak tak samo ryzykowne. „Skostniałe rozróżniania między sferą prywatną a publiczną, religijną a polityczną, indywidualną a społeczną nie doceniają nierozzerwalnego związku pojedynczego człowieka ze społeczeństwem i odwrotnie”.¹⁹ Radykalne wezwanie Jezusa dotyka człowieka na wszystkich poziomach jego egzystencji, i to zarówno w życiu prywatnym, jak i społecznym.

Rudolf Schnackenburg podkreśla, iż praktycznych wskazówek postępowania w świecie polityki nie da się bezpośrednio odczytać jedynie z analizy Kazania na Górze. Trzeba również wziąć pod uwagę obecną sytuację świata, który naznaczony jest panoszącym się złem, uciskiem słabych, przemocą, terrorem i wyzyskiem biednych. Dla każdego chrześcijanina, angażującego się w świat polityki, Kazanie na Górze pozostanie ciągłym wezwaniem. I chociaż wie on, iż wizja świata postępującego w myśl zasad Kazania na Górze wykracza poza historię i może być efektem jedynie „nowego stworzenia” dokonanego przez Boga, to jednak nie oznacza to, iż taka wizja musi być uznana za czystą utopię.²⁰ Kierując się wskazaniem Kazania na Górze chrześcijanie mogą tak wpływać na kształt polityki, aby stawała się ona coraz bardziej wrażliwa na wartości zawarte w przesłaniu Jezusa. Ten udział chrześcijan może w konkretnych sytuacjach objawiać się zarówno w przejmowaniu współodpowiedzialności za świat, jak też w rezygnacji z urzędów czy zawodów, które w rażący sposób godzą w literę lub ducha Kazania na Górze.

Oprócz działalności pojedynczych chrześcijan, przenikniętych duchem Kazania na Górze, trzeba jeszcze podkreślić wymiar eklezjalny omawianego problemu. Gerhard Lohfink, jeden ze znanych niemieckich egzegetów, autor i propagator koncepcji „społeczeństwa kontrastowego” (niem. Kontrastgesellschaft), zwraca uwagę, iż Kościół w epoce przedkonstantyńskiej, czyli do pierwszych dziesięcioleci IV w. (zanim przejął współodpowiedzialność za losy

¹⁹ P. Hoffmann, *Eschatologie und Friedenshandeln in der Jesus Überlieferung*, w: *Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung*, Stuttgart 1981, s. 150.

²⁰ R. Schnackenburg, *Alles kann wer glaubt*, s. 62–63.

państwa, i stał się religią oficjalną cesarstwa rzymskiego), odnosił się z jednej strony z dosyć dużym dystansem do spraw państwa i polityki, chociaż wbrew wielu utartym sądom, nie potępiał cywilnego porządku ani państwa jako takiego. Nie sposób jednak nie dostrzec ogromnego wpływu ówczesnego Kościoła na stosunki społeczno-polityczne, wpływu, który doprowadził w końcu do wyparcia dotychczasowej rzymsko-hellenistycznej kultury przez chrześcijaństwo.²¹ Lohfink zwraca też uwagę na to, iż Kościół epoki przedkonstantyńskiej z wielką powagą traktował Kazanie na Górze nie tylko jako teoretyczną deklarację, ale również jako źródło praktycznych reguł życia. Na czym więc polegał ten ogromny polityczny wpływ Kościoła? Lohfink odpowiada: Kościół wywierał wpływ na stosunki społeczno-polityczne nie tyle przez poszczególne osoby, pełniące funkcje polityczne, ile, niejako pośrednio, poprzez kształt swoich wspólnot, poprzez to, iż w ramach wspólnot chrześcijańskich powstawały przestrzenie oparte na alternatywnej koncepcji społeczeństwa, odmiennej koncepcji władzy i poddaństwa, różnej od przyjętej w społeczeństwie koncepcji bogactwa. Wspólnoty chrześcijańskie były przestrzenią ogarniającą całe życie, a więc przestrzenią na wskroś społeczno-polityczną, w której podziały klasowe na panów i niewolników, choć nie zostały formalnie zniesione, traciły praktycznie znaczenie, przestrzenią bez głodnych, przestrzenią, w której akceptuje się słabych, przestrzenią, w której władza jest sprawowana inaczej i w której przemoc jako sposób na osiągnięcie sukcesu jest zdecydowanie odrzucana. W ten sposób wspólnoty pierwszych wieków stały się po prostu atrakcyjną społeczno-polityczną alternatywą dla całych rzesz ludzi, wypchniętych przez panujący system na granice społeczeństwa. Co jednak należy podkreślić, chociaż Kościół spełniał w ten sposób wobec pogańskiego społeczeństwa funkcję kontrastową, nie był Kościołem hermetycznie zamkniętym, ale wręcz przeciwnie społecznością otwartą. Wiele wypowiedzi chrześcijańskich autorytetów pierwszych wieków wskazuje na głęboką troskę o to, aby członkowie ich wspólnot okazali się we wszystkim nieskazitelnymi obywatelami państwa, oczywiście do momentu, gdy nakazy państwa zaczną godzić w chrześcijańskie przekonania i sposób życia zgodny z Ewangelią.²²

Spostrzeżenie Lohfinka zdaje się wyznaczać ważny aspekt rozważań nad politycznym potencjałem Kazania na Górze. Ponieważ ten tekst biblijny zawiera główne linie chrześcijańskiego sposobu życia, wartościowania i widzenia świata, może i musi stać się poważną inspiracją w dziedzinie stosunków społeczno-politycznych, ale jedynie wtedy, gdy nie zostanie zdegradowany do rangi utopii. Słowo „u-topia” oznacza dosłownie „brak miejsca”,

²¹ G. Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?*, Freiburg – Basel – Wien 1993, s. 188–194

²² Zob. A. Hertz, *Lehre, Die Lehre vom „gerechten Krieg“ als ethischer Kompromiß*, w: *Handbuch der christlichen Ethik*, A. Hertz (red.), t. 3, Freiburg – Basel – Wien 1993, s. 428.

a zastosowane na oznaczenie jakiejś koncepcji określa ją jako mrzonkę, jako coś, czego nie da się na żadnym miejscu tego świata zrealizować, coś co pozostanie już na zawsze konstruktem myślowym, którego nie da się ubrać w konkretne życiowe kształty. Wiele z interpretacji Kazania na Górze, które powyżej przedstawiono, miały właśnie taką tendencję. Zmierzały bowiem ku odebraniu zasadom zawartym w Kazaniu na Górze społeczno-politycznego potencjału, określając je mianem nierealnych, aczkolwiek pobożnych życzeń.

Podobne tendencje obserwujemy również dzisiaj. W wysoko rozwiniętych społeczeństwach przyznaje się chrześcijaństwu co najwyżej miejsce wśród wielu innych subsystemów społecznych, odpowiedzialnych za poszczególne wymiary rzeczywistości. Kościół i religia miałyby być takim subsystemem, odpowiedzialnym za transcendencję, sens życia, wymiar duchowy, jednak wiara nie powinna mieć jakiegokolwiek wpływu na takie dziedziny życia jak gospodarka, polityka, kultura. Zgoda na taką koncepcję praktycznie oznaczałaby odebranie Ewangelii jej ostrza i całej dynamiki.

Ewangelia wraz z jej jądrem, które stanowi Kazanie na Górze, nie jest tekstem dla nielicznych wtajemniczonych. Jest proklamacją woli Bożej wobec świata, która jednak zostanie w pełni zrozumiana, gdy przestanie być jedynie piękną teorią, a będzie ciągle na nowo realizowana w konkretnej przestrzeni życiowej. Dopiero wtedy Boża wizja stosunków społecznych może stać się dla świata czytelna. Świat musi zostać do niej przekonany, a nie w jakikolwiek sposób zmuszony, czy to groźbą totalnego potępienia, czy też kuszącą ofertą błógiego życia. Kazanie na Górze będzie mogło wtedy rozwinąć swój polityczny potencjał, jeżeli będzie mogło oddziaływać nie tylko jako jeden z najpiękniejszych tekstów ludzkości, lecz wtedy, gdy Kościół będzie ciągle na nowo stawał się konkretnym miejscem jego realizacji, konkretną przestrzenią, ukształtowaną według jego reguł. W takiej przestrzeni będzie też miejsce na „znaki” alternatywnego modelu życia, jak np. różne modele wspólnoty dóbr, czy inicjatywy przeciw używaniu przemocy, ale także na kampanie nieposłuszeństwa, gdy polityka będzie domagała się ofiarowywania „cesarzowi tego, co należy do Boga”. Nie przeszkadza to naturalnie podejmowaniu przez pojedynczych chrześcijan odpowiedzialności politycznej. Zdani jednak w realizacji zasad Kazania na Górze wyłącznie na siebie, bez zaplecza wspólnot, które by podzielały ich wrażliwość na przesłanie Jezusa, mogą oni łatwo stać się kimś w rodzaju współczesnych Don Kichotów, toczących bezsensowną i z góry przegraną walkę z wiatrakami.

Czy jednak zbyt ściśle łączenie religii z polityką wyjdzie na zdrowie zarówno tej pierwszej, jak i tej drugiej formie aktywności ludzkiej? Trzeba naturalnie strzec się skrajności. Doświadczenia związane z politycznym wymiarem takich religii jak islam, czy też z kolei sekciarskie odcięcie się od

świata polityki, np. u Świadców Jehowy, muszą być dla każdego chrześcijanina, ale także dla teologii poważnym ostrzeżeniem. Jednak trzeba też pamiętać, iż uprawianie teologii nigdy nie powinno być sztuką dla sztuki. Choć bowiem jej przedmiotem jest przede wszystkim Pan Bóg, to jednak, co wyraża się w tajemnicy stworzenia i odkupienia, przedmiotem teologii jest także człowiek i świat, wraz ze wszystkimi aspektami życia, a w szczególności taki kształt rzeczywistości społeczno-politycznej, jaki wymarzył sobie Stwórca. Teologia, jako dyscyplina naukowa, powinna być zawsze ogarnięta czymś w rodzaju „świętego niepokoju”, który krystalizuje się w pytaniu: Jakim językiem i jakimi środkami ukazać ogromny potencjał Ewangelii, również w dziedzinie stosunków społeczno-politycznych, aby mogła ona przemieniać naszą rzeczywistość? Jak wspomagać inicjatywy zmierzające do zwiększenia społecznej wrażliwości na wartości zawarte w Kazaniu na Górze? Jaki kształt powinny przyjąć wspólnoty chrześcijan, Kościoł, aby stały się żywą i konkretną alternatywą dla tych aspektów stosunków społecznych, które są chore i wykrzywione?

Bóg nigdy nie zrezygnował z tego świata, który, choć często nie dba o Jego słowa, nigdy przecież nie przestał być Jego ukochanym dziełem. Dlatego również teologii nie wolno zrezygnować z prób wpływania na kształt społeczeństwa. Interdyscyplinarny dialog, jaki możemy prowadzić dzięki temu, iż niektóre Wydziały Teologiczne w Polsce istnieją w ramach państwowych uniwersytetów, musi być uznany z jednej strony za wielką szansę, a z drugiej jako wyzwanie i zaproszenie do jeszcze intensywniejszej pracy, aby chrześcijanie mogli stać się, jak mówi Pan Jezus w Kazaniu na Górze, solą ziemi i światłem dla świata (por. Mt 5,13–14).

ZUSAMMENFASSUNG

Gibt es überhaupt eine Verbindung zwischen dem Evangelium und der Politik? Bei aller gebotenen Distanz zwischen dem christlichen Glauben und dem politischen Handeln gibt es eine solche Verbindung. Nach Auskunft der Exegeten ist die Bergpredigt eine Art Zusammenfassung der Eckpfeiler der Verkündigung Jesu. Sehr kunstvoll komponiert, bedient sie sich einer breiten Palette von literarischen Mitteln (Makarismen, Antithesen, Gleichnisse, rhetorische Fragen usw.). Der theologische Kontext des ganzen Matthäusevangeliums, das in einer judeochristlichen Gemeinde entstanden ist, lässt in der Bergpredigt die letztgültige und autoritative Auslegung der Tora erkennen. Schon die Zahl der Auslegungsarten dieses Textes weist darauf hin, welche Herausforderung dieser Teil des Evangeliums für Christen aller Generationen darstellte. Versuche einer „Domestizierung“ der Bergpredigt durch die Einschränkung ihrer Weisungen und Maßstäbe auf

einen bestimmten Lebensbereich (z. B. Bereich des Privaten) oder auf einen bestimmten Personenkreis (z. B. Ordensleute) wurden sowohl dem Text als auch seinem Geist nicht gerecht. Obwohl sich im Laufe der Jahrhunderte ein breiter Konsens gebildet hat, dass die Weisungen der Bergpredigt nicht direkt ins politische Handeln übernommen werden können, bedeutet das keineswegs, dass die „magna charta“ der christlichen Ethik lediglich eine Anleitung für „Schwärmer“ bleiben soll. Einerseits sollen die Christen, die ein politisches Amt bekleiden, die Maßstäbe der Bergpredigt in das politische Handeln einbeziehen, auch wenn diese Maßstäbe der Politik nicht aufgezwungen werden dürfen. Auch eine christliche Verweigerung gegenüber Aufgaben, Ämtern und Verhaltensweisen, die der Bergpredigt widersprechen, hat eine Berechtigung. Vor allem aber sollen andererseits die Maßstäbe der Bergpredigt in der sozialen Gestalt der Kirche sichtbar werden, damit die Kirche für die Gesellschaft zu einer Alternative werden kann.

Ks. LUDWIK NADOLSKI
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie

TRADYCYJNE OKREŚLENIE ŚMIERCI JAKO ROZDZIAŁU DUSZY OD CIAŁA W UJĘCIU WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII KATOLICKIEJ¹

Słowa kluczowe: śmierć ludzka, hipoteza o śmierci L. Borosa, zmartwychwstanie ciała, śmierć jako wydarzenie osobowe.

Schlüsselworte: Menschlicher Tod, die Todeshypothese von L. Boros, Auferstehung des Leibes, Tod als persönliches Ereignis.

Określenie śmierci jako rozdziału duszy od ciała weszło na stałe do nauki Kościoła. Stykamy się z nim już w starożytności i obecne jest w teologii aż po dzisiejsze czasy.² Dlatego, jak zaznacza K. Rahner, należy je uważać jako klasyczne określenie śmierci.³ Jest ono zgodne z tomistyczną teorią o duszy jako formie ciała, a także z nauką Soboru w Vienne.⁴ Wprawdzie Sobór ten nie miał zamiaru określać pojęcia ludzkiej śmierci, ale ucząc o stosunku duszy do ciała w sensie teorii hylemorfizmu oraz stwierdzając, że dusza nie może być unicestwiona przez śmierć, implicite określa śmierć jako rozdział duszy od ciała. Wiadomo bowiem, że takie opisanie śmierci wiąże się ściśle z określonym systemem filozoficznym i wyraża podstawową prawdę nauki Kościoła o nieśmiertelności duszy ludzkiej.⁵ Mówi więc ono coś istotnego

¹ Powyższy artykuł jest wyjątkiem z pracy doktorskiej napisanej na temat: *Nauka L. Borosa o śmierci ludzkiej w świetle współczesnej eschatologii katolickiej*. Rozprawa była pisana na Wydziale Teologii KUL pod kierunkiem ks. bpa doc. dr hab. B. Pyłaka. Maszynopis pracy znajduje się w bibliotece KUL, Lublin 1975 r.

² W. Granat, *Eschatologia. Rzeczy ostateczne człowieka i świata. Dogmatyka katolicka*, t. VIII. Lublin 1962, s. 48.

³ K. Rahner, *Zur Theologie des Todes*, Freiburg 1958, s. 13.

⁴ *Breviarium Fidei*, oprac. J. M. Szymusiak, S. Głowa, Poznań 1964, V, 34, 36.

⁵ *Ibidem*, V, 36.

o śmierci, a mianowicie, że z nią nie wszystko się kończy. Następnie wyraża prawdę, że śmierć jest zawsze czymś zewnętrznym, niezależnym od ludzkiej woli. Aspekt zewnętrzny, to co najbardziej można łączyć ze zmysłami, jest w tym określeniu śmierci wyrażony przez stwierdzenie, że śmierć wiąże się z separacją zasady życia od ciała.⁶

Przedstawiony opis śmierci zawiera jednak pewne braki. Przede wszystkim jest, jak to już podkreślono, uwarunkowany konkretnym systemem filozoficznym i można go zrozumieć tylko w kontekście określonej filozofii. Tak pojęta śmierć bez kontekstu systemowego „nie mówi nic, lub mówi niewiele, lub mówi wiele źle”.⁷ Dlatego tak często sugeruje się jej dualizm platoński. Zarzut ten wydaje się być słuszny, skoro mówimy, że dusza w śmierci zachowuje się obojętnie, że śmierć w ogóle duszy nie dotyczy. Przecież tak właśnie pojmował śmierć Platon. Dla Platona śmierć to: „uwolnienie się duszy od ciała. Umieranie to jest to, że ciało uwolnione od duszy staje się z osobna ciałem samym w sobie, a z osobna dusza wyzwolona z ciała sama istnieje dla siebie”.⁸ Uwolnienie się duszy od ciała określa Platon także jako wzajemne rozdzielanie się: „A czyż to się nie nazywa śmiercią: to rozdzielanie i rozwiązanie duszy od ciała”.⁹ Platońskie określenie śmierci, zdaniem Rahnera, bardzo sprzyjało chrześcijańskiej prawdzie o nieśmiertelności duszy i dlatego przyjęło się powszechnie. Nie wyciągając ostatecznych konsekwencji z nauki o jedności substancjalnej człowieka mówiono, że śmierć spotyka tylko ciało.¹⁰ W tym kontekście sofizmat Epikura mówiący, że śmierć nas nie dotyczy, bo póki żyjemy nie ma śmierci, a gdy śmierć już przyjdzie nas nie ma, wydaje się być słuszny.¹¹ Podobnie trzeba przyznać rację Ludwikowi Feuerbachowi, zarzucającemu pseudochrześcijańskiej teologii odrealnienie ludzkiej śmierci.¹² Do takich wniosków można dojść opierając się na dualistycznej koncepcji człowieka. Wtedy rzeczywiście można poprzestać na opisie śmierci jako rozdziału duszy od ciała, nie mówiąc przy tym nic o śmierci jako wewnętrznym wydarzeniu samej duszy. Twierdzenie to jest jednak sprzeczne z tomistyczną koncepcją jedności człowieka. Chcąc lepiej zrozumieć, czym jest zerwanie jedności substancjalnej, należy najpierw przyrzeć się dokładniej tej jedności substancjalnej.

⁶ A. Maranche, *Drogi wolności*, tłum. W. Krzyżaniak, Warszawa 1973, s. 186–187.

⁷ M. A. Krapiec, *Człowiek w perspektywie śmierci*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. I, Warszawa 1968, s. 135.

⁸ Platon, *Feon 64 c*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 45.

⁹ Ibidem, *67 d*, s. 51. Por. E. Jünger, *Tod*, Stuttgart 1958, s. 59.

¹⁰ K. Rahner, *Zur Theologie*, s. 18–19. Por. J. Pieper, *Tod und Unsterblichkeit*, München 1968, tłum. A. Morawska, *Śmierć i nieśmiertelność*, Paris 1970, s. 167–168. Por. S. Grygiel, *Śmierć człowieka*, Znak 3 (1972), s. 438.

¹¹ P. Landsberg, *O sprawach ostatecznych*, tłum. B. Kaźmierczak, Warszawa 1967, s. 50.

¹² J. Pieper, *Tod*, s. 50–51.

Jedność duszy i ciała nie jest zjednoczeniem przypadłościowym, jak np. zjednoczenie barwy stołu ze stołem. Jest ono o wiele głębsze. Zjednoczenie duszy i ciała nie jest „tworem mieszanym” polegającym na całkowitym zaniku części składowych. Nie jest też zjednoczeniem jakby przez „stosunek styczności”, tak jak je pojmował Platon.¹³ Jest ono w teologii katolickiej określane mianem zjednoczenia substancjalnego. W tym pojmowaniu jedności człowieka twierdzi się, że człowiek „nie jest jakimś przypadłościowym zlepkiem ducha i materii, ale jest bytem jednym o dwóch składnikach koniecznie sobie przyporządkowanych: duszy i ciała”.¹⁴ Dusza ma jednak istnienie samoistne, jest ona, używając terminologii arystotelesowskiej, formą ciała w znaczeniu analogicznym, ponieważ udziela istnienia ciału. Owo udzielanie istnienia ciału decyduje o powstaniu jedności substancjalnej.¹⁵ Dusza ze swej wewnętrznej istoty zmierza do posiadania ciała. Nie można mówić, że ma tylko naturalną skłonność do łączenia się z ciałem. Gdyby tak się sądziło, to człowiek nie byłby bytem substancjalnym, lecz przypadłościowym.¹⁶ Byłby wtedy duszą, która żyłaby i myślałaby równie dobrze – a może i lepiej – bez ciała. Nic dziwnego, że Awicenna poniekąd wyprzedził stanowisko Kartezjusza, bo jeżeli duszę jako substancję można zasadniczo odnieść do ciała, to ilekroć „myślę”, twierdzą to jedynie o mojej duszy i mogę powiedzieć: „więc jestem”.¹⁷ Takiego wniosku nie można wyprowadzić z nauki o jedności substancjalnej człowieka. Można tylko w jej świetle powiedzieć, że człowiek myśli, żyje i jest. Chociaż więc dusza posiada istnienie samoistne, to jednak zaczyna zawsze istnieć dopiero w łączności z ciałem. Ona dostarcza istnienia jedności substancjalnej, jaką jest człowiek.¹⁸ Zdolność duszy do tworzenia człowieka należy do jej istoty i jest znamieną dla jej natury. Konsekwentnie trzeba też powiedzieć, że śmierć będąca rozdziałem duszy od ciała spotyka wypływające z istoty duszy zjednoczenie substancjalne, czyli człowieka, a także, że jest istotnym wydarzeniem duszy. W śmierci nie umiera ani dusza, ani ciało, ale człowiek.¹⁹ W świetle więc tomistycznej teorii zjednoczenia substancjalnego śmierć nie jest czymś tylko zewnętrznym, ale jest także wewnętrznym wydarzeniem samej duszy. Do takiego wniosku doszedł świetny znawca tomizmu J. Pieper.²⁰ Należy tu jednak zaznaczyć, że śmierć, będąc wewnętrznym wydarzeniem duszy, nie może powodować jej unicestwienia, jest ona bowiem

¹³ E. Gilson, *Tomizm*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1960, s. 271–277.

¹⁴ M. A. Krapiec, *Człowiek*, s. 131.

¹⁵ E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tłum. T. Górski, Warszawa 1965, s. 195.

¹⁶ E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1965, s. 195.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, s. 277.

¹⁹ J. Pieper, *Tod*, s. 53.

²⁰ *Ibidem*, s. 52–53.

niezniszczalna z racji niematerialności, poznania intelektualnego i niezależności w swym istnieniu od ciała. Istnienie duszy bez ciała należy jednak uznać, zgodnie z nauką św. Tomasza, za nienaturalne.²¹

Wracając do poprzedniej myśli o śmierci jako wewnętrznym wydarzeniu duszy, trzeba do tego stwierdzenia dodać, że tak pojęte wydarzenie ma charakter osobowy, bowiem dusza ma rozum i wolną wolę i do spotykającego ją istotnego wydarzenia może i powinna ustosunkować się na sposób rozumny i wolny czyli osobowy. Należy tu może bardziej podkreślić zasadniczą cechę przeżycia osobowego, tj. wolność. Stąd staje się zrozumiałym fakt, dlaczego francuscy teolodzy, zwolennicy hipotezy o śmierci jako przeżyciu osobowym, podkreślają jej charakter wolnościowy. Śmierć domaga się, ich zdaniem, wolności.²² Określenie śmierci jako rozdziału duszy od ciała powinno więc być uzupełnione elementami osobowościowego przeżycia śmierci. W przeciwnym wypadku pozostajemy niewierni wszystkim konsekwencjom wypływającym z nauki o jedności substancjalnej człowieka.²³

W nieco inny sposób do takiego samego wniosku doszedł K. Rahner. Twierdzi on, że człowiek jest jednością natury i osoby. Przez naturę rozumie Rahner to wszystko, co człowiekowi jest narzucone, co ma swoje prawa i co warunkuje nasz rozwój. Możliwość rozporządzania sobą w sposób wolny stanowi natomiast naszą osobę.²⁴ Między naturą i osobą, zdaniem Rahnera, panuje ścisła jedność. W konsekwencji także i śmierć posiada aspekt naturalny i osobowy.²⁵ Według tegoż teologa naturalny aspekt śmierci wyrażany jest w teologii poprzez twierdzenie, że śmierć jest rozdziałem duszy od ciała, a aspekt osobowy przez prawdę wiary o śmierci jako zakończeniu stanu zasługi.²⁶ Opisuując śmierć jako przeżycie osobowe powiada, że jest ono dla duszy ostatecznym „zakończeniem dobrowolnego kształtowania się siebie”, a nie tylko zwykłym ustaniem czasu zasługi.²⁷ Według Rahnera owo „zakończenie dobrowolnego kształtowania się siebie” nie ma miejsca ani po śmierci, ani przed śmiercią, ale jest wewnętrznym momentem samej śmierci.²⁸ Zdaniem

²¹ E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, s. 266–277. Por. M. Gogacz, *Egzystencjalne rozumienie duszy ludzkiej*, *Studia Philosophiae Christianae* 2 (1970), s. 21. Por. H. Thilicke, *Tod und Leben. Studien zur christlichen Anthropologie*, Tübingen 1946, s. 195.

²² R. Troisfontaines, *Ich sterbe nicht*, Erißburg in Br. 1964, s. 138.

²³ Naukę o śmierci jako przeżyciu osobowym podają niemal wszystkie współczesne encyklopedie teologiczne, a także mówi się o niej w katechizmach i kazaniach. Np. E. Kirchgässner, *30 Ansprachen am Grabe*, Würzburg 1960, s. 8–10. L. Thomas, *Was erwartet uns drüben. Frage, Antwort*, Mödling 1973, s. 23.

²⁴ K. Rahner, *Zur Theologie*, s. 15.

²⁵ P. Eicher, *Die antropologische Wende*, Freiburg 1970, s. 360.

²⁶ K. Rahner, *Zur Theologie*, s. 15. Por. Łk 16,26. 2 Kor 5,10.

²⁷ K. Rahner, *Zur Theologie*, s. 19.

²⁸ Ibidem.

Rahnera słowo „koniec” dla człowieka jako istoty materialnej i duchowej ma podwójne znaczenie. Przede wszystkim „koniec” dla człowieka jako istoty duchowej oznacza rzeczywiste spełnienie się od wewnątrz. Jest aktywnym doprowadzeniem siebie do wypełnienia, jest podsumowaniem życia, wzięciem siebie w posiadanie osobowe, jest pełnią osobowej rzeczywistości i działania. Natomiast „koniec” dla człowieka jako istoty materialnej jest czymś niezależnym od nas, narzuconym nam z zewnątrz, jest zniszczeniem, zburzeniem, przeciwnością. Śmierć w tym znaczeniu jest „złodziejem” przychodzącym w nocy. Sprowadzanie śmierci do jednego z tych wymiarów byłoby albo jej spirytualizowaniem lub materializowaniem.²⁹

Śmierć jako wydarzenie osobowe jest zamknięciem i podsumowaniem całego życia. Jest to, jak twierdzi W. Granat, „Chwila jedyna, najważniejsza i decydująca o rodzaju wiekuistego trwania w miłości wszelkiego dobra lub w nieładzie i odwróceniu się od niego; z tej racji jest śmierć zakończeniem, zamknięciem, dojrzałością, nie powinna zaś być jakimś rozłamaniem i roztrzaskaniem”.³⁰ W tym znaczeniu śmierć jest uwieńczeniem i przypieczętowaniem całego życia. Można powiedzieć, że podstawowe nastawienie życiowe człowieka dochodzi w śmierci do swej pełni. Nie wyklucza to dalszego rozwoju osobowego po śmierci. O takiej możliwości mówią prawdy wiary o czyśćcu, zmartwychwstaniu, zakończeniu świata i nieskończoności Boga, który nigdy całkowicie nie może być poznany.³¹ Śmierć jako zakończenie stanu zasługi oznacza więc doprowadzenie do ostateczności podstawowego nastawienia moralnego wybranego w ciągu życia.³² Dojście do wykształcenia w śmierci ostatecznej postawy moralnej nie może być tylko zwykłym „dojściem”, jak np. osiągnięcie dojrzałości przez niedojrzały owoc. Człowiek nie jest tylko materialnością i wobec tego, co go spotyka, potrafi się ustosunkować. W tym znaczeniu można powiedzieć, że śmierć jako wydarzenie osobowe jest decyzją. Wydarzenie osobowe zawsze łączy się z wolnością, czyli swobodą podejmowania decyzji.

M. Schmaus i J. Pieper, interpretując teologiczne znaczenie pojęcia: zakończenie status viatoris, dochodzą do podobnego wniosku twierdząc, że jakość podjętej w chwili śmierci decyzji zależeć będzie od decyzji podejmowanych w ciągu całego życia.³³ Zdaniem Schmausa, kto przez całe życie łaskę Bożą odrzucał, nie jest wykluczone, że odrzuci ją i w chwili śmierci. „Wolno nam jednak w każdym przypadku przypuszczać, że i jemu nie brak łaski Bożej

²⁹ Ibidem, s. 38, 76.

³⁰ W. Granat, *Eschatologia*, s. 75.

³¹ K. Rahner, *Zur Theologie*, s. 26-27.

³² Ibidem, s. 27. Por. K. Rahner, *Tod*, LThK, Bd. X, s. 222-224.

³³ M. Schmaus, *Handbuch katholischer Dogmatik. Der Glaube der Kirche*, Bd. II, München 1970, s. 765. Por. J. Pieper, *Tod*, s. 127.

dla pozytywnego rozstrzygnięcia. Potrzeba jakiegoś nadludzkiego wysiłku, by ktoś zmienił całe swoje uprzednie nastawienie życiowe. Wszelako to jest ważne, że ostatni czyn wyraża wszystkie czyny poprzednie”.³⁴ Bóg chce wszystkich ludzi zbawić, a jeśli się potępiamy, to nie na skutek decyzji Bożej, ale naszej własnej. Bóg nikogo nie opuści, jeśli wpiery sam nie zostanie opuszczony – brzmi stare adagium teologiczne. „Braku możliwości odwrócenia się człowieka nie należy rozumieć tak, jakby Bóg, jako sędzia, nie uznawał już więcej możliwości zmiany, ale odwrotnie, jest to o wiele bardziej niemożliwe dlatego, ponieważ w śmierci człowiek ustosunkowuje się do siebie w sposób nieodwołalny, dokonuje ostatecznego rozstrzygnięcia i w ten sposób osiąga niezmienność”.³⁵ W związku z powyższym zapytuje K. Rahner, co powoduje ostateczność niezmiennego trwania człowieka, czy wynika ona z samej śmierci, czy z sądu szczegółowego? Po rozważeniu różnego rodzaju możliwości dochodzi do następującego wniosku: „Ostateczność personalnej decyzji – jest wewnętrznym momentem samej śmierci – jako duchowo osobowego czynu człowieka”.³⁶ Pieper dodaje, że wyrok sędziego zakłada zawsze decyzję sądownego. Człowiek nigdy nie mógł podjąć decyzji w stosunku do całego życia, bo nigdy go w pełni nie posiadał. Zawsze w ciągu życia był „przed sobą”, teraz już naprawdę „jest” i to niezmiennie. Dlatego też według Piepera: „Kto razem z Sokratesem, Platonem i całą tradycją ludzkości uważa twierdzenie o sędzie po śmierci za prawdę, a tym samym rozumie śmierć jako zdarzenie, które pociąga za sobą i umożliwia nieomylny i nieodwracalny wyrok Sędziego o zakończeniu życia, ten zakłada, że podstawą owego całego wyroku musi być ostateczna, wolna i dotycząca również całości egzystencji człowieka decyzja sądownego. Wyrok ten musi więc poprzedzać akt, w którym człowiek wybiera na wieczność tę postawę, której naprawdę chce”.³⁷

O te wszystkie stwierdzenia powinno być uzupełnione określenie śmierci jako rozdziału duszy od ciała, by mogło mieć, jak zaznacza K. Rahner, charakter teologiczny. Śmierć rozbija jedność substancjalną człowieka, dlatego też jest jego wewnętrznym wydarzeniem mającym charakter przeżycia osobowego.³⁸

Według K. Rahnera z pojęcia śmierci jako rozdziału duszy od ciała, nie zostały wyciągnięte ostateczne wnioski filozoficzne.³⁹ W tym zakresie można

³⁴ M. Schmaus, *Der Glaube*, s. 766. Por. W. Granat, *Eschatologia*, s. 74.

³⁵ H. Volk, *Tod*, w: *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, Bd. II, München 1962, Bd. II, s. 677.

³⁶ K. Rahner, *Zur Theologie*, s. 29.

³⁷ J. Pieper, *Tod*, s. 139–150.

³⁸ W tym kontekście wydają się być słuszne słowa R. M. Rilkego: „Każdemu daj śmierć jego własną Panie. Daj umieranie, co wynika z życia, gdzie miał swą miłość, cel i biedowanie”. *Wybór Poezji*, tłum. M. Jastrun, Kraków 1964, s. 58.

³⁹ K. Rahner, *Zur Theologie*, s. 19.

tu – jego zdaniem – postawić następujące pytanie: Czy odłączenie się duszy od ciała oznacza zerwanie wszelkich związków z materią, czy tylko z pewną formą cielesności posiadanej przez człowieka? Odpowiadając na postawioną kwestię, Rahner twierdzi: „Substancjalny stosunek duszy do materii, który jest identyczny z duszą i nie jest jej przypadłością, może się zmienić, ale nie może po prostu ustać”.⁴⁰ Dusza z ciałem tworzy jedność substancjalną. Jedność ta zawdzięcza swe istnienie substancjalnością, swym całym aktem istnienia. Gdyby więc stosunek duszy do ciała ustawał, przestałaby istnieć także sama dusza. Tak przedstawia się według Rahnera interpretacja filozoficzna jedności substancjalnej. Warto w tym miejscu przypomnieć raz jeszcze zdanie św. Tomasza z Akwinu, który uważa istnienie duszy bez ciała za coś nienaturalnego.⁴¹ Na postawiony zarzut w *Quaestiones disputatae*, że jakoby dusza odłączona od ciała miałaby być bardziej podobna do Boga, św. Tomasz odpowiada w następujący sposób: „Dusza połączona z ciałem jest podobniejsza do Boga, niż od niego rozłączona, bowiem tamta (połączona) posiada swą naturę w sposób doskonalszy”.⁴² Dusza połączona z ciałem jest nie tylko bardziej ludzka, ale także bardziej podobna do Boga. Dlatego też św. Tomasz waha się nazwać „duszę odłączoną” osobą.⁴³ Co więcej, trzeba to jasno powiedzieć, że „dusza odłączona” w świetle teorii jedności substancjalnej nie może być człowiekiem.⁴⁴ Dusza z całej swej istoty dąży do połączenia z ciałem, jest to tzw. *commensuratio animae ad hoc corpus*, z którego tomiści wyprowadzają konieczność zmartwychwstania ciała.⁴⁵

K. Rahner sądzi jednak, że z teorii jedności substancjalnej trzeba wyciągnąć jeszcze inny wniosek, a mianowicie, że stosunek duszy do ciała nie może w ogóle ustać, bo wtedy przestałaby istnieć sama dusza. Odniesienie duszy do ciała, zdaniem Rahnera, nie różni się od samej duszy. Jest ono,

⁴⁰ K. Rahner, *Tod*, w: *Sacramentum Mundi*, Bd. IV, Freiburg i. Br. 1958, s. 922.

⁴¹ E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 191, przypis 33: „Trzeba przy tym pamiętać, że wg św. Tomasza istnienie duszy bez ciała, chociaż możliwe, jest jednak dla niej nienaturalnym sposobem istnienia” (præster rationem suae naturae).

⁴² S. Thomae, *Questiones disputatae de potentia Dei*. 5, 10 ad 5.

⁴³ Ibidem, 9,2 ad 14, „Anima separata est pars rationalis naturae, scilicet humanae, et non tota natura rationalis humanae, et ideo non est persona”.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ S. Świeżawski, *Centralne zagadnienie tomistycznej nauki o duszy. Commensuratio animae ad hoc corpus*, Przegląd filozoficzny 44 (1948), s. 177; *Commensuratio animae ad hoc corpus* „różni się od duszy tylko myślowo”, jest ono jej dane substancjalnie, s. 174: „Zobaczmy, że ani dusza, ani ciało nie ginie w chwili śmierci, nie ginie nawet i przystosowanie duszy do ciała (*commensuratio* – lecz przystosowanie to przestaje tylko być zaktualizowane i zostaje jako możliwość w duszy substancjalnej; i tej możliwości odpowiada powszechna możliwość materii pierwszej... Otóż śmierć jest następstwem faktu, że materia pierwsza, to znaczy ciało danego człowieka przestaje być aktualizowane przez jego duszę. Ale materia pierwsza łączy się potem z innymi formami rozmaitych bytów złożonych i trwa wiecznie. W tym znaczeniu ciało ludzkie nie ginie”.

według nauki tomistycznej, dane duszy razem z jej istotą. Czy jednak dusza łącząca się z ciałem jest tylko w związku z konkretną materialnością, czy raczej wchodzi w kontakt z całością materii, której ciało jest tylko małą częścią? Zdanie K. Rahnera w tej kwestii jest następujące: „Dusza będąc zjednoczona z ciałem, jest także w stosunku do całości, którą jest jedność świata materialnego”.⁴⁶ Jedność z całym światem materialnym jest jednak porządku metafizycznego i nie da się określić w ramach żadnej filozofii przyrody, ma ona charakter ontologiczny, a nie empiryczny. W każdym razie, uważa Rahner, że dusza ludzka poprzez substancjalną jedność z ciałem, wchodzi w zasadniczą jedność ze światem. W ten sposób rodzi się nowe pytanie: Czy śmierć jako rozdział duszy od ciała jest także zniszczeniem jedności ze światem aż do tego stopnia, że dusza jest poza światem, czy raczej zniesienie cielesnej postaci odniesienia do świata nie oznacza po prostu głębszego wejścia duszy do danego jej już z góry wszechkosmicznego stosunku do świata?⁴⁷ Odpowiedź na powyższe pytanie, stwierdza Rahner, nie jest opracowana ani przez antropologię, ani przez teologię. I rzeczywiście, inni autorzy mówiąc o tym zagadnieniu zawsze powołują się na poglądy w tym zakresie podane przez Rahnera, a więc jest to jego oryginalny pogląd.⁴⁸ Jeżeli milczy się o związku duszy odłączonej z materią, to zdaniem Rahnera, pojmuje się jedność substancjalną człowieka na sposób platoński, jakoby brak odniesienia do materii był równoznaczny z bliskością Boga. Wydaje się Rahnerowi, że po wielowiekowym milczeniu i przyzwyczajeniu się do neoplatońskiego ujęcia jedności substancjalnej, trzeba dziś już koniecznie mówić o „duszy odłączonej” i jej łączności z materią i to w imię poprawnego interpretowania tomizmu.⁴⁹ K. Rahner podaje dwie podstawy takiego ujęcia: filozoficzną i teologiczną. W argumentacji filozoficznej powołuje się na tomistyczną zasadę jedności substancjalnej człowieka i w związku z nią mówi o transcendentnym odniesieniu duszy ludzkiej po śmierci do materii.⁵⁰ Uważa, że z pojęcia duszy jako formy substancjalnej ciała wynika jej łączność także z podłożem zmian substancjalnych, czyli z materią pierwszą.⁵¹ Oczywiście nie chodzi tu Rahnerowi o łączność z materią czasoprzestrzenną, rozciągłą, wymierną w jednostkach fizycznych. Nasze „ja”, nasza dusza przedstawia się w tym zakresie jako zdecydowanie coś niecielesnego, niematerialnego.⁵² Dusza po śmierci, w ujęciu Rahnera, łączy się z pra-

⁴⁶ K. Rahner, *Zur Theologie*, s. 19.

⁴⁷ Ibidem, s. 20. Por. K. Rahner, *Tod*, s. 323.

⁴⁸ Por. L. Boros, *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten – Freiburg i. Br. 1962, s. 85–86.

⁴⁹ K. Rahner, *Zur Theologie*, s. 20–21.

⁵⁰ Ibidem, s. 20.

⁵¹ Ibidem, s. 19.

⁵² A. Stepiń, *Wprowadzenie do metafizyki*, Kraków 1964, s. 176.

tworzywem wszelkich zmian materialnych.⁵³ Dlatego twierdzi on, że „dusza odłączona” po śmierci nie staje się akosmiczna, ale wszechkosmiczna (allkosmisch).⁵⁴ Nie należy jednak sądzić, że cały wszechświat staje się ciałem duszy tak, jakby utraciła to, co nabyła w czasoprzestrzennej rzeczywistości. Nie, te wartości należą nadal do substancjalnej struktury duszy. Podobnie podkreśla Rahner, nie może stać się wszechkosmiczną, ponieważ przyjęła określoną i różną pozycję w przestrzeni czasowej do poszczególnych rzeczy. Dusza ludzka wchodzi zawsze w określony stosunek do świata i nie może się go pozbyć nawet po śmierci.⁵⁵ Określenie więc śmierci jako rozdziału duszy od ciała nie mówi o całkowitym rozdzieleniu duszy od ciała, ale o jej wejściu w inny stosunek, w inny związek do tego, co zwykliśmy nazywać ciałem. Dusza wchodzi w głębszy kontakt z ciałem i bardziej odpowiadający jej istocie, tzn. z ciałem, które jej już nie ogranicza.⁵⁶ Można więc powiedzieć, zgodnie z myślą Rahnera, że w chwili śmierci dusza wchodzi w istotny stosunek do świata, wchodzi do jego głębi, gdzie wszystko ma swe podstawy i jednoczy się.⁵⁷ Rahner stara się poprzeć swą argumentację także racjami teologicznymi. Teologia biblijna stwierdza, że aniołowie posiadają zdeterminowany stosunek do świata, są trwałymi, a nie tylko doraźnymi zasadami świata (Kol 1,16; 2,10; 2,15; 1Pt 3,22; 3,10; 6,12; 1Kor 8,5; 2Pt 2,10; Ga 4,3.9; Kol 2,8.20; Ap 14,10). Jeżeli więc aniołowie jako duchy czyste posiadają odniesienie do świata, to tym bardziej – twierdzi Rahner – można to powiedzieć o „duszach odłączonych”. One także mają realnie ontologiczny stosunek do świata, podobnie jak aniołowie. Można też o duszach powiedzieć, że tworzą zasady wszechświata i w tym sensie są wszechkosmiczne.⁵⁸

Następnej podstawy teologicznej do tak pojętego odniesienia się duszy do świata, dopatruje się Rahner w lepszym naświetleniu przez takie ujęcie nauki o czyścicu. Przy czym twierdzi on, że istota czyścica polega na uporządkowaniu swego stosunku do świata. Może więc się ono dokonać tylko przez bycie duszy w świecie, a nie całkowite wyłączenie się z niego. Duszą wchodzącą w jedność ze światem, dużo łatwiej pojmuje jego harmonię i ład i może obiektywnie określić swój stosunek do niego i do siebie. Po dobytciu czyścica

⁵³ S. Mazierski, *Elementy kosmologii filozoficznej i przyrodniczej*, Poznań 1972, s. 164–168. Można tu znaleźć różne określenia materii pierwszej.

⁵⁴ K. Rahner, *Zur Theologie*, s. 22: „Sie wird also im Tod nicht akosmisch, sonder allkosmisch werden, wenn wir einmal so sagen dürfen”.

⁵⁵ P. Schoonenberg, *Wierzę w życie wieczne*, Conc 1–5 (1969), s. 69. Rozumie on Allkosmisch – Werden der Seele jako stan wspólnoty z całym kosmosem, jest to „wcielenie” duszy w sensie biblijnym, dlatego też już w czasie „pośrednim” wzrastamy ku zmartwychwstaniu. Stąd wyrażenie w Katechizmie Holenderskim: „Są w trakcie zmartwychwstania”.

⁵⁶ K. Rahner, *Zur Theologie*, s. 31.

⁵⁷ Ibidem, s. 20.

⁵⁸ Ibidem, s. 23–24.

nie może już więcej boleśnie odczuwać sprzeczności ze światem, wynikającej poprzednio z nie dość poprawnej postawy moralnej.⁵⁹

Innej podstawy teologicznej dopatruje się Rahner w teorii tomistycznej o grzechu lekkim. Według tej teorii grzechy lekkie mogą być popełnione tylko przez istoty materialne. Wypadałoby, by także i odcierpienie za grzechy lekkie w czyśćcu odbywało się w łączności z materią, choć inną niż dotychczas.⁶⁰ Ostatnim argumentem teologicznym Rahnera o wszechkosmicznym stosunku duszy do materii jest dogmat zmartwychwstania ciała. Uważa on, że jeżeli w duszy nie byłoby pozytywnego odniesienia do materii, to nie można by w niej samej znaleźć konkretnego dążenia do zmartwychwstania na końcu czasów. To zmartwychwstanie, zdaniem Rahnera, będzie już tylko uwieńczeniem pozytywnego odniesienia się duszy do świata, czyli zmanifestowaniem tego, co dokonało się w momencie śmierci.⁶¹

W ten sposób cała stworzona rzeczywistość przez śmierć ludzką budzi się do swej ostateczności. Świat przez śmierć duchowo-cielesnej osoby, która w pewnym sensie jest ciałem, uzyskuje już obecnie swą wewnętrzną przemianę. Świat przez śmierć poszczególnych ludzi jest już „spełniony” i czeka na objawienie się chwały synów Bożych podczas Sądu Ostatecznego.⁶² Teoria Rahnera przypomina twierdzenie Teilharda de Chardin: „W każdej duszy Bóg miłuje i zbawia częściowo cały świat, który w tej duszy się streszcza w sposób szczególny i nieprzekazywalny”.⁶³

Określenie śmierci jako rozdziału duszy od ciała należy więc rozumieć w świetle powyższych wyjaśnień. Przez wyciągnięcie z tego określenia ostatecznych wniosków dochodzi się do stwierdzenia, że śmierć jest wewnętrznym, osobowym wydarzeniem spotykającym człowieka i „wejściem” w inny stosunek do materii. Nie jest ona przerwaniem dojrzewania wewnętrznego człowieka, ale jego uwieńczeniem i doprowadzeniem do pełni.

Poglądy K. Rahnera na temat zjednoczenia substancjalnego duszy i ciała przejął i rozwinął teolog szwajcarski Ladislaus Boros. Zdaniem Borosa tradycyjne określenie śmierci wywołuje wrażenie jakoby śmierć dotyczyła tylko samego ciała, a dusza jakby w niej nie brała udziału. Według Borosa „dusza w śmierci ulega realnie ontologicznemu unicestwieniu”,⁶⁴ ale zaraz dodaje, że dusza będąc rzeczywistością duchową, nie może ulec zagładzie.

⁵⁹ Ibidem, s. 24. Por. K. Rahner, *Schriften Zur Theologie*, Bd. III, Auf. 4, Köln 1961, s. 241.

⁶⁰ K. Rahner, *Zur Theologie*, s. 24-25.

⁶¹ Ibidem, s. 25-26: Der Verklärungsleib schneit so zu reinen Ausdruck der bleibenden Allweltlichkeit der verkärten Person zu werden. Na innym miejscu K. Rahner dodaje, że o wszechkosmicznym odniesieniu duszy do świata świadczą zjawiska parapsychologiczne.

⁶² K. Rahner, *Tod*, s. 424.

⁶³ P. Teilhard de Chardin, *Środowisko Boże. Człowiek*, tłum. J. G. Fedorowscy, Warszawa 1964, s. 26.

⁶⁴ L. Boros, *Mysterium*, s. 84.

Śmierć jest więc według Borosa zdarzeniem czegoś niezniszczalnego.⁶⁵ W tym stwierdzeniu widzi Boros sprzeczność (aporię), której rozwiązanie będzie chciał przedstawić za pomocą metafizyki tomistycznej, ściślej mówiąc za pomocą tomistycznej teorii o stosunku duszy do ciała. Boros podkreśla, że według nauki św. Tomasza dusza jest formą ciała aż do ostatnich jego włókien i poruszeń. Z drugiej strony ciało należy do wewnętrznej doskonałości duszy. Tak bardzo dusza i ciało należy do wewnętrznej doskonałości duszy, tak bardzo dusza i ciało tworzą jedność, że w ich jedności znika podwójność. „Z dwóch powstaje coś trzeciego, co nie jest niczym z nich”.⁶⁶ Substancja „człowiek” nie jest żadnym związkim dwóch substancji, lecz jedną substancją pełną, która swą substancjalność zawdzięcza jednej konstytutywnej zasadzie, a mianowicie duszy (unica forma actulitas materiae primae).⁶⁷ Ta nauka św. Tomasza, zdaniem Borosa, jest często źle interpretowana.⁶⁸ Ciało nie jest w żadnym stosunku przypadłościowym do duszy, ono stanowi jej istotny czynnik. Według Borosa możemy powiedzieć, że ów istotny akt duszy nie różni się od niej samej.⁶⁹ Cieleśność człowieka w formowaniu swej egzystencji zawsze zawiera duszę, natomiast odniesienie duszy do ciała czyni z niej to, czym w swej istocie jest. Wszelkie objawy cieleśności należy rozumieć jako rozwinięcie tego, co w duszy jest zawarte „originaliter et quomodo implicite”.⁷⁰ Natomiast dusza bez istotnego i z góry w niej zawartego stosunku do ciała, zdaniem Borosa, nie jest w ogóle duszą.⁷¹ Z tego też powodu rozdzielenie duszy od ciała, czyli śmierć nie może być pojmowana jako rozdzielenie dwóch bytów. „Śmierć jest o wiele bardziej całkowitą zagładą jednego bytu i w następstwie tego także wewnętrznym momentem samej duszy. Nie można odzielić duszy od ciała bez spowodowania jej zagłady (Untergang)”.⁷² Chociaż umieranie wkrada się aż do samych „korzeni” duszy, to jednak dusza jako „forma” posiada esse substantionis i jest z tego względu niezniszczalna i nieśmiertelna; istnienie jej jednak bez ciała jest nienaturalne.⁷³ Przez śmierć znajduje się ona w stanie niewłaściwym, dlatego zdaniem Borosa, dusza musi mieć kontakt z materią. Śmierć jest zburzeniem czegoś niezniszczalnego w sensie utraty dotychczasowego odniesienia do materii i wejście z nią w kontakt pozaempiryczny. Twierdzenia Borosa o śmierci jako unicestwieniu duszy

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Ibidem. Por. L. Boros, *Erlöstes Dasein. Theologische Betrachtungen*, Mainz 1967, s. 31–32.

⁶⁷ Ibidem, s. 84.

⁶⁸ L. Boros, *Mysterium*, s. 85.

⁶⁹ Ibidem. Por. L. Boros, *Aus der Hoffnung leben*, Olten 1968, s. 21.

⁷⁰ L. Boros, *Mysterium*, s. 85.

⁷¹ L. Boros, *Erlöstes Dasein*, s. 32.

⁷² L. Boros, *Mysterium*, s. 85.

⁷³ Ibidem.

stają się jaśniejsze w świetle jego podstawowej tezy, a mianowicie: Tam gdzie następuje całkowite wyniszczenie zewnętrżności w człowieku, powstaje możliwość ukazania się pełni duchowości. W rozważaniach o miłości, poznaniu, działaniu woli i przypominaniu, Boros dochodzi do wniosku, że pełny rozwój miłości, poznania i rozwoju woli zawiera się w Chrystusowej zasadzie: „Kto chce zachować swe życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, ten je zachowa”.⁷⁴ Śmierć jest w tym świetle całkowitą zatraceniem siebie, można nawet powiedzieć, że jest pewnego rodzaju unicestwieniem bytu ludzkiego, ale też i dlatego możliwością pełnego jego rozwoju. Boros tłumaczy nieco inaczej także słowo „unicestwienie duszy” w chwili śmierci. „Unicestwienie” duszy oznacza gwałtowne pozbawienie odniesienia cielesnego-doczesnego (światowego), a zarazem przeniknięcie do źródeł świata i totalne uobecnienie się w nim.⁷⁵ W sposób obrazowy Boros opisuje „unicestwienie” duszy w śmierci przez porównanie do narodzin człowieka. Podczas narodzin dziecko też zostaje niejako wyrzucone z miejsca schronienia, z tego, co było jego ostoją i bezpieczeństwem. Zostaje wystawione na całkowitą „zagładę”, ale jednocześnie otwiera się przed nim nowy świat, świat nowych znaczeń i wartości.⁷⁶ Coś podobnego, zdaniem Borosa, dzieje się w śmierci. Jego określenie, że w śmierci następuje unicestwienie duszy nie można więc w żadnym wypadku pojmować jako całkowitej zagłady. Tym bardziej że Boros uznaje śmierć za zmianę natychmiastową, za przejście momentalne z jednego stanu w drugi, a więc po prostu brakowałoby czasu na nieistnienie duszy.

Drugim elementem śmierci, wynikającym z rozważań o jedności substancjalnej człowieka, jest – zdaniem Borosa – totalne uobecnienie się duszy w świecie.⁷⁷ Według Borosa substancjalne odniesienie duszy do ciała nie może ustać, ale przynajmniej, jak to przedstawił Rahner, dusza powinna w śmierci osiągnąć wszechkosmiczną obecność. Gdyby było inaczej, twierdzi Boros, Bóg musiałby w sposób sztuczny podtrzymywać do czasu zmartwychwstania związek duszy z materią. Nie wolno jednak, mówi Boros, przypisywać Bogu interwencji w dziedzinie działalności przyczyn drugich, jeśli istnieje jakakolwiek możliwość wytłumaczenia rzeczywistości przez te przyczyny.⁷⁸ Nie ma potrzeby przypisywania Bogu podtrzymywania związku duszy z ciałem, gdyż istnieje możliwość jej naturalnego związku z materią po śmierci człowieka. Myśl przypisująca Bogu podtrzymywanie związku duszy z materią, „byłaby równie dziwaczna jak gdyby chciano człowieka, który

⁷⁴ L. Boros, *Erlöstes Dasein*, s. 78. Por. Łk 9,24.

⁷⁵ L. Boros, *Erlöstes Dasein*, s. 93.

⁷⁶ Ibidem, s. 92–93.

⁷⁷ L. Boros, *Mysterium*, s. 88. Por. P. Teilhard de Chardin, *Środowisko Boże*, s. 25.

⁷⁸ L. Boros, *Erlöstes Dasein*, s. 40. Por. L. Boros, *Mysterium*, s. 86.

może oddychać zupełnie normalnie, utrzymywać przy życiu za pomocą sztucznego oddychania”.⁷⁹

Zasada substancjalnej jedności domaga się, według Borosa, związku duszy z ciałem także po śmierci. Przedstawione w tym względzie poglądy Rahnera o wejściu duszy we wszechkosmiczny stosunek do materii nie zadowolają całkowicie Borosa. Wydaje mu się bardziej prawdopodobne, że ciało ludzkie zmartwychwstaje już w momencie śmierci.⁸⁰ Poglądy te Boros głosi w sposób hipotetyczny i jest gotów w każdej chwili je odwołać, gdyby ktoś przedstawił mu przekonujące kontrargumenty.⁸¹ Głoszona przez Borosa hipoteza o zmartwychwstaniu jest następująca: „Zmartwychwstanie ma miejsce w śmierci; jest ono także wydarzeniem czasów ostatecznych”.⁸² Do powyższych sprzeczności dochodzi się, zdaniem Borosa, gdy potraktuje się poważnie teorię o zjednoczeniu substancjalnym duszy i ciała i porówna się z wypowiedziami Pisma Świętego o zmartwychwstaniu na końcu czasów.⁸³ Boros proponuje następujące rozwiązanie powyższych trudności: zmartwychwstanie ciała ludzkiego nie oznacza powrotu do ziemskiej egzystencji, ale wejście cielesności przemienionej w inny wymiar świata. Gdy przy końcu czasów zostanie przemieniony cały świat, wówczas objawi się nasze zmartwychwstanie dokonane w momencie śmierci. Przemieniona rzeczywistość naszej cielesności, by mogła się ujawnić – potrzebuje przemiany całego wszechświata.⁸⁴ Stąd też Boros utożsamia nieśmiertelność duszy ze zmartwychwstaniem ciała.⁸⁵ Trudno w tym miejscu szczegółowo zajmować się zagadnieniem zmartwychwstania ciała. Problem ten domaga się osobnego opracowania. Niemniej trzeba przyznać, że poglądy Borosa na zmartwychwstanie nie są dziś odosobnione.⁸⁶

Przyjmując arystotelesowsko-tomistyczną koncepcję stosunku czasu do wieczności, w świetle której w wieczności nie ma żadnego „przed” i „po”

⁷⁹ L. Boros, *Erlöstes Dasein*, s. 44.

⁸⁰ Ibidem, s. 46.

⁸¹ Ibidem, s. 44.

⁸² L. Boros, *Aus der Hoffnung*, s. 34.

⁸³ 1Tes 3,16, „Na głos Archaniola i na dźwięk trąby Bożej ...zmarli w Chrystusie powstaną pierwsi”.

⁸⁴ L. Boros, *Aus der Hoffnung*, s. 35; tenże, *Erlöstes Dasein*, s. 46.

⁸⁵ L. Boros, *Aus der Hoffnung*, s. 35.

⁸⁶ Por. Conc 12 (1970). Internationale Zeitschrift für Theologie, w większości poświęcony temu zagadnieniu. Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1970, s. 291–302. Por. N. Smart, *Filozofia wobec pojęcia śmierci*, w: A. Toynbee i inni, *Człowiek wobec śmierci*, tłum. D. Petsch, Warszawa 1973, s. 39–40. Por. O. Culmann, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?*, Stuttgart 1964. Por. o stanowisku Tomasza de Vio odnośnie naturalnej nieśmiertelności duszy Ojców Kościoła, w: E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 177 i 188. Por. Th. G. Sartory, *In der Hölle brennt kein Feuer*, München 1968, s. 43–50. Por. M. Schmaus, który uważa naukę o bezpośrednim zmartwychwstaniu za niesprzeczną z nauką Kościoła, w: *Kirchliche Dogmatik*, Bd. I, s. 744.

w naszym rozumieniu czasu, ale wszystko jest terazniejszością, należy stwierdzić, iż poglądy Borosa na temat zmartwychwstania wydają się być słuszne.⁸⁷ Należy jednak zapytać, czy ta koncepcja stosunku czasu do wieczności jest słuszna i jedyna? O. Betz ukazuje poglądy współczesnych teologów na powyższy temat.⁸⁸ Przedstawioną przez Borosa koncepcję stosunku czasu do wieczności Betz nazywa ogólnie „rozwiązaniem ponadczasowym”.⁸⁹ Ma ona wielu zwolenników zarówno wśród teologów protestanckich, jak i katolickich. Wspólny rys tych poglądów jest następujący: Czas jest wchłaniany przez wieczność. Nie można więc w sposób sensowny pytać o „dotychczasowy” sposób istnienia umarłych, bowiem oni są poza naszym następstwem czasu. Zdaniem Betza z taką próbą rozwiązania tego trudnego problemu trzeba się poważnie liczyć, ale ma ona i swoje braki. Nie uznając jakiegokolwiek zróżnicowania w trwaniu wiecznym człowieka, nie bierze się pod uwagę czasowości tak bardzo istotnej dla trwania ludzkiego. W sposób niezadowolający odpowiada się na pytania odnoszące się do ostatecznych wydarzeń świata. Poza tym w tej teorii nie widać jasnego odgraniczenia wieczności Bożej od trwania ludzkiego.⁹⁰ Przez określenie „niezadowolająca odpowiedź” w stosunku do spraw ostatecznych świata, Betz rozumie umieszczanie ich w chwili śmierci.⁹¹ Następna trudność, jaką Betz dostrzega w tej teorii, polega na niedocenianiu wartości czasu dla człowieka. Jeśli czas i wieczność przeciwstawiają się sobie, to jak można człowieka traktować poważnie jako partnera Boga? Dlatego wydaje się słuszniejsza teoria o stosunku czasu do wieczności, a którą Betz nazywa „dojściem do pełni czasu”.⁹² Ogólnie można powiedzieć, że teoria ta w odróżnieniu od poprzedniej dowartościowuje czas. Jej przedstawiciele, tacy jak: Hans Wilhelm Schmidt, Walter Künneth, Michael Schmaus i Karl Rahner podkreślają, że w czasie człowiek urzeczywistnia tajemnice swej osoby, w nim „zbiera” swą ostateczność.⁹³ Czas i wieczność nie stoją ze sobą w sprzeczności, ale przez Chrystusowe „tak” w stosunku do historii, wydarzenia eschatologiczne mają charakter historyczny.⁹⁴ Dlatego możemy powiedzieć, że wieczność nosimy w sobie, że czas i wieczność razem kroczą, ale z powodu naszego uwikłania w grzechy, żyjemy tylko w czasie połowicznym (*Halbzeitlichkeit*). Kiedy człowiek osiągnie swe spełnienie, wtedy i czas uzyskuje swą wewnętrz-

⁸⁷ E. Brisbois, *Duree du purgatoire et suffrages pur les defantes*, Nouvelle Revue Theologique 81 (1959), s. 838-845.

⁸⁸ O. Betz, *Die Eschatologie in der Glaubensunterweisung*, Würzburg 1965, s. 51-70.

⁸⁹ Ibidem, s. 59.

⁹⁰ Ibidem.

⁹¹ Ibidem, s. 58-59.

⁹² Ibidem, s. 59-64.

⁹³ Ibidem, s. 68. Por. K. Rahner, *Das Leben der Toten*, w: tenże, *Schriften Zur Theologie*, Bd. IV, s. 434.

⁹⁴ H. W. Schmidt, *Zeit und ewigkeit*, Gütersloh 1927, cyt. za O. Betz, *Die Eschatologie*, s. 20.

ną treść, tj. pełnię czasu (Vollzeitlichkeit).⁹⁵ Zdaniem Schmidta czas należy do stworzoneości człowieka i byłoby zuchwalstwem z naszej strony pragnąć zerwania ze swą naturą, by być jak Bóg.⁹⁶ Pełni czasu nie należy utożsamiać z wiecznością Bożą. Bóg jest ponad nią.⁹⁷ Podobnie sądzi też W. Künneth.⁹⁸ Zdaniem tegoż autora ze zmartwychwstaniem Chrystusa został zapoczątkowany „nowy” czas, który nie jest beczasową wiecznością ani pozaświatową czasowością, lecz wypełnieniem czasu doczesnego. „Spełnienie się” człowieka nie oznacza końca czasu, bo byłoby to nie jego spełnienie, ale zniszczenie. W wypadku przyjęcia beczasowej wieczności, nie ma potrzeby mówić o sądzie szczegółowym i ogólnym, bowiem zbiegają się one razem. Należy więc przyjąć „międzyczas” (Zwischenzeit) dla umarłych istniejący przed Sądem Ostatecznym.⁹⁹

W świetle powyższej teorii należy też patrzeć na hipotezę Borosa o zmartwychwstaniu w momencie śmierci, czy sprowadzaniu eschatologii ogólnej do szczegółowej. Natomiast twierdzenia wielu współczesnych teologów o śmierci człowieka jako decyzji wydają się uzupełniać tradycyjne określenie śmierci jako rozdziału duszy od ciała.

ZUSAMMENFASSUNG

Der menschliche Tod wird als die Trennung der Seele vom Leib verstanden. Dies ist die klassische Definition, die auf einem konkreten philosophischen System beruht. Die modernen Theologen, wie K. Rahner, L. Boros, M. Schmaus, W. Beinert behandeln das Phänomen des Todes als ein persönliches Ereignis. In dieser Sicht wird der menschliche Tod als die Fülle der Erkenntnis, der Freiheit und der Liebe bezeichnet. Die Qualität der letztgültigen Entscheidung im Augenblick des Todes hängt von den Einzelentscheidungen ab, die man im Laufe des Lebens trifft. Der Tod hebt die menschlichen Bestrebungen lediglich hervor.

⁹⁵ Ibidem, s. 306–308.

⁹⁶ Ibidem, s. 305. Por. J. Hoye, *Anthropologische Vorbestimmung des ewigen Lebens*, Trierer Theologische Zeitschrift 82 (1973), B. 5., s. 279.

⁹⁷ O. Betz, *Die Eschatologie*, s. 60.

⁹⁸ O. Betz, *Theologie der Auferstehung*, München 1951, s. 160–164.

⁹⁹ Ibidem, s. 288, 235 nn.

Ks. STANISŁAW JÓŹWIAK
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie

RADYKALIZM WIARY WARUNKIEM SKUTECZNEJ EWANGELIZACJI

Słowa kluczowe: wiara, ewangelizacja, przykazania, błogosławieństwa, ubóstwo, świętość, świądectwo.

Schlüsselworte: Glaube, Evangelisierung, Gebote, Seligpreisungen, Armut, Heiligkeit, Zeugnis.

Truizmem jest już dzisiaj stwierdzenie, że środowisko w którym przychodzi nam żyć, dokonywać wyborów moralnych i kształtować swoją religijność, podlega procesom sekularyzacji, relatywizmu i stopniowemu odchodzeniu od chrześcijańskiego stylu życia. Jednocześnie każdy chrześcijanin jest zobowiązany do świadczenia o Chrystusie właśnie w takich warunkach, w jakich żyje.

Analiza współczesnego kontekstu wiary prowadzi do wniosku, że nie wystarczą już zwyczajne metody duszpasterskie, że niewiele może zmienić lepsza organizacja struktur kościelnych, czy pogłębiona refleksja teologiczna. Są to środki niezbędne, ale nie są one w stanie skutecznie przeciwstawić się procesowi utraty wiary, dlatego koniecznie dziś „trzeba wzbudzić nowy zapał świętości”¹.

Ewangelizacja okazuje się nieskuteczna, gdy pozbawiona jest głębokiego życia wewnętrznego, które pozwala utożsamić się z głoszonymi treściami, a przede wszystkim z osobą Chrystusa i Jego wolą. Stan świętości jest możliwy do osiągnięcia na drodze długiego procesu. W wymiarze podstawowym jest realizacją moralności na poziomie przykazań, by przejść następnie na płaszczyznę rad ewangelicznych. Swoje apogeum osiąga w postawie ubóstwa duchowego rozumianego jako całkowite podanie się woli Bożej. Jest swoistym

¹ RM 90.

przejściem z religijności egocentrycznej ku teocentrycznej. Taka postawa staje się gwarancją skutecznej ewangelizacji.

Dynamizm moralności chrześcijańskiej

Moralność ewangeliczna zakłada pełną realizację wymagań Dekalogu, ale jednocześnie je przekracza, podnosząc na inną płaszczyznę. Osobowa dojrzałość moralna wyraża się w odpowiedzi na Chrystusowe błogosławieństwa. Przykazania pojmowane są jako konieczne i słuszne, ale jednocześnie uczą bezradności wobec Bożych wymagań, a przez to wskazują na potrzebę ufności w moc Bożą płynącą z daru *nowego życia w Chrystusie*. Podstawą ośmiu błogosławieństw jest ubóstwo, polegające na wyrzeczeniu się wszystkiego, co nie prowadzi do Boga. Trud pozbywania się wszelkiego oparcia skłania do poszukiwania Boga i opierania się jedynie na Nim.

Życie moralne jest odpowiedzią na bezinteresowne działania Bożej miłości podejmowane wobec człowieka. Realizuje się ona jako długi proces obejmujący różne stopnie zaangażowania i poziomy świadomości moralnej. Rozpoznanie dobra jako przynależności do Boga, posłuszeństwo wobec Niego oraz pokorne z Nim obcowanie stanowi jednocześnie istotę prawa moralnego.²

Odpowiedź następuje najpierw w sferze prawa naturalnego. Jest ono światłem rozumu, дарowanym przez Boga. Dzięki niemu możliwe jest doświadczenie podstawowych rozróżnień etycznych. W ten sposób objawia się obecność Boga w sumieniu. Zasada, że dobro należy czynić, a zła unikać została sprecyzowana w Dekalogu, który jest owocem Przymierza zawartego z ludem wybranym. Przez ten dar prawo na nowo i ostatecznie zostało zapisane w sercu człowieka (por. Jr 31, 31–34). Przykazania wskazują drogę życia, do niego prowadzą i jednocześnie są „pierwszym, niezbędnym etapem drogi do wolności, jej początkiem”.³

Istnieje ścisły związek między prawem naturalnym oraz nadanymi przez Boga przykazaniami na Synaju. W historii Izraela wyraźnie widać etapy objawiania się prawa moralnego. Poziom wymagań stale wzrasta i równocześnie z płaszczyzny przedmiotowej coraz głębiej wchodzi w strukturę podmiotu. Nowe przymierze jest uwieńczeniem tego skomplikowanego procesu. Chrystus sam podkreśla, że nie przyszedł znieść prawa, ale je wypełnić

² Por. F. Greniuk, *Idea naśladowania Chrystusa*, w: *Veritatis splendor. Przesłanie moralne Kościoła. Materiały z sympozjum. KUL 6–7 grudnia 1993 r.*, pod red. B. Jurczyka, Lublin 1994, s. 111–112; *Powołanie chrześcijańskie. Zarys teologii moralnej*, t. I: *Istota powołania chrześcijańskiego*, pod red. B. Inlendera, S. Smoleńskiego, S. Podgórskiego, Opole 1978, s. 82–85.

³ VS 13. Por. J. M. Aubert, *Jak żyć po chrześcijańsku w XX wieku*, Warszawa 1986, s. 125–131; S. Rosik, *Dekalog jako norma życia i wolności*, cz. I, Poznań 1997, s. 16–17.

(por. Mt 5,17). Jezus nadaje przykazaniom charakter wewnętrzny i bardziej radykalny.⁴

Dalszym etapem rozwoju osobowości moralnej jest droga doskonałości. Jest ona dążeniem do osobowej pełni i szczęścia, a jej treścią są błogosławieństwa. Mówią one nie tyle o normach czy konkretnych czynach, ale raczej o postawach i wewnętrznym usposobieniu. Tym właśnie różnią się od przykazań, ale się im nie przeciwstawiają, gdyż zarówno jedne, jak i drugie odnoszą się do tego samego celu – życia wiecznego. Przykazania są otwarte i ukierunkowane na perspektywę doskonałości, która osiąga swoją pełnię przez realizację błogosławieństw.⁵

Jan Paweł II, ukazując perspektywę dojrzewania moralnego, akcentuje moment wolności. Przykazania są pierwszym warunkiem dojrzałości. Na poziomie błogosławieństw konieczne jest pełne zaangażowanie woli. Radykalizm ewangeliczny domaga się odkrycia fundamentalnego dla osoby ludzkiej powołania do wolności. Chrystus mówi: *Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i choć za Mną!* (Mt 19,21). Jest to propozycja wolnego podjęcia powołania do naśladowania Zbawiciela.⁶

Nawoływanie Jezusa do wolności nie oznacza, że człowiek może go bez żadnych konsekwencji odrzucić. Boże wezwanie dotyka najgłębszej potrzeby szczęścia. Rezygnując z naśladowania Chrystusa, osoba ludzka skazuje się na istnienie niepełne, kalekie. Człowiek poza Bogiem nie może znaleźć spokoju, gdyż cała jego istota jest ku Niemu skierowana. Tylko udział w Jego naturze może być kresem jego dążeń i pełnią bytu. Jezus jest drogą, prawdą i życiem (por. J 8,12).⁷

Całościowa wizja etyki chrześcijańskiej ujęta w jej dynamice, wielopoziomowości i osadzona w antropologii, wskazuje na religijny horyzont ludzkiego działania. Rozwój moralny dokonuje się poprzez stopniową rezygnację z przekonania o decydującej roli własnych wysiłków moralnych na rzecz dzia-

⁴ „Jezus wskazuje, że przykazań nie można traktować tylko jako progę minimalnych wymagań, którego nie należy przekraczać, ale raczej jako otwartą drogę doskonałości moralnej i duchowej, której istotę stanowi miłość (por. Kol 3, 14)” – VS 15. Por. H. Langkammer, *Oryginalność Nowego Testamentu*, AK 74 (1982), t. 99, s. 269–270; S. Mojek, *Maksymalizm moralny*, w: *Veritatis splendor. Przesłanie moralne Kościoła*, s. 120–121; S. M. Iglesias, *Wyzszość wartości nowej ekonomii zbawienia*, Conc 2–3 (1966–67), s. 654–655.

⁵ Por. P. Góralczyk, *Eschatologiczny radykalizm chrześcijańskiej moralności*, ComP 16 (1996) nr 3, s. 93–96; J. H. Walgrave, *Moralność i ewolucja*, Conc 1–2 (1965–66), s. 386–388.

⁶ Por. VS 17; P. Góralczyk, *Etyka Królestwa Bożego*, ComP 6 (1986) nr 2, s. 50–52; S. Rosik, *Chrześcijański wymiar osobowego rozwoju*, ZN KUL 13 (1980) nr 2, s. 75–76.

⁷ Por. S. Rosik, *Dekalog jako norma życia i wolności*, s. 18–21; K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, Warszawa 1987, s. 83–85; R. Guardini, *Bóg daleki, Bóg bliski*. Wybor tekstów, pod red. I. Klimmera, Poznań 1991, s. 84–86.

łania Bożego, jest przejściem z poziomu naturalnego do nadprzyrodzonego, odejściem od ascetyki i przejściem na poziom *życia z wiary*. „Wiara jako globalna odpowiedź Bogu na Jego obdarowanie, które ostatecznie jest obdarowaniem samym sobą, jest więc jednocześnie syntezą życia chrześcijan. Ścisłe powiązanie moralności nowotestamentalnej z wiarą oznacza, że wiara powinna być punktem wyjścia dla odczytania zobowiązań moralnych, jakie przynosi ze sobą dar przymierza w Chrystusie”.⁸

Postawa ubóstwa

Radykalizm wiary pojawia się wówczas, gdy staje się ona *wiarą ubogą*, czyli gdy moralność zaczyna być realizowana na poziomie ewangelicznych błogosławieństw. Streszczeniem ośmiu błogosławieństw jest błogosławieństwo ubóstwa duchowego. Związek wiary z ubóstwem układa się na zasadzie ścisłej zależności. Można powiedzieć, że chrześcijanin wierzy na tyle, na ile jest ubogi. Zawierzenie jest całkowitym zdaniem się na Boga. Postawa ubóstwa jest postawą całkowitej zależności od Boga i zgodą na radykalny brak zabezpieczenia.

Pojęcie „ubogi” w sensie biblijnym oznacza coś więcej niż ubóstwo materialne i niekoniecznie się z nim utożsamia.⁹ Król Dawid, choć w hierarchii ludzkiej był postawiony na szczycie, to jednak był człowiekiem ubogim w duchu. Uwidocznilo się to w sytuacji, gdy został zdemaskowany jako wielki grzesznik i tę prawdę o sobie uznał (por. 2 Sm 12,1–25). Utrata pewności siebie, ogołocenie ze złudzenia, że można liczyć na siebie i własne siły sprawia, że nie można zakorzenić się w doczesności i trzeba szukać oparcia w Bogu.¹⁰

Wzorem człowieka ubogiego jest małe dziecko, nie dlatego, że według judaizmu od urodzenia ma „złe zapędy”, ale z racji na swoją małość i słabość. Dziecko nie ma znaczącej pozycji w społeczności, podobnie jak wszyscy mali,

⁸ I. Nagórny, *Teologia moralna jako eklezjalna nauka wiary w świetle „Veritatis splendor”*, w: Jan Paweł II, *Veritatis splendor*. Teksty i komentarze, pod red. A. Szostka, Lublin 1995, s. 281. Por. H. Skorowski, *Wiara a ethos chrześcijanina*, ComP 8 (1988) nr 3, s. 73-89.

⁹ „Jezus żąda od swoich uczniów wewnętrznego wyrzeczenia się dóbr doczesnych (bez względu na to, czy się je posiada czy nie) po to, by można było pragnąć i otrzymać prawdziwe bogactwa (por. Mt, 6, 24.33; 13, 22). Gdy człowiek opływa w dostatki materialne, powstaje wielkie niebezpieczeństwo, że będzie trwał w złudzeniach co do swych potrzeb duchowych (Ap 3,17). W każdym razie należy korzystać z tego świata tak, jakby się zeń w rzeczywistości wcale nie korzystało, bo przemija postać tego świata (1Kor 7, 31). Rzeczy materialne stanowią zaledwie jeden z wielu przedmiotów chrześcijańskiego wyrzeczenia”. L. Roy, *Ubodzy*, STB, s. 1000. Por. H. J. Muszyński, *Błogosławieni Pana. Rozważania na temat błogosławieństw w Kazaniu na Górze*, Gniezno 1996, s. 28–35; R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg 1995, s. 79–148.

¹⁰ Por. T. Dajczer, *Rozważania o wierze*, Warszawa 1993, s. 47; R. Motte, *Dawid*, STB, s. 202–203; J. W. Gogola, *Tajemnica wielkości „małej Teresy”*, Karmel 17 (1997) nr 3, s. 73–75.

biedni, grzesznicy i celnicy. Nie mają oni zasług, nie zachowują Prawa, a jednak zasługują na Królestwo i zbawienie.¹¹ Postawę ewangelicznego dziecięctwa najwierniej odtwarza niemowlę, jest ono zupełnie zdane na matkę i ojca, którym bezgranicznie ufa. Bóg szczególnie upodobał sobie to, co słabe, marne, niskie, wzgardzone: *wybrał właśnie, co głupie w oczach świata, aby zawstydzic mędrców, wybrał to co niemocne, aby mocnych poniżyć [...] i to co nie jest wyróżnił Bóg, by to co jest, unicestwić* (1 Kor 1, 27–29).¹²

Ukształtowanie takiej postawy wydaje się niemożliwe, gdyż naturalną skłonnością egzystencjalną jest poszukiwanie ludzkiego oparcia. Wyraża się ono w pragnieniu bycia „kimś” w oczach innych i temu służy chęć posiadania zarówno materialnego, jak i duchowego. Chrystus, zapraszając do ubóstwa, oczekuje zgody na nie w każdej dziedzinie, również w psychicznej i duchowej. Ludzki rozum podsuwa rozwiązania sprzeciwiające się wyrzeczeniu, bo oparte na miłości własnej.¹³

Bóg widząc pragnienie bycia dzieckiem u tego, który chce żyć Ewangelią musi go osłabić, uczynić go mniejszym po to, by doświadczając słabości zobaczył jak bardzo potrzebuje Boga i zechciał coraz bardziej Mu ufać i w Nim szukać oparcia.¹⁴ By ten cel osiągnąć posługuje się zwykle ujawnieniem zranień, lęków i zniewoleń. Czyni odwrotnie niż to wynika z ludzkich oczekiwań, które nastawione są na to, by wraz z postępek duchowym spodziewać się większej mocy, zaradności oraz sprawności. Zbliżając się do człowieka Bóg czyni go słabszym fizycznie, psychicznie bądź duchowo. Czyni to po to, by mógł w nim zamieszkać, ponieważ ludzka słabość robi miejsce na Jego moc.¹⁵

¹¹ Por. J. Kudasiewicz, J. Łach, *Sakrament chrztu. Liturgia, teologia, Pismo święte*, Katowice 1973, s. 177–178; K. Romaniuk, „Być dzieckiem” według Biblii, *ComP* 5 (1985) nr 3, s. 3–5; N. Baumert, *Życie w Duchu w Pismach Pawłowych*, w: *Duchowość chrześcijańska* (Colekcja Communio 10), pod red. L. Baltera, S. Duszy, F. Mickiewicza, [i in.], Poznań 1995, s. 68–73.

¹² Por. Jan Paweł II, Audycja generalna. *Ewangeliczne ubóstwo istotnym warunkiem życia konsekrowanego* (Watykan 30 XI 1995), *OsRomPol* 16 (1995) nr 2, s. 51–52; P. Góralczyk, *Być dzieckiem dla Boga*, *ComP* 5 (1985) nr 3, s. 74–75.

¹³ Por. K. Lehmann, *Utracona zdolność nawrócenia*, *ComP* 4 (1984), nr 5, s. 81–83; R. Schnackenburg, *Nauka moralna Nowego Testamentu*, Warszawa 1983, s. 32–33.

¹⁴ Por. T. Dajczer, *Rozważania o wierze*, s. 48. Na moralny aspekt ubóstwa w kształtowaniu wiary zwraca uwagę Y. Congar: „ubóstwo jako konkretny warunek teologicznej wiary [...] samo nabiera teologicznego charakteru. Wiara polega na takim postępowaniu, żeby Bóg był dla nas naprawdę Bogiem: prawdziwym Bogiem [...]. Bóg wtedy jest naprawdę moim Bogiem, kiedy Jemu oddaję kierownictwo mojego życia. Nie mogę pozwolić, żeby ktokolwiek inny [mamona – S.J.] zamiast Niego zajął w nim miejsce pana”. – *Znaczenie ubóstwa chrześcijańskiego w ramach cywilizacji dobrobytu*, *Conc* 2–3 (1966–67), s. 195. Por. C. Tresmontant, *Jezus naucza*, Warszawa 1973, s. 52–56.

¹⁵ „Moc w słabości się doskonali. Najchętniej więc będę się chlubił z moich słabości, aby zamieszkała we mnie moc Chrystusa. [...] Albowiem ilekroć niedomagam, tylekroć jestem mocny” (2 Kor. 12, 9–10). Por. T. Dajczer, *Rozważania o wierze*, s. 49; H. U. von Balthasar, *Kim jest chrześcijanin*, Paryż 1971, s. 71.

„Lekcja słabości” dokonuje się najpierw na płaszczyźnie grzeszności aktualnej. Grzeszne czyny, zwłaszcza jeżeli dotyczą ludzkich namiętności, są skutecznym sposobem doświadczania ubóstwa moralnego, bo eliminują pokusę przywłaszczania dobra, które powinno być czynione i czasami tak się dzieje, ale bez świadomości, że jego pierwszorzędnym autorem jest Bóg. Zmaganie z grzechem może kończyć się nieustannymi porażkami.

Samo przyznanie się do grzechów nie wystarcza, konieczna jest towarzysząca mu ufność w Bożą miłość. Napięcie jakie istnieje między doświadczeniem niewolnictwa grzechu i świadomości synowskiej godności jest nie do uniknięcia jeśli nie pojawi się postawa duchowego ubóstwa. W tym wypadku polega ono na akceptacji swoich upadków na mocy ufności, że nie przestają być dzieckiem Bożym mimo moich grzechów, że miłość zawsze jest większa niż grzech.¹⁶

Zwykle grzechy aktualne rodzą się ze zranień i lęków powstających na poziomie głębszym niż czyny. Jest to dziedzina grzeszności potencjalnej. Skutkiem grzechu pierwotnego jest utajony lęk przed Bogiem. Jego podłożem jest nieufność w bezinteresowną miłość Boga do kogoś, kto jest Mu niewierny i nieustannie Go rani.¹⁷ Człowiek, który nie ufa wchodzi w stan zagrożenia. Lęka się osób, które mogą go zranić, obawia się także sytuacji, które wytrącają go ze stanu bezpieczeństwa. Historia życia naznaczona brakiem miłości, goryczą i zawodami, wytwarza mechanizm lęku i zamknięcia się w świecie swoich zranień. Uniemożliwia także przekroczenie tego stanu bez interwencji z zewnątrz.¹⁸

Postawa dziecięctwa rozumiana jako szersza formuła ubóstwa duchowego wyklucza lęk, gdyż opiera się na całkowitym zdaniu się na ojcowską miłość Boga. Stwierdzenie, że człowiek jest permanentnym grzesznikiem i nosi

¹⁶ „Sluga Chrystusa nie dziwi się temu że upada [...]. Nie smuć się że znowu upadłeś. Teraz masz jak najszybciej podnieść się [...], bo jesteś synem i dziedzicem Boga. [...] Dopóki zmagasz się z grzechem, nie tracisz swojego dziecięctwa”. *Wezwanie do życia w duchu błogosławieństw*, pod red. S. Bieli, A. Buczela, T. Dajczera, [i in.], Warszawa 1994, s. 50. Por. RP 13; DV 28; J. Wróbel, *Aneks do rozważań nad miłością miłosierną*, w: *Miłość większa niż grzech*, pod red. A. J. Nowaka, W. Słomki, Lublin 1996, s. 128; M. Puchała, *Homologia w wyznaniu grzechów*, w: *Miłość większa niż grzech*, s. 61–62.

¹⁷ Por. T. Dajczera, *Rozważania o wierze*, s. 54–55. Grzeszność potencjalna czyli skłonność do zła, sama w sobie nie jest winą, ale już akceptacja tego stanu i bierne poddawanie się mu bez nadziei na skuteczność Bożej interwencji, rani Boga głębiej niż same czyny grzeszne. W żaden sposób nie przekreśla to jednak wciąż aktualnego daru miłości. „Jednakże by wykupić człowieka, tego człowieka, w którego serce zostało dobrowolnie wprowadzone pęknięcie zła, przez jego własną wolność, która się odwróciła od Boga, Bóg będzie musiał zderzyć się z tym, co nie do przyjęcia. Powstała stąd rana Bożej Miłości nie ma nic wspólnego z naszymi ludzkimi ranami. Znieważona miłość Boga jest miłością absolutnie darmową”. J. M. Garriques, *Bóg, w którym nie ma idei zła. Wolność człowieka w sercu Boga*, Poznań 1996, s. 138–139.

¹⁸ Por. T. Dajczera, *Rozważania o wierze*, s. 47–48; RP nr 22; W. Stinissen, *Wieczność pośrodku czasu*, Poznań 1997, s. 94–96; H. U. von Balthasar, *Chrześcijanin i lęk*, Kraków 1997, s. 54–57.

w sobie nieustanną skłonność do zła, sprawia, że nie jest on w stanie wyzwolić się od nieufności, a więc i od lęku. Rodzi się sprzeczność i pytanie o sposób jej przekroczenia. Rozwiązanie dylematu znajduje się, podobnie jak w sytuacji grzechów aktualnych, w ubóstwie. Przyznanie się do stanu obawy przed Bogiem i lęku przed Jego działaniem, sprawia, że wiara może być uboga, bo pozbawiana pysznego przekonania o własnej zasłudze. Wystarczą wtedy wytrwale ponawiane jej akty w to, że lęk także został odkupiony i że jednocząc się z Bogiem, osoba ludzka wolna jest od niego na płaszczyźnie duchowej, co wcale nie wyklucza przeżywania go w sferze psychicznej.¹⁹

Religijny wysiłek zmierza do przyjmowania odkupieńczej obecności Chrystusa. Ideałem człowieka ubogiego jest bycie zupełnie pustym „glinianym naczyniem”. Proces opróżniania naczynia następuje po głębokim nawróceniu „antropologicznym”, czyli odkryciu, iż każda istota ludzka wobec Boga jest żebrakiem. Błogosławieństwo ubóstwa jest skierowane do duchowych nędzarzy.²⁰ Pismo Święte na określenie ubogiego w duchu używa greckiego pojęcia *ptochos*. Słowo to oznacza człowieka niezdolnego do zaradzenia własnym potrzebom, a więc kogoś, kto jest żebrakiem nie mającym nic na swoje utrzymanie, kto jest całkowicie zależny od innych i od ich datków.²¹

Ubóstwo duchowe ma swój najpełniejszy ideał w życiu i postaci Chrystusa. Stać się ubogim to zaakceptować stan zależności. W życiu Jezusa są trzy momenty, kiedy Jego uniżenie dochodzi do szczytu, gdy staje się on całkowicie zależny, a Jego słabość sprawia wrażenie porażki: Betlejem, Kalwaria i Najświętszy Sakrament. Narodziny Syna Bożego odbyły się w nieludzkich warunkach, nie został On przyjęty przez tych, do których przyszedł. Kalwaria jest miejscem całkowitego ogołocenia i świadomie przyjętej bezradności.

¹⁹ „Nie chodzi więc o to, aby usunąć lęk, pośpiech czy niepokój ze sfery psychofizycznej, bo to jest często niemożliwe. Chodzi o to, by w twojej postawie, a więc w sferze duchowej, która tę postawę dyktuje i formuje, nie było paniki, żeby panował w niej płynący z wiary pokój”. T. Dajczer, *Rozważania o wierze*, s. 108. „Jezus umierając na krzyżu odkupił nas od lęku i zagrożenia, tak jak odkupił nas od grzechu. Całe twoje życie powinno być ukierunkowane na coraz pełniejsze otwieranie się na odkupieńcze działanie Chrystusa. Z Krzyża bowiem nieustannie płynie łaska, byś mógł być zbawiony od grzechu, ale również od lęku. [...] Wiara to przyjmowanie, proces przyjmowania odkupieńczego działania Chrystusa” – ibidem, s. 55–56. Por. P. Góralczyk, *Wyzwolenie z niewoli do wolności w Chrystusie*, ComP 13 (1993) nr 5, s. 39–42.

²⁰ Por. *Komunia życia z Maryją jako otwieranie się na miłosierną miłość Odkupiciela*, pod red. S. Bieli, T. Dajczera, J. Mill, [i in.], Warszawa 1996, s. 24. „Pokora jest dyspozycją do darmowego przyjęcia daru modlitwy: Człowiek jest żebrakiem wobec Boga”. – KKK 2559. Por. J. Ratzinger, *Służyć Prawdzie*, Poznań–Warszawa–Lublin 1986, s. 84.

²¹ Obok użytego w greckim tekście słowa *ptochos* na określenie ubogiego, używa się także słowa *penos*, które oznacza człowieka nie posiadającego nic zbędnego, pracującego na swoje utrzymanie. To pierwsze pojęcie ma więc zdecydowanie radykalniejszy charakter. Por. P. Kasilowski, *Człowiek według błogosławieństw (Mt 5, 3–10)*, Bob 9 (1998), s. 84; J. Dupont, *Le Beatitudini*, Milano 1992⁴, s. 524–525; F. Hauck, *Ptochos*, TWNT, t. VI, s. 887–888.

W Eucharystii Chrystus jest całkowicie wydany w ręce ludzi, którzy mogą z Nim zrobić, co zechcą.²²

Niewielka ilość biblijnych tekstów dotyczących Matki Jezusa daje wyobrażenie o Jej ubóstwie. Zresztą sama o nim mówi w *Magnificat*. „W oryginalnym tekście greckim słowa wejrzał na uniżenie zostały oddane przez hebraizm: «spojrzał na niskość»”.²³ Maryja uważała się za „niewolnicę Pańską”, choć została wyniesiona do tak wielkiej godności, była Niepokalaną Matką Syna Bożego. W Niej ujawniła się istota postawy dziecka, które wie, że samo z siebie zdolne jest do popełnienia wszystkich grzechów, ale jednocześnie ufa, że Bóg Ją od nich zachowa. W mniemaniu o sobie chciała być ostatnią, nie mającą żadnych praw i dlatego wejrzał na Nią Ten, który „wywyższa pokornych”.²⁴

Dźwiganie kondycji nędznika, którego życie pełne jest upokorzeń wymaga heroizmu, do którego człowiek sam z siebie nie jest zdolny. Nie może on więc być pozostawiony samemu sobie, bo mogłoby się zdarzyć, że woli umrzeć na skutek swoich duchowych chorób niż ufnie oddać je Bogu. Konieczne jest w takiej sytuacji zawierzenie się Maryi. Matka Boża zawsze prowadzi swoje dzieci do Jezusa. Zawierzony Maryi żebrak w drodze do zjednoczenia z Chrystusem zasadniczo przechodzi dwa etapy. W pierwszym okresie, zarówno jego doświadczeniu moralnego ubóstwa, jak i ufności w Bożą miłość, towarzyszą przeżycia emocjonalne i przekonanie o dużej roli własnego wysiłku religijnego. Jest to jakaś forma krzyża i umierania, ale mocno naznaczona egoizmem. Drugi etap zwykle pozbawiony jest tych odczuć. Droga wiary nacechowana jest emocjonalną pustką i samotnością. Pojawia się także bolesna świadomość niezdolności do aktów wiary, ale jeżeli pozostanie pragnienie spotkania z Chrystusem, to prośba do Matki Bożej, czy bezpośrednio do Jezusa, o miłosierdzie zostaje wysłuchana i udzielona obecność Ducha Świętego.²⁵

Kształtowanie ubóstwa stale się pogłębia i przybiera formę obumierania „starego człowieka”, który żyje dla siebie i według własnych planów, by

²² Moralne znaczenie ubóstwa Chrystusa powinno wyrazić się w próbie Jego naśladowania. „Wśród żądań i to radykalnych, jakie stawiał Jezus tym wszystkim, którzy chcieli wejść do Królestwa Bożego i mieć w nim udział, jest wezwanie do Jego naśladowania, wezwanie do tego, by w pełni dzielić z Nim wspólnotę życia i działania. [...] Pójść za Jezusem oznacza tu między innymi i przede wszystkim dzielić z Nim życie w ubóstwie i zdaniu się na wolę Bożą”. – P. Góralczyk, *Etyka Królestwa Bożego*, s. 50; M. Careira das Neves, „*Weź swój krzyż i naśladowaj mnie*”. *Współczesny sens ascezy*, ComP 13 (1993) nr 5, s. 15–18; H. Mühlen, *Nowe życie z Bogiem. Wprowadzenie w życie i świadectwo chrześcijańskie*, Wrocław–Kraków 1994, s. 147–151.

²³ *Wezwanie do życia w duchu błogosławieństw*, s. 10.

²⁴ Por. *Szczęśliwi ubodzy w duchu*, pod red. A. Buczela, T. Dajczera, J. Piłata, [i in.], Warszawa 1993, s. 18–20; *Wezwanie do życia w duchu błogosławieństw*, s. 11.

²⁵ Por. *Ubogi w duchu żebrak Boży w komunii życia z Maryją podczas nocy ciemnej*, pod red. S. Bieli, T. Dajczera, J. Gołębińskiego, [i in.], Warszawa 1997, s. 48–52.

otrzymując nowe życie, być całkowicie otwartym na udzielającego się Boga. Przemiana ta jest konieczna, gdyż dusza nie może się z Bogiem zjednoczyć jeśli jest w niej egoizm i pycha. Nie może wejść do Królestwa Niebieskiego, coś, co nie jest z Boga. Jeśli proces „wypalania” nie dokona się w życiu ziemskim, człowiek musi zostać ogołocony ze wszystkiego, co sprzeciwia się Bogu, w czyśćcu.²⁶

Oczyszczenia są w życiu wewnętrznym okresem bardzo trudnym i w dużym stopniu niemożliwym do kontrolowania i zrozumienia przez człowieka im poddanego. Ciemność towarzysząca tej drodze może być rozświetlona jedynie wiarą i to wiarą zapośredniczoną na skutek zawierzenia siebie Maryi. To ufność, że ona prowadzi do Chrystusa mimo samotności, niezrozumienia i doświadczenia coraz większej nędzy, okazuje się najważniejszą czynnością do jakiej Bóg wzywa człowieka. Nieustanne zawierzanie się to cała praca moralna człowieka podlegającego procesowi oczyszczeń.²⁷

Jeśli się nie odmienicie i nie staniecie jak dzieci, nie wejdziecie do królestwa niebieskiego (Mt 18,3). Tak kategorycznie sformułowane żądanie wskazuje, że postawa dziecięctwa jest konieczna nie tylko do uświęcenia, ale i do zbawienia. Duchowe ubóstwo jest wyrzeczeniem się wszystkiego ze względu na Boga. Ma ono wartość jednak tylko wtedy gdy połączone jest z ufnością, że On jest źródłem wszelkiego życia i dobra, a więc także twórcą życia wewnętrznego człowieka. Rola podmiotu ludzkiego w procesie stawania się dzieckiem polega na przyzwoleniu na działanie Boże i na ufnym powierzeniu się Jego planom.

Ewangelizacja

Ci, którzy starają się rozumieć ubóstwo tak radykalnie mogą stać się skutecznymi ewangelizatorami. Konieczność reewangelizacji krajów tradycyjnie katolickich oraz odbudowa moralna i religijna obszarów dotkniętych totalitaryzmami, skłania do podjęcia refleksji nad istotą i głównymi kierunkami apostołstwa w nowej sytuacji duchowej wspólnot kościelnych. Proces sekula-

²⁶ Por. T. Dajczer, *Rozważania o wierze*, s. 58. „Życie moralne chrześcijanina jest wprowadzeniem w działanie całej aktywności ludzkiej – w odpowiedzi na wezwanie Chrystusa, aby z człowieka zagubionego uczynić syna Boga. To nowe życie, ten nowy sposób postępowania moralnego jest rezultatem wysiłku i stopniowego zwyciężania samego siebie, gdyż w człowieku, nawet usprawiedliwionym, pozostają skutki grzechu, słabość, która stała się dziedziczną i przeciwstawia się działaniu Ducha Świętego”. P. Góralczyk, *Jezus Chrystus normą moralności chrześcijańskiej*, ComP 17 (1997) nr 2, s. 109. Por. J. Pryszynt, *Nawrócenie droga do życia z wiary*, ComP 8 (1988) nr 3, s. 91–94.

²⁷ Por. T. Dajczer, *Rozważania o wierze*, s. 71–78; G. de Schrijver, *Wiara jako akt ogołocenia i jej przedmiot*, ComP 1 (1981) nr 4, s. 48–53; F. Greniuk, *Wiara w postawie moralnej człowieka*, w: *Wiara w postawie ludzkiej*, pod red. W. Słomki, Lublin 1991, s. 128–129; S. Rosik, *Dynamika wiary w życiu chrześcijanina*, RT 41 (1994) z. 3, s. 77–78.

ryzacji osiągnął taki zasięg i rozwija się w tak szybkim tempie, że domaga się radykalnych środków mogących go nie tyle powstrzymać, ile dotrzeć do jego istoty, dosięgnąć go w jego religijnym źródle, którym jest utrata wiary. Tylko w ten sposób można mu się skutecznie przeciwstawić i próbować zminimalizować jego skutki.

Pojęcia „ewangelizacja”, „apostolstwo” i „świadectwo” używane są nieprecyzyjnie i często zamiennie. Zachodzi więc potrzeba ich dookreślenia. Zakresowo najszerszej w myśli Kościoła ujmowana jest ewangelizacja. Jej zadaniem jest „zanoszenie Dobrej Nowiny do wszelkich kręgów rodzaju ludzkiego, aby przenikając je swą mocą od wewnątrz, tworzyła z nich nową ludzkość” tak, by ta przemiana mogła „dosięgnąć i jakby przewracać krytyczne oceny, hierarchię dóbr, postawy i nawyki myślowe, bodźce postępowania i modele życiowe rodzaju ludzkiego, które stoją w sprzeczności ze Słowem Bożym i planem zbawczym”.²⁸

Podobne znaczenie ma pojęcie apostołstwa i bywa z ewangelizacją utożsamiane.²⁹ Ma ono jednak bardziej personalne odniesienia i łączy się ze zobowiązaniem moralnym. Co do przedmiotu jest ono identyczne z ewangelizacją, natomiast w wymiarze podmiotowym akcentuje osobowy związek chrześcijanina z Chrystusem w pełnieniu jego funkcji: kapłańskiej, prorockiej i królewskiej.³⁰

Świadectwo jest szczególną formą ewangelizacji. Chrześcijanie, żyjąc w świecie, zobowiązani są do świadczenia tam, gdzie „ich Bóg powołuje, aby wykonując właściwe sobie zadania, kierowani duchem ewangelicznym przyczyniali się do uświęcania świata na kształt zaczynu, od wewnątrz niejako, i w ten sposób przykładem zwłaszcza swojego życia promieniując wiarą, nadzieją i miłością, ukazywali innym Chrystusa”.³¹

Wyzwania współczesności wyznaczają integralny i najbardziej zasadniczy kształt ewangelizacji. Stąd konieczność utożsamienia „apostoła” ze „świadkiem” i „świętym”. Skutecznie apostołować może tylko święty.³² Postulowana przez Vaticanum II odnowa chrześcijańskiego życia zastała oparta na idei powszechnego powołania do świętości. Ma ona wyraźne uzasadnienie biblijne: *Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski* (Mt 5, 48), *Albowiem wołą Bożą jest wasze uświęcenie* (1 Tes 4, 3; por. Ef 1, 4).

²⁸ EN 19. Por. DM 15, 20.

²⁹ Por. EN 21–24; M. Maciołka, *Ewangelizacja*, KatAZ, s. 115; P. Nonis, *Ewangelizacja a katecheza*, w: *Nowa Ewangelizacja* (Kolekcja Communio 8), pod red. L. Baltera, S. Duszy, F. Mickiewicza, [i in.], Poznań 1993, s. 96–97.

³⁰ Por. A. Szafranski, *Apostolstwo Ludu Bożego*, EK, t. II, kol. 800–801; J. Stepien, *Apostolstwo w ujęciu biblijnym*, w: *Powołanie człowieka*, t. IV: *Powołanie do apostołstwa*, pod red. L. Baltera, Poznań-Warszawa 1975, s. 109–111.

³¹ KK 31. Por. H. U. von Balthasar, *Świadectwo i wiarygodność*, Comp 9 (1989) nr 6, s. 112–114.

³² Por. A. Zychliński, *O apostołstwo wedle ducha. Szkic rozważania zasadniczego*, Warszawa 1992, s. 21–23.

Kształt świętości wyznaczony jest przez rady ewangeliczne. Ich realizacja dokonuje się dzięki łasce Ducha Świętego i służyć ma dawaniu świadectwa „tej właśnie świętości”.³³

„Powołanie do świętości nie jest zwykłym nakazem moralnym, lecz *niezbywalnym wymogiem tajemnicy Kościoła*. Albowiem Kościół [...] jest mistycznym ciałem, a jego członki mają udział w świętości Głowy, którą jest Chrystus”.³⁴ Ci, którzy chcą świadczyć, swą świętość mogą czerpać tylko z Jezusa. Dopiero w łączności z Nim tworzą Kościół, który jest znakiem i narzędziem świętości. Mistyczny wymiar wspólnoty wiernych decyduje o sile tego sakramentu zbawienia.³⁵

Pozycję wyjątkową w misji osobistego uświęcenia i przemiany środowiska w którym żyją, mają świeccy członkowie wspólnoty Kościoła. Wszystkie działania, do których są zobowiązani z racji powołania do określonego stanu życia oraz różnorodne dziedziny rzeczywistości, w których uczestniczą, nie powinny pozostać poza sferą apostołstwa. *Wszystko cokolwiek działacie słowem lub czynem, wszystko czyńcie w imię Pana Jezusa, dziękując Bogu Ojcu przez Niego* (Kol 3,17). Również sprawy rodzinne i codzienne zajęcia mają być włączone w obszar świętości, by mogły służyć innym i budować komunie z Chrystusem.³⁶

Nowy zapal świętości powinien być przeciwstawiony głęboko zmienionym warunkom kulturowym. Postawę życia „jakby Bóg nie istniał” należy zastępować odnowioną świadomością religijną, ugruntowaną jednak na odziedziczonej tradycji, „Jedynie nowa ewangelizacja może zapewnić rozkwit czystej i głębokiej wiary, zdolnej nadać tym tradycjom [pobożności ludowej – S.J.] siłę prowadzącą do autentycznej wolności”.³⁷ Tylko radykalna wiara chrześcijańska uzyskuje moc świadectwa i może przekonać – poszukujących prawdy, a zagubionych w cywilizacyjnym gąszczu – ludzi, iż jest jedyną pełną odpowiedzią na ich problemy i nadzieje. Przedmiot ewangelizacji w każdym przypadku obejmuje podstawowy przekaz wiary. Jednakże różne wspólnoty funkcjonujące w ramach Kościoła akcentują pewne aspekty zbawczego orę-

³³ KK 39. Por. RM 16; J. Nagórny, *Kazanie na Górze (Mt 5–7) jako moralne orędzie Nowego Przymierza*, RTK 32 (1985) z. 3, s. 8–11; E. Weron, *Teologia życia wewnętrznego ludzi świeckich*, Poznań 1980, s. 71–89.

³⁴ RM 16. Por. ChL 17; G. Thils, *Powszechne powołanie do świętości w Kościele*, w: *Duchowość chrześcijańska*, s. 206–208.

³⁵ Por. A. Żychliński, *O apostołstwo wedle ducha*, s. 5–7; KK 40; Synod Biskupów. Zgromadzenie specjalne dla Europy, *Deklaracja. Abyśmy byli świadkami Chrystusa, który nas wyzwolił*, Warszawa 1992, s. 8–11.

³⁶ Por. DA 4; ChL 17; E. Weron, *Odrębna duchowość laikatu*, ComP 5 (1985) nr 6, s. 104–105; J. Krucina, *Rodzina miejscem ewangelizacji*, w: *Ewangelizacja*, pod red. J. Kruciny, Wrocław 1980, s. 301–306.

³⁷ ChL 34.

dzia. Zawsze jednak za podstawę skutecznej ewangelizacji należy uznać dążenie do świętości.

A. Żychliński wyróżnia dwa wymiary Kościoła: prawno-organizacyjny i nadprzyrodzony. Analogicznie dzieli formy apostołstwa na „duszpasterstwo wedle prawa” i „duszpasterstwo wedle ducha”.³⁸ Oba wymiary mają prowadzić do duszpasterstwa integralnego, przy czym to wymiar duchowy decyduje o skuteczności strony organizacyjnej. Stwierdza następnie, że podstawą apostołstwa jest rozwinięte życie duchowe duszpasterzy.³⁹

Łaska Chrystusa jest nieustannie udzielana Kościołowi przez obecność Ducha Świętego. Dostępna jest osobom indywidualnym przez wiarę, ale jej wzrost u jednych podnosi poziom łaski w całej wspólnotie i jest udzielany – w sposób mistyczny – innym. Podobnie dzieje się z grzechem, ma on zawsze charakter społeczny. Ci, którzy się go dopuszczają, naruszają strukturę obdarowania i osłabiają świętość Kościoła.⁴⁰

Rzeczywistość Mistycznego Ciała Chrystusa jest podstawą wszelkiej działalności apostołskiej, jest jakby infrastrukturą, która umożliwia rozprzestrzenianie się łaski. W takiej perspektywie nic nie jest zbędne, każdy czyn, nawet najbardziej osobisty i ukryty ma znaczenie dla całej społeczności. Zarówno bezpośrednie, tematyczne i ujawnione akty wiary, jak i bardzo skomplikowane postawy, nastawienia czy usposobienia – jeśli mają walor choćby świadomości habitualnej i mieszczą się w ramach wolnych decyzji – mają eklezjalny wymiar i są formą odpowiedzialności za Kościół jako wspólnotę.⁴¹

Świadomość organicznej więzi w ramach społeczności wierzących nie ma jednak cechy nieokreśloności. Odpowiedzialność za innych rozkłada się na zasadzie wyraźnych zakresów, odpowiadających strukturze relacji interpersonalnych, w których dana osoba żyje. Najbliższy krąg stanowi rodzina. Ona też jest pierwszym obszarem ewangelizacyjnych oddziaływań. Już na jej poziomie ujawnia się wielowarstwowość powiązań, gdyż mają one charakter nie tylko więzi naturalnych, lecz także nadprzyrodzonych. Rodzina jest Kościołem do-

³⁸ A. Żychliński, *O apostołstwo wedle ducha*, s. 5–6. Wydaje się, że pojęcie „apostołstwa” i „duszpasterstwa” są pojmowane bliskoznacznie. Autor nie widzi między nimi istotnej różnicy, gdyż w tytule pracy używa sformułowania „apostołstwo wedle ducha”, a na s. 6–7 oba terminy stosowane są zamiennie.

³⁹ Por. ibidem, s. 7; W. Słomka, *Sakrament kapłaństwa jako podstawa duchowości kapłańskiej*, w: *Teologia duchowości katolickiej*, pod red. W. Słomki, J. Misiurka, A. J. Nowaka, [i in.], Lublin 1993, s. 227–228.

⁴⁰ Por. Jan Paweł II, Audycja generalna *Promocja laikatu chrześcijańskiego w perspektywie nowych czasów*, (Watykan 21 IX 1994), *OsRomPol* 15 (1994) nr 12, s. 38–39; F. Greniuk, *Współczesna teologia grzechu*, *RTK* 32 (1985) z 3, s. 92–93; F. Ferreira, *Zło a odpowiedzialność moralna*, *Comp* 10 (1990) nr 3, s. 73–85.

⁴¹ Por. T. Dajczer, *Rozważania o wierze*, s. 145; R. Laurentin, *Une Pologne a bout de patience. La famille Creuset de la foi*, *France Catholique* 39 (1988) nr 47 (z 18 XI), s. 6.

momym. Moralny obowiązek budowania wiary osób najbliższych ma walor najbardziej kategoryczny.⁴²

Ewangelizacja rodziny nie może być sterowana z zewnątrz, dlatego zawsze rozpoczyna się ona od przemiany poszczególnych członków rodziny i dokonuje się wewnątrz tej autonomicznej wspólnoty. „Jeśli więc żona chce nawrócić męża, który np. upija się, musi zacząć od siebie. To ona ma się najpierw nawrócić. Dopiero gdy w niej zacznie wzrastać łaska, gdy będzie się pogłębiało jej nawrócenie, wówczas ta narastająca w niej oddolna siła dobra spowoduje nawrócenie współmałżonka. Reformę świata, przemianę innych musimy zaczynać od siebie”.⁴³

Wspólnota wiary na poziomie lokalnym realizuje się przede wszystkim w parafii. Rodzina parafialna jest jakby poszerzonym kręgiem odpowiedzialności apostołskiej zaistniałej na płaszczyźnie Kościoła domowego. Model relacji rodzinnych przenoszony jest na sposób widzenia relacji parafialnych.

Niezbędne formy organizacyjne mają służyć rozpowszechnianiu treści duchowych i to właśnie w tej sferze realizuje się strategia ewangelizacyjna Kościoła i ona decyduje o powodzeniu. J. Maritain dzieli środki, jakimi dysponuje Kościół, na bogate i ubogie. Te ostatnie domagają się widocznych rezultatów, gdyż posługują się dostępnymi współcześnie metodami oddziaływania jak choćby media masowe. Niebezpieczeństwo ich używania wiąże się ze skłonnością do przywłaszczania rezultatów działania i w efekcie z triumfalizmem.⁴⁴

Prawdziwą apostołską skuteczność mogą zapewnić środki ubogie. Naznaczone są „znamieniem krzyża” i wyrażają paradoks dynamizmu wiary: im są bardziej оголоcone z potrzeby sukcesu, im mniej widoczne, tym bardziej owocne. Do ich istoty należy życie ukryte w Bogu, połączone z ofiarą, gdyż przywołują moc Bożą i pozostawiają Mu pełną swobodę działania. Codzienne – pełne trudu i upokorzeń, nie znanego nikomu – życie, jeśli jest oddawane Bogu, może stać się niezastąpioną formą apostołstwa. Środki bogate są także niezbędne, ale ich skuteczność zależy od pokornego pełnienia woli Bożej w małych sprawach.⁴⁵

⁴² Por. FC 49–50; J. Nagórny, *Trynitarny fundament życia moralnego w ujęciu św. Pawła*, RTK 29 (1982), z. 3, s. 50–52.

⁴³ T. Dajczer, *Rozważania o wierze*, s. 146.

⁴⁴ Por. L. Wciórka, *J. Maritain koncepcja życia społecznego*, w: *Jacques Maritain prekursor soborowego humanizmu. Myśl filozoficzno-teologiczna Jacquesa Maritaina*, pod red. S. Kowalczyka, E. Balawajdera, Lublin 1992, s. 152–154; S. Kowalczyk, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin 1992, s. 73–75.

⁴⁵ „Działanie środków ubogich, samych w sobie nieskutecznych w stosunku do celu, jest działaniem na zasadzie wiary, wskazuje na działanie samego Boga”. T. Dajczer, *Rozważania o wierze*, s. 127. Por. Jan Paweł II, Orędzie Papieża Jana Pawła II na Światowy Dzień Misyjny. *Dzieło ewangelizacji posłannictwem chrześcijanina* (Watykan 19 V 1991), *OsRomPol* 12 (1991) nr 7, s. 34–35; L. A. Nowicki, *Dialog chrześcijan ze światem w interpretacji J. Maritaina a Vaticanum II*, w: *Jacques Maritain prekursor soborowego humanizmu*, s. 234–235.

Wzorem życia pełnego modlitwy, kontemplacji, ubóstwa, pokory i posłuszeństwa było ukryte życie Świętej Rodziny w Nazarecie. Starotestamentalnym przykładem zastosowania środków ubogich była modlitwa Mojżesza w scenie walki z Amalekitami (por. Wj 17, 8–13). „Wyciągnięte do góry ręce Mojżesza są symbolem, one mówią, że Bóg rozstrzyga o wszystkim. [...] Gest wyciągniętych dłoni, tych mdlejących rąk, to gest wiary, to ubogi środek wyrażający szaleństwo wiary w nieskończoną moc i nieskończoną miłość Pana”.⁴⁶

Działania kapłanów oraz osób świeckich mogą dokonywać się w ramach tradycyjnych form świadectwa. Na pierwszym miejscu stawia się świadectwo obecności. Chrześcijanin ma uobecniać Chrystusa i Kościół w środowisku, w którym żyje. Ścisłe z nim związane jest świadectwo dobrego przykładu, przede wszystkim przykład postawy wiary. Najczęściej stosowanym sposobem ewangelizacji jest posługa słowa. Powinien jej zawsze towarzyszyć duch ubóstwa i ofiary.⁴⁷

Zauważa się dziś pilną potrzebę pogłębionego życia duchowego jako koniecznego i skutecznego sposobu ewangelizacji. Osobista świętość polegająca na nieustannym wzrastaniu w wierze, pojmowanej jako całkowite zdanie się na Boga, stwarza nieograniczone możliwości działania Ducha Świętego. Bóg potrzebuje narzędzi, przez które On sam chce nawracać grzeszników, okazywać im swoją miłosierną miłość i prowadzić drogami życia duchowego. Stać się jak najdoskonalszym narzędziem – oto główny cel wysiłków apostołskich.

Podsumowanie

Wizja życia moralnego prezentowana przez ostatnie dokumenty kościelne (*Veritatis splendor*) oraz coraz częściej widoczna w literaturze teologicznomoralnej ma charakter dynamiczny, sytuuje wysiłki moralne człowieka w perspektywie historiozbowczej. Dojrzałość chrześcijańska osiągnięta jest poprzez odpowiedź na wezwania moralne ujawnione najpierw na poziomie prawa naturalnego, następnie rozwinięta w przykazaniach Dekalogu, by osiągnąć swoją pełnię w Błogosławieństwach. Odpowiada to indywidualnemu procesowi rozwoju duchowego. Człowiek czuje się wezwany do dokonywania wyborów moralnych i próbuje ich dokonywać poprzez realizację przykazań. Jego wysiłki okazują się jednak nieskuteczne, zamiast postępu doświadczają raczej bezsilności. Wtedy zaczyna poszukiwać rozwiązania swych dylematów moral-

⁴⁶ T. Dajczer, *Rozważania o wierze*, s. 129.

⁴⁷ Por. *Wezwanie do życia w duchu błogosławieństw*, s. 80–81; J. Majka, *Świadectwo chrześcijańskie jako element ewangelizacji*, w: *Ewangelizacja*, s. 87–91; W. Przychyna, *Teologia ewangelizacji*, Lublin 1991, s. 126–130; R. Forycki, *Z prakseologii apostołstwa. Czyli o niektórych warunkach i metodach skutecznego apostołowania*, w: *Powołanie człowieka*, t. IV, s. 416–419.

nych na poziomie głębszym i odnajduje zaproszenie do życia w duchu Błogosławieństw. Odkrycie pełniejszego wymiaru moralności może się jednak dokonać tylko na płaszczyźnie wiary, to ona przenosi człowieka z poziomu naturalnego na nadprzyrodzony. Rodzi się postawa wiary rozumiana jako całościowe ukierunkowanie osoby i jej czynów na zjednoczenie z Bogiem. Taka wiara osiąga swoją pełnię przez realizację pierwszego i podstawowego błogosławieństwa ubóstwa duchowego. Proces rozwoju wiary ma na celu, z jednej strony odkrycie grzeszności zarówno w jej wymiarze aktualnym, jak i potencjalnym; z drugiej – odkrywanie miłości Boga, który kocha człowieka mimo jego grzechów i niejako ze względu na tę jego słabość. Dynamika wiary ujawnia się w paradoksie: im większa świadomość zła, tym większa ufność w Boże miłosierdzie. Tylko ten, kto jest jakby „osaczony” przez zło rozumie potrzebę Bożej interwencji i z determinacją jej oczekuje.

Wiara naznaczona duchowym ubóstwem stanowi gwarancję skuteczności oddziaływania apostołskiego. Nawrócenie wielu dokonuje się przez ewangeliczny radykalizm nielicznych. W tej perspektywie podstawą ewangelizacji stają się „środki ubogie” oparte na pokorze, umartwieniu i posłuszeństwie woli Bożej w małych sprawach.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Konzept des moralischen Lebens, das in den letzten Dokumenten des kirchlichen Lehramtes (*Veritatis Splendor*) sowie in der moraltheologischen Literatur sichtbar wird, hat einen dynamischen Charakter und sieht die moralischen Anstrengungen in der heilsgeschichtlichen Perspektive. Die christliche Reife wird durch die Antwort auf den sittlichen Ruf erreicht, der zuerst auf der Ebene des Naturgesetzes sichtbar und im Dekalog entfaltet wird und der schließlich in den Seligpreisungen gipfelt. Das entspricht dem individuellen Prozeß der geistlichen Entwicklung. Der Mensch fühlt sich aufgefordert, sittliche Entscheidungen zu treffen, was auf dem Weg der Gebotserfüllung geschieht. Seine Anstrengungen misslingen jedoch oft und statt des Fortschritts erfährt er eher die Hilflosigkeit. Er beginnt, die Lösungen für seine sittlichen Konflikte auf der tieferen Ebene zu suchen und findet die Einladung zum Leben im Geist der Seligpreisungen. Die Entdeckung der tieferen Dimension der Moral kann allerdings nur in der Perspektive des Glaubens erfolgen, da er den Menschen von der natürlichen auf die übernatürliche Ebene versetzt. Es entsteht eine Grundlage des Glaubens, verstanden als eine umfassende Ausrichtung des Menschen und seines Handelns auf die Einheit mit Gott. Ein solcher Glaube erreicht seine Fülle durch die Realisierung der ersten und grundlegenden Seligpreisung der geistlichen Armut. Der Prozess der Glaubensentwicklung soll auf der einen Seite die eigene Sündhaftigkeit sowohl in ihrer aktuellen als auch potentiellen Dimension sichtbar machen. Auf der anderen Seite soll dadurch aber die Liebe Gottes entdeckt werden, die

dem Menschen trotz seiner Sünden und gewissermaßen aufgrund seiner Schwäche geschenkt wird. Die Dynamik des Glaubens äußert sich in einem Paradoxon: Je größer das Bewusstsein der Sünden ist, um so größer ist das Vertrauen in die göttliche Barmherzigkeit. Nur jemand, der durch das Böse gleichsam „umzingelt“ ist, versteht die Notwendigkeit der Intervention Gottes, die er auch sehnsüchtig erwartet.

Der Glaube, der durch die geistliche Armut gekennzeichnet ist, bildet auch die Garantie der apostolischen Wirksamkeit. Die Umkehr vieler geschieht durch den evangelischen Radikalismus weniger. Eine Grundlage der Evangelisierung sind in dieser Perspektive die „armen Mittel“, gestützt auf Demut, Verzicht und Gehorsam gegenüber Gott in kleinen Dingen.

KATARZYNA PARZYCH
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie

NOWA EWA TOWARZYSZKĄ JEZUSA I MATKĄ ZBAWIONYCH

Porównanie nauki Katechizmu Rzymskiego i Katechizmu Kościoła Katolickiego

Słowa kluczowe: Maryja, Nowa Ewa, Druga Ewa, Nowy Adam, Matka zbawionych, macierzyństwo duchowe.

Schlüsselworte: Maria, Neue Eva, Zweite Eva, Neuer Adam, Mutter der Erlösten, geistliche Mutterschaft.

Urząd Nauczycielski Kościoła wyjaśnia objawioną prawdę w katechizmach po to, aby ogół wierzących mógł lepiej rozumieć Objawienie Boże. I tak, po soborze trydenckim został opracowany w 1566 r. Katechizm Rzymski (KR), a po Soborze Watykańskim II został wydany w roku 1992 Katechizm Kościoła Katolickiego (KKK). Dla obu podstawą są dokumenty ogłoszone podczas obrad soborowych. Toteż interesujące są badania nad rozwojem rozumienia poszczególnych prawd wiary. Teologowie każdego pokolenia ujmują ciągle na nowo niezmienną prawdę Objawienia. Dzięki temu rozwija się jej rozumienie.

W mariologii znana jest antyteza Ewa–Maryja. Można przypuszczać, że ustna tradycja, sięgająca czasów apostoelskich, zawierała treści porównujące Ewę i Maryję, stawiając je naprzeciw. Antytezą tą interesowali się Ojcowie Kościoła: św. Justyn, św. Ireneusz, św. Cyryl Jerozolimski, św. Efreem, św. Epifaniusz z Salaminy, św. Ambroży, św. Hieronim i pisarz kościelny Tertulian.

Antyteza Ewa–Maryja to zagadnienie, ukazujące rozwój rozumienia Objawienia w świadomości Ludu Bożego. Wykazuje to proste porównanie ilościowe zapisów dotyczących osoby Maryi w obu katechizmach soborowych. Teologowie szukają różnic i podobieństw między Ewą i Maryją, nazywając Matę Bożą Nową Ewą bądź Drugą Ewą. Wśród zagadnień znajdujących się

w obszarze tematu antytezy Ewa–Maryja jest wiele aspektów. Zasadniczym jest macierzyństwo. Macierzyństwo Ewy i Maryi jest pewne i teologicznie określone. Matka jest najpierw żoną. Jest więc także osobą towarzyszącą mężowi, a potem dziecku. Teologowie przyglądają się Ewie jako towarzysze Adama – męża. Zaś Maryję dostrzegają u boku Jezusa – syna. Interesującym stało się więc porównanie nauki Kościoła w KR z nauką w KKK w kwestii „towarzyszenia” Maryi Jezusowi w ramach studiowania antytezy Ewa–Maryja.

Niewiasta „towarzysząca”

Dla Ewy i Maryi charakterystyczne jest powołanie do życia w świętości i rodzenia potomstwa. Różnicą zaś jest stopień wypełnienia tego powołania. Ewa zrealizowała je w stopniu niedoskonałym, bowiem zgrzeszyła, zaś Maryja w najdoskonalszym, pozostając posłuszną Bogu.¹

Najświętsza Maryja Panna jest niejednokrotnie określana jako pośredniczka w Chrystusie.² Owo pośrednictwo pochodzi od samego Chrystusa i jest Mu całkowicie podporządkowane. Polega na współdziałaniu z Nim w Jego kapłańskiej misji.³ Pośrednictwo Maryi jest rozumiane przez teologów jako Jej udział w dziele zbawienia człowieka. Dlatego nazywana jest „szlachetną towarzyszką w dziele Odkupienia”⁴ lub „szlachetną towarzyszką Mesjasza i Odkupiciela”.⁵

A. Ewa i Adam

O Adamie i Ewie niewiele mówią nam KR oraz KKK. Pierwsza para ludzi stanowi paradygmat każdej pary małżeńskiej. Takie właśnie znaczenie nadaje interpretacja teologiczna postaciom Adama i jego towarzyszkii Ewy. KR w jednym miejscu ukazuje relację jaka zachodzi między Adamem i Ewą: „[...] Oycowie święci nauczają, Ewa nie z nóg, ale z boku męża była stworzona, aby wiedział mąż, iż żona jest mu towarzyszką, a nie sługą. Iako też nie jest stworzona z głowy, aby nie rozumiała, że jest Panią swemu mężowi, ale raczej iemu poddaną”.⁶

Ewa jest nazwana w KR „towarzyszką” Adama. Wyraża to równość obojga względem siebie. „Co się łatwo pokazać może z onych słów, które

¹ S. Styś, *Egzegetyczne podstawy tłumaczenia maryjnego Rdz 3,15*, Lublin 1949, s. 28.

² S. C. Napiórkowski, *Pośredniczka w Chrystusie*, w: *Matka Odkupiciela. Tekst i komentarze*, pr. zb. pod red. S. C. Napiórkowskiego, Lublin 1993, s. 195–213.

³ KK 62.

⁴ RM 38.

⁵ KK 61; RM 38.

⁶ KR 22.

pierwszy nasz Oyciec mówił, kiedy Ewę żonę swoją brał, które też Chrystus Pan w Ewangelii powtórzył [...]”.⁷

W KR Ewa jest ukazana jako towarzyszka Adama w relacji małżeńskiej. Nie jest ona sługą, nie jest też władczynią nad nim. Ma być mu posłuszną, ale posiada tę samą godność ludzką co Adam. Oboje posiadają tę samą naturę. Ewa ma być poddana Adamowi. On natomiast jest dla Ewy źródłem materialnego istnienia. Oboje są odpowiedzialni przed Bogiem za wypełnienie ludzkiego powołania.

KR pisze o Ewie jako konkretnej niewieście. Przyjmuje, że jest ona postacią historyczną. Występuje ona zawsze u boku Adama jako jego żona. Interpretacja teologiczna, dotycząca tekstów biblijnych mówiących o Ewie, rozwinęła się w kierunku ukazania jej jako prototypu każdej żony. Natomiast KKK pisze wprost o „symbolice języka biblijnego”: „Kościół, interpretując w autentyczny sposób symbolizm języka biblijnego w świetle Nowego Testamentu i Tradycji, naucza, że nasi pierwsi rodzice Adam i Ewa zostali ukonstytuowani w stanie „świętości i sprawiedliwości pierwotnej”.⁸ „[...] ulegając kusicielowi, Adam i Ewa popełnili grzech osobisty, ale ten grzech dotyka natury ludzkiej, którą będą przekazywać w stanie upadku [...]”.⁹

Zwracając uwagę na zdanie „nasi pierwsi rodzice Adam i Ewa zostali ukonstytuowani...” oraz „Adam i Ewa popełnili...” widzimy, że Adam i Ewa są ukazani jako para. Są rodzicami, a więc stanowią wspólnotę, przeznaczoną do zrodzenia potomstwa. Niestety, tworzą także wspólnotę grzechu, razem także przekazują grzech swemu potomstwu.¹⁰

KKK wyraźnie podkreśla godność jaką ma w równym stopniu mężczyzna i kobieta. Są oni sobie potrzebni. KKK korzysta z opisu stworzenia w Księdze Rodzaju, który opowiada o pierwszej wspólnotie ludzkiej jaką utworzyli Adam i Ewa.

„Mężczyzna i kobieta, stworzeni razem, są chciani przez Boga jako jedno dla drugiego. [...]. Żadne ze zwierząt nie może być tym «partnerem» mężczyzny [por. Rdz 2,19–20]”.¹¹

„Mężczyzna i kobieta są stworzeni «jedno dla drugiego»: Bóg nie stworzył ich «jako części» i «niekompletnych». Bóg stworzył ich do wspólnoty osób, w której jedno może być «pomocą» dla drugiego [...]”.¹²

⁷ KR 21.

⁸ KKK 375.

⁹ KKK 404.

¹⁰ MD 8.

¹¹ KKK 371.

¹² KKK 372; KDK 50.

KKK ukazuje Ewę jako równoprawnego partnera Adama: „Mężczyzna odkrywa kobietę jako inne „ja” tego samego człowieczeństwa”.¹³ „Oboje są równocześnie równi jako osoby („kość z moich kości...”) i uzupełniają się jako mężczyzna i kobieta”.¹⁴

Powołanie do wspólnoty osób zakłada „bycie pomocą” dla drugiego. O takiej pomocy mówi Księga Rodzaju. Jednak tylko w jednym kierunku od Ewy do Adama. KR nie stosuje pojęcia „pomoc”. Powraca ono w późniejszych źródłach. Nowe przedstawienie tej kwestii teologicznej zawiera KKK. Tutaj oboje, mężczyzna i kobieta, są przedstawieni jako wzajemna dla siebie pomoc. KKK ukazuje relację między mężczyzną i kobietą jako uzupełnianie się. Oboje są pełnymi osobami.¹⁵

Adam i Ewa stanowią symbol wspólnoty małżeńskiej, a także prototyp człowieka, którego Bóg stworzył mężczyzną i niewiastą. W KR Ewa znajduje się obok Adama jako jego żona. KKK dodaje do tej relacji inne płaszczyzny. Ewa jest ukazana jako osoba towarzysząca osobie. Razem z Adamem tworzy wspólnotę odpowiedzialną za współdziałanie „w wyjątkowy sposób z dziełem Stwórcy”.¹⁶ Ewa jest również towarzyszką Adama w małżeństwie, a także w chwili grzechu.

B. Jezus i Maryja

Przez określenie „towarzyszka” rozumie się partnerkę, kogoś z kim się razem pracuje. KR nie przedstawia Maryi jako towarzyszki Jezusa. Mówi o Niej jedynie przy okazji wyjaśniania prawd chrystologicznych. KR nie zawiera specjalnej wykładni nauki teologicznej o Matce Bożej. Mówi o Maryi jako matce, obecnej przy Jezusie, gdy był niemowlęciem. „[...] w pieluchy Go uwinęła, w żłobie Go położyła, albowiem, mieysca im nie było w gościnnym domu (Łk 2)”.¹⁷

Niemniej jednak czytamy w KR o naturalnym sposobie towarzyszenia, nieodłącznie związanym z macierzyństwem. Towarzyszenie Maryi Jezusowi miało tu wymiar bardzo osobisty. Katechizm ukazuje Ją w relacji do Jezusa jako matkę. Choć nie jest nazwana tutaj „towarzyszka”, jak to miało miejsce w przypadku Adama i Ewy, jednak towarzyszy niemowlęciu, którym był Pan Jezus.

KKK bardzo wyraźnie ukazuje Maryję jako Towarzyszkę Jezusa. Maryja jest Towarzyszką dzieciątka Jezus i Towarzyszką cierpiącego Jezusa, jako Matka.

¹³ KKK 371.

¹⁴ KKK 372; KDK 50.

¹⁵ MD 6.

¹⁶ KDK 50; KKK 372.

¹⁷ KR I, I, IV, p. 11.

„Jezus począł się z Ducha Świętego w łonie Dziewicy Maryi, ponieważ jest Nowym Adamem [Por 1 Kor. 15,45.], który daje początek nowemu stworzeniu”.¹⁸

KKK używa tytułu Nowy Adam w stosunku do Jezusa, wskazując na zależność od pochodzenia Jezusa. Jest On Nowym Adamem jako Syn Boży i Syn Maryi. Tytuł Nowego Adama związany jest z misją „dania początku nowemu stworzeniu”. Pierwszy Adam dał początek całemu rodzajowi ludzkiemu łącznie z grzechem. Nowy Adam dał początek nowemu stworzeniu, w którym grzech jest pokonany. Maryja jako Matka Jezusa – Nowego Adama konsekwentnie jest Nową Ewą. Ta, dzięki której możliwym stał się „początek nowego stworzenia”.

KKK opisuje stan poddania Jezusa Maryi, a także Józefowi, jako prawnemu opiekunowi: „Przez poddanie swojej Matce i swemu prawnemu Ojcu Jezus doskonale wypełnia czwarte przykazanie. Poddanie to jest ziemskim obrazem Jego synowskiego posłuszeństwa Ojcu niebieskiemu. Codzienne poddanie Jezusa Józefowi i Maryi zapowiadało i uprzedzało Jego poddanie z Wielkiego Czwartku: *Nie moja wola...* (Łk 22,42). Posłuszeństwo Chrystusa w codzienności życia ukrytego zapoczątkowało już dzieło naprawy tego, co zniszczyło nieposłuszeństwo Adama (por. Rz 5,19)”.¹⁹

KKK przedstawia Maryję jako towarzyszkę młodego Jezusa, który już w latach dzieciństwa realizuje dzieło zbawienia poprzez utrzymanie relacji synowskiego poddania względem Maryi. Można byłoby powiedzieć, że zarówno Maryja, jak i Józef, poprzez swoje rodzicielstwo, towarzyszą Jezusowi w dokonywaniu dzieła odkupienia. „Posłuszeństwo Chrystusa w codzienności życia ukrytego zapoczątkowało już dzieło naprawy tego, co zniszczyło nieposłuszeństwo Adama.” Te słowa KKK wskazują na przeciwstawienie dwóch wątków: zbawczego charakteru codziennego życia Jezusa i Maryi w Nazarecie oraz sytuację wejścia w konflikt Adama i Ewy z Bogiem.

Kolejną płaszczyzną towarzyszenia Maryi Jezusowi jest obecność w chwilach Jego cierpienia. Ten wątek jest znany i szeroko omawiany w źródłach teologicznych. Pius IX, analizując tę kwestię, używa antytezy Ewa-Maryja²⁰, podobnie Pius XII²¹, Paweł VI²² i Jan Paweł II²³. Jezus zajął miejsce

¹⁸ KKK 504.

¹⁹ KKK 532.

²⁰ Pius IX, Konstytucja apostolska o Niepokalanym Poczęciu *Ineffabilis Deus*, 8 XII 1854, w: *Encykliki dogmatyczne o Matce Bożej*, Olsztyn 1959, s. 52.

²¹ Pius XII, Encyklika *Fulgens corona*, 8 IX 1953, w: *Encykliki dogmatyczne o Matce Bożej*, Olsztyn 1959, s. 68; Pius XII, Konstytucja apostolska o Bogarodzicy Dziewicy Maryi Wniebowziętej *Munificentissimus Deus*, 1 XI 1950, w: *Encykliki dogmatyczne o Matce Bożej*, Olsztyn 1959, s. 87.

²² Paweł VI, Adhortacja apostolska *Marialis cultus*, 2 II 1974, n. 57.

²³ MD 11.

Adama naprawiając to, co zostało zniszczone. Maryja, jako obecna przy Jezusie, w Jego posłuszeństwie Bogu Ojcu, pokazana jest w przeciwieństwie do Ewy, która była towarzyszką Adama w sytuacji konfliktu z Bogiem. Maryja jest Nową Ewą, którą widzimy razem z Nowym Adamem–Jezusem. KKK uczy, że: „Rola Maryi wobec Kościoła jest nieodłączna od Jej zjednoczenia z Chrystusem i wprost z niego wynika. «Ta zaś łączność Matki z Synem w dziele zbawczym uwidacznia się od chwili dziewiczego poczęcia Chrystusa aż do Jego śmierci» [KK 57]. W sposób szczególny ukazuje się w godzinie Jego męki: «Błogosławiona Dziewica szła naprzód w pielgrzymce wiary i utrzymała wiernie swoje zjednoczenie z Synem aż do krzyża, przy którym nie bez postanowienia Bożego stanęła, najgłębiej ze swoim Jednorodzonym współcierpiała i z ofiarą Jego złączyła się matczynym duchem» [KK 57]”.²⁴

O obecności Maryi mówi KKK przy umierającym Jezusie. Bliskość Maryi jest tak silna, że można mówić o współcierpieniu, a także „towarzyszeniu” w cierpieniu. Tak więc Maryja jest Matką Jezusa – Syna Bożego i Człowieka. W takim znaczeniu jest towarzyszką Odkupiciela. Jest jedyną osobą w całej historii zbawienia, która stanęła tak blisko Boga, by dać Mu z siebie ciało i ludzką naturę. Była Towarzystką Jego pierwszych kroków, nauczycielką pierwszych słów. Uczestniczy w ten sposób w przygotowaniu Jezusa do publicznej działalności. Jezus Jej oddawał cześć, zachowując czwarte przykazanie Dekalogu. Ewa była towarzyszką Adama jako żona we współpracy ze Stwórcą, w doskonaleniu dzieła stworzenia. Maryja jest Towarzystką Jezusa jako Matka i wierna służebnica we współpracy z Bogiem w dziele zbawienia.

Macierzyństwo duchowe

Doświadczenie wskazuje na dwa rodzaje macierzyństwa: fizyczne i duchowe. Macierzyństwo fizyczne dotyczy rodzenia cielesnego. Biblijna Ewa posiadała je w stosunku do Abła, Kaina i Seta. Maryja jest w sposób fizyczny Matką Jezusa. Macierzyństwo duchowe polega na patronowaniu i związku duchowym oraz opiece nad drugim człowiekiem. Idea macierzyństwa fizycznego otwarta jest na ideę macierzyństwa duchowego.

A. Ewa – matka żyjących

O macierzyństwie duchowym Ewy czytamy w KR, gdy mówi o niej i Adamie jako o pierwszych rodzicach człowieka, także współczesnego. We fragmencie KR, który mówi o upadku pierwszych ludzi, czytamy: „Poczemże

²⁴ KKK 964.

poznać wielkość dobrodzieystwa bożego w tym artykule opisanego? Z upadku pierwszych rodziców naszych. Albowiem uważając to, iako pierwsi rodzice nasi w Raiu byli od Pana Boga stworzeni [...]”²⁵ „Dopóki byli pierwsi Rodzice nasi nie zgrzeszyli [...]”²⁶

Adama i Ewę KR nazywa „pierwszymi naszymi rodzicami”. W tekście wyjaśniającym naukę o sakramencie małżeństwa jest przypomniana postać Adama jako prototypu ojca i męża: „Co się łatwo pokazać może z onych słów, które pierwszy nasz Oyciec mówił, kiedy Ewę żonę swoją brał, które też Chrystus Pan w Ewangelii powtórzył [...]”²⁷

Pierwszym ojcem ludzi nazywa KR męża Ewy – Adama. W podtekście Ewa ukazana jest jako pierwsza matka ludzi. Z tekstów mówiących o Adamie jako pierwszym ojcu ludzi, wynika także macierzyństwo Ewy: „A iako Adam według przyrodzenia był Oycem wszystkich ludzi, tak też Pan Chrystus wszystkim chwały i łaski hoynym Dawcą iest [...] Dla pierwszej Ewy rodzimy się Synami gniewu, z Panny Maryi mamy Pana Jezusa Chrystusa, przez którego stawamy się Synami bożymi”²⁸

KR przedstawia Ewę, która rodzi nas jako „synów gniewu”. Porównanie Ewy i Maryi dokonuje niejako prezentacji ich odmiennego rodzaju macierzyństwa duchowego. Pierwsza Ewa jest matką w porządku „gniewu”, inaczej mówiąc, grzechu, potępienia.²⁹

KKK nazywa Adama i Ewę „naszymi pierwszymi rodzicami”. „[...] nasi pierwsi rodzice Adam i Ewa zostali ukonstytuowani w stanie «świętości i sprawiedliwości pierwotnej»”³⁰

Stan harmonijnej relacji z Bogiem oraz harmonia w człowieku i w świecie została naruszona przez grzech pierwszych rodziców.

„Objawienie daje nam pewność wiary, że cała historia ludzka jest naznaczona pierwotną winą, w sposób wolny zaciągniętą przez naszych pierwszych rodziców”³¹

KKK, mówiąc o rodzicielstwie pierwszych rodziców wobec wszystkich następnych generacji, dotyka zawsze problemu przekazywania winy pierworodnej.

„W jaki sposób grzech Adama stał się grzechem wszystkich jego potomków? Cały rodzaj ludzki jest w Adamie sicut unum corpus unius hominis – «jak jedno ciało jednego człowieka»”³²

²⁵ KR I, I, III, p. 2.

²⁶ KR III, IV, XIII, p. 4.

²⁷ KR II, II, VIII, p. 21.

²⁸ KR I, I, IV, p. 9.

²⁹ A. Kniazeff, *Objawienie o Matce Mesjasza*, tłum. Z. Kozłowska, w: *Teksty o Matce Bożej*, t. VIII: *Prawosławie*, cz. II, pr. zb. pod red. S. C. Napiórkowskiego, Niepokalanów 1991, s. 194.

³⁰ KKK 375.

³¹ KKK 390.

³² KKK 404.

Wszyscy ludzie są „jednym ciałem” z Adamem. Ten związek i ta zależność powoduje przekazanie spuścizny grzechu w formie dziedziczenia natury ludzkiej. Na szczęście jednak istnieje nadzieja, obietnica oczyszczenia. W KKK czytamy: „Mimo swojego nieposłuszeństwa Ewa już na początku otrzymuje obietnicę potomstwa, które odniesie zwycięstwo nad Złym (por. Rdz 3,15), oraz obietnicę, że będzie matką wszystkich żyjących (por. Rdz 3,20)”.³³

Według KKK Adam i Ewa są pierwszymi rodzicami całej natury stworzonej, dając potomstwu ciało jako konsekwencje daru i zadania. Są też przekazicielami grzechu jako skutku własnego nieposłuszeństwa prawu Bożemu. KKK nie nazywa ich jednak rodzicami w porządku zła. Adam i Ewa są nazwani tylko „naszymi pierwszymi rodzicami”. Ewa otrzymała obietnicę, iż zostanie matką. Stała się nią, gdy narodziła pierwszego syna (Rdz 4,1). Stała się matką w porządku natury stworzonej dla całego rodzaju ludzkiego. O Ewie KKK mówi także, iż otrzymała obietnicę, że „zostanie matką wszystkich żyjących”, ale tak jej nie tytułuje. Obietnica ta była stopniowo wypełniana przez realizację macierzyńskiego posłannictwa przez kobiety każdej generacji. Jednak obietnica dana Pierwszej Ewie, została doskonale wypełniona dopiero wtedy, gdy nadeszła „pełnia czasu”.

KKK nie mówi o Ewie, jako źródle grzechu, czy przyczynie śmierci. Jest jedynie mowa o tym, że grzech Adama, domyślnie również Ewy, stał się grzechem wszystkich ludzi. Ewa jest określona jako pierwsza matka tylko w porządku natury stworzonej.

B. Maryja – Matka zbawionych

O macierzyństwie duchowym Maryi wobec wszystkich ludzi KR nie mówi wprost. Czytamy natomiast w KR o braciach Chrystusa: „Jako Bóg nie ma żadnych braci, ani współdziedziców, bo On jest jedynym Bogu Ojca Synem, a my jesteśmy ludźmi stworzeni, i dzieło rąk jego: ale jako człowiek ma bracię te, którzy przez wiarę Pana Chrystusa przyjęli, i tę wiarę uczynkami pokazują, i dla tego Apostoł Ś. zowie Go pierworodnym między bracią”(Rz 8).³⁴

Braćmi Jezusa nazywa KR tych ludzi, którzy są chrześcijanami przez wiarę i uczynki. Mowa o związku braterskim Jezusa z ludźmi sugeruje związek macierzyński z Maryją. Nie jest to jednak wprost określone w KR. Istnieje niejako w podtekście.

³³ KKK 489.

³⁴ KR I, I, III, p. 10.

W innym miejscu KR pisze o Zbawicielu: „[...] który jednak mając nas w mocy swojej, odkupiwszy nas krwią swoją przenażydźszą, nie ma nas za niewolniki iakie, ale tak nas miłuje, iako bracią i przyjaciółmi”.³⁵

Związek człowieka ze Zbawicielem wiąże się nie tylko z Tajemnicą Wcielenia, ale i Odkupienia. Dzięki łasce Odkupienia człowiek staje się bratem i przyjacielem Chrystusa. Więź człowieka z Bogiem Ojcem poprzez Jezusa Chrystusa nie jest kształtowana przez więzy krwi, ale kreuje się dzięki darowi łaski przyjętemu w wierze i miłości. Ta wzajemna miłość sprawia, że człowiek może do samego Boga wołać „Abba, Ojcze” tak, jak jednorodzony Syn Boży. Na tej podstawie KR nazywa chrześcijan „Synami bożymi”: „[...] my chrześcijanie, [...] iesteśmy Synami bożymi przez łaskę przysposobienia”.³⁶

Powyższe fragmenty KR nie przedstawiały nam bezpośrednio duchowego macierzyństwa Najświętszej Maryi Panny w stosunku do ludzi. Ukazały jednak spojrzenie Ojców Trydenckich, wyrażone na kartach KR, na relację między Bogiem a każdym człowiekiem. Dzięki odkupieniu otrzymaliśmy prawo do uczestniczenia w naturze Bożej nie z natury lecz „przez łaskę”. Zostaliśmy „przysposobieni”, inaczej mówiąc „adoptowani” przez Boga. Staliśmy się synami „w Synu”, dlatego możemy Boga nazywać Ojcem, a Jego Jedyne Syna „bratem”. Maryja zaś, jako Matka Syna Bożego, staje się duchową matką każdego człowieka, który do Boga, podobnie jak jednorodzony Jego Syn, woła: „Abba, Ojcze”.

W innym miejscu KR czytamy: „Z Panny Maryi mamy Jezusa Chrystusa, przez którego stawamy się Synami bożymi”.³⁷

KR nie nazywa Maryi matką ludzi. Pozostaje Ona, według KR, matką tylko Chrystusa. Dopiero o Chrystusie KR mówi jako o przyczynie synostwa Bożego dla ludzi, przez niego bowiem „stawamy się Synami bożymi”.

Związanie z Jezusem Chrystusem i miano „synów Bożych przez łaskę” pozwala widzieć Maryję, matkę Jezusa jako matkę każdego człowieka w porządku duchowym, nadprzyrodzonym. KR nie przedstawia wyraźnie obrazu Maryi-Drugiej Ewy jako Matki duchowej ludzi.

Podstawą tytułu Maryi „Nowa Ewa – duchowa Matka Odkupionych” KKK czyni narodziny „Nowego Adama” – Jezusa. „Jezus, Nowy Adam, przez swe dziewicze poczęcie zapoczątkowuje nowe narodziny dzieci przybranych w Duchu Świętym przez wiarę”.³⁸

³⁵ KR I, I, III, p. 12.

³⁶ KR I, I, IV, p. 5.

³⁷ KR I, I, IV, p. 9.

³⁸ KKK 505.

W poczęciu Jezusa, według KKK, Maryja już stała się matką duchową wszystkich zbawionych i wtedy właśnie wystąpiła przed Bogiem w charakterze „Nowej Ewy”, tzn. tej, która uwierzyła.

„Dziewica Maryja «wolną wiarą i posłuszeństwem czynnie współpracowała w dziele zbawienia ludzkiego» [KK 56]. Wypowiedziała swoje «tak» «loco totius humanae naturae» – w imieniu całej ludzkiej natury. Przez swoje posłuszeństwo stała się nową Ewą, Matką żyjących”.³⁹

KKK przedstawia Maryję jako „Nową Ewę” nie tylko w charakterze duchowej Matki. Jest Ona ukazana również jako reprezentantka, przedstawicielka rodzaju ludzkiego. Występuje tu niejako w zastępstwie Ewy, naprawiając to, co tamta zniszczyła. Imię „Nowa Ewa”, użyte w KKK, wskazuje wyraźnie na ten aspekt macierzyństwa duchowego Maryi.

Jak powiada św. Ireneusz, „będąc posłuszną, stała się przyczyną zbawienia zarówno dla siebie, jak i dla całego rodzaju ludzkiego”. Toteż niemało Ojców 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” [KK 56].⁴⁰

Maryja była obecna wśród uczniów Jezusa. Po Wniebowstąpieniu była świadkiem duchowych narodzin Kościoła w dniu zesłania Ducha Świętego. Na końcu tego posłania Ducha, Maryja staje się „Niewiastą”, nową Ewą, „Matką żyjących”, Matką „całego Chrystusa” (por. J 19, 5–27). Jako taka jest Ona obecna z Dwunastoma trwającymi, jednomyślnie na modlitwie (Dz 1,14) na początku „czasów ostatecznych”, które zapoczątkowuje Duch Święty w poranek Pięćdziesiątnicy wraz z ukazaniem się Kościoła.⁴¹

Obecność Maryi w tym czasie jest, podobnie jak w zwiastowaniu, wypełnieniem Protoewangelii. KKK wskazuje na to nazywając Maryję „Niewiastą”, „Nową Ewą”, „Matką żyjących”, „obecną na początku czasów ostatecznych”. KKK idzie jeszcze dalej rozwijając tezę o duchowym macierzyństwie Nowej Ewy: „Ewangelia ukazuje nam, jak Maryja modli się i wstawia w wierze: w Kanie [por. J 2,1–12] Matka Jezusa prosi Syna, by zarządził potrzebom uczestników uczyty weselnej, będącej znakiem innej Uczyty – Uczyty godów Baranka, podczas której ofiaruje On swoje Ciało i swoją Krew na prośbę Kościoła, swej Oblubienicy. W godzinie Nowego Przymierza, u stóp krzyża

³⁹ KKK 511.

⁴⁰ KKK 494.

⁴¹ KKK 726.

[por. J 19,25–27], Maryja zostaje wysłuchana jako Niewiasta, nowa Ewa, prawdziwa «Matka żyjących»⁴²

Maryja jest wrażliwa na potrzeby człowieka, jak najczulsza matka. Zwłaszcza przebywając w niebie pozostaje bliska człowiekowi. W tym momencie KKK cytuje „Wyznanie ludu Bożego” Pawła VI: „Wierzmy, że Najświętsza Boża Rodzicielka, Nowa Ewa, Matka Kościoła, kontynuuje w niebie swoją macierzyńską rolę wobec członków Chrystusa”⁴³

KKK przyjmuje miano „Nowej Ewy” użyte w stosunku do Maryi, w łączności z tytułem Matki Kościoła. Jest to dla KKK oczywistą konsekwencją wypełnienia przez Maryję jej macierzyńskiego zadania. Maryja jest Nową Ewą jako Matka Jezusa oraz Jego Kościoła.

Ojcowie Kościoła w II w. dostrzegali różnice i podobieństwa w Ewie i Maryi, tworząc antytezę. Dlatego nazywali Maryję Drugą Ewą. Dziś KKK przejmując tę antytezę i rozwija ją. Stara się zrozumieć i wyjaśnić tezę Tradycji starochrześcijańskiej⁴⁴. Maryja, jako Matka ma udział w duchowych narodzinach, to jest duchowym odrodzeniu człowieka. Zostało ono umożliwione naturze ludzkiej dzięki posłuszeństwu i wierze jakie charakteryzowały postawę Matki Nowego Adama. Maryja stała się matką ludzi jako Nowa Ewa, gdyż nie zerwała więzi duchowej z Bogiem i nie zatraciła otrzymanej łaski Bożej.

W ujęciu KKK Pierwsza Ewa jest obrazem matki rodzaju ludzkiego w porządku naturalnym. Maryja została ukazana jako Nowa Ewa. Przez wypełnienie swojej misji macierzyństwa względem Syna Bożego stała się duchową matką wszystkich żyjących, rozumianych jako duchowe odrodzenie przez Jezusa Chrystusa.

Ewa, podobnie jak Maryja, jest matką wszystkich ludzi. Jednak każda patronuje komu innemu. Ewa jest matką wszystkich żyjących, wszystkich, którzy uczestniczą w tej samej co ona, naturze. Maryja jest matką wszystkich żyjących – ożywionych, odrodzonych przez łaskę odkupienia. „Takie podobieństwo między Ewą i Maryją jest: jak Ewa jest matką wszystkich żyjących w porządku fizycznym, tak Maryja jest matką wszystkich odkupionych w porządku łaski”⁴⁵

⁴² KKK 2618.

⁴³ KKK 975.

⁴⁴ W. Życiński, *Matka Boża katolików*, Kraków 1995, s. 32.

⁴⁵ T. Brzegowy, *W dwadzieścia lat po komentarzu ks. St. Łacha do Protoewangelii*, RBL 37 (1984)1, s. 30.

Podsumowanie

Analizując rozwój antytezy Ewa–Maryja od Katechizmu Rzymskiego do Katechizmu Kościoła Katolickiego obserwujemy dojrzewanie refleksji, ukazującej dziejowozbawcze znaczenie Nowej Ewy.

Maryja jest Nową Ewą, w odróżnieniu od Pierwszej. Ewa, jako Pierwsza stworzona Niewiasta, otrzymała, dla siebie i dla wszystkich potomnych, powołanie stania się „odpowiednią pomocą” swego męża oraz do zrodzenia potomstwa, aby współdziałać ze Stwórcą w dziele stworzenia. Ewa nie wypełniła do końca zadania „pomocy” Adamowi. Sprowadziła go do zła. Tym samym stała się jego „towarzyszką” w grzechu. Pozostała też jego „towarzyszką życia” to znaczy żoną. Dzięki temu przekazała, wraz z Adamem, całemu rodzajowi ludzkiemu dziedzictwo rajskiego błogosławieństwa, przekleństwa i nadziei.

Maryja, wypełniając wiernie swoje powołanie, stała zawsze blisko Jezusa, „Nowego Adama”, stanowiąc dla Niego odpowiednią pomoc. Wypowiadając Bogu „fiat” dokonała odwrócenia skutków sytuacji, w której Bóg spotkał się z nieposłuszeństwem Ewy. Tym samym mogła stać się Matką i Towarzyszką Jezusa – Syna Bożego i Zbawiciela. Trwając przy Mesjaszu uczestniczy bardziej niż inni ludzie w Jego dziele odrodzenia całej ludzkości z grzechu. Wypełniła, wraz ze swym Synem, tę obietnicę, która była dana Pierwszej Ewie.

Maryja, świadomie współdziałała z Bogiem w dziele odkupienia. Skutkiem odkupienia jest nowe narodzenie człowieka. Różni się ono od pierwszych narodzin, które sprowadzają na człowieka skutki nieposłuszeństwa Pierwszej Ewy.

W źródłach teologii i nauczaniu Kościoła od KR do KKK obserwujemy pewną ewolucję w widzeniu antytezy Ewa–Maryja. Nastąpił wyraźny rozwój mariologii. Analizowane testy obu katechizmów ukazały nam Ewę jako towarzyszkę Adama we wspólnym życiu, we współpracy z Bogiem w dziele doskonalenia dzieła stworzenia oraz jako towarzyszkę Adama w niedoli grzechu. Maryja natomiast została ukazana jako towarzyszącą Jezusowi Mesjaszowi, obecna przy Nim w chwilach szczególnie ważnych dla dzieła odkupienia. Zestawienie obu Niewiast pozwala dostrzec, że zadaniem Maryi było towarzyszenie Odkupicielowi, który zgładził grzech Ewy i Adama.

O „towarzyszeniu” Maryi Mesjaszowi mówi pośrednio KR. Późniejsze dokumenty Urzędu Nauczycielskiego Kościoła rozwijają ten wątek. W KKK odkrywamy obraz Maryi, jako Tej, która otrzymała szczególne zadanie: powołanie do trwania przy Zbawicielu. Podejmując je Maryja wypełniła do końca powołanie Ewy, aby w imieniu wszystkich niewiast na ziemi być „odpowiednią pomocą mężczyzny”. Ewa zawiodła. Maryja spełniła Boże oczekiwanie.

Drugim zadaniem Maryi, ściśle związanym z obecnością przy Chrystusie jako „odpowiednia pomoc”, jest macierzyństwo duchowe. Dotyczy ono wszystkich ludzi, gdyż oni zostali odkupieni przez Chrystusa. Ewa pośredniczyła między Bogiem a ludźmi w przekazywaniu życia fizycznego. Było to macierzyństwo fizyczne. Z nim została związana skaza grzechowa. Maryja, z woli swego Syna, stała się matką Jego uczniów. To macierzyństwo ma charakter nadprzyrodzony, duchowy. Tym też różnią się obie niewiasty. KR dość wyraźnie opisuje relację Ewy do człowieka, nazywając ludzi jej dziećmi „w porządku gniewu”. Natomiast Maryja w Katechizmie Rzymskim jest przedstawiona wyłącznie jako Matka Jezusa. Można wysnuwać dalsze wnioski o Jej macierzyństwie względem ludzi. W ostatnim stuleciu osoba Maryi nabrała coraz większego znaczenia w katolickiej interpretacji teologicznej historii zbawienia. Teologowie i współczesny Kościół odkrywają w Maryi tę „niewiastę”, którą symbolizowała Ewa. Ewa otrzymała obietnicę o wyjątkowym „potomstwie”, Maryja natomiast posiada to „potomstwo” w osobie Jezusa oraz w tych wszystkich, którzy współdziałają z Bogiem w dziele stworzenia i otwierają się na Jego zbawienie. Nazywając Maryję „Nową Ewą”, wyrażamy wiarę w powszechność Odkupienia. W tym dziele Jezusa Chrystusa Maryja stała się pomocną na miarę darów, jakie otrzymała od Boga.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Aufsatz vergleicht die Lehre des Römischen Katechismus und des Katechismus der Katholischen Kirche in Bezug auf die mariologischen Dogmen. Beim Betrachten der Antithese Eva-Maria lässt sich auf dem Weg vom Römischen Katechismus bis zum Katechismus der Katholischen Kirche eine Vertiefung der Reflexion beobachten, welche die heilsgeschichtliche Bedeutung der Neuen Eva darstellt.

Maria ist im Unterschied zu der ersten Mutter die Neue Eva. Indem sie ihre Berufung treu erfüllte, stand sie immer nahe bei Jesus, dem Neuen Adam, dem sie eine entsprechende Hilfe war. Sie wirkte bewusst mit Gott beim Werk der Erlösung mit. Das Erlösungswerk gipfelte in der neuen Geburt des Menschen.

Wir bekennen den Glauben an die Universalität der Erlösung indem wir Maria als „Neue Eva,“ bezeichnen. In diesem Werk Jesu Christi war Maria seine Hilfe. Für die Menschen wurde sie Mutter Gottes, der durch die Inkarnation die menschliche Natur annahm. In diesem Sinne hebt die Bezeichnung Mariens als die Neue Eva hervor, dass sie Gefährtin des Erlösers und Mutter der Erlösten ist.

ANNA ZELLMAN
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie

FUNDAMENTALNE ZASADY DYDAKTYCZNO-WYCHOWAWCZE EDUKACJI REGIONALNEJ REALIZOWANEJ W NAUCZANIU KATECHETYCZNYM

Słowa kluczowe: edukacja regionalna, nauczanie katechetyczne, zasady dydaktyczno-wychowawcze.
Schlüsselworte: Regionale Erziehung, katechetische Unterweisung, didaktisch erzieherische Grundsätze.

W naukach pedagogicznych przyjmuje się na ogół zgodnie, że jednym z podstawowych warunków skuteczności oddziaływań edukacyjnych, przez które rozumie się nie tylko działalność kształcącą, ale i wychowawczą, jest przestrzeganie właściwe określonych norm postępowania sprzyjających realizacji założonego celu. Tak więc w edukacji regionalnej realizowanej w nauczaniu katechetycznym przyjmuje się, zgodnie ze specyfiką nauczania religii i korelowanymi w niej treściami z zakresu edukacji regionalnej, określone zasady dydaktyczno-wychowawcze, nie pomijając ogólnych zasad dydaktycznych. Prawidłowości te wynikają z istoty korelacji orędzia ewangelicznego z treściami z zakresu regionalnego dziedzictwa kulturowego i wyznaczają ogólny kierunek pracy nauczyciela religii, a przez to sprzyjają realizacji założonych celów katechetycznych, ukierunkowanych na doprowadzenie katechizowanych do osobowego spotkania z Chrystusem i egzystencjalnego odczytania zadań wynikających z wiary.

Zasadniczym problemem – z uwagi na wymóg realizowania założeń edukacji regionalnej w katechezie – jest w niniejszym opracowaniu pytanie: jaką przyjąć w nauczaniu katechetycznym typologię zasad dydaktyczno-wychowawczych, dostosowaną do korelacji treści ewangelicznych z zagadnieniami z zakresu edukacji regionalnej? Chcąc jednak odpowiedzieć na tak postawiony problem należy najpierw wskazać na istotę edukacji regionalnej.

Dopiero bowiem w tym kontekście można ukazać poszczególne zasady dydaktyczno-wychowawcze edukacji regionalnej w nauczaniu katechetycznym.

W tym miejscu należy zauważyć, że w zaproponowanej typologii przyjęto nieco odmienne – nie tylko od zawartych w założeniach programowych edukacji regionalnej¹, ale i od proponowanych przez polskich dydaktyków²

¹ W dokumencie *Dziedzictwo kulturowe w regionie*, zawierającym założenia edukacji regionalnej, wyodrębnia się sześć zasad nauczania własnego dziedzictwa kulturowego. Wskazuje się przy tym, że: „nauczanie powinno wykorzystywać wspólnotę lokalną, małą ojczyznę i region do wyraźnego wskazywania i akcentowania miejscowych przykładów w całym procesie dydaktyczno-wychowawczym, uwzględniając zwykły sposób wrastania człowieka w kulturę poprzez najbliższe otoczenie i najwcześniejsze doświadczenia życiowe (zasada pierwsza); pogłębianie wiedzy o specyfice własnego regionu sprzyja ugruntowaniu poczucia tożsamości narodowej [...] (zasada druga); wyróżnianie wartości względnie autonomicznych własnego regionu (w ramach określania jego swoistości) przyczynia się do utwierdzenia własnej tożsamości lokalnej i prowadzi do poczucia wzbogacania wartościami regionalnymi kultury ogólnonarodowej, co sprzyja także kształtowaniu postaw patriotycznych – ogólnonarodowych (zasada trzecia); wyróżnienie wartości wyraźnie zaadaptowanych, z podaniem ich źródeł, w innych regionach czy nawet w kręgach kulturowych powinno sprzyjać wyrabianiu poczucia współzależności i przepływu wartości kulturowych, a w konsekwencji – szacunku wobec wartości innych niż rodzime, regionalne (zasada czwarta); ukazywanie udziału historycznego i teraźniejszego kultury polskiej w budowaniu kultur innych – w tym również kultury globalnej oraz wpływu różnych kultur na kulturę rodzimą, a przez to także kształtowanie tolerancji wobec różnorodności i odmienności kulturowych (zasada piąta); respektowanie wszystkich zasygnalizowanych wyżej zasad nauczania powinno sprzyjać tworzeniu wspólnoty dla przyszłości poprzez skuteczne poszukiwanie własnej tożsamości kulturowej [...] (zasada szósta)”. Typologia ta nie przylega jednak w pełni do katechetycznego wymiaru edukacji regionalnej. Zasady nauczania katechetycznego winny bowiem wspierać proces katechetyczny, a zarazem z niego wynikać. Ponadto cel katechezy, jakim jest pomoc w doprowadzeniu do dojrzałości czy rozbudzeniu wiary oraz egzystencjalne odczytanie jej zadań we wspólnocie i wspomaganie katechizowanych w osiągnięciu osobowej komunii z Bogiem, wymaga wprowadzenia pewnych prawdy specyficznych dla katechezy. Autorka niniejszego opracowania proponuje zatem nową typologię zasad dydaktyczno-wychowawczych edukacji regionalnej realizowanej w nauczaniu katechetycznym, które wyznaczają główny kierunek kształcenia katechetycznego. Pierwszoplanowa rola i szczególne znaczenie przypada tu zasadzie wierności Bogu i człowiekowi. Dopiero na fundamencie tej zasady wyodrębniono kolejne zasady, takie jak: zasada pogłębienia i systematyczności wiedzy o własnym regionie, zasada wyodrębnienia wartości względnie autonomicznych i dostrzegania wartości wyraźnie zaadaptowanych. Zasady te, wraz z celami edukacyjnymi, ukierunkowane są na przekaz fenomenu dziedzictwa kulturowego w regionie i umożliwiają wypracowanie integralnej struktury edukacji regionalnej w nauczaniu katechetycznym. Zob. Ministerstwo Edukacji Narodowej, *Dziedzictwo kulturowe w regionie. Założenia programowe*, Warszawa, październik 1995 r., w: *Edukacja regionalna. Dziedzictwo kulturowe w zreformowanej szkole*, pod. red. S. Bednarka, Wrocław 1999, s. 14–15.

² Większość polskich dydaktyków opowiada się za takimi zasadami, jak: zasada pogłębienia, samodzielności, wiązania teorii z praktyką, efektywności, systemowości, trwałości wiedzy, operatywności wiedzy uczniów. Zob. Cz. Kupisiewicz, *Podstawy dydaktyki ogólnej*, Warszawa 1996¹⁰, s. 115–133; S. Nalaskowski, *O zasadach nauczania. Studium z dydaktyki porównawczej*, Toruń 1999, s. 21–56; W. Okoń, *Wprowadzenie do dydaktyki ogólnej*, Warszawa 1998⁴, s. 167–207; J. Półturzycki, *Dydaktyka dla nauczycieli*, Toruń 1999, s. 108–114. Z kolei M. Śnieżyński, wypracowując koncepcję dydaktyki dialogu, wyodrębnia nowe zasady nauczania, których podział i nazewnictwo dostosowuje do takich celów kształcenia, jak: poznanie siebie, współdziałanie w grupie, kształtowanie postaw patriotycznych, współzycie ze światem przyrody, korzystanie z dorobku cywilizacji. W zaproponowanej typologii autor wskazuje na pierwszoplanową rolę i szczególne znaczenie, jakie przypada zasadzie wszechstronnego i harmonijnego rozwoju ucznia. Dopiero na fundamencie tej zasady „wyrastają” wszystkie inne. Drugą w kolejności zasadą kształcenia, zdaniem M. Śnieżyńskiego, jest zasada aktywności uczniów w toku

i katechetów³ – ujęcie prawidłowości postępowania dydaktycznego. Wyodrębniono zatem zasadę wierności Bogu i człowiekowi, zasadę pogładowości i systematyczności wiedzy o własnym regionie oraz zasadę wyodrębniania wartości względnie autonomicznych i dostrzegania wartości wyraźnie zaadaptowanych. Ich przestrzeganie umożliwi korelację treści katechetycznych z zagadnieniami zawartymi w ścieżce edukacyjnej: edukacja regionalna – dziedzictwo kulturowe w regionie, a tym samym wspomaga podejmowanie oddziaływań wychowawczych, zmierzających do „zakorzenienia” katechizowanych w najbliższym środowisku, jakie stanowi wspólnota regionalna i eklezjalna.

Istota edukacji regionalnej

Współcześnie, wraz z wypracowywaniem nowych koncepcji edukacyjnych ukierunkowanych na rozwój całego człowieka we wszystkich wymiarach jego osobowości, niezwykle ważna staje się, także w kontekście nauczania katechetycznego, koncepcja edukacji regionalnej⁴, rozumianej jako umożliwianie młodym ludziom poznawania własnego dziedzictwa kulturowego, tradycji regionalnej, uwewnętrznienia wartości. Tym samym edukacja regionalna polega na wprowadzaniu dzieci i młodzieży w kulturę lokalną, regionalną, a przez to także w narodową i ogólnoludzką.⁵

realizacji procesu nauczania. Dla pobudzenia i uruchomienia działania uczniów w zakresie sfery receptywnej, intelektualnej, emocjonalnej i sensomotorycznej, staje się niezbędnym, jak słusznie stwierdza autor tej typologii, uwzględnianie zasady pogładowości, zasady dialogu, zasady indywidualizacji, zasady twórczości pedagogicznej, zasady wiązania teorii z praktyką, zasady kontroli i oceny pracy ucznia. Zob. M. Śnieżyński, *Zarys dydaktyki dialogu*, Kraków 1998², s. 17–30, 125–154.

³ Wśród zasad określających prawidłowości postępowania dydaktycznego w katechezie większość polskich katechetów wymienia m.in. następujące zasady: wierności Bogu i człowiekowi, chryścocentryzmu, wielostronności i wieloczynnościowego aktywizowania uczniów, samodzielności, pogładowości, przeżyciowości, systemowości, systematyczności, stopniowania trudności (przystępności w nauczaniu), związku teorii z praktyką, indywidualizacji i uspołecznienia, programowania. Zob. M. Korgul, *Dydaktyka dla katechetów*, Legnica 1997, s. 33–52; tenże, *Dydaktyka na lekcjach religii*, Wrocław 1998, s. 41–61; W. Kubik, *Zarys dydaktyki katechetycznej*, Kraków 1990, s. 169–207; S. Łabendowicz, *Formacja katechetów w Dokumentach Kościoła i literaturze katechetyczno-dydaktycznej po Soborze Watykańskim II*, Lublin–Radom 1994, s. 188–199; J. Szpet, *Dydaktyka katechezy*, Poznań 1999, s. 98–115; tenże, *Lekcje religii szkolą wiary*, Poznań 1996, s. 102–110.

⁴ Idea edukacji regionalnej była zawsze przedmiotem troski, zabiegów i działań regionalnych towarzystw kultury, a wyraźnie została sformułowana w *Karcie Regionalizmu Polskiego* (1994). Od dawna realizowali ją w wielu szkołach nauczyciele, ale wynikało to z tradycji dawnego środowiska oraz świadomości pedagogów. Ożywienie w tym zakresie wprowadziło w 1995 r. Ministerstwo Edukacji Narodowej, opracowując dla szkół i nauczycieli dokument *Dziedzictwo kulturowe w regionie. Założenia programowe*. Jednak dopiero w ramach kompleksowej reformy oświaty problematyka regionalna znalazła swoje istotne miejsce i poprzez powiązania z celami nauczania i wychowania oraz treściami programowymi włączona została do programu dydaktyczno-wychowawczego na wszystkich etapach edukacyjnych. Zob. Ministerstwo Edukacji Narodowej, *Dziedzictwo kulturowe w regionie*, s. 11–22.

⁵ W. Książek, E. Repsch, H. Skowroński, J. Aniel, G. Płoszajska, R. Mistrz, *Ministerstwo Edukacji Narodowej o edukacji regionalnej – dziedzictwie kulturowym w regionie*, Warszawa 2000, s. 17–18.

Właściwie rozumiana edukacja regionalna opiera się na zasadach aksjologicznych, których centralnym punktem jest dobro człowieka traktowanego w sposób całościowy, czyli z uwzględnieniem struktury duchowej, fizycznej i społecznej oraz integralnego związku człowieka z bliskim mu światem przyrody i ludzi, wraz z ich dorobkiem materialnym oraz duchowym. W ten bowiem sposób zwraca się uwagę na człowieka jako na niepowtarzalną wartość, a równocześnie podkreśla wartość innych tradycyjnych instytucji, takich, jak: rodzina, religia, instytucje oświatowe i kulturalne.⁶ „W edukacji regionalnej chodzi [zatem] nie o zdarzenia abstrakcyjne, lecz o te symbolizujące region, a więc całkiem bliskie, nabierające w myśli ucznia wymiaru konkretnego, racjonalnego, sprawdzalnego, niemal żywego, na co dzień oglądanego, wiernie towarzyszącego dzieciom i młodzieży. [...] Edukację tę charakteryzuje interprzedmiotowość, integrująca proces wychowania. [...] Fundament wszelkiej edukacji regionalnej powinny stanowić wartości uniwersalne”.⁷

Tak rozumiana edukacja regionalna w sposób całościowy oddziałuje na umysł, emocję i wolę ucznia. Poznanie przeszłości własnej miejscowości wiąże się z koniecznością rozwijania inteligencji lingwistycznej (myślenia słowami), połączonej z analizą tekstów pisanych, jak i logiczną, wymagającą analitycznego wnioskowania, a także kinestetyczną – zespoloną z ruchem podczas zwiedzania obiektów historycznych, osobliwości przyrodniczych i ciekawostek geograficznych. „Edukacja regionalna rozwija więc różne typy inteligencji oraz krytycznie oddziałuje na całościową strukturę psychofizyczną dziecka, przyczyniając się do zintegrowanego obrazu świata ucznia oraz harmonijnego rozwoju jego osobowości, przygotowanej do życia w lokalnej wspólnotie terytorialnej, równocześnie widzącej jej problemy w szerszym kontekście, a mianowicie w kontekście edukacji globalnej”.⁸ Co więcej, edukacja regionalna, wypracowywana i realizowana na fundamencie zweryfikowanego systemu wartości, który traktuje człowieka w sposób integralny, przyczynia się do kształtowania postaw odpowiedzialnych za samego siebie i odpowiedzialności za ogarniającą go rzeczywistość, którą ma możliwość poznawać, wiązać się z nią emocjonalnie i intelektualnie oraz ją doskonalić.⁹

Z przytoczonej tezy wynika, że z jednej strony proces edukacji regionalnej powinien być oparty na zweryfikowanych systemach wartości, które

⁶ S. Gawlik, *Istota wychowania regionalnego dzieci i młodzieży*, w: *Szkola a regionalizm*, pod red. A. Kociszewskiego, A. J. Omelaniuka, W. Pilarczyka, Ciechanów 1996, s. 94, 96.

⁷ S. Gawlik, *Edukacja regionalna młodzieży*, w: *Integracja europejska a ruch regionalny w Polsce*, pod red. A. J. Omelaniuka, Wrocław–Ciechanów 1998, s. 109, 111, 116; por. S. Gawlik, L. Olbert, *Edukacja regionalna a współczesne tendencje w pedagogice*, *Wszechnica Górnosląska*, 11 (1995), s. 227–228.

⁸ S. Gawlik, *Istota wychowania regionalnego dzieci i młodzieży*, s. 95.

⁹ Ibidem.

traktują człowieka integralnie, a jego strukturę duchową, fizyczną i społeczną ujmują w pełnej jedności, w nierozdzielny z bliskim mu światem przyrody i ludzi, a także ich dokonania materialnymi oraz duchowymi, z drugiej natomiast edukacja regionalna umożliwia kompleksowe, syntetyczne ujmowanie procesu nauczania i wychowania. Nie może więc ograniczać się jedynie do przeszłości, ale dzięki temu, że jest też ukierunkowana na doskonalenie współczesności i przyszłości regionu, pełni ważną funkcję wychowawczą w kształtowaniu postaw twórczych i aktywnych, odpowiedzialnych za kontakty społeczne w najbliższym środowisku. Tym samym „edukacja regionalna jest [...] najwcześniejszą, naturalną i formalną odmianą osobowościowej formacji człowieka, zorientowaną na poznanie i umiłowanie najbliższego środowiska życia najpierw dzieci i młodzieży, a w przyszłości twórczych i aktywnych obywateli »małej ojczyzny«. W epoce wzrostu znaczenia samorządności obywatelskiej i demokracji lokalnej, edukacja regionalna urasta do rangi kulturowego miernika rozwoju świadomości społecznej i odpowiedzialności systemu oświaty i wychowania w wymiarze także pozaszkolnym za jakość życia małych wspólnot”.¹⁰ W tak rozumianej edukacji regionalnej akcentuje się z jednej strony potrzebę transmisji określonych treści związanych z dziedzictwem kulturowym w regionie i wychowanie dojrzałego człowieka zakorzenionego w dziedzictwie swych przodków, a tym samym mającego również poczucie własnej podmiotowości, z drugiej zaś wskazuje się na konieczność pobudzania i aktywizowania osoby, wyzwalając przy tym jej liczne inicjatywy i rzeczywistą aktywność, a tym samym przygotowując do współuczestnictwa w życiu swego środowiska. Stąd można stwierdzić, że edukacja regionalna zabezpiecza istotne sfery życia człowieka – sferę rozwoju i podmiotowości, a w sposób bezpośredni służy poszanowaniu człowieka i jego godności. Daje zatem szansę kształcenia całościowego, holistycznego myślenia w kategoriach procesów i systemów, korzystania z doświadczeń historii, a tym samym ma wymiar narodowy. Silny bowiem związek ucznia z dziedzictwem regionalnym nie stawia go w opozycji do narodowego, lecz przeciwnie – otwiera go na dziedzictwo narodowe i pomaga w kształtowaniu samoświadomości narodowej, której istotnym elementem jest dziedzictwo kulturowe w jego wymiarze regionalnym.¹¹ Z kolei uwzględnienie różnych podmiotów, do których adresowana jest ta edukacja, pozwala stwierdzić, że nie ogranicza się ona jedynie do instytucjonalnych form, lecz uwzględnia także pozainstytucjonalne formy i staje się

¹⁰ Z. Łomny, *Edukacja aksjologiczna wyzwaniem epoki. Od regionalizmu do planetaryzmu*, w: *Pedagogika ogólna. Problemy aksjologiczne*, pod red. T. Kukołowicza, M. Nowaka, Lublin 1997, s. 273; por. tenże, *W intencji przetrwania i rozwoju*, Warszawa 1998, s. 150.

¹¹ W. Książek, E. Repsch, H. Skowroński, J. Angiel, G. Płoszajska, R. Mistrz, *Ministerstwo Edukacji Narodowej o edukacji regionalnej – dziedzictwie kulturowym w regionie*, s. 23–24.

otwarta na współpracę z innymi społecznościami i środowiskami wychowawczymi, którym bliskie są idee regionalizmu i troska o dziedzictwo kulturowe w regionie.

Tak rozumiana edukacja regionalna nie może przybrać charakteru odrębnego bloku wiedzy, osobnej dziedziny nauczania, ograniczającej się do wiedzy encyklopedycznej, lecz winna stanowić punkt wyjścia, oś programową wielu problemów, zagadnień w nauczaniu przedmiotów humanistycznych, artystycznych i programu wychowawczego szkoły. Ważne jest, by w każdym działaniu pedagogicznym pamiętać o celach tej edukacji, o wychowaniu do wartości, kształtowaniu postaw związanych z kulturą wspólnoty lokalnej, tożsamością kultury regionalnej i o patriotyzmie.¹² Nie można zatem edukacji regionalnej umiejscowić w jakiejś systematyce dziedzin wychowania.¹³ W toku edukacji regionalnej zachodzą bowiem z jednej strony oddziaływania wielostronne i użyteczne, z drugiej strony działalność ta nie w całości koncentruje się na bezpośrednich wpływach osobotwórczych, ale także ważne są dla niej wpływy wywierane w grupie społecznej. Tym samym edukacja regionalna jest określoną orientacją i zarazem treścią edukacji ogólnej i jako taka powinna być realizowana w całości oddziaływań wychowawczych, realizowanych przez wszystkich nauczycieli i wszystkie instytucje wychowawcze, jak również przez inne instytucje, które w sobie właściwy sposób są zaangażowane w upowszechnianie idei regionalizmu i pomnażanie wartości regionalnych.

Celem edukacji regionalnej jest przygotowanie młodego pokolenia do życia w zbiorowości regionalnej. Stąd zamierzona edukacja regionalna powinna być realizowana w duchu dobrze pojętego, obywatelskiego i samorządowego patriotyzmu regionalnego, polegającego na refleksyjnym, racjonalnym wyborze identyfikacji z tradycją i swoistością kulturową regionu historycznego, na związaniu z jego rozwojem i dobrem własnych dążeń różnego typu. Znaczące jest więc w tym procesie kształtowanie świadomego obywatelstwa regionalnego, którego fundamentem jest nie tylko wiedza o regionie i praktyczne doświadczenie, ale i akceptacja tradycji, klimatu kulturowego, obyczaju, obrzędu, twórczości, sztuki, języka itp. Ta patriotyczna identyfikacja regionalna nie może być jedynie werbalna, lecz powinna wyrażać się w konkretnych posta-

¹² S. Gawlik, *Istota wychowania regionalnego dzieci i młodzieży*, s. 91–10.

¹³ Dziedziny te na ogół wyróżnia się przy zastosowaniu dwóch kryteriów: 1) sfery osobowości, do której odnoszą się zamiary wychowawcze i stosowne czynności wychowawców (np. wychowanie umysłowe, społeczno-moralne, estetyczne, fizyczne, techniczne); 2) rodzaj czynności wychowanków, których następstwem jest określony rozwój osobowości (np. wychowanie przez pracę, wychowanie przez sztukę, wychowanie w toku wolnego czasu). Zob. J. Górniewicz, *Teoria wychowania (wybrane problemy)*, Toruń–Olsztyn 1996, s. 75–138; W. Pomykała, *Wychowanie*, w: *Encyklopedia pedagogiczna*, pod red. W. Pomykały, Warszawa 1997, s. 925–926.

wach, w działaniach społecznych, intelektualnych, kulturalnych, samorządowych, religijnych, jak również w konkretnych formach uczestnictwa w życiu społeczności regionalnej, z równoczesnym otwarciem na szersze społeczności. W ten sposób ukształtowana tożsamość regionalna prowadzi do identyfikacji z „wielką ojczyzną” i pomaga w zaangażowaniu się w życie społeczne. Oznacza to, że jedną z podstawowych kwestii edukacji regionalnej jest równoprawne i równoważne merytoryczne traktowanie wydarzeń z dziejów państwa (narodu), z dziejów powszechnych i z dziejów regionu.¹⁴

Ogólnie rzecz ujmując można stwierdzić, że tak rozumiana edukacja regionalna umożliwia wychowanie w duchu patriotyzmu, jak również przygotowanie do aktywnego i twórczego uczestnictwa w życiu społecznym i kulturalnym środowisk lokalnych. Znacząca jest tu zarówno możliwość świadomego korzystania z bogactwa duchowego i materialnego kultury regionalnej, sięganie do wzorów osobowych charakterystycznych dla regionu i wykorzystywanie walorów fizycznych tego środowiska, jak i kształtowanie postaw społecznych oraz eliminowanie partykularyzmów, fobii a także innych negatywnych zjawisk.

W tym kontekście zasadnym wydaje się stwierdzenie, że edukacja regionalna jest procesem dydaktyczno-wychowawczym, umożliwiającym z jednej strony powrót do źródeł kultury domowej, lokalnej, regionalnej, narodowej i ogólnoludzkiej, opartym na uniwersalnych wartościach, z drugiej zaś obejmuje kształtowanie poczucia własnej tożsamości jako podstawy zaangażowania się w funkcjonowanie własnego środowiska i autentycznego otwarcia na inne społeczności i kultury. Nie może to jednak być proces narzucania tych wartości, lecz propozycja systemu wartości, które młody człowiek powinien zaakceptować, dokonując własnej identyfikacji. Stąd wartości własnego środowiska nie należy traktować jako determinizmu, ale ukazywać jako propozycję, na podstawie której człowiek kształtuje swoją własną hierarchię wartości. Cały zatem proces edukacji regionalnej nie stanowi jakiejś dziedziny wychowania, ale dotyczy całego wychowania. Jest bowiem określoną orientacją i jako taki powinien być urzeczywistniany w całokształcie oddziaływań wychowawczych, realizowanych we wzajemnej współpracy podejmowanej przez różne podmioty i środowiska, w tym także w nauczaniu katechetycznym.

¹⁴ H. Galus, *Edukacja regionalna na Kaszubach i Pomorzu – dążenia i koncepcje po roku 1945*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Gdańskiego – Pedagogika. Historia wychowania, 1990 nr 20, s. 163; B. Gołębiowski, *O potrzebie i funkcjach edukacji regionalnej*, Zeszyty regionalne, 1995 nr 7, s. 19–20; R. Mistrz, *Wychowanie przez edukację regionalną w szkole podstawowej im. Floriana Ceynowy w Siemakowicach*, w: *Edukacja regionalna. Dziedzictwo kulturowe w zreformowanej szkole*, s. 29.

Zasada wierności Bogu i człowiekowi

Realizacja zadań katechetycznych, wynikających z samej natury katechezy, nie jest możliwa bez uwzględnienia zasady wierności Bogu i człowiekowi. Jest to bowiem fundamentalna zasada, określająca normy postępowania katechetycznego, sprzyjająca realizacji celu nadrzędnego, a tym samym celów ogólnych, bezpośrednich oraz celów szczegółowych. Oznacza to, że bez uwzględnienia zasady wierności Bogu i człowiekowi nie jest możliwe doprowadzenie katechizowanych do spotkania z Jezusem Chrystusem, a tym bardziej do zjednoczenia z Nim, czy też do głębokiej zażyłości. Tym samym autentyczna realizacja założeń edukacji regionalnej w katechezie wymaga wprowadzenia zasady wierności Bogu i człowiekowi. Zasada ta stanowi bowiem punkt odniesienia dla zróżnicowanych czynności dydaktyczno-wychowawczych zmierzających do przekazywania dziedzictwa kulturowego w regionie, a przez to chroni katechezę przed istniejącym niebezpieczeństwem zatracenia swojej tożsamości i w konsekwencji przed nieskutecznością katechezy, która ma rozwijać wiarę uczniów we wszystkich wymiarach życia ludzkiego i uczyć patrzeć po chrześcijańsku na ludzkie sprawy, zwłaszcza te najbliższe, związane z partycypacją we wspólnocie regionalnej. Jak zatem należy rozumieć zasadę wierności Bogu i człowiekowi w katechezie, w której ma miejsce realizacja założeń edukacji regionalnej?

Poszukując odpowiedzi na to pytanie warto najpierw zwrócić uwagę na istotne elementy konstytuujące tę zasadę. Jej zawartość treściową wyraźnie ukazują posoborowe dokumenty katechetyczne,¹⁵ podkreślając przy tym, że jest to zasada, która powinna inspirować i przenikać całe nauczanie katechetyczne. Katecheza ma bowiem być wierna Bogu i człowiekowi, zarówno w odniesieniu do treści, jak i metodyki działania. Oznacza to, że orędzie chrześcijańskie winno być przedstawiane w taki sposób, by trafiało do mentalności katechizowanych.

W tak sformułowanej zasadzie można wyodrębnić dwa aspekty. Pierwszy, określany jako wierność Bogu, domaga się, by przekazywane w katechezie słowo było wierne orędziu Bożemu. Oznacza to konieczność zachowywania organicznej struktury nauki chrześcijańskiej i uwzględniania hierarchii prawd objawionych. Katecheza winna zatem ukazywać zbawcze dzieło Boga w kontekście historycznym, wyraźnie wskazując na fakt, że to, co dzieje się w teraźniejszości jest następstwem i kontynuacją wydarzeń z przeszłości,

¹⁵ Wyjątkowe znaczenie dla omawianych kwestii odnoszących się do zasady wierności Bogu i człowiekowi posiadają następujące dokumenty katechetyczne: *Ogólna instrukcja katechetyczna Directorium catechisticum generale*, Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae* i *Dyrektorium ogólne o katechizacji*. Zob. DCG 4; CT 55; DOK 145.

a równocześnie etapem ukierunkowanym na pełne urzeczywistnienie planów Bożych w przyszłości. W myśl „wierności Bogu” katecheza musi zmierzać do niesienia pomocy katechizowanym w rozpoznawaniu działania Boga w ich formacji, w rozwijaniu życia religijnego, a zarazem w udzielaniu Bogu wolnej odpowiedzi na odkrytą inicjatywę Boga. Nie jest to możliwe bez uczestnictwa w życiu człowieka, liczenia się z jego psychofizycznymi właściwościami i zaspokajania podstawowych potrzeb. Stąd kolejnym, istotnym aspektem omawianej zasady jest wierność człowiekowi. Ten rodzaj wierności domaga się, by katecheza w swej treści podkreślała żywotność nauki chrześcijańskiej, czyli jej zdolność do uaktywnienia człowieka i zapewnienia mu coraz pełniejszej dojrzałości w wierze, jak również umożliwiała dostęp do nauki chrześcijańskiej ludziom wszystkich czasów i kręgów kulturalnych w każdym okresie ich życia i permanentnego, a zarazem zrozumiałego ujmowania nauki Bożej bez skreśleń i zmian.¹⁶ Katecheza, przekazując niezmiennie Słowo Boże, powinna to czynić w taki sposób, by trafiało do mentalności współczesnego człowieka. Oznacza to konieczność posługiwania się językiem zrozumiałym dla adresatów, pamiętając przy tym o potrzebie korzystania z różnych źródeł, ze szczególnym uwzględnieniem Objawienia zawartego w Piśmie Świętym i przekazywanego przez Kościół. Objawienie jest bowiem pierwszym i miarodajnym źródłem treści katechetycznych. Z kolei doświadczenia i problemy życia ludzkiego, będące przejawem ludzkiej egzystencji, stanowią drugie, niemniej istotne źródło, z którego winna korzystać katecheza wypracowując treści zgodne z zasadą wierności Bogu i człowiekowi.¹⁷ W taki sposób rozumiana fundamentalna zasada wierności Bogu i człowiekowi umożliwia integralny, a zarazem uwzględniający współczesne warunki społeczno-kulturowe przekaz nauki chrześcijańskiej. Katecheza „[...] czerpiąc prawdę ze Słowa Bożego i trzymając się wiernie bezpiecznego sposobu przedstawiania słowa [...]” zmierza do pouczenia o słowie Bożym, zachowując wierność temu słowu, a zarazem poszukując nowych sposobów wyrażania tradycyjnych formuł.¹⁸ Zasada ta jest istotna również z tego względu, że w nauczaniu katechetycznym nie dogmatyzuje się kolejności prezentowanych zagadnień, lecz wskazuje na konieczność podporządkowania tej kolejności możliwościom percepcyjnym adresata katechezy.¹⁹

Każda zatem katecheza, jeśli chce właściwie spełnić swoje zadania i mieć udział w spotkaniu człowieka z Bogiem, powinna z jednej strony szero-

¹⁶ Z. Marek, *Zbawcze orędzie w posłudze katechetycznej*, w: *Katecheza Kościoła w świetle Dyrektorium ogólnego o katechizacji*, pod red. A. Hajduka, Kraków 1999, s. 104–105.

¹⁷ M. Majewski, *Katecheza wierna Bogu i człowiekowi*, Kraków 1986, s. 61, 70–73; J. Stroba, *Przepowiadanie i interpretacja*, Poznań 1981, s. 98–99; J. Szpet, *Dydaktyka katechezy*, s. 99–100.

¹⁸ DCG 34.

¹⁹ P. Tomasiak, *Charakterystyka Dyrektorium ogólnego o katechizacji*, w: *Katecheza Kościoła w świetle Dyrektorium ogólnego o katechizacji*, s. 53.

ko otworzyć się i całkowicie odnieść do Chrystusa, z drugiej zaś uwzględnić różnicowanie ludzi, grup społecznych, kultur i obyczajów. Stąd w tym, co dotyczy Boga należy podkreślać inicjatywę Bożą, pełną miłości motywację, poszanowanie wolności. Z kolei w tym, co odnosi się do człowieka trzeba akcentować godność otrzymanego daru i wymóg permanentnego w nim wzrastania. Katecheza wierna Bogu i człowiekowi akceptuje zasadę stopniowego rozwoju Objawienia, transcendencję i misteryjność Boga, jak również Jego dostosowanie do różnych ludzi i kultur, uznając przy tym centralne miejsce Syna Bożego, który stał się człowiekiem. Równocześnie dowartościowuje ona wspólnotowe doświadczenie wiary i zakorzenia się w relacjach międzyosobowych oraz czyni własnym proces dialogu. Katecheza wierna Bogu i człowiekowi jawi się więc jako miejsce spotkania czynów i słów, nauczania i doświadczenia, a swoją moc prawdy i stałe zaangażowanie czerpie z odwiecznej miłości Bożej.²⁰ Dzięki działaniom Ducha Świętego dokonuje się autentyczne otwarcie katechezy na Boga i na człowieka, a tym samym włączenie w bosko-ludzki dialog. Tak rozumiana katecheza, realizująca zasadę wierności Bogu i człowiekowi, spełnia ważne zadanie wychowawcze. Stara się bowiem o trwałe związki z Bogiem i jego Objawieniem oraz z człowiekiem i jego doświadczeniem. Stąd w katechezie wiernej Bogu i człowiekowi podejmuje się różnicowane oddziaływania dydaktyczno-wychowawcze ukierunkowane nie tylko na rozwój religijny, ale i rozwój osobowości, pamiętając przy tym, że autentyczny i holistyczny rozwój człowieka możliwy jest jedynie wtedy, gdy dokonuje się we wszystkich wymiarach ludzkiej egzystencji.²¹

Katecheza wierna Bogu i człowiekowi, uwzględniając rozwój indywidualno-społeczny, dokonujący się w konkretnej wspólnotocie kulturowej, uzależniony od epoki, środowiska, kultury i wychowania, a realizowany w konkretnych etapach, jest zdolna określić typy ludzi rozwinać w kierunku dojrzałej osobowości chrześcijańskiej, znajdującej swój wyraz w postawach odnoszących się do Boga i ludzi.²² Nie opiera się ona bowiem tylko na prawach ludzkich, lecz przyjmuje, jako fundament podejmowanych czynności dydaktyczno-wychowawczych, także zasady boskie. Stąd katecheza przekazuje treści wiary chrześcijańskiej mającej podstawy w Ewangelii i nauce Kościoła, a otwierając się na doświadczenie ludzkie, które warunkuje przyjęcie słowa Bożego, nie pomniejsza wartości i roli orędzia Chrystusowego. Co więcej, od Jezusa, który „[...] jest [...] doskonałą relacją Boga i człowieka i człowieka z Bogiem [...] otrzymuje obowiązujące prawo wierności dochowanej Bogu

²⁰ DOK 143.

²¹ H. Wrońska, *Katecheza w świetle dokumentów Zgromadzenia Córki Maryi Wspomożycielki po Soborze Watykańskim II*, Kraków 1989, s. 53–54.

²² DOK 144.

i okazywanej człowiekowi oraz pomoc potrzebną do rozpoznawania działania Bożego w ciągu całej formacji chrześcijańskiej”.²³ Tak więc katecheza wierna Bogu i człowiekowi ukazuje całościowe orędzie zbawienia.²⁴

Zasada wierności Bogu i człowiekowi odnosi się nie tylko do płaszczyzny merytorycznej, lecz także metodologicznej. Stąd realizacja tej zasady na „[...] płaszczyźnie metodologicznej wymaga ścisłego łączenia działania odpowiedzialnej osoby z misteryjnym działaniem łaski Bożej”.²⁵ Kościół nie ma bowiem własnej ani też jedynej metody, lecz wykorzystuje w katechezie metody wypracowane przez nauki pedagogiczne i nauki o komunikacji, uwzględniając także liczne i znaczne osiągnięcia katechetyki współczesnej.²⁶ Podkreśla się więc niezbędność wprowadzenia „różnych metod, stosownie do wieku i rodzaju umysłowego katechizowanych, dojrzałości eklesjalnej i duchowej oraz indywidualnych uwarunkowań. [...] Różnorodności tej domaga się wszystko, co ma związek ze środowiskiem społeczno-kulturalnym, w którym Kościół katechizuje [...]”²⁷. [...] Konkretną [zatem] metodę pedagogiczną trzeba wybierać z uwzględnieniem okoliczności, w jakich żyje wspólnota kościelna, czy poszczególni wierni, do których kieruje się katechezę[...]”²⁸

W tym miejscu warto zauważyć, że szczególną formą realizacji wierności katechezy Bogu i człowiekowi jest inkulturacja. Kultura bowiem w sposób szczególny ukazuje godność człowieka, o którym wiara uczy, że jest stworzony na obraz i podobieństwo Boże, a sam człowiek „żyje prawdziwym życiem dzięki kulturze [...]”²⁹. W tym kontekście rozpatrywana katecheza ma przyczyniać się do inkulturacji wiary, czyli do przeniknięcia orędzia zbawczego w kulturę ludzką poprzez zarówno poznanie kultury adresatów Ewangelii, nasycenie tej kultury wartościami chrześcijańskimi, jak i podejmowanie dialogu z treściami przekazywanymi przez media, a także poprzez umiejętne wykorzystanie technik medialnych do głoszenia Ewangelii.

Uwzględniając wyżej omówione elementy konstytuujące zasadę wierności Bogu i człowiekowi należy zapytać: w jakim sensie tak rozumiana zasada stanowi fundament oddziaływań dydaktyczno-wychowawczych z zakresu edukacji regionalnej realizowanej w nauczaniu katechetycznym? Ogólnie należy stwierdzić, że katecheza wierna Bogu i człowiekowi, preferując wzajemnie

²³ Ibidem, 145.

²⁴ R. Murawski, *Katecheza wierna Bogu i człowiekowi*, Kat 18 (1974) nr 5, s. 196–201; J. Szpet, *Dydaktyka katechezy*, s. 100.

²⁵ DOK 138.

²⁶ Ibidem, 148.

²⁷ CT 51.

²⁸ Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*. Przemówienie UNESCO 2 VI 1980, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, wyb. i oprac. M. Radwan, T. Gorzkula, K. Cywińska, Rzym 1986, s. 67.

²⁹ DOK 203, 161.

przenikające się i pozostające w bezpośrednim związku z egzystencją człowieka treści, będące wynikiem działania ludzkiego i boskiego, wskazuje również na potrzebę uwzględniania kultury ludzkiej, także w jej wymiarze regionalnym. Co więcej, w tej katechezie przeszłość ujmowana jest jako fundament teraźniejszości, a zarazem jest od niej uzależniona, gdyż teraźniejszość przedłuża przeszłość. Z kolei przyszłość zależy od teraźniejszości. Tym zaś, co jednoczy poszczególne epoki jest kultura człowieka. Dorobek kultury w postaci dzieł sztuki, nauki, techniki i wartości społecznych jest bowiem nie tylko wyrazem twórczego stosunku do rzeczywistości, ale znakiem pozwalającym rozpoznać samego człowieka i jego dążenia ukierunkowane ku przyszłości. Tak więc człowiek tworząc kulturę, także w jej wymiarze regionalnym, jest współpracownikiem w dziele Bożym, a jego twórczość kulturalna służy dobru człowieka.³⁰

Zasada wierności Bogu i człowiekowi pozwala nie tylko podejmować zagadnienia odnoszące się do kultury regionalnej, ale i odnaleźć w tej kulturze wartości ludzkie i religijne, a przez to samego Boga. Jednocześnie zasada ta wytycza kierunek całej katechezie, wskazując na fakt, że katecheza, realizując założenia edukacji regionalnej, nie może ograniczyć się wyłącznie do treści z zakresu dziedzictwa kulturowego w regionie, ale powinna je uczynić podstawą integralnego wychowania, we wszystkich jego wymiarach, zwracając szczególną uwagę na wierność orędziu ewangelicznemu. Z kolei realizacja inkulturacji wymaga – w odniesieniu do kultury regionalnej – poznania tej kultury i jej zasadniczych elementów, dostrzegania ich wartości. Poznanie to jest istotne, gdyż umożliwi podejmowanie kolejnych czynności mających na celu doprowadzenie katechizowanych, żyjących w różnych środowiskach społeczno-kulturowych, do wydobycia z ich własnej żywej tradycji oryginalnych znaczeń chrześcijańskiego życia. Wymaga to jednak uwzględniania w realizacji edukacji regionalnej dwóch istotnych elementów. Z jednej strony należy pamiętać o tym, że „Orędzie Ewangelii nie może być tak zwyczajnie odłączone od kultury, w której się od początku zakorzeniło (to jest od całego świata Biblii, a konkretnie od środowiska kulturowego, w którym żył Jezus z Nazaretu); ani też nie może być odłączone od tych form kultury, w których było przekazywane w ciągu wieków; nie jest ono bezpośrednim owocem żadnej kultury, lecz przekazywane jest zawsze za pomocą dialogu apostołskiego, który z konieczności włącza się w jakiś sposób w dialog kulturowy”. Z drugiej strony nie można zapominać, „[...] że moc Ewangelii wszędzie jest taka, iż przekształca i odradza, [...] przenikając jakąś kulturę przekształca w niej wiele elementów. Nie byłoby katechezy, gdyby Ewangelia zmieniała się w zetknięciu

³⁰ M. Majewski, *Antropologiczna koncepcja katechezy*, Kraków 1995, s. 148–151.

z kulturą. [...]”³¹ Istnieje więc zarówno potrzeba autentycznego poznania kultury charakterystycznej dla określonego regionu, w którym realizuje się nauczanie katechetyczne, jak i stopnia przeniknięcia jej do życia osób katechizowanych. Znaczące jest również uznanie obecności wymiaru kulturowego w samej Ewangelii, ukazywanie głębokiej zmiany i nawrócenia, jakiego Ewangelia dokonuje w kulturach, dawanie świadectwa o transcendencji i niewyczerpaniu się Ewangelii w kulturze, a zarazem szukanie „ziaren ewangelicznych”, jakie mogą być w niej obecne. W tym wszystkim nie może zabraknąć wysiłku poszukiwania nowych sposobów wyrażania Ewangelii, stosownie do ewangelizowanej kultury i poszukiwania języka wiary, który byłby wspólnym dziedzictwem wiernych.³² Istnieje zatem potrzeba mądrego i rozważnego wykorzystywania elementów dziedzictwa kulturowego określonej wspólnoty regionalnej tak, by ludziom żyjącym w konkretnym regionie pomóc w lepszym zrozumieniu tajemnicy chrześcijaństwa. W ten sposób katecheza „wchodzi” w różne rodzaje środowisk i nawiązuje dialog z różnymi formami kultury regionalnej, a tym samym pomaga przezwyciężyć to, co w nich jest niedoskonałe lub nieludzkie, jak i użycza pełni Chrystusowej temu, co w nich jest rzeczywiście dobre. Tak więc autentyczna katecheza, realizowana w duchu wierności Bogu i człowiekowi, „uzdrowia”, „przekształca” i wzbogaca kultury regionalne.³³ W tym celu posługuje się osiągnięciami nauk świeckich o wychowaniu, zwłaszcza pedagogiki, psychologii, socjologii i antropologii kultury. Korzystając jednak z tych osiągnięć z jednej strony szanuje ich autonomię, z drugiej zaś dokonuje ewangelicznej oceny różnych szkół i propozycji metodycznych.³⁴

Godnym odnotowania jest fakt, że zasada wierności Bogu i człowiekowi – przyjęta za fundamentalny punkt odniesienia w nauczaniu katechetycznym realizującym założenia edukacji regionalnej – „chroni” katechezę przed zafałszowaniem orędzia ewangelicznego i zatraceniem jej tożsamości. Istnieją bowiem liczne zagrożenia związane z realizacją edukacji regionalnej w procesie katechetycznym³⁵. Pierwszym z nich jest manipulacja ze strony kultury regionalnej, która chciałaby zawęzić głoszone orędzie³⁶. Odnosi się to nie tylko do problemów natury etycznej, ale także prawd wiary. Stąd należy nieustannie odnosić się do osoby Chrystusa i Jego dzieła zbawczego trwającego i uobecnianego przez Kościół. Ta prawda, wskazująca na wierność Bogu, win-

³¹ CT 53.

³² DOK 203.

³³ CT 53; DOK 110; KDK 13, 17.

³⁴ DOK 242–243.

³⁵ Dokumenty katechetyczne wskazują wprawdzie jedynie na zagrożenia związane z inkulturacją. W pewnym sensie jednak można je odnieść do kultury regionalnej, będącej częścią szeroko rozumianej kultury.

³⁶ DOK 204.

na mieć pierwszeństwo przed propozycjami kultury regionalnej, które niekiedy mogą być przeciwne wartościom chrześcijańskim. Z kolei synkretyzm religijny jawi się jako drugie zagrożenie i jest zjawiskiem szczególnie niebezpiecznym, związanym z procesem globalizacji dokonującym się we współczesnych czasach³⁷ (DOK 205), gdzie dążenie do jedności jest połączone z uznaniem pluralizmu jako stanu doskonałego, a wartością nadrzędną w miejsce prawdy staje się tolerancja.³⁸ Stąd katecheza świadoma tych zagrożeń powinna, realizując założenia edukacji regionalnej, podejmować usilne starania ukierunkowane na przekaz integralnego orędzia ewangelicznego i wydobywanie z kultury regionalnej autentycznych wartości ludzkich i chrześcijańskich. Nie może zatem katecheza zrezygnować z głoszenia Prawdy Objawionej, jaką jest Jezus Chrystus, a zachowując poszanowanie dla wolności człowieka nie może opowiadać się za indyferentyzmem i zatracać umiłowania prawdy. Zagrożenia te, związane z realizacją założeń edukacji regionalnej w nauczaniu katechetycznym, są możliwe do uniknięcia, o ile przyjmuje się jako fundamentalny punkt odniesienia zasadę wierności Bogu i człowiekowi, a tym samym integralności orędzia.

Tak więc zasada wierności Bogu i człowiekowi, przyjęta jako fundament dla edukacji regionalnej realizowanej w nauczaniu katechetycznym chroni katechezę przed zatraceniem tożsamości, a zarazem prowadzi do korelacji i wzajemnego oddziaływania między orędziem ewangelicznym a dziedzictwem kulturowym w regionie, wskazując na potrzebę holistycznego ujęcia poszczególnych elementów merytorycznych i metodycznych.

Zasada pogładowości i systematyczności wiedzy o własnym regionie

Proces edukacji regionalnej realizowany w nauczaniu katechetycznym wymaga przejścia od abstrakcji do konkretności, a zarazem podejmowania systematycznych czynności edukacyjnych. Oznacza to potrzebę uwzględniania zarówno zasady systemowości, jak i pogładowości. Jak zatem należy to rozumieć? Dlaczego połączono te dwie zasady?

Odpowiadając na powyższe pytania należy najpierw wskazać na istotne elementy konstytuujące zasadę pogładowości i zasadę systematyczności, a następnie odnieść do procesu nauczania-uczenia się wiedzy o własnym regionie. Nie jest bowiem możliwe omówienie tych zasad w kontekście edukacji regionalnej realizowanej w nauczaniu katechetycznym – bez ich znajomości w ujęciu współczesnej dydaktyki.

Zasada pogładowości, zwana też zasadą respektowania drogi między konkretem i abstrakcją, stanowi jedną z najwcześniej sformułowanych, a zara-

³⁷ Ibidem, 205.

³⁸ P. Tomasik, *Charakterystyka Dyrektorium ogólnego o katechizacji*, s. 54.

zem powszechnie uznanych reguł postępowania dydaktycznego.³⁹ Współcześnie zasadę pogładowości określa się jako „zespół norm, które wywodzą się z prawidłowości procesu kształcenia, dotyczących poznawania rzeczywistości na podstawie obserwacji, myślenia i praktyki – na drodze od konkretności do abstrakcji i od abstrakcji do konkretności. Takie poznanie jest warunkiem głębszego poznania rzeczywistości, a tym samym skuteczniejszego na nią oddziaływania”.⁴⁰

Zadaniem tak określonej zasady jest wprowadzenie do świadomości odbiorców odpowiedniej znajomości faktów, umiejętności prawidłowego kształtowania pojęć, zrozumienia uogólnień i praw naukowych przez bezpośrednie poznanie rzeczy i zjawisk, wydarzeń i procesów lub przez zetknięcie się z pomocami naukowymi, takimi jak: obrazy, modele, słowa, wykresy, tabele. Ponadto zasada pogładowości ma na celu ułatwienie zrozumienia i zapamiętania przekazywanych myśli, pojęć, praw. Realizacja tego zadania dokonuje się przede wszystkim przez graficzne lub innego rodzaju symboliczne przedstawienie treści abstrakcyjnych.⁴¹ Ogólnie można więc stwierdzić, że podstawowa funkcja zasady pogładowości sprowadza się do stworzenia warunków pozwalających na oglądanie tego, o czym się mówi, przy czym istotne jest tu takie zorganizowanie spostrzegania, które w pełni uwzględniałoby aktywizację sensomotoryczną.⁴² Realizacja tej normy postępowania dydaktycznego nie sprowadza się zatem jedynie i wyłącznie do prostego kontaktu ucznia z przedmiotami lub obrazami, lecz należy realizować ją poprzez czynny kontakt z elementami spełniającymi rolę poglądu. Stąd można stwierdzić, że zasada pogładowości domaga się wszechstronnego i emocjonalnego, intelektualnego sensomotorycznego, recepcyjnego i werbalnego aktywizowania uczniów, a przez to umożliwia zróżnicowane i pogłębione poznanie rzeczywistości.

Tak określona norma postępowania dydaktycznego, sprzyjająca realizacji założonego celu, obowiązuje zarówno w podającym, jak i poszukującym toku nauczania–uczenia się oraz w zróżnicowanych metodach nauczania, a w formach jej stosowania należy uwzględniać właściwości rozwoju psychicznego uczniów, ich zasób doświadczeń, stopień umiejętności samo-

³⁹ Ideę nauczania pogładowego zaczęto upowszechniać w XVII w., kiedy to pod wpływem ruchów demokratycznych i reformacji poddano ostrej krytyce szkołę średniowieczną, z jej dogmatyzmem i werbalno-abstrakcyjnym stylem nauczania. Drogę tej idei torowali wybitni myśliciele, jak: Michel de Montaigne (1533–1592), Francis Bacon (1561–1626). Bliżej jednak zajmowali się nią twórcy dydaktyki jako nauki: Wolfgang Ratke (1571–1635), który zastosował zasadę pogładowości w nauczaniu języków i Jan Amos Komeński (1592–1670), który zasadę pogładowości rozwinął w *Wielkiej dydaktyce* oraz zastosował w swoich dziełach *Janua linguarum reserata* i *Orbis sensualium pictus*. Zob. W. Okoń, *Wprowadzenie do dydaktyki ogólnej*, s. 175; Cz. Kupisiewicz, *Podstawy dydaktyki ogólnej*, s. 115–118.

⁴⁰ W. Okoń, *Wprowadzenie do dydaktyki ogólnej*, s. 178.

⁴¹ J. Półturzycki, *Dydaktyka dla nauczycieli*, s. 108.

⁴² M. Śnieżyński, *Zarys dydaktyki dialogu*, s. 135.

dzielnego prowadzenia obserwacji zjawisk, procesów, wydarzeń i przedmiotów. Nie można przy tym pomijać wieku uczniów. W ten sposób widziane formy realizacji zasady winny uwzględniać zarówno właściwości psychofizyczne uczniów, ich zasób wiedzy i doświadczeń, jak również stopień umiejętności samodzielnego prowadzenia obserwacji określonych elementów rzeczywistości i opisu jej wyników.⁴³ Nie wystarcza zatem jedynie pokazanie obrazu, lecz ważne jest przy tym wyzwalanie aktywności sensomotorycznej związanej z poznaniem przedmiotów i zjawisk oraz realizacja tej aktywności poprzez demonstrowanie okazów, modeli, wykresów, tabel oraz organizowanie ćwiczeń i eksperymentów.

Warto również zauważyć, że zasada pogładowości może występować w nauczaniu w dwojakiej formie. Pierwsza, określana jako ilustratywna, polega na samym pokazaniu uczącym się rzeczy, ich modeli lub rysunkowych przedstawień, przy czym opisu dokonuje uczeń lub nauczyciel. Z kolei drugą stanowi forma operatywna, która nie ogranicza się jedynie do pokazu, lecz „bazuje” na poznaniu rzeczywistości w toku działania uczniów, mającego na celu wykonanie lub zgromadzenie niezbędnych zbiorów oraz planowanie i prowadzenie odpowiednich obserwacji i eksperymentów. W ten sposób pogładowość występuje wraz z zasadą łączenia teorii i praktyki. Sama forma pogładowości może mieć charakter bezpośredni (wykorzystuje się konkretne przedmioty), jak i pośredni (wykorzystuje się np. obrazy, rysunki, schematy).⁴⁴

Zasada pogładowości pełny wymiar znajduje nie tylko wtedy, gdy aktywizuje uczniów, ale i gdy uwzględnia planowy i logicznie uporządkowany łańcuch ściśle ze sobą powiązanych i wzajemnie się warunkujących elementów. W procesie dydaktycznym istotne są bowiem systematyczne oddziaływania edukacyjne. Na ten aspekt wskazuje zasada systematyczności, która została wyprowadzona z analizy procesu kształcenia i odnosi się zarówno do czynności podejmowanych przez ucznia, jak i nauczyciela. Uczeń w procesie uczenia się powinien systematycznie przyswajać sobie wiadomości i umiejętności oraz systematycznie je utralać.

Zadaniem nauczyciela jest ujmowanie materiału nauczania we właściwej kolejności, tworząc z niej logiczną całość, gwarantującą zrozumienie i ich trwałe przyswojenie przez uczniów. Oznacza to potrzebę permanentnego nawiązywania do materiału opanowanego przez ucznia, jak również konieczność właściwego podziału materiału nauczania na określone części i wiązania tych części w całość. Niemniej ważnym zadaniem nauczyciela jest wskazywanie na

⁴³ W. Kubik, *Zarys dydaktyki katechetycznej*, s. 230–231; J. Półturzycki, *Dydaktyka dla nauczycieli*, s. 108; J. Szpet, *Dydaktyka katechezy*, s. 104.

⁴⁴ M. Korgul, *Dydaktyka na lekcjach religii*, s. 51; tenże, *Dydaktyka dla katechetów*, s. 42.

sprawy i tematy główne, zasadnicze oraz troska o systematyczne opanowanie wiedzy i zdobywanie umiejętności przez uczniów, a tym samym systematyczne aktywizowanie uczniów i posługiwanie się środkami dydaktycznymi wspomagającymi realizację zadań edukacyjnych.⁴⁵

W tym kontekście można stwierdzić, że zasada pogładowości jest integralnie związana z zasadą systematyczności. Co więcej, skuteczne poznawanie rzeczywistości, dokonujące się w procesie nauczania-uczenia się wymaga planowego i logicznie uporządkowanego układu treści nauczania. Ta korelacja w sposób szczególny uwidacznia się w nauczaniu katechetycznym realizującym założenia edukacji regionalnej i prowadzi do organicznego połączenia dwóch zasad dydaktycznych. Stąd w odniesieniu do edukacji regionalnej wypracowano jedną zasadę, ukonstytuowaną zarówno z elementów odnoszących się do pogładowości, jak i systematyczności. Jak zatem należy rozumieć zasadę pogładowości i systematyczności wiedzy o własnym regionie?

Poprawne posługiwanie się tą zasadą wymaga wykorzystania wspólnoty lokalnej, „małej ojczyzny” i regionu do wyraźnego wskazywania i akcentowania miejscowych przykładów w całym nauczaniu katechetycznym realizującym założenia edukacji regionalnej, z uwzględnieniem procesu wzrastania człowieka w kulturę poprzez najbliższe otoczenie i najwcześniejsze doświadczenia życiowe.⁴⁶ Nie wystarczy zatem zastosowanie jedynie obrazów, przeczycy lub innych przedmiotów związanych z kulturą regionalną w jej wymiarze materialnym. Autentyczne poznanie rzeczywistości wymaga bowiem obserwacji.⁴⁷ Czynność ta umożliwi samodzielne przyswajanie wiedzy, gdyż sprzyja najskuteczniej zdobywaniu przez uczących się nowych wiadomości i ułatwia zrozumienie oraz utrwalenie wiedzy podawanej przez katechetę w toku obserwacji. Katecheta powinien więc tak organizować przekaz treści z zakresu regionalnego dziedzictwa kulturowego, by uczniowie mieli czynny kontakt z wytworami kultury regionalnej, a przez to byli aktywizowani do wszechstronnego myślenia prowadzącego do podejmowania działań na rzecz regionu. Ważne jest tu przygotowanie ucznia do obserwowania określonego przedmiotu, obrazu czy zjawiska – związanego z życiem wspólnoty regionalnej – poprzez podanie przez katechetę celu i zadań obserwacji. Czynność ta jest niezbędna i stanowi podstawę do kolejnych działań edukacyjnych. Dopiero w tym kontekście należy podać uczniom zwięzły plan lub zagadnienie,

⁴⁵ Cz. Kupisiewicz, *Podstawy dydaktyki ogólnej*, s. 123–125; W. Okoń, *Wprowadzenie do dydaktyki ogólnej*, s. 178–181; J. Pólturzycki, *Dydaktyka dla nauczycieli*, s. 109; J. Szpet, *Dydaktyka katechezy*, s. 105–106.

⁴⁶ Ministerstwo Edukacji Narodowej, *Dziedzictwo kulturowe w regionie. Założenia programowe*, s. 14.

⁴⁷ M. Korgul, *Dydaktyka na lekcjach religii*, s. 52; M. Śnieżyński, *Zarys dydaktyki dialogu*, s. 135.

według których mają dokonywać obserwacji. Ten etap poprzedza obserwację, w czasie której uczniowie mogą, jeżeli jest tego typu potrzeba, prowadzić notatki.

Warto zauważyć, że tak zaplanowana i realizowana obserwacja ma istotne znaczenie w przygotowaniu katechizowanych do każdego rodzaju pielgrzymki czy wycieczki. Szczegółowe zastosowanie znajduje ona w czasie odwiedzania pobliskiego kościoła, kaplicy, cmentarza, muzeum czy wystawy. W ten sposób realizowane nauczanie katechetyczne posługuje się bezpośrednią formą pogładowości. Z kolei prezentując obrazy, rysunki i schematy wykorzystuje się formę pośrednią.

Realizacja tak ujmowanej zasady pogładowości w nauczaniu katechetycznym, korelującym treści orędzia z dziedzictwem kulturowym w regionie, wymaga zwracania szczególnej uwagi na właściwości psychofizyczne uczniów, ich zasób doświadczeń, stopień umiejętności samodzielnego prowadzenia obserwacji zjawisk, wydarzeń, procesów zachodzących w regionie. Ważne są również takie właściwości, jak zdolność opisywania wyników obserwacji oraz formułowania prawidłowych wniosków. Stąd, uwzględniając wyżej wymienione uwarunkowania, należy pamiętać, że uczniowie w młodszym wieku szkolnym (kl. I–III) charakteryzują się myśleniem konkretno-obrazowym. Bardziej przemawiają więc do nich realne przedmioty, obrazy, zdjęcia niż samo słowo.⁴⁸ Katecheta powinien zatem tak organizować nauczanie, by uczniowie mieli możliwość poznania dziedzictwa kulturowego w regionie poprzez czynne uczestnictwo w życiu społecznym – w tym również we wspólnocie eklezjalnej – i kulturalnym rodzinnej miejscowości, a następnie regionu. Wykorzystanie kultury regionalnej w nauczaniu katechetycznym realizowanym wśród uczniów z klas początkowych, zwiększa nie tylko możliwość uatrakcyjnienia nauczania katechetycznego, ale i wyzwala ich podmiotową aktywność, wzmacnia emocjonalne więzi dzieci z domem, szkołą, wspólnotą parafialną, miejscem zamieszkania, regionem. Z kolei uczniowie klas starszych odznaczają się większymi możliwościami z zakresu poznania myślowego. Jest to bowiem myślenie hipotetyczno-dedukcyjne. Polega on na umiejętności przeniesienia operacji z zakresu logiki zdań, związanych z działaniem na konkretnych przedmiotach, w sferę wyobrażeń i pojęć. Te logiczne operacje potrzebują jednak nieustannych wzmocnień za pomocą odpowiednich rysunków, symboli, znaków, map. Dlatego w edukacji regionalnej realizowanej w nauczaniu katechetycznym adresowanym do uczniów klas starszych należy zwracać również uwagę na ten fakt. Oznacza to potrzebę posługiwania się nie tylko konkretnymi przedmiotami związanymi z kulturą regionalną, ale i wyzwala

⁴⁸ Ibidem; M. Strońska, *Rola i miejsce tematyki regionalnej w edukacji wczesnoszkolnej*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Opolskiego, 1996, z. 2, s. 152.

w uczniach aktywności sensomotorycznej związanej z poznaniem przedmiotów i zjawisk.

Warto zwrócić uwagę na fakt, że racjonalne realizowanie zasady pogłębłości nie prowadzi do eliminowania słowa (mówionego i pisanego) z nauczania katechetycznego, lecz nie pozwala, aby słowo zastępowało rzeczywistość tam, gdzie nie jest to wskazane ze względów psychologicznych i dydaktycznych. W ten sposób wyznacza się słowu właściwe miejsce w procesie nauczania-uczenia się.

Bezpośrednie poznanie dziedzictwa kulturowego w regionie, a więc poznanie realizowane w wyniku obserwacji i różnorodnych czynnościach praktycznych, powinno być nie tylko punktem wyjścia pracy katechetycznej, ale i mieć charakter logicznie uporządkowanego układu treści nauczania. Wymaga to od katechety dokładnego zaplanowania poszczególnych zagadnień i ich korelacji z treściami katechetycznymi. W wyniku braku tych czynności zagadnienia z zakresu dziedzictwa kulturowego w regionie są podejmowane niejako „przy okazji”, „sporadycznie”, co nie jest zgodne tak z założeniami programowymi ścieżki edukacyjnej: edukacja regionalna – dziedzictwo kulturowe w regionie,⁴⁹ jaki i z zasadą korelacji zawartą w podstawie programowej nauczania religii.⁵⁰

Z systematycznego układu treści wynika logiczna kolejność nie tylko tematów, ale i korelacji określonych zagadnień, które powinny być, podobnie jak tematy, ułożone zgodnie ze stopniowaniem trudności. Nie można przy tym zapominać o nawiązywaniu do nabytej już wiedzy, zdobytej nie tylko w nauczaniu katechetycznym, ale i podczas zajęć lekcyjnych i pozalekcyjnych. Istotnym zatem warunkiem skutecznej i autentycznej realizacji edukacji regionalnej w nauczaniu katechetycznym jest nie tylko zaznajomienie uczniów z nowym materiałem, ale i uprzednie określenie stanu ich wiedzy wyjściowej oraz systematyczne nawiązywanie do tej wiedzy.

W ten sposób możliwy staje się nie tylko przekaz treści z zakresu dziedzictwa kulturowego w regionie, ale i „ugruntowanie” poczucia tożsamości regionalnej, co sprzyja wychowaniu do poszanowania dziedzictwa kulturowego w jego wymiarze regionalnym i narodowym oraz wdrażaniu uczniów do pracy samodzielnej, a także motywuje do podejmowania działań na rzecz regionu, wymagających dłuższego, systematycznego i samodzielnego wysiłku.

⁴⁹ Ministerstwo Edukacji Narodowej, *Dziedzictwo kulturowe w regionie. Założenia programowe*, s. 11–22.

⁵⁰ Konferencja Episkopatu Polski. Komisja Wychowania Katolickiego, *Podstawa programowa oraz program nauki religii dla szkół podstawowych, gimnazjów i szkół ponadpodstawowych* (Program studyjny), Poznań 1999.

Zasada wyodrębniania wartości względnie autonomicznych i dostrzegania wartości wyraźnie zaadaptowanych

„Region” jest pojęciem szerokim, zawierającym różnorodną treść i używanym w odniesieniu do różnej rzeczywistości i w różnym kontekście. Biorąc jednak pod uwagę przede wszystkim płaszczyznę kulturową – region rozumie się w znaczeniu „regionu kulturowego”. Kryterium wyodrębniania tak określonego regionu jest specyfika samej kultury. Ona ostatecznie nie tylko pozwala wyodrębnić poszczególne obszary jako rzeczywiste regiony kulturowe, ale i wskazuje na bogactwo treści, jakich nośnikiem są określone regiony. Stąd, chcąc realizować założenia edukacji regionalnej w nauczaniu katechetycznym, należy wydobyć wartości „tkwiące” w regionie, dokonując przy tym rozróżnienia wartości względnie autonomicznych i wyraźnie zaadaptowanych. Tak sformułowana teza wskazuje na potrzebę wypracowania ogólnej normy postępowania dydaktycznego, określającej nie tylko zasób wiedzy o własnym regionie w jaki należy wyposażać ucznia, ale i na konieczność wydobywania uniwersalnych wartości tkwiących w środowisku regionalnym oraz na potrzebę wprowadzenia ucznia w świat wartości tego środowiska. Wydaje się, że wymóg ten spełnia zasada wyodrębniania wartości względnie autonomicznych i dostrzegania wartości wyraźnie zaadaptowanych. Jak zatem należy rozumieć tę zasadę?

Zasada ta zakłada, że kultura regionalna jest nośnikiem wielorakich wartości, zarówno tych autonomicznych, czyli niezależnych od innych, a tym samym charakterystycznych dla określonego regionu, jak i tych, które zostały zaadaptowane do nowej społeczności regionalnej. Przy czym ta autonomiczność ma charakter względny, co oznacza, że wartości te do pewnego stopnia są autonomiczne. W istocie bowiem następuje wzajemne, często niedostrzegalne powiązanie, sięgające swymi korzeniami do początków kształtowania się poszczególnych regionów i ich specyfiki kulturowej. Decydujące znaczenie ma więc tu z jednej strony tradycja kulturowa i kulturotwórcza działalność człowieka, z drugiej zaś fakt powszechnej komunikacji, swobodnego przepływu informacji, oddziaływania wzorów kultury masowej, wzmożonej ruchliwości społecznej i przestrzennej. Co więcej, coraz częściej stwierdza się, że wobec wzmożonej mobilności ludności następuje zanik wielu autonomicznych tradycji kulturowych, charakteryzujących dany region, a w konsekwencji kształtuje się „oblicze” współczesnego regionu kulturowego. Zjawisko to wyraźnie uwidacznia się w tzw. postmigracyjnych społeczeństwach, za którym to określeniem kryją się wielorakie procesy i zjawiska, przebiegające równoległymi i wzajemnie dla siebie znaczącymi drogami. I tak z jednej strony są to wewnątrzregionalne procesy integracyjne różnych kultur etnicznych

i etnograficznych grup ludności, jakie znalazły się na określonym terenie, z drugiej natomiast – procesy ogólne nazwane modernizacyjnymi, przebiegające w różnych sferach kultury, które stale oddziałują na wielokulturową i wciąż zmieniającą komponenty wspólnotę regionalną. W sposób szczególny należy więc pielęgnować specyficzne elementy kultury regionalnej, zwracając również uwagę na wartości narodowe, europejskie, uniwersalne. Nawiązanie do tradycyjnego kształtu regionu kulturowego nie przeszkadza bowiem temu, że ów kształt może i powinien być wypełniony nowymi treściami kulturowymi.

W procesie wyodrębniania wartości względnie autonomicznych należy jednocześnie wyróżniać wartości wyraźnie zaadaptowane, z podaniem ich źródeł, czyli wskazaniem na regiony lub kręgi kulturowe. Współcześnie bowiem w sposób wyraźny uwidacznia się niepowtarzalna kompozycja kultur etnograficznych, etnicznych i narodowych w wielu regionach kraju. Ważne jest więc postrzeganie zarówno elementów kultury rodzimej, jak i elementów wyraźnie zaadaptowanych. Dopiero świadomość odrębności stanowi podstawę do dalszych czynności dydaktyczno-wychowawczych, zmierzających do utwierdzenia własnej tożsamości regionalnej i prowadzi do wzbogacenia wartościami regionalnymi kultury ogólnonarodowej, sprzyjając przy tym także kształtowaniu postaw patriotycznych. Z kolei poznanie wartości wyraźnie zaadaptowanych ułatwia kształtowanie poczucia współzależności i przepływu wartości kulturowych, a w konsekwencji pomaga w modelowaniu szacunku do wartości innych niż regionalne.⁵¹ Tak rozumiana norma postępowania dydaktycznego, określająca jak należy realizować cele edukacji regionalnej, wskazuje również na potrzebę ukazywania udziału historycznego i teraźniejszego kultury polskiej w budowaniu innych kultur, w tym również kultury globalnej oraz wpływu różnych kultur na kulturę rodzimą. W ten sposób zasada ta pośrednio podkreśla potrzebę kształtowania u uczniów postawy tolerancji wobec różnorodności i odmienności kulturowych, z równoczesnym zachowaniem własnej tożsamości kulturowej. Jest to niezwykle ważne w kontekście przemian dokonujących się we współczesnym społeczeństwie polskim oraz „[...] w okresie funkcjonowania społeczeństwa kultury masowej, nasilonej migracji ludności i gwałtownego naporu sztucznie wprowadzonych, kulturowo obcych elementów w środkach masowego przekazu (np. amerykańskie Walentynki czy Halloween pochodzenia celtyckiego)”.⁵²

W tym kontekście można stwierdzić, że zasada wyodrębniania wartości względnie autonomicznych i dostrzegania wartości wyraźnie zaadaptowanych

⁵¹ Ministerstwo Edukacji Narodowej, *Dziedzictwo kulturowe w regionie. Założenia programowe*, s. 14.

⁵² *Ibidem*.

umożliwia wielostronne postrzeżenie kultury rodzimej. Oznacza to ujmowanie tej kultury w jej szerokim zróżnicowaniu, a więc w wymiarach materialnych i duchowych, przyjmujących różne formy i odnoszących się do zróżnicowanych przestrzeni życia człowieka. Przy czym istotny jest fakt, że wszystkie te formy kultury przenika i łączy sztuka wyrażająca się w nieustannym dążeniu do prawdy i piękna.

Realizując założenia edukacji regionalnej w nauczaniu katechetycznym należy uwzględnić wyżej wymienione zjawiska i poszukiwać wartości względnie autonomicznych, wskazujących na specyfikę kulturową regionu. Poszukiwania te powinny w katechezie koncentrować się przede wszystkim wokół takich zagadnień, jak: zwyczaje regionalne związane z chrześcijańskim świętowaniem Bożego Narodzenia i Wielkanocy; zwyczaje, obrzędy i wierzenia występujące w roku obrzędowym (Adwent, Nowy Rok, święto Trzech Króli, zapusty, Wielki Post, Zielone Świątki, Boże Ciało); obrzędowość związana z ważnymi wydarzeniami w życiu człowieka np.: Pierwsza Komunia święta, sakrament bierzmowania, zaręczyny, ślub, wesele, narodziny dziecka i jego chrzest, jubileusze rodzinne oraz obrzędowość „okołopogrzebowa” i zaduszkowa.

W dobrze rozumianej zasadzie wyodrębniania wartości względnie autonomicznych i dostrzegania wartości wyraźnie zaadaptowanych koniecznym staje się aktywizowanie katechizowanych. Autentyczne wydobywanie wartości tkwiących w regionie nie jest bowiem możliwe – szczególnie dla młodego pokolenia żyjącego w świecie wirtualnym – bez świadomego i aktywnego udziału uczniów w procesie nauczania-uczenia się. Należy zatem stymulować wszystkie czynności składające się na proces wydobywania wartości względnie autonomicznych i dostrzegania wartości wyraźnie zaadaptowanych, jednocześnie integrując te czynności i kierując nimi. I tak aktywność intelektualna katechizowanych wystąpi wtedy, gdy katecheta pobudzi ich do samodzielnego i twórczego myślenia w zakresie kultury regionalnej, zmierzającego do wydobywania z niej zarówno wartości autonomicznych, jak i zaadaptowanych. Można to uczynić przez rozwiązywanie problemów społeczno-kulturowych charakterystycznych dla określonego regionu. W ten sposób katecheta obliguje uczniów do podejmowania operacji intelektualnych takich, jak: analiza, synteza, uogólnianie, porównywanie, odkrywanie, uzasadnienie, które to czynności warunkują wszechstronną aktywność intelektualną. Niemniej istotną formą aktywizacji intelektualnej jest także przeprowadzona refleksja nad postępowaniem dotyczącym troski o zachowanie, poszanowanie i pomnażanie dziedzictwa kulturowego w regionie. Katecheta powinien więc pomóc uczniom w przeprowadzeniu refleksji nad własnym postępowaniem tak, by uczniowie sami znaleźli odpowiedź na pytanie, jaką postawę zajmują wobec dziedzictwa

kulturowego w regionie, a jaką powinni przyjąć jako chrześcijanie powołani do „budowania świata bardziej ludzkiego”.⁵³

Z kolei aktywność emocjonalną można uzyskać budując w katechizowanym zaciekawienie, zainteresowanie, a także zadowolenie z osiągniętych wyników. Powstanie tych właśnie pozytywnych motywów dokonuje się wtedy, gdy uczeń zostaje postawiony w sytuacji problemowej. Poczucie braku wiadomości, które stwarza sytuacja problemowa, pobudza ucznia do uzupełniania swoich wiadomości, a rozwiązanie problemu daje uczniowi zadowolenie i utwierdza go w przekonaniu, że twórcze poszukiwanie jest cenne. Istotną rolę w wyzwaniu aktywności emocjonalnej spełniają sytuacje, w których katecheta umożliwia uczniom przeżywanie pewnych treści, będących nośnikami wartości tkwiących w regionie, poprzez ekspozycję dzieł sztuki związanych z regionem, utworów literackich i muzycznych, których twórcy związani są bezpośrednio lub pośrednio z regionem. Niemalże znaczenie w aktywizowaniu sfery emocjonalnej ma bezpośredni kontakt z dobrami kultury regionalnej, np. podczas pielgrzymki. Trzeba jednak dążyć do tego, by uczniowie sami odkrywali wartości tkwiące w regionie. W ten sposób dostarcza się uczniom zadowolenia z osiągniętych wyników, co wyzwala aktywność emocjonalną. Niemniej istotna, w procesie wyodrębniania wartości tkwiących w regionie, jest aktywność sensomotoryczna, czyli wyrażana poprzez spostrzeganie i ruch. Wyzwała się ją głównie przez organizowanie spostrzegania i działania. Te zaś czynności najłatwiej można wyzwolić stosując różnorodne środki dydaktyczne. W ten sposób zorganizowane poznanie określonych zjawisk czy przedmiotów z zakresu dziedzictwa kulturowego w regionie jest pełne i adekwatne, co umożliwi katechizowanym wyodrębnienie autentycznych wartości względnie autonomicznych i dostrzeganie wartości zaadaptowanych. Oznacza to potrzebę organizowania obserwacji oraz podejmowania działania praktycznego w powiązaniu z innymi metodami. Oglądając bowiem wytwory kultury materialnej czy też obserwując określone zjawiska kulturowe w regionie katechizowany ma możliwość dokonania wielu spostrzeżeń dotyczących wartości kulturowych. Spostrzeżenia te, jak już zauważono omawiając zasadę pogłębienia, powinny jednak być uprzednio zaplanowane i ukierunkowane przez katechetę. Zadaniem katechety jest więc udzielenie wstępnej instrukcji, ukierunkowującej czynności poznawcze uczniów. Oznacza to potrzebę poinformowania katechizowanych w jaki sposób mają postrzegać określoną rzeczywistość, jakie treści odnajdywać i jak sporządzać ich dokumentację.

Warto również zwrócić uwagę na aktywność werbalną, którą osiąga się przede wszystkim pobudzając do samodzielnego wyrażania swoich myśli, spo-

⁵³ KDK 57.

strzeżeń, wyników pracy, działania i przeżywania, odnoszących się do wartości tkwiących w regionie. Warunkiem werbalnego aktywizowania uczniów jest wprowadzenie do procesu uczenia się grupowej organizacji pracy i nauczania problemowego. Takie formy organizacji pracy dydaktyczno-wychowawczej umożliwiają bowiem wielorakie współdziałanie i komunikację, dostarczając przy tym wielu okazji do słownego wyrażania myśli, spostrzeżeń oraz wyników obserwacji. Oznacza to, że aktywność werbalna wystąpi wówczas, gdy uczniowie będą mieli podczas katechezy okazję do dyskusji, wymiany opinii, sądów i poglądów dotyczących społeczno-kulturowych zjawisk dokonujących się w regionie. Przemyślenia mogą być dokonywane zarówno na podstawie obserwowanej rzeczywistości z zakresu dziedzictwa kulturowego w regionie, jak i w wyniku zaznajomienia się z tekstami źródłowymi.

Wyzwalanie aktywności sensomotorycznej, jak i werbalnej jest możliwe także w czasie zaplanowanego spotkania z osobami znaczącymi we wspólnocie parafialnej czy w Kościele diecezjalnym. Należy jednak uprzednio przygotować uczniów do tego spotkania nie tylko informując o zaplanowanym spotkaniu, ale i wskazując na potrzebę sformułowania pytań, jakie będą adresowane do tych osób. Można również zaproponować uczniom wykonanie krótkiej notatki.

Inną formą aktywizowania sensomotorycznego oraz werbalnego jest wspólne z katechizowanymi przygotowanie nabożeństwa czy liturgii, w której „oprawa” liturgiczna będzie nawiązywała do pobożności ludowej, będącej żywym wymiarem rzeczywistości katolickiej. Jest to bowiem jedna z form poszukiwania Boga i życia religijnego, bogata w zapał i czystość intencji, niekiedy wzruszająca. „Nosi [ona] w sobie pewien głód Boga, jaki jedynie ludzie proszą i ubodzy duchem mogą odczuwać; udziela ludziom mocy do poświęcenia się i ofiarności aż do pojmowania niewyrażalnych przymiotów Boga: ojcostwa, opatrności miłującej i stałej obecności. Rodzi także sprawności wewnętrzne, jakie gdzie indziej rzadko w takim stopniu można spotkać: cierpliwość, świadomość niesienia krzyża w życiu codziennym, wyrzeczenie się, życzliwość dla innych, pobożność”.⁵⁴ Pobożność ludowa jest więc rzeczywistością bogatą, ale wiara stojąca u jej podstaw potrzebuje oczyszczenia i umocnienia. Założenie to odnosi się również do ludowej pobożności maryjnej, która „[...] 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,

⁵⁴ EN 48; por. DOK 195.

do których doszła refleksja teologiczna, a które zostały zaproponowane w nauczaniu Kościoła”.⁵⁵ Stąd katecheza powinna pomóc katechizowanym otworzyć się na zrozumienie wewnętrznych wymiarów takiego bogactwa religijnego i odkrycie jego bezspornych wartości, okazując im pomoc, aby uniknąć ryzyka fanatyzmu, zabobonu, synkretyzmu i ignorancji religijnej. Co więcej, w katechezie koniecznym wydaje się właściwe wyrażanie wymiaru trynitarnego, chrystologicznego i eklezjalnego, które to wymiary należą również do istoty mariologii. Dokonując zatem weryfikacji dotychczasowych form pobożności ludowej lub tworząc nowe należy uwzględniać ukierunkowanie biblijne, liturgiczne, ekumeniczne i antropologiczne. „Przy dobrym kierownictwie ta ludowa religijność może coraz bardziej przyczynić się do tego, że [...] ludowe rzesze rzeczywiście spotkają Boga w Jezusie Chrystusie”.⁵⁶ Równocześnie w tym procesie następuje wyzwalamie samodzielności uczniów zarówno w działaniu, jak i myśleniu, co znajduje swoje zastosowanie również w odniesieniu do wspólnoty regionalnej.

Prawidłowo realizowana w katechezie zasada wyodrębniania wartości względnie autonomicznych i dostrzegania wartości wyraźnie zaadoptowanych wymaga zatem takiego reorganizowania spostrzegania i działania, by katechizowani mieli możliwość poznania i nabywania umiejętności w ocenie dziedzictwa kulturowego w regionie, a w sposób szczególny jednej z jego płaszczyzn jaką jest pobożność ludowa ujmowana w wielorakości jej form. Dopiero w tym kontekście powinno dokonywać się przyjmowanie określonych form pobożności ludowej przekazywanych drogą transmisji międzypokoleniowej. Zrozumienie przez młodzież wewnętrznych wymiarów takiego bogactwa dziedzictwa kulturowego w regionie i jego wymiaru religijnego oraz odkrycie w nim wartości gwarantuje bowiem autentyczność praktyk religijnych spełnianych przez młode pokolenie z formami zaczerpniętymi z pobożności ludowej.

W kontekście powyższych analiz można stwierdzić, że tak realizowana zasada wyodrębniania wartości względnie autonomicznych i dostrzegania wartości wyraźnie zaadoptowanych uwzględnia podstawowe funkcje człowieka (poznanie, odkrywanie, przeżywanie oraz zmienianie samego siebie i świata). Jest więc zgodna z założeniami kształcenia wielostronnego polegającego na specyficznej organizacji całego procesu nauczania-uczenia się, opartego na świadomym i celowym zróżnicowaniu toków lekcji, które zapewniają harmonijny rozwój jednostki, wyzwalamąc u niej wszechstronną aktywność. Oznacza to, że poznanie dziedzictwa kulturowego w regionie i wydobywanie jego wartości warunkuje pełny rozwój człowieka.

⁵⁵ Ibidem, s. 196.

⁵⁶ Ibidem, s. 195; por. EN 48.

Refleksje końcowe

Reasumując należy zauważyć, że powyższe analizy wykazały, co powinno się rozumieć pod pojęciem „edukacja regionalna” i jakie uwzględniać normy postępowania dydaktyczno-wychowawczego w nauczaniu katechetycznym korelującym orędzie ewangeliczne z zagadnieniami z zakresu edukacji regionalnej. Edukacja regionalna jest związana z ludzką egzystencją; wyraża i obejmuje wielorakie jej aspekty oraz przybiera specyficzne cechy. Tym samym może być podejmowana w nauczaniu katechetycznym, wspomagając katechizowanych w budowaniu własnej tożsamości i odnajdywaniu istotnych wartości w rodzimym środowisku, nadając przy tym znaczenia regionalnemu dziedzictwu kulturowemu, będącemu naturalnym składnikiem dziedzictwa narodowego. Wymaga jednak wysiłku poszczególnych osób i dokonania świadomych wyborów tych dóbr, które w drodze transmisji są przekazywane kolejnym pokoleniom. Istnieje przy tym konieczność uwzględniania w toku realizacji założeń edukacji regionalnej z orędziem katechetycznym określonych norm postępowania dydaktycznego, właściwych dla korelacji orędzia katechetycznego z zagadnieniami z zakresu regionalnego dziedzictwa kulturowego. Szczególne zaś miejsce spełniają świadomie zastosowane fundamentalne zasady dydaktyczno-wychowawcze normujące postępowanie ucznia i katechety, tak w toku nauczania lekcyjnego, pozalekcyjnego, jak i pozaszkolnego. Stąd organizując nauczanie katechetyczne, realizujące założenia edukacji regionalnej, należy, jak wykazały analizy podjęte w niniejszym opracowaniu, uwzględniać następujące zasady: zasadę wierności Bogu i człowiekowi, pogłębłości i systematyczności wiedzy o własnym regionie, wyodrębniania wartości względnie autonomicznych i dostrzegania wartości wyraźnie zaadaptowanych. Każda z tych zasad ma swoje odniesienie zarówno do treści, jak i metodyki działania, a ich przestrzeganie pozwala katechecie zaznajomić uczniów z podstawami usystematyzowanej wiedzy z zakresu dziedzictwa kulturowego w regionie, pomagać uczniom w wydobywaniu wartości „tkwiących” w regionie, w tym także w Kościele lokalnym, rozwijać ich zainteresowania i zdolności poznawcze, pomagać w modelowaniu poglądów i przekonań oraz wdrażać do samokształcenia, a tym samym realizować kształcenie wielostronne, polegające na specyficznej organizacji całego procesu nauczania–uczenia się, zapewniającego harmonijny rozwój jednostki.

ZUSAMMENFASSUNG

Die Verwirklichung der Ansätze der regionalen Erziehung in der katechetischen Unterweisung hilft den Kindern zur Festigung der eigenen Identität und zur Findung wichtiger Werte in der familiären Umgebung, auch in der Lokalkirche. Dadurch wird das regionale Kulturerbe als Teil des nationalen Kulturschatzes aufgewertet. Will man die Inhalte des Evangeliums mit den Themen der regionalen Erziehung in Verbindung bringen, muss man fundamentale didaktisch-erzieherische Grundsätze, die den Kern dieser Erziehung bilden, beachten. Aus diesem Grund wurden im folgenden Artikel zuerst die wichtigsten Strukturelemente des Konzeptes der regionalen Erziehung dargestellt, um im Weiteren jene didaktisch-erzieherischen Grundsätze dieses Konzeptes hervorzuheben, die bei der Korrelation der Botschaft des Evangeliums mit der regionalen Erziehung von Bedeutung sein können. Es wurde auf einige Grundsätze hingewiesen, nämlich auf den Grundsatz der Treue Gott und dem Menschen gegenüber, den Grundsatz der Anschaulichkeit und Regelmäßigkeit in der Weitergabe des Wissens um die eigene Region, den Grundsatz der Hervorhebung eindeutig autonomer Werte und der Bemerkung der adaptierten Werte. Die Beachtung dieser Grundsätze ermöglicht die Korrelation der katechetischen Inhalte mit den Themen, die im erzieherischen Modell Regionalerziehung – regionales Kulturerbe enthalten sind. Dabei wird die Treue gegenüber der Botschaft des Evangeliums nicht angetastet und die Beheimatung der Kinder in ihrer nächsten Umgebung, also in der regionalen und kirchlichen Gemeinschaft gefördert.

KS. JAROSŁAW MICHAŁSKI
Wydział Humanistyczny UWM
w Olsztynie

ANALIZA TRANSAKCYJNA A WYCHOWANIE MORALNE CZŁOWIEKA

Słowa kluczowe: wychowanie moralne, analiza transakcyjna, wartości moralne, relacje interpersonalne.

Schlüsselworte: moralische Erziehung, Transaktionsanalyse, moralische Werte, interpersonale Beziehungen.

Spółeczeństwo polskie w ostatnich dziesięciu latach znalazło się w zupełnie nowej sytuacji. Dokonały i nadal dokonują się istotne i nowe jakościowo przemiany, takie jak: przejście do gospodarki rynkowej, pluralizm wielu systemów wartości i norm, decentralizacja systemu zarządzania, przejście do państwa obywatelskiego, wolność słowa i zrzeszania się. Nie wydaje się jednak, aby wraz z tymi zmianami nastąpiła wyraźna zmiana nastrojów społecznych, egzystencjalnych odczuć i oczekiwań, co do przyszłości, w kierunku niosącym nadzieję na lepsze jutro. Konflikty między władzą a społeczeństwem, rozdziwki między Kościołem a państwem, pogłębiająca się degradacja ekonomiczna, wzmożony konsumpcjonizm i duch materializmu, przestępczość, bezrobocie, korupcja stwarzają poczucie niepewności i zagrożenia. Czynniki te przyczyniają się także w sposób zasadniczy do zmian w sferze moralności. Powstają różne systemy wartości i światopoglądy mające prawo i możliwość wyrażania własnych opinii. Z jednej strony mamy do czynienia z tkwiącą głęboko w tradycji etyką chrześcijańską i zasadą miłości bliźniego oraz poszanowania godności jednostki ludzkiej, z drugiej zaś strony widzimy nurty głoszące wolność bez granic i szeroko rozumiany pluralizm moralny.

Wobec takiej sytuacji szczególne zadanie rysuje się przed wychowawcami i pedagogami. Chodzi o to, by szeroko rozumiany proces wychowania

kształtował u wychowanków w pełni aksjologicznie uzasadniony system wartości. Wychowanie bowiem rozumiane jako „działalność, której ostateczny cel wyraża się w pomocy człowiekowi w usprawnianiu i realizacji życia, którego kształt będzie wypełnieniem jego zasadniczego sensu”¹, nie jest możliwe bez przekazu wartości. Nie sposób mówić o wychowaniu człowieka bez postawienia celu tego wychowania. Cele zaś stawiane wychowaniu przybierają postać wartości, do których należy dążyć i które należy osiągnąć. Uzasadnione jest więc twierdzenie, iż treścią teorii wychowania powinna być wiedza o człowieku i wartościach, a w szczególności wartościach moralnych. Wychowawca powinien kształtować je u wychowanków, podejmować wszelką działalność, mając je na względzie oraz stwarzać sprzyjające okoliczności celem ich konfrontacji z rzeczywistością. Stają się one wówczas, z jednej strony źródłem wielu konfliktów i rozterek, z drugiej zaś pozwalają je przezwyciężyć, czyniąc życie pełniejszym i twórczym.² Należy podkreślić, iż spośród wszystkich wartości ludzkich, właśnie wartości moralne określone są jako najwyższe, albowiem one właśnie kształtują osobowość człowieka oraz „organizują i hierarchizują całość systemu wartości”.³

Wychowanie do wartości należy jednak widzieć i realizować nie przez „jakąś indoktrynację” i narzucanie pewnych wartości. Nie należy też automatycznie wdrażać do danych wartości czy też ukazywać zadowolenie wypływające z ich przyjęcia, lecz realizować ten cel w sensie postępującego procesu nabywania i zdobywania wartości.⁴ W pracy wychowawczej należy więc korzystać z takich środków, by przekaz wartości nie stawał się tylko czystą indoktrynacją i ich pasywnym przyjmowaniem, lecz w konsekwencji prowadził do sublimacji wartości. Wydaje się, iż analiza transakcyjna jako jeden z nowych kierunków w psychologii, zrodzony z praktyki terapeutycznej, jest taką propozycją.

Metoda analizy transakcyjnej

Rozwój analizy transakcyjnej zapoczątkował w latach pięćdziesiątych Eric Berne (1910–1970), psychiatra amerykański. Jego system psychoterapii miał swe podstawy w analizie procesu komunikowania się międzyludzkiego.

¹ T. Kukołowicz, *Wartości w wychowaniu*, w: *Człowiek – Wartości – Sens. Studia z psychologii egzystencji*, pod red. K. Popielskiego, Lublin 1996, s. 411; por. P. Lombardo, *Educare ai valori*, Milano 1997.

² Por. W. Cichoń, *Wartości, człowiek, wychowanie. Zarys problematyki aksjologiczno-wychowawczej*, Kraków 1996, s. 7; tenże, *Aksjologiczne podstawy teorii wychowania*, Kraków 1980.

³ J. Mariański, *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*, Kraków 1991, s. 67–68.

⁴ Por. M. Nowak, *Znaczenie wartości w procesie wychowania*, w: *Człowiek – Wartości – Sens. Studia z psychologii egzystencji*, s. 241–259; tenże, *Postawy pedagogiki otwartej. Ujęcie dynamiczne w inspiracji chrześcijańskiej*, Lublin 1999, s. 418–436; C. Nanni, *Educazione e pedagogia in una cultura che cambia*, Roma 1992.

Metoda ta zyskała sobie wielu zwolenników wśród psychoanalityków, psychologów, psychoterapeutów, a zwłaszcza pedagogów. Popularność jej tłumaczy się tym, że posługuje się prostym i zrozumiałym językiem i znajduje miejsce na wolność i godność człowieka. Uświadamia także jednostce ludzkiej, że ona sama odpowiedzialna jest za podejmowanie własnych decyzji i rozwiązywanie problemów życiowych.

W teoretycznych założeniach analizy transakcyjnej, przyjmuje się, że człowiek odczuwa trzy podstawowe potrzeby, które nazywamy „głodem”. W początkowym okresie rozwoju potrzeby te funkcjonują w warstwie biologicznej jednostki, później zaś ujawniają się w warstwie psychicznej. Tymi zasadniczymi potrzebami są: potrzeba stymulacji, potrzeba wsparcia i potrzeba strukturalizacji czasu.⁵ U dojrzałego, prawidłowo funkcjonującego człowieka potrzeby te mogą być zaspokojone przez przeżywanie głębokiej więzi z drugim człowiekiem. Warunkiem zaś przeżywania głębokiej serdeczności do drugiej osoby jest nawiązanie „kontaktu z samym sobą” i odważne spotkanie ze swoją wolnością.

Analizę transakcyjną dzielimy na:

1. Analizę struktury osobowości – pozwalającą zrozumieć, co dzieje się w samym człowieku;
2. Analizę transakcji pozwalającą zrozumieć relacje międzyosobowe;
3. Analizę gier, dzięki której można wyjaśnić ukryte, negatywne uczucia w stosunkach międzyludzkich;
4. Analizę „skryptu życiowego”, pozwalającą zrozumieć „scenariusz życia”, według którego jednostka postępuje.⁶

Ze względu na temat artykułu, ujmujący analizę transakcyjną w perspektywie wychowania moralnego jednostki, zrezygnowałem z omówienia gier i scenariusza życiowego, a skoncentrowałem się na elementach struktury osobowości i analizie transakcji.

Zarówno twórca analizy transakcyjnej E. Berne, jak i jego kontynuatorzy (T. A. Harris, R. Rogoll) oraz zwolennicy tej metody są zgodni co do tego, że osobowość człowieka składa się z kilku różniących się warstw, „stanów Ja”, które są swego rodzaju systemami myślenia, działania i odczuwania. Obserwując świat i człowieka możemy stwierdzić, że zawsze obok dobrego czynnika, występuje drugi mu przeciwstawny, obok dobra występuje zło, obok dobrych czynów ludzkich – złe, zachodzi rozdźwięk między człowiekiem zewnętrznym a wewnętrznym.

⁵ R. Rogoll, *Nim dich, wie du bist*, Freiburg 1976; patrz: tłum. pol. A. Tomkiewicz, *Weź siebie jakim jesteś*, Warszawa 1989, s. 6.

⁶ Ibidem, s. 12.

Każdy człowiek zauważa w sobie co najmniej „kilka osób”⁷, z pozycji których reaguje na różne sytuacje. Analizując składniki ludzkiej osobowości, można stwierdzić istnienie w niej zupełnie różnych od siebie elementów, które mają bardzo duży wpływ na działanie człowieka. Można powiedzieć, że w danej sytuacji ta osoba, która ma we mnie przewagę ustąpi miejsca następnej.⁸

Faktem istnienia w człowieku „kilku osób” zajął się właśnie Berne, który wyszczególnił w człowieku trzy stany „JA”. Nazwał je JA – Dziecko, JA – Dorosły i JA – Rodzic.⁹ Wysunięta przez niego propozycja takiego podziału ludzkiej osobowości była zgodna z badaniami, które na ludzkim mózgu prowadził wcześniej Wilder Graves Penfield (1891–1976) – neurochirurg z Montrealu.¹⁰ Jako cel eksperymentów postawił sobie Penfield zbadanie, które z dwunastu miliardów komórek magazynują wspomnienia i w jaki sposób to robią? Jaka jest pojemność pamięci? Czy może ona zniknąć? Dlaczego jedne wspomnienia łatwiej przywołać, inne nie? Eksperymenty dokonywane na chorych na epilepsję polegały na drażnieniu kory skroniowej mózgu za pomocą słabego prądu elektrycznego, typu galwanicznego. W. G. Penfield stwierdził, że elektrody stymulujące mózg, wymuszają pojawienie się wspomnień, pochodzących z pamięci pacjenta. Przeżycie psychiczne wywołane w ten sposób ustawało, gdy zdejmowano elektrody i mogło być powtórzone, gdy ponownie je założono. Penfield ostatecznie doszedł do zaskakujących wniosków. Mianowicie, że mózg rejestruje wszystkie emocje, które towarzyszyły określonemu przeżywaniu w przeszłości i są z nim nierozdzielnie sprzężone. Mózg pełni więc rolę magnetofonu, rejestruje wszystkie przeżycia człowieka i związane z nim emocje. Może je później odtwarzać w dowolnym czasie, z zachowaniem zabarwienia uczuciowego konkretnego zdarzenia z przeszłości.

Potwierdzeniem tych badań były obserwacje Berna, który widząc ludzi reagujących na bodźce zewnętrzne z pozycji różnych, odrębnych stanów JA, doszedł do wniosku, że w każdym człowieku znajduje się ta sama osoba, którą dany człowiek był, mając zaledwie kilka lat i jakby jednocześnie tkwili w nim jego rodzice. Są także w jego mózgu zapisy doświadczeń powstałych pod wpływem zdarzeń wewnętrznych i zewnętrznych. Krótko mówiąc, każdy człowiek posiada Rodzica, Dziecko i Dorosłego.¹¹ Jeżeli ktoś jako osoba dorosła zachowuje się w taki sam sposób, jak to czynił w dzieciństwie, funkcjonuje

⁷ T. A. Harris, *I'm OK. – You're OK*, New York 1967; patrz: tłum. pol. E. Knoll, *W zgodzie z sobą i tobą*, Warszawa 1987, s. 14.

⁸ Ibidem.

⁹ E. Berne, *Games People Play*, New York 1964; patrz: tłum. pol. P. Izdebski, *W co grają ludzie*, Warszawa 1987, s. 19.

¹⁰ Por. W. Penfield, *Memory Mechanismus*, w: A. M. A. Archives of Neurology and Psychiatry 67 (1952), s. 178–198.

¹¹ Por. E. Berne, *Games People Play*, s. 19.

z pozycji Dziecka. Gdy zaś postępuje w taki sposób jak to czynił w okresie dzieciństwa jego ojciec czy matka, zachowuje się z pozycji swego Rodzica, to znaczy że znajduje się w stanie Ja – Rodzic. Gdy zaś postępuje obiektywnie, rzeczowo i rozważnie – działa z pozycji swego Dorosłego. Każdemu ze stanów JA przypadają w udziale określone zadania. Gdy zostaną one zamienione, gdy np. Dziecko przejmie rolę Dorosłego, może dojść do skomplikowanych następstw szczególnie w życiu uczuciowym, ale nie tylko, bo także w przeżywaniu doświadczenia religijnego, odniesienia do Boga i ludzi, a przede wszystkim w wartościowaniu moralnym. Okazuje się bowiem, iż wpływ tych stanów na wychowanie moralne człowieka jest bardzo wielki.

A. Ja – Rodzic

Każdy człowiek nosi zestaw stanów ego, które odtwarzają wcześniej zarejestrowane przez mózg, stany ego jego rodziców. W każdym są cechy charakteru rodziców.¹² Reagowanie z pozycji Rodzica oznacza, że człowiek jest dokładnie w takim stanie, w jakim bywało któreś z rodziców. Wyzwała to taką samą sytuację jak rodzicielska, podobną co do gestów, słownictwa, uczuć, zabarwienia emocjonalnego. Stan Ja – Rodzic pochodzi od rodziców, względnie od opiekunów, od których przejmuje się pewne modele, sposoby zachowania i koduje w mózgu, jakby na taśmie dźwiękowej. Dzięki swojemu Rodzicowi człowiek myśli, działa, mówi i często postępuje tak, jak to czynili jego rodzice.¹³ Rodzic jest olbrzymim zbiorem danych zdarzeń zewnętrznych, przyjętych bez zastrzeżeń, narzuconych w pierwszych latach życia.¹⁴

Zdaniem Harrisa, sytuacja, w jakiej znajduje się dziecko w pierwszych latach swego życia, jego całkowita zależność od otoczenia; uniemożliwia mu dokonywanie korekty tego, co widzi, obserwuje i doświadcza.¹⁵ Dlatego też, gdy dziecko obserwuje rodziców, którzy odnoszą się do siebie pełni nienawiści, agresji, złości, dokonuje się w jego mózgu zapis i utrwalenie rodzicielskiej walki.¹⁶ Dziecko bowiem nie ma możliwości zapisania przyczyn takiego odnośnienia się do siebie rodziców.

W Rodzicu małego dziecka kodowane są także przejawy religijności jego rodziców. Dziecko skrzętnie obserwuje i koduje postawy rodziców i pierwsze słowa o zabarwieniu religijnym. Ma to duże znaczenie, gdyż

¹² Por. R. Rogoll, *Nim dich, wie du bist*, s. 15.

¹³ Ibidem, s. 15.

¹⁴ T. A. Harris, *I'm OK. – You're OK*, s. 33.

¹⁵ Ibidem, s. 34.

¹⁶ Por. M. Masiak, *Podstawowe pojęcia w analizie transakcyjnej*, w: *Problemy współczesnej psychologii*, pod red. A. Bieli i Cz. Waleśy, Lublin, 1992, s. 665–666.

w dziecku tworzą się podstawy jego religijności. Później dorosły już człowiek dokonuje tylko korekty tego, co wpoili mu rodzice i tworzy z pomocą Dorosłego swoją indywidualną postawę religijną.

Ponadto w Rodzicu zapisane są dane, poczynawszy już od pierwszych chwil ludzkiego życia. W okresie ciąży mała istota ludzka potrafi odczytywać stany emocjonalne matki, to czy jest przez nią chciana, akceptowana, czy też odrzucana.¹⁷ Po narodzeniu, mózg dziecka zapisuje radosne słowa szczęśliwej matki i pełne zachwyty spojrzenia dumnego ojca. Jeszcze później, w okresie dorastania, dochodzą bardziej skomplikowane wypowiedzi rodzicielskie: wskazówki, nakazy, zakazy itd.

Dziecko zapisuje informacje pochodzące z otoczenia zewnętrznego, ciągle i nieustannie.¹⁸ Brak nawet prostych form krytycyzmu uniemożliwia w takiej sytuacji etyczne rozgraniczenie dobra i zła.¹⁹ Dziecko przyjmuje pewne zasady i utrwała jako prawdziwe, gdyż pochodzą od osób, które są autorytetami moralnymi i stanowią ostoję bezpieczeństwa. Często na tym polu dochodzi do rozbieżności i powstawania wewnętrznych konfliktów, zwłaszcza gdy nie ma zgodności między głoszoną zasadą a postępowaniem rodzica. W takiej sytuacji dziecko jest zupełnie zagubione i zdezorientowane, pełne lęku i obaw.

Stan Ja – Rodzic jawi się głównie jako zapis relacji pomiędzy obojgiem rodziców dziecka.²⁰ Trafne będzie porównanie tego zapisu do zapisu dźwięku stereofonicznego.²¹ Jeżeli oba nagrania są harmonijne, jednoczesne odgrywanie ich, daje wspaniały efekt. Jeżeli zaś nie są harmonijne, słuchanie ich nie sprawia żadnej radości i przyjemności. Taśma w takim przypadku zostaje odłożona i używana bardzo rzadko lub wcale. Dochodzi wtedy do wyłączenia,²² czyli stłumienia lub całkowitego wyeliminowania Rodzica na rzecz Dziecka lub Dorosłego. Jest to sytuacja niekorzystna dla jednostki, gdyż Rodzic, choć ma wiele negatywnych zapisów w sobie, to jednak spełnia bardzo ważne zadanie. Zbiera on doświadczenia innych ludzi, rodziców, opiekunów, wychowawców i daje odpowiedź na pytanie, jak sobie radzić w życiu. Owo „jak” jest wielką liczbą danych, gromadzonych przez małe dziecko, które w ten sposób, oszczędzając czas i energię na gromadzenie i zbieranie tych informacji, może się nimi posługiwać. „Jak” jest darem pochodzącym od rodziców, których postępowanie, a nie tylko puste słowa, jest dla dziecka wzorem na przyszłość.²³

¹⁷ Por. W. Fijałkowski, *Sprawozdanie z V Sympozjum Międzynarodowego Towarzystwa Psychologii Okresu Prenatalnego*, *Życie i Myśl* 10 (292), 1978, s. 75–83.

¹⁸ Ibidem, s. 35.

¹⁹ Ibidem, s. 36.

²⁰ Por. E. Berne, *Games People Play*, s. 24–29.

²¹ Por. T. A. Harris, *I'm OK. –You're OK*, s. 36.

²² Por. R. Rogoll, *Nim dich, wie du bist*, s. 29.

²³ Por. ibidem, s. 37.

Oprócz danych pochodzących od rodziców, w mózgu dziecka kodowane są informacje pochodzące z innych źródeł, którymi są mass media. Dziecko siedzące przed telewizorem przez wiele godzin rejestruje wszystko, co widzi i z całą dokładnością wpisuje w Rodzica, nie dokonując przy tym żadnych poprawek czy korekt.²⁴ Jest to niebezpieczne w przypadku negatywnych przykładów np. przemocy. Mały człowiek zbiera wszystkie argumenty, aby zmusić do posłuchu i uległości innych ludzi.

Rodzic ma do spełnienia dwie główne funkcje. Po pierwsze, umożliwia jednostce skuteczne wypełnianie roli rodzica jej własnych dzieci, przedłużając w ten sposób istnienie rasy ludzkiej. Po wtóre, wiele reakcji Rodzica jest automatycznych, co oszczędza czas i energię.²⁵

B. Ja – Dziecko

Ja – Dziecko jest sposobem zachowania się i odczuwania pochodzącym z okresu dzieciństwa. Penfield twierdzi: „Pacjent ponownie odczuwa tę samą emocję, którą dana sytuacja pierwotnie w nim wywołała i jest świadom tej samej własnej interpretacji przeżytego doświadczenia, prawdziwej lub fałszywej, jaka miała miejsce za pierwszym razem. Tak więc wywołane wspomnienie nie jest tylko dokładną fotograficzną lub fonograficzną reprodukcją minionych scen czy zdarzeń. Jest reprodukcją tego, co pacjent widział, słyszał, czuł i rozumiał”.²⁶ To właśnie owo widzenie, słyszenie, odczuwanie i rozumienie stanowi zbiór danych, określanych jako Dziecko.²⁷

W okresie wczesnego dzieciństwa, kiedy dziecko podatne jest na wpływ różnych bodźców zewnętrznych i nie dysponuje żadnym słownictwem, jedynym sposobem wyrażania są reakcje uczuciowe. Dziecko szczególnie w okresie pierwszych pięciu lat nie potrafi przekazać otoczeniu tego, co czuje. Nie potrafi interpretować „skwaszonego” wyrazu twarzy rodziców lub innych osób. Każdy więc odruch niezadowolenia skierowany do dziecka wywołuje jedynie emocję negatywną, z której zrodzi się poczucie winy.²⁸ Dziecko nie potrafi jeszcze znaleźć powiązań między skutkiem a przyczyną, nie potrafi interpretować pewnych faktów i wyciągać z nich wniosków. Dlatego też zawsze czuje się winne.²⁹

²⁴ Por. ibidem, s. 39.

²⁵ Por. E. Berne, *Games People Play*, s. 23.

²⁶ W. Penfield, *Memory mechanisms*, A.M.A. Archives of Neurology and Psychiatry, 67 (1952), s. 185.

²⁷ T. A. Harris, *I'm OK. – You're OK*, s. 40.

²⁸ R. Rogoll, *Nim dich, wie du bist*, s. 48.

²⁹ T. A. Harris, *I'm OK. – You're OK*, s. 41.

Naturalnym potrzebom dziecka sprzeciwia się świadome działanie otoczenia w osobach rodziców lub innych opiekunów. Domagają się oni często rezygnacji z niektórych przyjemności na rzecz nagrody, którą jest aprobatą i pochwałą rodzicielska. Dziecko wie, że relacja układa się na zasadzie „coś za coś”. Później bardzo często człowiek stosuje taką zasadę w stosunku do Boga. Dominującym więc produktem ubocznym, frustrującego procesu zdobywania danych pochodzących z zewnątrz, są emocje negatywne.³⁰ Jeżeli nagromadzi się ich pewna ilość, dziecko dochodzi szybko do wniosku, że nie jest aprobowane i akceptowane, co zostaje zakodowane w mózgu i tam pozostaje. Zapis taki jest pozostałością po okresie dzieciństwa. Fakt ten wynika bezpośrednio nie z intencji jaką mieli rodzice, ale z sytuacji w jakiej się znaleźli.

T. A. Harris uważa, że Dziecko, podobnie jak Dorosły, może wejść w transakcję.³¹ Każdy człowiek w pewnej chwili swego życia, może się znaleźć w takiej samej sytuacji, jaką przeżył kiedyś. Sytuacji tej będą towarzyszyły zawsze te same emocje, które były jego udziałem w przeszłości.

Stan Ja – Dziecko dzieli się na Dziecko przystosowane i Dziecko naturalne.³² W tym pierwszym znajdują się uczucia ukształtowane przez środowisko społeczne, w którym rozwijało się dziecko. Należą do nich: poczucie posłuszeństwa, poczucie winy, uprzejmość, dąsanie się, kierowanie się autorytetem innych, ustępowanie.³³ W skład zaś Dziecka naturalnego, czyli wolnego, wchodzi takie uczucia, na które nie miało wpływu środowisko zewnętrzne. Dziecko naturalne reaguje spontanicznie, nie respektując reakcji otoczenia.³⁴ Od Dziecka naturalnego mogą pochodzić reakcje uczuciowe zarówno negatywne (egoizm), jak i pozytywne (twórczość, spontaniczność i intuicja).³⁵

W dziecku, obok negatywnych doznań typu „Ja nie jestem okay”, są także rejestrowane wszystkie wspaniałe i radosne odczucia. Tam zapisują się zdarzenia z pierwszych lat dzieciństwa, tak często później przez nie przypomniane. Towarzyszy im zawsze pewien klimat emocjonalny.³⁶ Choć zdarzenia te i pozytywne emocje są chętnie przypomniane przez nas, to jednak trzeba stwierdzić, że jest tych emocji znacznie mniej niż emocji typu „Ja nie jestem okay”. W tej właśnie sytuacji sprawdza się idea Arystotelesa, że to, co jest obecnie wyrażane, było wcześniej doznane.

³⁰ Por. M. Masiak, *Podstawowe pojęcia w analizie transakcyjnej*, s. 662–663.

³¹ *Ibidem*, s. 42.

³² E. Berne, *Games People Play*, s. 21.

³³ R. Rogoll, *Nim dich, wie du bist*, s. 18.

³⁴ *Ibidem*, s. 22.

³⁵ Por. M. Masiak, *Podstawowe pojęcia w analizie transakcyjnej*, s. 665.

³⁶ *Ibidem*, s. 42.

C. Ja – Dorosły

W pierwszych miesiącach życia zaczyna się dla dziecka bardzo ważny okres. Do tego momentu było ono całkowicie zależne i zdolne do przyjmowania reakcji z zewnątrz. W tym okresie życia w dziecku funkcjonuje już Rodzic i Dziecko.³⁷ Jednak dziecko nie potrafi manipulować swoim otoczeniem, a wręcz przeciwnie, zdane jest na całkowite jego oddziaływanie. Pod względem fizycznym wzrasta i gdy potrafi już chodzić, zaczyna manipulować przedmiotami, uwalniając się od dotychczasowego stanu.

Już dziesięciomiesięczne dziecko przekonuje się, że w końcu może zrobić coś, co narodziło się w jego świadomości i w jego własnych myślach. Takie samourzeczywistnienie się jest początkiem Dorosłego.³⁸ Dane gromadzone w Dorosłym są wynikiem zdolności dziecka do samodzielnego wykrywania różnic pomiędzy wyuczoną koncepcją życia, zawartą w jego Rodzicu, a odczuwaną koncepcją życia zawartą i zakodowaną w jego Dziecku. W Dorosłym więc powstaje „myślowa koncepcja” życia, oparta na zgromadzonych i przetworzonych danych.³⁹

Dorosły zajmuje się głównie przetwarzaniem danych płynących z zewnątrz w informacje mające już od tej chwili swoiste znaczenie. Dorosły więc zasadniczo różni się od Rodzica, który odtwarza tylko zapożyczone wzory, i od Dziecka, reagującego zupełnie spontanicznie. Dorosły jest zbiorem tych danych, które Dziecko zapisało, odczytując różnice między tym, czego go nauczono, co stale mu mówiono, tym co sam odczuł, czego pragnął, a tym co sobie na ten temat przemyślał.⁴⁰

Jedną z ważniejszych funkcji Dorosłego jest sprawdzanie, czy dane zawarte w Rodzicu są jeszcze prawdziwe i w dalszym życiu przydatne, a następnie zaakceptowanie ich lub odrzucenie, a również skontrolowanie, czy uczucia zawarte w Dziecku są dostosowane do obecnej rzeczywistości, czy też są archaiczne.⁴¹ Celem nie jest pozbycie się Rodzica ani Dziecka, ale osiągnięcie takiego stopnia swobody, aby mógł skontrolować obie grupy.⁴² Dyrektywy rodziców, które są zgodne z rzeczywistością, będą zawsze mile widziane przez Dziecko, które odczuwa integralność, ponieważ jego doświadczenia będą zawsze zgodne z tym, co mówili rodzice.

Należy jednak podkreślić, że weryfikacja danych w Rodzicu nie obejmuje wszystkich zapisów, mówiących, że „nie jest się okay”, istniejących

³⁷ T. A. Harris, *I'm OK. – You're OK*, s. 43–44.

³⁸ Ibidem, s. 44.

³⁹ Por. ibidem.

⁴⁰ Ibidem, s. 45–46.

⁴¹ Ibidem, s. 46.

⁴² R. Rogoll, *Nim dich, wie du bist*, s. 32.

w Dziecku, a powstałych we wczesnym dzieciństwie pod wpływem różnych przekazów.⁴³ Matka uważa, że jedynym sposobem powstrzymania 3-letniego chłopca od wybiegnięcia na ulicę jest danie mu klapsa. Chłopiec nie rozumie jeszcze niebezpieczeństwa, dlatego reaguje lękiem, złością i frustracją, nie doceniając faktu, że matka naprawdę kocha go i pragnie jego dobra. Lęk, gniew, frustracja zostają, jak dowiódł tego Penfield, zapisane w mózgu. Emocje te potem ulegają wymazaniu, gdy dziecko zrozumie, że to, co robiła matka było słuszne. Jednakże zrozumienie, w jaki sposób pierwotna sytuacja w dzieciństwie przyczyniła się do powstania tak wielu zapisów mówiących, że „nie jest się okay”, może uwolnić nas od nieustannego ponownego odgrywania ich w naszym obecnym życiu. Nie możemy całkowicie wymazać zapisu, ale możemy nauczyć się wyłączać go.⁴⁴

Inną funkcją Dorosłego jest „określenie prawdopodobieństwa”.⁴⁵ Funkcja ta jest słabo rozwinięta u małego dziecka i większość z nas z trudem wykształca ją w ciągu życia. Malec jest stale stawiany w nieprzyjemnych i alternatywnych sytuacjach nie zachęcających go do samodzielnego badania rozmaitych istniejących możliwości. Niesprawdzone możliwości mogą leżeć u podłoża naszych wielu niepowodzeń transakcyjnych, a niespodziewane oznaki niebezpieczeństwa mogą znacznie częściej być przyczyną osłabionej lub opóźnionej reakcji Dorosłego niż ktokolwiek by się spodziewał. Zdolność do określania prawdopodobieństwa można rozwijać poprzez świadomy wysiłek.

Granice między Rodzicem, Dorosłym i Dzieckiem są bardzo kruche, często niezbyt wyraźnie zaznaczone i podatne na oddziaływanie płynących z zewnątrz bodźców i sygnałów, które powodują odtwarzanie sytuacji znanych nam z okresu dzieciństwa, kiedy to byliśmy bezradni i zupełnie bezsilni. Czasami zdarza się, że jesteśmy zalani strumieniami złych wiadomości do tego stopnia, że nasz Dorosły jest zredukowany do roli widza w danej transakcji. Działanie traci wówczas walor obiektywności, a staje się bardziej spontaniczne i intuicyjne.

Nierealistyczną, irracjonalistyczną, sprzeczną z funkcjonowaniem Dorosłego reakcję obserwuje się często w przypadku nerwicy pourazowej.⁴⁶ Niebezpieczeństwo lub „zła wiadomość” uderza wówczas w Rodzica, Dziecko i Dorosłego jednocześnie. Dziecko reaguje w taki sam sposób, jak robiło to pierwotnie – czuje, że nie jest w porządku. Jeśli Dorosły nie jest na tyle silny, aby wyjść z tej trudnej sytuacji, jednostka przeżywa poczucie lęku i zagroże-

⁴³ T. A. Harris, *I'm OK. – You're OK*, s. 47.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 48.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 49.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 51.

nia. Może to wywołać także różne objawy regresywne.⁴⁷ Człowiek może znów poczuć się malutkim, bezradnym, zależnym dzieckiem z osłabionym poczuciem wartości.

Wychowywanie Dorosłego powinno więc polegać na tym, aby weryfikować te dane, które zapisał Dorosły, a następnie gromadzić nowe dane, z których można będzie korzystać w przyszłości. Jeśli praca przebiega pomyślnie, jeśli nie ma konfliktu między tym, co zostało kiedyś narzucone, a tym co rzeczywiste i realne, wtedy Dorosły jest wolny dla spraw istotnych i ważnych.⁴⁸ Na tym polu jak mówi Harris, rodzi się „twórczość”.⁴⁹ Płynie ona z ciekawości Dziecka i chęci zrobienia czegoś. Dorosły w tym przypadku odpowiada na pytanie, jak osiągnąć to, co zamierzyło Dziecko. Dorosły także kontroluje dyrektywy Rodzica. Jeśli wydają się słuszne i prawdziwe zostają pozostawiane i stają się automatyczne.⁵⁰

Niektórzy ludzie, opowiadający się za bezstresowym stylem wychowania, sądzą, że wychowanie bez dyscypliny, skrupowania, ograniczania jest efektywniejsze i bardziej twórcze. Jednakże autorzy psychoanalizy, zwłaszcza cytowany przeze mnie Harris, twierdzą że dziecko ma więcej czasu na twórcze działanie, badanie, wynalazczość, jeżeli nie traci go na zbędne decyzje spowodowane brakiem danych.⁵¹

Najbardziej jednak czasochłonny konflikt występuje wtedy, gdy Dorosły dochodzi do wniosku, że te dane, które ma w spadku po rodzicach, nie są prawdziwe, kiedy nie wytrzymują konfrontacji z rzeczywistością i terażniejszością.⁵² Dlatego wiele dzieci większość swego czasu poświęca na rozwiązywanie tego konfliktu. Jednakże dla małego dziecka, którego Dorosły jest słaby, łatwiej jest wierzyć w kłamstwo niż ufać sobie, swoim oczom i uszom. Rodzic tak zagraża Dziecku, że Dorosły ustępuje i rezygnuje z prób rozwiązywania konfliktu.

Tak więc stan Ja – Dorosły jest żółtym światłem na sygnalizatorze świetlnym, domaga się zastanowienia i uwagi, co należy czynić i jaką wybrać drogę.⁵³ Dorosły działa podobnie jak komputer.⁵⁴ Dzięki niemu spostrzega i ocenia obiektywnie rzeczywistość. Dorosły to trzeźwa część naszej osobowości, która za pomocą zmysłów zbiera informacje i fakty dotyczące naszego

⁴⁷ Por. A. Tomkiewicz, *Zarys problematyki analizy transakcyjnej*, w: *Problemy współczesnej psychologii*, pod red. A. Bieli i Cz. Walesy, Lublin 1992, s. 656.

⁴⁸ M. Masiak, *Podstawowe pojęcia w analizie transakcyjnej*, s. 668.

⁴⁹ T. A. Harris, *I'm OK. – You're OK*, s. 50.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 51.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*, s. 52.

⁵³ R. Rogoll, *Nim dich wie du bist*, s. 16.

⁵⁴ *Ibidem*.

otoczenia i nas samych. Opracowuje je według logiki i wreszcie wysuwa odpowiednie wnioski. Dzięki Dorosłemu działamy niezależnie od naszych uczuć i nastrojów, co jest ważnym warunkiem poznawania rzeczywistości.⁵⁵ Dobrze i dojrzałe funkcjonująca osobowość powinna mieć silnego Dorosłego, który kierowałby Rodzicem i Dzieckiem. Dorosły niezbędny jest do przetrwania.

Wychowanie do wartości moralnych

Każdego dnia ludzie podejmują wiele decyzji w kwestii wyboru dobra i zła. Wybory tych wartości dokonują się na podstawie danych pochodzących z Rodzica, Dorosłego i Dziecka.⁵⁶ Podjęcie jakiejś decyzji wymaga zbadania danych swojego Rodzica. Niektóre dane są przyjmowane przez Dorosłego, a niektóre nie. Gdy człowiek czuje, że brak mu niezbędnych informacji do działania, często rezygnuje z podjęcia wysiłku. Dlatego też potrzebny jest pewien punkt odniesienia, którym jest system wartości.⁵⁷ Wielu psychiatrów, psychoterapeutów i pedagogów popełnia w tym względzie kardynalny błąd, koncentrując się tylko na tym, co dany pacjent i wychowanek robił, a ignorując rzeczywistość, czyli co powinien robić.⁵⁸ Mylimy się, gdy uważamy, że człowiek w jakimś stopniu jest zdeterminowany przez przeszłość: „Jestem taki a taki, ponieważ mając kilka lat, moja matka uderzyła ojca talerzem z gorącą zupą”. W ten sposób całe życie można spędzić na rozgrzebywaniu przeszłości i ignorować istnienie spraw realnych, jaką jest potrzeba istnienia systemu wartości moralnych.

Należy zaznaczyć, iż wydawanie opinii na temat wartości moralnych jest uznawane przez niektórych naukowców-psychologów i pedagogów za niedopuszczalne naruszenie metody pracy. Uważają oni, że badania naukowe nie mogą obejmować tej dziedziny.⁵⁹ Problemowi temu poświęcił referat m.in. Nathaniel Branden. Stwierdza on, iż „zasadniczym problemem w naukach psychologicznych jest sprawa motywacji. Nauka szuka odpowiedzi na dwa podstawowe pytania: Dlaczego człowiek czyni to, co czyni? Co jest potrzebne do tego, aby człowiek działał inaczej? Klucza do problemu motywacji poszukiwać należy w dziedzinie wiedzy. To nieprawda, że zwykłe uświadomienie sobie konfliktu jest gwarancją rozwiązania go przez pacjenta czy wychowan-

⁵⁵ Por. A. Tomkiewicz, *Zarys problematyki analizy transakcyjnej*, s. 654.

⁵⁶ T. A. Harris, *I'm OK. – You're OK*, s. 245.

⁵⁷ Por. M. Masiak, *Podstawowe pojęcia w analizie transakcyjnej*, s. 669; P. Kutter, *Współczesna psychoanaliza. Psychologia procesów nieświadomych*, Gdańsk 2000.

⁵⁸ T. A. Harris, *I'm OK. – You're OK*, s. 246; por. G. Mietzel, *Wprowadzenie do psychologii*, Gdańsk 2000, s. 258–290.

⁵⁹ Por. D. Lenzen, *Erziehungswissenschaft. Was sie kann, was sie will*, Hamburg 1999, s. 11–33.

ka. Rozstrzygnięcie problemów moralnych nie jest sprawą tak oczywistą, niezbędnym jest tu złożony filozoficzny proces myślowy i analiza. Efektywna psychoterapia wymaga świadomego, racjonalnego, naukowego kodeksu etycznego – systemu wartości opartego na faktach z rzeczywistości i zaangażowanego na potrzeby życia ludzkiego na ziemi”.⁶⁰ Branden uważa więc, że po to, by można było przystosować psychoterapię do potrzeb człowieka, potrzebny jest pewien zwarty system wartości, będący znakiem motywacji.

W psychologii funkcjonuje obecnie pojęcie „stłumienie ducha”. Ponieważ nauka ta odchodzi i dystansuje się od systemu wartości, tym to faktem tłumaczy się powstawanie wielu zaburzeń życia psychicznego i dezintegrację osobowości. Wiktor Frankl mówi tu o nerwicy neogennej, którą rodzi brak wartości i poczucia sensu życia. Abraham Maslow – o metapatologii, będącej brakiem wartości transcendentnych, do których człowiek dąży. Coraz częściej podkreśla się, że ilość nerwic wzrasta wprost proporcjonalnie do upadku życia religijnego.⁶¹

Według ostatnich odkryć psychologii motywacji stan, który powszechnie nazywa się szczęściem, wydaje się zależeć wyłącznie od znalezienia odpowiedzi na pytanie: „Po co żyję?”, „Do czego jestem potrzebny?”. Osoby, które potrafią odpowiedzieć na te pytania cieszą się zaskakującym zdrowiem psychicznym i równowagą umysłu.⁶²

Czym jest więc racjonalny kodeks moralności? Na tego rodzaju pytanie często słyszy się odpowiedź, że gdyby wszyscy postępowali zgodnie z zasadą „Nie czynь drugiemu, co tobie niemiłe” wszystko byłoby w idealnym porządku. Jednak do końca nie jest to prawda, gdyż większość ludzi nie ma wystarczających danych o tym, czego właściwie chce dla siebie lub dlaczego właśnie tego chce. Nie wiedzą oni nic o pozycji: „Ja nie jestem okay – Wy jesteście okay”⁶³ i nie są świadomi gier, które podejmują, aby złagodzić uciskające ich brzemie. Bertrand Russell pisze: „[...] wielu dorosłych ludzi wciąż jeszcze w głębi duszy wierzy w to wszystko, czego ich nauczono w dzieciństwie i czuje się grzesznikami, jeśli ich życie nie jest zgodne z maksymami szkoły niedzielnej. Zło polega nie na tym jedynie, że wprowadza się rozdział między osobowością świadomą, racjonalną (Dorosły) i osobowością nieświadomą, dziecięcą (Dziecko), ale także na tym, że wartościowe dziedziny konwencjonalnej moralności dyskredytowane są razem z niesłusznymi i niepotrzebnymi. Niebezpieczeń-

⁶⁰ N. Branden, *Psychoterapy and the Objectivist Ethics*; referat wygłoszony w sesji psychiatrycznej San Mateo County Medical Society, 24.01.1996 w Rzymie; por. *Psychologia. Podręcznik akademicki*, pod red. J. Strelaua, Gdańsk 2000, s. 309–317.

⁶¹ Por. J. Pasquale, *Psychoterapia a problemy życia religijnego*, Kraków 1993, s. 20–23.

⁶² Zob. J. Nowak, *Negatywny i pozytywny aspekt nerwicy w ujęciu Igora Alexandra Caruso*, Lublin 1992, s. 19–25.

⁶³ T. A. Harris, *I'm OK. – You're OK*, s. 60.

stwo to jest nierozdzielnie związane z systemem, w którym wpaja się młodym ludziom en bloc pewną liczbę przekonań, które prawie na pewno odrzuca, gdy staną się dorośli”.⁶⁴

Stąd też rodzi się potrzeba posiadania silnego Dorosłego, kształtowania w wychowanku takiego właśnie stanu. Jedną z jego funkcji bowiem jest zbadanie tego wszystkiego, co znajduje się w Rodzicu, a więc tych danych, które pochodzą ze środowiska zewnętrznego, od rodziców, wychowawców, opiekunów. Dorosły ma za zadanie przeprowadzić pewną korektę danych, które chce on zaakceptować i tych, które ma zamiar odrzucić. Jednak mimo wszystko nie wolno w tym przypadku pozbywać się wszystkich danych Rodzica, gdyż są pewne informacje pożyteczne i warte ocalenia.⁶⁵ Jest sprawą oczywistą, że wiele danych Rodzica jest godnych zaufania. Nie wolno zapominać, że to dzięki Rodzicowi nasza kultura może istnieć, dzięki przekazywaniu jej z pokolenia na pokolenie.

Tak więc trzeba powiedzieć, że tak jak kultura, tak też wartości moralne gromadzą się najpierw w Rodzicu. Słowa „trzeba” i „powinno się”, zakładające pewną powinność jednostki, są typowe dla Rodzica. W tym miejscu należy postawić pytanie, na ile te słowa powinny być udziałem Dorosłego.⁶⁶ Wielu ludzi z bliżej nie określonych powodów decyduje się na odrzucenie obiektywnego porządku moralnego, czy jakiegoś uniwersalnego „powinno się”. Można więc zapytać: czy istnieje jakaś obiektywna, jednakowa dla wszystkich ludzi moralność, czy też każdy musi i może tworzyć własną, indywidualną moralność?⁶⁷

Wiktor Frankl wypowiada się na temat rozpaczliwej współczesnej młodzieży, która dąży nieuchronnie do próżni egzystencjalnej. Traktując człowieka jako środek własnego istnienia, wyklucza istnienie jakichkolwiek żądań, które pochodziłyby „spoza człowieka”.⁶⁸ Cała moralność w tej próżni jest subiektywna. Jeśli to prawda, na świecie obecnie istnieje kilka miliardów „moralności” i kilka miliardów ludzi idących własną drogą i zaprzeczających temu, że jakiegokolwiek obiektywne zasady mogą rządzić związkami międzyludzkimi.⁶⁹ A jednak faktem jest, że poszukiwanie tych obiektywnych zasad i tęsknota za związkami międzyludzkimi jest powszechnym zjawiskiem. Odczuwa to także każdy z nas jako osobistą doświadczaną w życiu realną sprawę.

Tęsknota za związkami międzyludzkimi, za potrzebą istnienia jakiegoś porządku etycznego, obiektywnego i klarownego jest faktem niezaprzeczal-

⁶⁴ B. Russell, *Why I Am Not a Christian*, New York 1957, s. 129.

⁶⁵ T. A. Harris, *I'm OK. – You're OK*, s. 249.

⁶⁶ Ibidem, s. 250.

⁶⁷ Por. ibidem.

⁶⁸ Por. V. Frankl, *Nieświadomiony Bóg*, Warszawa 1978.

⁶⁹ T. A. Harris, *I'm OK. – You're OK*, s. 250.

nym. Jak mówi E. Trueblood: „Choć ludzie różnią się w poglądach na standardy moralne, nie oznacza to, że mają zrezygnować z wysiłków poznania tego, co należy czynić, co należy do tego obiektywnego porządku moralnego”.⁷⁰ Zakłada on potrzebę istnienia pewnej hierarchii wartości. Przez ten obiektywny porządek moralny rozumie on „pewną realność, wobec której dany człowiek jest nie w porządku, kiedy dokonuje błędnego wyboru moralnego, czy to odnośnie do własnego postępowania, czy w sprawach dotyczących innych”.⁷¹

Każdy więc człowiek powinien być panem własnego losu, powinien brać odpowiedzialność za swoje czyny, ale mało tego, jak mówi Joseph Collignon, „powinien brać odpowiedzialność za czyny swoje i innych. Potrzebny jest jednak obok drugiego człowieka i niezbędna jest wiara, która pomoże w podjęciu decyzji kosmicznej w swym znaczeniu”.⁷²

W rezultacie należy stwierdzić, iż w szeroko pojętym procesie wychowania do wartości takie słowa, jak: „powinno się”, „trzeba”, mają stać się udziałem naszego Dorosłego. Stan ten bada dane Dziecka i Rodzica. Następnie jedno odrzuca, inne pozostawia. Funkcja ta sprawia, że każdy jest indywidualnością, każda osobowość ma specyficzny charakter i nie ma dwóch identycznych osób zarówno pod względem fizycznym i psychicznym. To Dorosły oczywiście, w sposób dojrzały wpływa na to, że możemy obiektywnie oceniać rzeczywistość. Ale aby Dorosły mógł wypełniać tę funkcję, musi zakładać istnienie jakiegoś obiektywnego porządku etycznego, który nadaje sens istnieniu człowieka. Istnienie tego porządku etyczno-moralnego sprawia, że człowiek dokonując błędnego wyboru moralnego, czuje się nie w porządku. W tym miejscu należy uzupełnić wypowiedź cytowanego wcześniej Collignona, który stwierdza potrzebę istnienia „powinno się” w stosunku do siebie i innych. I aby można było wywiązać się z tego zobowiązania moralnego potrzebna jest wiara i drugi człowiek.⁷³ Wydaje mi się, że to nie wystarcza, gdyż w tym przypadku konieczny jest dla człowieka punkt odniesienia, którym nie jest sam porządek etyczny w sobie, ale Bóg. Wobec Boga odnoszenie słowa „powinno się”, „trzeba” ma pełne uzasadnienie. To właśnie tą „realnością”, w stosunku do której człowiek nie jest w porządku dokonując błędnego wyboru moralnego, jest Bóg jako wartość najwyższa.⁷⁴ Każdy więc człowiek powinien mieć dobrze ukształtowanego Dorosłego, zakładającego istnienie powinności w stosunku do Boga i innych. I tylko w takiej sytuacji można brać życie we własne ręce, broniąc się przed cierpieniem, rezygnacją i rozpaczą.

⁷⁰ E. Trueblood, *General Philosophy*, New York 1963, s. 84.

⁷¹ Ibidem.

⁷² I. Collignon, *The Uses of Guilt*, w: *Saturday Review of Literature*, 31.10.1964.

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ Por. R. Spaemann, *Podstawowe pojęcia moralne*, Lublin 2000, s. 63–74.

* * *

Podsumowując powyższe rozważania, stwierdzić należy, że analiza transakcyjna ma swój istotny wkład w procesie zdobywania wartości poprzez uzdalnianie człowieka do realistycznego i poprawnego przeżywania własnej wolności i odpowiedzialności. Uczy ponadto dojrzałej postawy wobec własnej przeszłości, oceny teraźniejszości i perspektywy przyszłości. Tak więc analiza transakcyjna jest pewną propozycją sublimacji potrzeb i wartości człowieka, do których on dąży w ciągu całego życia, przyjmując postawę odpowiedzialności za swój rozwój, integralność, myślenie, odczuwanie i działanie. Struktura osobowości proponowana w analizie transakcyjnej wzywa do własnego permanentnego rozwoju, przekraczania rzeczywistości, a także przeżywania osobistego szczęścia i zadowolenia z wyboru wartości moralnych, które nadają sens istnieniu człowieka.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel stellt ausgewählte Elemente der Transaktionsanalyse dar, einer psychologischen Methode, die in der Organisation und hierarchischen Ordnung der Wertsysteme im Leben eines Menschen hilfreich sein kann. Die theoretische Grundlage der Transaktionsanalyse geht von einem dreifachen Bedürfnis („Hunger,“) des Menschen aus. Dazu gehören das Bedürfnis des Stimuliert-Werdens, der Unterstützung sowie der Strukturierung der Zeit. Dieses dreifache Bedürfnis wird durch das Erleben einer tiefen Beziehung mit einem anderen Menschen gestillt.

Der Begründer der Transaktionsanalyse, Eric Bern, war der Meinung, dass die Persönlichkeit des Menschen aus verschiedenen Schichten, den sog. „Ich-Zuständen“ besteht, denen unterschiedliche Systeme des Denkens, des Agierens und des Empfindens entsprechen. Dazu gehören: Ich – Kind, Ich – Erwachsener sowie Ich – Elternteil. Jedem Ich-Zustand entsprechen bestimmte Funktionen. Wenn sie vertauscht werden, kann es zu schwerwiegenden Folgen kommen, vor allem im Bereich des Gefühlslebens, aber auch im Erleben der religiösen Erfahrung gegenüber Gott und den Menschen sowie in der moralischen Wertung. Die Ich-Zustände üben einen großen Einfluss auf die Moralerziehung des Menschen aus.

Die Wahl zwischen Gut und Böse erfolgt auf der Grundlage der Angaben, die von den oben genannten Ich-Zuständen stammen. Dank der Transaktionsanalyse lassen sich Wege zur Lösung der moralischen Probleme finden, die aus den Tatsachen der Vergangenheit und der Gegenwart resultieren oder sich auf die Zukunft beziehen. Sie ermöglicht auch die Motivation des eigenen Handelns zu begreifen und betont die Rolle der Motivation in der Herausbildung des Wertsystems.

Die Methode der Transaktionsanalyse hat eine große Bedeutung bei der Gestaltung der ethischen Ordnung, die gleichzeitig objektiv und überschaubar ist. Sie versucht,

die Persönlichkeit des Menschen und die Motive für sein Handeln in der Perspektive der zwischenmenschlichen Beziehungen zu ergründen. Obwohl sich die Menschen in Bezug auf die ethischen Grundsätze unterscheiden, muss das nicht bedeuten, dass sie die Suche nach dem Gesollten und der objektiven ethischen Ordnung aufgeben können. Die Transaktionsanalyse kann sich in den Konfliktsituationen sehr hilfreich erweisen, da sie auf ihrem analytischen Weg die Freiheit und Würde des Menschen respektiert. Außerdem macht sie ihm bewusst, dass er selber für eigene Entscheidungen und für die Bewältigung der Lebensprobleme verantwortlich ist.

Ks. JACEK JAN PAWLIK
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie

POCHODZENIE ZŁA W AFRYKAŃSKIEJ TRADYCJI RELIGIJNEJ

Słowa kluczowe: zło, przyczynowość, religie tradycyjne, Afryka.

Schlüsselworte: Das Böse, Kausalität, traditionelle Religionen, Afrika.

Zapewne każdy człowiek zetknął się z cierpieniem. Doświadczył go bezpośrednio, np. podczas choroby, lub pośrednio, kiedy współczuł cierpieniu innych ludzi. Fakt obecności cierpienia w życiu ludzkim narzuca się z całą oczywistością. I choć powszechnie uznaje się jego istnienie, to wyjaśnienie sensu cierpienia różni się w zależności od przyjmowanego w danej kulturze światopoglądu. Skąd bierze się cierpienie i dlaczego – to prawdopodobnie najtrudniejsze pytania, jakie zadaje sobie człowiek i sięga do wierzeń religijnych, aby znaleźć na nie odpowiedź.

Tradycyjna religijna myśl afrykańska nie kategoryzuje zła, nie ucieka się do jego personifikacji lub konceptualizacji, ale wskazuje na konkretne formy zła, rezygnując z teoretycznych uogólnień. Zło – to wszystko, co zagraża życiu; złem jest ludzkie nieszczęście. Niniejszy artykuł ogranicza się do próby interpretacji zła w ramach antropologii społecznej, tzn. w ramach konfiguracji kulturowych właściwych jej przedmiotowi. Tego typu podejście odróżnia się od interpretacji historycznej, filozoficznej czy teologicznej. Jego specyfika polega na tym, że zło uważa się za rzeczywistość społeczną, za pewnego rodzaju „wyobrażenie zbiorowe”¹,

¹ Określenie „wyobrażenia zbiorowe” wprowadzone zostało do socjologii przez E. Durkheima. Autor komentuje je w następujący sposób: „Już tylko dlatego, że istnieje społeczeństwo, istnieje także, poza indywidualnymi wrażeniami i obrazami, cały system wyobrażeń o cudownych właściwościach. Dzięki nim ludzie się porozumiewają, a inteligencje mogą nawzajem się przenikać. Już w nich samych tkwi pewien rodzaj siły, pewien rodzaj moralnej przewagi upoważniającej do rządzenia umysłami jednostek”. Por. tenże, *Elementarne formy życia religijnego*, przekł. A. Zadrożyńska, Warszawa 1990, s. 416.

jako twór umysłu. Dane empiryczne o charakterze opisowym, którymi dysponuje antropolog, nie pozwalają na jakiegokolwiek filozoficzne, a tym bardziej teologiczne rozważania dotyczące badanej kultury.

Zadanie interpretacji zła z antropologicznego punktu widzenia nie jest proste. Po pierwsze, zło, kiedy traktuje się je jako wydarzenie obiektywne, traci ważną część swej zawartości, bowiem z konieczności pomija się wszelkie czynniki subiektywne, ściśle związane z odczuwaniem zła i emocjami, jakie ono wywołuje. Po drugie, zło definiuje się zwykle jako niesprawiedliwość, co prowadzi do tautologii, ponieważ niesprawiedliwość można również zdefiniować jako zło. Zło w sensie pewnego rodzaju doświadczenia mistycznego, w żadnym razie nie jest czymś biernym lub statycznym. Jego charakter aktywny polega na tym, że wywołuje emocje, z których najważniejszą jest strach; emocje zaś prowadzą do paniki lub do działania, mającego na celu zaradzenie grożącemu niebezpieczeństwu. Ma to miejsce wtedy, kiedy poprzez społeczną interakcję osobiste doświadczenie zła udziela się całej grupie społecznej.²

Przez długi czas nieszczęście i cierpienie nie były autonomicznymi przedmiotami badań antropologicznych. Interpretacja zła znajdowała miejsce w globalnej analizie zachowania religijnego. Od czasu E. Durkheima i M. Maussa temat ten zaliczany był do porządku „wyobrażeń zbiorowych”, następnie zaś traktowany w ramach badań świata symbolicznego. Jako przykład można wspomnieć badania E. Evans-Pritcharda nad magią i czarownictwem u ludu Zande w Sudanie czy studia V. Turnera nad rytuałami zażegnującymi nieszczęście u ludu Ndemu w Zambii.³ Zgodnie z afrykańskim światopoglądem możliwy jest taki sposób rozumowania, który uznaje zło za pewien aspekt świata symbolicznego. Zło, uważane za przeciwstawiające się życiu, oznacza zachwianie relacji międzyludzkich w danej społeczności, która robi wszystko, by zapewnić swym członkom życie jak najbardziej udane: dostatnie i szczęśliwe.

Problem zdefiniowania zła łączy się z pytaniami, na które odpowiedzi należy szukać w ramach światopoglądu. Afrykańska myśl tradycyjna podkreśla znaczenie życia, przyznając mu najwyższą wartość. Nie chodzi tu jednak o pewną sakralizację życia jako idei, ale o konkretne, ludzkie życie, w określonym miejscu i czasie. W religii afrykańskiej nie ma teoretycznej dyskusji na temat ostatecznego celu egzystencji ludzkiej. Życie ujmuje się w niej od strony praktycznej, kładąc nacisk na pożywienie, zdrowie i potomstwo.

² Por. E. M. Lemert, *The Trouble with Evil. Social Control at the Edge of Morality*, Alabany 1997, s. 159.

³ E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, Oxford 1937; V. W. Turner, *The Drums of Affliction. A Study of Religious Processes among the Ndembu of Zambia*, Oxford 1968.

Życie bez chorób, w dobrym zdrowiu, z licznym potomstwem wydaje się być ideałem. Mając na uwadze tak sformułowany ideał jako warunek szczęścia dla Afrykańczyków, łatwiej można zrozumieć, czym jest dla nich nieszczęście. To choroby i niepomyślność, bezpłodność i bezdzietność, susza i mizerny plony, powtarzające się zgony i „zła” śmierć.⁴ Tak rozumiane zło jest przeciwieństwem udanego życia i zanegowaniem szczęścia. Jak stwierdza nigeryjski religioznawca E. O. Oyelade, piszący o ludzie Joruba: „Zło jest wydarzeniem praktycznym, a nie ideologią teoretyczną ani filozoficzną. Przejawia się w życiu codziennym”.⁵ W innym miejscu stwierdza: „Jorubowie są zawsze świadomi obecności zła. Zamiast przed nim uciekać, po prostu z nim żyją. Poszukują najlepszego rozwiązania i bez narzekania akceptują jako zrządzenie losu to, czego nie da się przewyciężyć”.⁶

Obraz zła zmienia się wraz z rozwojem ekonomicznym, społecznym i politycznym krajów Afryki. Współczesnym społeczeństwom afrykańskim nieobce są dobra konsumpcyjne, siła pieniądza i chęć wzbogacenia się. System kapitalistyczny wkracza powoli do homogenicznych wspólnot wieśniaczych. Niespełnione nowe oczekiwania od życia wydłużają listę przejawów zła: bezrobocie, bieda lub małżeństwo z przymusu. Indywidualizm, rozwijający się wraz ze zmianami społecznymi, który nie jest bez wpływu na rozbudzenie poczucia osobistej odpowiedzialności, wpływa w istotny sposób na rozumienie zła. Ponadto świadomość polityczna nadaje złu nowego znaczenia: przybiera ono formę ambiwalentnej siły, która może służyć dobrem, jak i złym celom.

Rozumienie zła ściśle związane jest z koncepcją osoby ludzkiej, jej wewnętrznej struktury oraz zewnętrznych granic. Kim jest człowiek w otaczającym go świecie? W jakim stopniu związany jest z dominującymi go siłami? Na ile siły te wpływają na życie ludzkie? Według tradycyjnej koncepcji afrykańskiej osoba ludzka pozostaje w ścisłym związku z siłami niewidzialnymi, które w istotny sposób wpływają na jej przeznaczenie. Jednocześnie stosunki międzyludzkie w mocno zhierarchizowanym społeczeństwie są tak zniewalające, że to, co społeczne i indywidualne zlewa się w jedną całość, staje się paralelne i równowartościowe. Zbiorowość to głównie jedność i spójność, a jeśli występuje w niej specyficzność, to wyłącznie jako dodatek. Życie przebiega od jednego typu uspołecznienia do drugiego. Wszelkie jednostkowe zachowanie czy osobiste zamiary interpretowane będą zawsze w określonym kontekście społecznym. Osoba jako jednostka rozwija się tylko w relacji do innych, jej życie uwarunkowane jest zachowaniem innych.

⁴ Przykładem „złej” śmierci jest zgon w młodym wieku, poza domem, przez utopienie, porażenie piorunem, to także śmierć samobójcza i każda inna, która odbiega od norm określonych przez społeczeństwo.

⁵ E. O. Oyelade, *Evil in Yoruba Religion and Culture*, w: *Evil and the Response of World Religion*, pod red. W. Cenknera, St. Paul 1997, s. 166.

⁶ *Ibidem*, s. 157.

Jednostka pozostaje przeto w cieniu osobowości społecznej. Kiedy człowiek, reprezentujący określoną kategorię społeczną, zaczyna działać, uaktywnia swą relatywną osobowość społeczną, natomiast jego osobowe „Ja” pozostaje przysłonięte. Zachowania między różnorodnymi kategoriami społecznymi górują nad możliwością indywidualnego działania w relacji „Ja” – inni. W zachowaniu społecznym jednostka reprezentuje swoją społeczną kategorię bardziej niż siebie samą. Dając pierwszeństwo ideałowi roli społecznej, nie dopuszcza jakiegokolwiek formy wyrazu głębi swego wnętrza.

W Afryce istnieje przekonanie, że poprawne relacje z ludźmi oraz ze światem nadnaturalnym zapewniają szczęśliwe życie. Jednak człowiek nigdy nie jest pewny, czy te relacje są poprawne, czy nie. Dowiaduje się o tym dopiero wtedy, kiedy do jego życia zakradło się nieszczęście. W takim przypadku z pomocą wróżbity trzeba szybko ustalić jego przyczynę, stwierdzić, która z relacji została zakłócona, a następnie określić środki potrzebne do przywrócenia jej pierwotnej formy. Przy takim rozumieniu roli osoby ludzkiej problem moralny jawi się nie jako wybór między dobrem a złem, ale jako alternatywa między życiem a śmiercią. Oznacza to, że poza wyraźnymi wykroczeniami przeciwko zasadom moralnym, przyczynę zła można odnaleźć jedynie patrząc wstecz. Nieszczęście, choroba lub śmierć uznane są za konsekwencje wykroczenia, które ma samo w sobie przyczynę zewnętrzną. Trzeba pamiętać, że wolna wola w tradycyjnej mentalności afrykańskiej nie jest czymś oczywistym. Zarówno jednostka, jak i grupa społeczna powiązane są relacjami z siłami nadnaturalnymi, które nie zawsze poddają się ludzkiej kontroli. Jeśli zostały złożone wszystkie przepisane ofiary bez osiągnięcia zamierzonego celu, wina jednostki ogranicza się do stwierdzenia faktu, że nie było się w stanie zapobiec wrogości sił nadnaturalnych.⁷

N. Sindzingre podaje listę kategorii sprawczych zła u Senufo na Wybrzeżu Kości Słoniowej. Poza czynnikami mechanicznymi, empirycznymi, na liście tej znajduje się dziesięć kategorii: Bóg, duchy opiekuńcze jednostki, duchy bliźniaków, zmarli ze strony matki, duchy opiekuńcze rodziny ze strony matki, duchy natury, czarownice z rodziny matki, przedmioty magiczne, niewidzialna zasada życia zmarłych lub zabitych zwierząt oraz naruszenie zakazów. Autorka zauważa, że te kategorie sprawcze nie jawią się jako pewna systematyczna całość, ale traktowane mogą być wybiórczo, zależnie od okoliczności. Ich związek z różnymi rodzajami nieszczęść jest różny, choć lista kategorii jest wyczerpująca.⁸

⁷ Por. L.-V. Thomas, *La mort africaine. Idéologie funéraire en Afrique noire*, Paris 1982, s. 141.

⁸ Por. N. Sindzingre, *La nécessité du sens. L'explication de l'infortune chez les Senufo*, w: *Le sens du mal. Anthropologie, histoire et sociologie de la maladie*, pod red. M. Augé i C. Herzlich, Paris 1984, s. 93–122.

Wyjaśnienie pochodzenia zła w tradycyjnej myśli afrykańskiej zależne jest od całego systemu wyobrażeń, które tworzą światopogląd. Wydaje się niemożliwe zaproponowanie jednego, ogólnego, afrykańskiego wzoru interpretacji zła, bowiem każdy system wyobrażeń ma swoją specyfikę lokalną, w zależności od której przyczyna zła może przybierać rozmaite kształty. Mimo to z pewnością można stwierdzić, że myśl afrykańska dopatruje się przyczyny zła na zewnątrz osoby ludzkiej. Jej egzogenny charakter określa modele, które znajdują potwierdzenie u większości ludów: w perspektywie horyzontalnej przypisuje się zło działaniu czarownictwa, natomiast w układzie wertykalnym poszukuje się przyczyn zła pośród istot nadnaturalnych.

Powszechnie przypisywanie przyczyny zła czemuś zewnętrznemu nie oznacza jednak absolutnego usprawiedliwienia jednostki lub bierności podmiotu w spotkaniu z nieszczęściem. Jednostka może ściągnąć na siebie zło przez złamanie zakazów lub przez jakieś nadużycie. Przedstawienie różnych typów przyczyn zła pomoże wyjaśnić jego kompleksową naturę w rozumieniu tradycji afrykańskiej.

Czarownictwo

Według E. Evans-Pritcharda źródłem zła jest czarownictwo.⁹ U ludu Zande w Sudanie, gdzie przez długie lata prowadził on badania terenowe, czarownictwo oznacza zaplanowany atak jednego człowieka na drugiego. „W rzeczywistości wyobrażenia moralne Zande są tak ściśle związane z czarownictwem, że można powiedzieć, że zawierają się w nim. Powiedzenie Zande «To czary» można często przetłumaczyć po prostu «To jest zło»”.¹⁰ Najpierw rodzi się nienawiść, zazdrość, zawiść, zaparcie się, potwarz, a to w konsekwencji może prowadzić do czarownictwa. Każdy atak czarownika musi mieć konkretny powód. Czarownik działa z rozmysłem. Musi nienawidzić swego wroga, aby móc mu szkodzić za pomocą czarów: „Człowiek Zande tłumaczy prawie każde nieprzyjemne mu zdarzenie jako wynik złych zamiarów drugiej osoby. To, co jest dla niego zło, jest również zło moralnie, tzn. pochodzi od złego człowieka. Każde nieszczęście przywołuje myśl, że ktoś wyrządza krzywdę i domaga się jej wyrównania. Lud Zande uważa, że każda szkoda pochodzi od czarowników. Dla nich śmierć jest zabójstwem, obojętnie jaka byłaby jej przyczyna, i wymaga zemsty, ponieważ samo wydarzenie, sam fakt

⁹ E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Autor odróżnia dwa typy czarownictwa: *witchcraft* (zdolność wewnętrzna) oraz *sorcery* (zdolność nabyta). Podobne jednak rozróżnienie nie występuje powszechnie w Afryce.

¹⁰ E. Evans-Pritchard, *Hexerei, Orakel und Magie bei den Zande*, przekł. B. Luchesi, Frankfurt/M 1978, s. 95.

śmierci jest dla nich najważniejszy, a nie coś, co ją przypadkowo spowodowało, obojętnie czy by to była choroba, dziki zwierz, czy lanca wroga”.¹¹ Dalej autor dodaje: „W przypadku kradzieży, cudzołóstwa lub zabójstwa musi istnieć zawsze osoba, na której trzeba dokonać odwetu. Jeśli wiadomo, kto to jest, prowadzi się ją przed sąd. Jeśli tego nie wiadomo, poszukuje się jej przy pomocy magicznych testów. A jeśli osoba ta nie istnieje, wyobrażenia o czarownictwie stworzą dodatkową alternatywę. Każde nieszczęście przywołuje na myśl czary, a każda wrogość wskazuje na ich sprawcę”.¹²

Zdolność do posługiwania się czarami nie oznacza automatycznie złego charakteru człowieka. Zgodnie z klasyczną koncepcją jest to tkwiąca w człowieku, często nieświadomiona zdolność powodowania zła, która dochodzi do głosu, kiedy ma się określony powód, aby się nią posłużyć. U ludu Ewe z południowego Togo klasycznym typem czarownicy jest siostra ojca (*tasi*). Jej miejsce w systemie pokrewieństwa jest dwuznaczne. Zgodnie ze wzorem viri-lokalnej rezydencji małżeńskiej, praktykowanym u ludu Ewe, mieszka ona przy rodzicach męża. Mówi się powszechnie, że musi być bardzo zazdrosna o to, że jej bracia mieszkają ze swymi rodzinami w domu ojcowskim. Uprawia więc czarownictwo przeciwko bratankom i bratanicom. Nie oskarża się jej jednak automatycznie. Po pierwsze, któreś z dzieci musi borykać się z poważnymi problemami życiowymi, których przyczynę przypisuje się działaniu czarów. Po drugie, ciotka musi mieć osobisty powód do zazdrości, np. jest bezdzietna lub ma ciężko chore dziecko.¹³

Inny typ czarownictwa wiąże się z pragnieniem wzbogacenia się. Z nastaniem społeczeństwa konsumpcyjnego możliwe jest nabycie u czarownika takich środków magicznych, które pozwalają wzbogacić się. Niemniej, ubiegający się o zdolności czarownicze musi się liczyć z tym, że stanie się bezpłodnym lub też, że umrze w zamian jeden z jego najbliższych krewnych. A więc cena, jaką trzeba zapłacić za bogactwo, jest bardzo wysoka.

Przy takim rozumieniu czarownictwa, jego kontrola zadaje się być niemożliwa. W przeszłości nie wychodziło ono poza obręb rodziny lub ograniczało się do granic wioski, dziś każdy może je uprawiać. W takiej sytuacji coraz trudniej człowiekowi uciec przed wpływem czarów. Podejrzewa się nie tylko bezdzietnych, biednych, zazdrosnych członków rodziny, ale wszystkich tych, którym się w życiu powiodło. Dotyczy to przede wszystkim bogatych kobiet. U wspomnianego ludu Ewe oskarża się często bogate biznesmenki. Mówi się

¹¹ Ibidem, s. 101.

¹² Ibidem, s. 101 n.

¹³ Por. B. Meyer, „If you are a Devil, you are a Witch, and, if you are a Witch, you are a Devil.” *The Integration of 'Pagan' Ideas into the Conceptual Universe of Ewe Christians in Southeastern Ghana*, *Journal of Religion in Africa* 22/2 (1992), s. 118.

o nich, że w domach chowają pod łózkami różne środki magiczne, które poważnie wpływają na zwiększenie codziennego utargu.¹⁴ W ten sposób potępia się moralnie samo pragnienie sukcesu. Jednocześnie uwidacznia się rola czarownictwa jako czynnika regulującego równość społeczną. Nadmiar nie będzie tolerowany. Członkowie ludu Beti z Kamerunu mówią: „U nas ten, któremu powiodło się w życiu, musi wciąż prosić o przebaczenie tego, który nie miał szczęścia”.¹⁵ Groźba posądzenia o czarownictwo pozwala na zachowanie równości społecznej, a także na rozwiązywanie konfliktów społecznych.¹⁶

Obraz czarownicy jako wcielenie zła powiela się do ekstremalnych rozmiarów. Afrykańska czarownica posądzana jest o najgorsze zbrodnie i nieprzyzwoitości: sodomie, homoseksualizm, kazirodztwo, nekrofagie, sprośność czy bezwstydnosc. Podkreśla się w ten sposób, że zachowanie czarownic jest przeciwieństwem dobra. Jednak obraz czarownicy zmienia się pod wpływem zmieniającego się świata. Nie mówi się już, że czarownice pożerają swoje ofiary, a raczej że zamieniają je w żywych-zmarłych, w zombi. Tego rodzaju tłumaczenie ma wyjaśnić np. sekret biznesmerek z Duali. Mówi się, że istnieje tam stowarzyszenie bogatych wdów, które za pomocą czarów przyczyniły się do śmierci swych mężów w czasie, kiedy ich interesy rodzinne prosperowały. Nie poprzestały jednak na tym. Te zachłanne kobiety podobno zmuszają zmarłych mężów, aby dalej dla nich pracowali.¹⁷ Podobne opowiadania o satanistycznych bogatych ludziach podkreślają rolę, jaką mogą odegrać siły tajemne przy wzbogaceniu się. I choć w Afryce indywidualizm staje się zjawiskiem coraz bardziej widocznym, wciąż podkreśla się tam, że ceną bogactwa są tradycyjne sankcje bezpłodności i społecznego wyizolowania.

Czarownictwo czyni się odpowiedzialnym za większość przypadków zła i cierpienia. W sensie klasycznym wyjaśnia ono przyczyny problemów życiowych, szczególnie chorób i nieszczęść. W czasach współczesnych punkt ciężkości czarownictwa przenosi się z życia rodzinnego na życie społeczne w państwie narodowym. Każdy bogaty człowiek lub mający sukcesy w polityce może być posądzony o czarownictwo. W tym kontekście wyraźnie zaznacza się dwuznaczność koncepcji czarownictwa. Siła, która normalnie służy do wyrządzania krzywdy innym, może jednocześnie przyczyniać się do sukcesów jej posiadacza. Podobnie działalność ruchów społecznych walczących z czarownictwem wskazuje na dwuznaczność siły czarów. Uzdrowiciel, który uwal-

¹⁴ Por. C. Rivière, *Anthropologie religieuse des Evé du Togo*, Lomé 1981, s. 196.

¹⁵ P. Geschiere, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris 1995, s. 271.

¹⁶ Por. M. Gluckman, *Custom and Conflict in Africa*, Oxford 1966, s. 81–108.

¹⁷ Por. Geschiere, *Sorcellerie et politique en Afrique*, s. 264. Informacje te nie mają żadnego podłoża rzeczywistego. Są to pogłoski, które ukazują, jak trudne do zaakceptowania jest bogactwo, szczególnie samotnych kobiet.

nia od działania czarów, używa tej samej siły, co czarownik, ale stosuje ją dla dobrych celów. Problem polega na uświadomieniu sobie takiej siły. Dlatego też ruchy walczące z czarownictwem jako pierwszy cel stawiają sobie wykrywanie czarowników i czarownic. Podkreślają one, że zło pojmowane społecznie przekroczyło granice wioski, a jako nowe formy zła pojawiły się siły: polityczna i ekonomiczna.

Duchy

Czarownictwo nie stanowi jednej możliwej przyczyny zła. Człowiek uwikłany w sieć relacji wertykalnych znajduje się pod wpływem różnych istot nadnaturalnych, które również mogą być przyczyną nieszczęść. W tradycyjnej interpretacji chodzi o to, aby wyjaśnić niezwykle i niewytłumaczalne wydarzenia życia ograniczoną liczbę możliwych przyczyn, które często kryją się pod postaciami istot nadnaturalnych. Aby pokazać rolę, jaką odgrywają istoty nadnaturalne w powodowaniu nieszczęść, posłużę się przykładem ducha wody, występującego w wierzeniach ludu Bassar z północnego Togo.¹⁸ Dla ludu Bassar szczególnie przykrym nieszczęściem jest bezpłodność i bezdzietność lub niezdolność znalezienia partnera do małżeństwa. W takich przypadkach zasięga się rady wróżbity, który z wielkim prawdopodobieństwem wskaże na ducha wody jako przyczynę tej formy zła. Oczywiście, wszystko zależy od werdyktu wróżbity, ponieważ te same formy zła mogą mieć różne przyczyny. Można by zapytać, dlaczego duch wody, związany z pochodzeniem ludzkiego życia i który jest towarzyszem człowieka przed jego narodzeniem, nazywany „niewidzialnym przyjacielem”, może być przyczyną tak wielkiego nieszczęścia. Każdy klan Bassarów uznaje jedno ze źródeł znajdujących się na jego terytorium za miejsce przebywania duchów wody swych członków. Mówi się, że każdy człowiek w życiu prenatalnym przebywał razem ze swoim duchem wody i często z nim się bawił. W tym czasie przez nieuwagę lub przeoczenie mógł spowodować jakąś szkodę, np. podeptać poletko bakłarzanów, należące do „niewidzialnego przyjaciela”, albo zniszczyć jego łuk lub strzały. Po narodzeniu człowiek nie jest jednak świadomy swych wcześniejszych czynów. Nieszczęście, które go dotknęło, każe mu pójść do wróżbity, który wyrokuje o tym, że np. bezdzietność spowodowana jest przez ducha wody, który karząc człowieka domaga się wyrównania krzywd. Tradycja religijna Bassarów zna sposób, aby temu problemowi zaradzić, a mianowicie poprzez odprawienie na intencję ducha wody „rytuału drogi” (*nsan*).

¹⁸ Informacje o wierzeniach ludu Bassar pochodzą z własnych badań terenowych prowadzonych w latach 1989, 1993 i 1997. Na temat ducha wody zob. J. J. Pawlik, *Świat niewidzialny w wyobrażeniach „ante natum” i „post mortem” Bassarów z północnego Togo, Afryka* 8 (1998), s. 3-20.

Ducha wody nie można traktować jako uosobienie zła. Wyobrażenia o nim są ściśle związane z logiką życia, a więc z tym, co najświętsze. Źródło, będące miejscem przebywania duchów wody wszystkich członków klanu, jest punktem odniesienia tożsamości społecznej. Z wyobrażeniami o duchu wody związana jest jednostkowa zasada (*ngwiin*), podstawa życia somatycznego. „Rytuał drogi” ma na celu uzdrowienie relacji między człowiekiem a jego duchem wody. Jeśli zaś za pierwszym razem nie daje pożądanego skutku, przewidziane są dwa inne, bardziej kompleksowe jego warianty.

Nietypowa budowa ciała lub odbiegające od normy narodzenie mogą również wskazywać na związek ze złem. Takim przypadkiem jest narodzenie bliźniąt. W efekcie takich narodzin Bassarowie jeszcze do niedawna grzebali żywcem nowo narodzone bliźniaki w kopcu termitów, ponieważ wierzyli, że są to wcielone duchy buszu. Trzeba więc było je jak najszybciej oddalić od ludzi, bo w przeciwnym razie mogłyby wystawić na niebezpieczeństwo rodzinę, w której się narodziły. Zgodnie z takim przekonaniem można uważać bliźniaki za ucieleśnienie złych mocy. Mają one jednak dwuznaczny charakter. Bliźniaki bowiem mają zdwojoną siłę płodności, która jest dla ludzi jak najbardziej korzystna, ale zarazem niebezpieczna, jeśli się nie wie, jak się z nią obchodzić. W dzisiejszych czasach Bassarowie nie zabijają bliźniąt, ponieważ poznali i przejęli od innych ludów obrzędy, które pozwalają im na zachowanie bliźniąt przy życiu i wykorzystanie ich siły płodności dla dobra rodziny.

Poza bliźniakami do grupy „dzieci nieszczęścia” zaliczają Bassarowie wszystkie te dzieci, przy których porodzie pojawiły się jakieś nieprawidłowości (poród pośladowy, zawinięta pępowina itp.). Brytyjski antropolog D. Parkin przytacza podobne wierzenia u ludu Giriama w Kenii. Jeśli dziecko należy do grupy „dzieci nieszczęścia”, zabija się je i porzuca bez pogrzebu w buszu. „Matka podejmuje desperackie próby, aby przeszkodzić zabiciu dziecka. Starszyzna będzie się jednak tego domagać, i nawet przedstawiciel rządu nie może nic zrobić więcej jak tylko radzić rodzicom dziecka przeprowadzenie się do innego regionu”.¹⁹ Przekonanie o istnieniu „dzieci nieszczęścia” jest bardzo mocne, a strach przed ich złym wpływem na innych niełatwo wyplenić.

W przypadku „dzieci nieszczęścia” zło jest zdefiniowane empirycznie. Jest ono konkretnym, widzialnym faktem, który nie potrzebuje żadnego społecznego lub politycznego wyjaśnienia. W świecie wyobrażeń dzieci te oznaczają wtargnięcia tego, co niewidzialne, do życia widzialnego. Muszą więc być z natury rzeczy niebezpieczne, złe, ponieważ zakłócają one regularność stosunków między światem widzialnym a niewidzialnym i stawiają pod znakiem zapytania dobre relacje między ludźmi a duchami.

¹⁹ D. Parkin, *Entitling Evil. Muslims and non-Muslims in Coastal Kenya*, w: *The Anthropology of Evil*, pod red. D. Parkina, Oxford 1985, s. 226.

Do kategorii złych duchów można również zaliczyć duchy niektórych zmarłych. Kiedy w rodzinie Bassarów umiera z kolei trzecie dziecko, oznacza to, że wciąż ten sam zły duch powraca i zabija noworodka. Aby przerwać tę czarną serię, masakruje się przed pogrzebaniem ciało zmarłego dziecka. Od miejsca zamieszkania do miejsca pochówku na pustkowiu ciągnie się ciało zmarłego noworodka za nogę po ziemi, a czasem nawet się je bije. Wierzy się, że zły duch przestraszy się i nigdy już nie powróci.²⁰

Zło w świecie niewidzialnym przybiera różnorakie formy: duchy natury, duchy buszu, duchy złych zmarłych. Daje się ono poznać przez odchylenia od normy przy porodzie, podczas wczesnego rozwoju dziecka a nawet w życiu człowieka dorosłego. W rzeczywistości wszystko to, co sprzeciwia się normalnemu życiu, określone jest jako złe i zostaje nieuchronnie przypisane jakiejś przyczynie zewnętrznej.

Przodkowie

Ci, co odeszli, przodkowie, mają istotny wpływ na życie swego potomstwa. Jako opiekunowie rodziny tolerują cierpienie swych krewnych lub nawet je powodują. Czy można stąd wnioskować, że dobro, którym są w rzeczywistości przodkowie, jest przyczyną zła? Problem ten rozwiązywany jest w dwojaki sposób. Po pierwsze, przyjmuje się, że cierpienie jest czymś dobrym, tzn. odpokutowaniem winy. Po drugie, odrzuca się połączenie przyczynowe między dobrym sprawcą a położeniem cierpiących. Dobry sprawca nie interweniuje, nie bierze na siebie żadnej odpowiedzialności za zło. Po prostu pozwala na działanie złemu sprawcy.

Pierwsze rozwiązane praktycznie przedstawiałoby się w następujący sposób. Kiedy przodek zsyła na swoich potomnych nieszczęście lub cierpienie, nie ma zamiaru im szkodzić, a raczej chce na nich wpłynąć pozytywnie: ukarać za złe czyny, przywołać do rozsądku lub skłonić do złożenia ofiar. Takie rozumowanie opiera się na przekonaniu, że przodkowie nigdy nie interweniują bez powodu. Tylko jak wytłumaczyć cierpienie tych, którzy skwapliwie wypełniają obowiązki względem przodków i nie mogą sobie nic zarzucić?

Trzeba wyraźnie oddzielić przodków od konsekwencji ich wpływania na żyjących. Można przyjąć, że bliscy, spokrewnieni przodkowie nie ponoszą odpowiedzialności za cierpienie potomnych. Jedynie dopuszczają je i tolerują. Niemożliwe jest bowiem, aby dobrzy przodkowie byli przyczyną zła, nawet jeśli chodzi o sankcje za przekroczenie norm i obowiązków społecznych. Bez-

²⁰ Por. J. J. Pawlik, *Expérience sociale de la mort. Étude des rites funéraires des Bassar du Nord-Togo*, Fribourg 1990, s. 140.

pośredni, bliscy przodkowie pozostają w takim przypadku bierni. Odmawiają jednak krewnym swej ochrony, co sprawia, że żyjący wydani są na pastwę sprawców nieszczęść i chorób. Być opuszczonym przez przodków oznacza najgorsze, co może człowieka spotkać. Często mówi się, że jeśli zdarza się cierpienie i zło, jest to dowód na to, że zmarli zrezygnowali z pełnienia swej roli opiekunów. W takim kontekście przodkowie jawią się jako ostateczni sędziowie życia i śmierci.

Przodkowie zaś, którzy nie wywodzą się spośród krewnych, mogą być czynnymi sprawcami zła. Chodzi tu przede wszystkim o zmarłych krewnych któregoś ze współmałżonków. Nie mają oni bowiem żadnej prawnej czy religijnej odpowiedzialności za grupę pokrewieństwa, a więc nie od nich zależy bezpieczeństwo i dobrobyt rodziny. Uważa się, że mogą oni umyślnie i bezpośrednio powodować zło i śmierć. Ich wtrącanie się do życia danej rodziny traktuje się często jako zemstę lub odwet. Przodkowie ci, nie mogąc karać przez zaniechanie ochrony i pomocy, ponieważ nie są spokrewnieni, działają destruktywnie jako forma ostrzeżenia lub zemsty za niewypełnione obietnice.²¹

Przodkowie, nie należący do grupy krewnych, są klasycznym przykładem sprawców zła. Należy podkreślić, że powodują je bezpośrednio. Każdy ma wirtualnie podwójną zdolność działania. Jako bezpośredni przodek może wpłynąć na swoją grupę pokrewieństwa przez groźbę odmówienia swej opieki i wsparcia; jako przodek współmałżonka może zadać bezpośrednio cierpienie spowinowacanej grupie. W roli bezpośredniego przodka – jego działanie będzie przez tradycję określane jako dobre i tylko w wyjątkowych sytuacjach można je sobie wyobrazić jako dopuszczające nieszczęście lub zło. Dobroć przodków jest więc ograniczona do grupy społecznej, do której należeli. Natomiast w roli przodka współmałżonka – jego działanie określa się najczęściej jako złe.

Bóg i bóstwa

Bóg, jako wszytkowiedzący, wszechmocny i samo dobro, wydawałoby się, nie może istnieć w świecie skażonym przez zło. Zna on wszystkie przypadki zła, mógłby im zapobiec, bo przecież pragnie, aby świat pozostał bez zła. Niemniej podobne rozważania wiążą się ściśle z mentalnością europejską. W Afryce podobne pytania nie mają miejsca. Dość często mówi się, że według afrykańskiej koncepcji Bóg jest odległą Istotą Najwyższą. Uważa się go za absolutnie dobrego i trudno sobie go wyobrazić jako sprawcę zła. Poza tym znajdując się daleko, nie zajmuje się on sprawami żyjących.

²¹ Por. J. D. McKnight, *Extra-Descent Group Ancestor Cults in African Societies*, Africa 67 (1967), s. 1–21.

Tu można postawić pytanie o stopień abstrakcji, na jakim znajdują się wyobrażenia o Istocie Najwyższej. Afrykańskie religie koncentrują się na problemach praktycznych konkretnego życia. Pierwszy poziom abstrakcji tworzą przodkowie, którzy kiedyś żyli a teraz zapewniają owocne życie swoim potomnym. Następnie przychodzą istoty nadnaturalne, które znajdują się u podstaw zjawisk naturalnych i które zamieszkują wzgórze, drzewa, źródła, itp. Mogą one być przyczyną zła. Na ostatnim poziomie sytuuje się Istota Najwyższa, którą uznaje się za ostateczną przyczynę życia. Jest ona „stworzycielem”²² świata, ale pozostaje daleko od niego i nie miesza się do życia jego mieszkańców. J. S. Ukpong pisze: „U zachodnioafrykańskich ludów uważa się Boga za najwyższe dobro i nikt nie wyobraża sobie, że jest on sprawcą zła. U tych ludów, nieszczęście i nędza, epidemie i bieda są przypisywane niższemu bóstwom, którym składa się ofiary, aby uśmierzyć zło”.²³

Istnieją jednak, choć rzadko, wyjątki. I tak np. uderzenie pioruna jest w tradycji Bassarów uważane za bezpośrednią karę Bożą za poważne przekroczenie. Zgon przez uderzenie pioruna przychodzi bezpośrednio z nieba. Wierzy się, że dana osoba uważała się za mocniejszą od Boga. Piorun nie musi jednak zawsze pochodzić od Boga. Może to być kara za kradzież. Okradziony człowiek kupuje magiczny środek, który może spowodować śmierć złodzieja przez uderzenie pioruna.²⁴

Istota Najwyższa nie może być sprawcą zła. Zasada nieporządku, która rządzi złem, należy do natury życia. Bez istnienia nieporządku, bez cierpienia i zła życie jest niemożliwe. W panteonie ludu Joruba z Nigerii znajdujemy postać Eszu, bóstwa nieporządku, „policjanta” Istoty Najwyższej. Jest on ucieleśnieniem tego, co nieprzewidywalne.²⁵ Jest grubiański, przewrotny i nieprzyzwoity, tak odrażający, że pierwsi misjonarze nie wahali się porównywać go z diabłem. Eszu jednak nie jest ani zły, ani dobry. Jest przebiegły. Może ludziom zarówno szkodzić jak i pomagać, dlatego podczas składania ofiar nigdy się o nim nie zapomina. Szkodzi on szczególnie wtedy, kiedy się go rozzłości. Eszu ludu Joruba, Legba ludów Ewe i Fon (z Togo i z Beninu), Uwaakpil ludu Bassar to postacie ambiwalentne, przypominające o tym, że zło w formie cierpienia należy do życia. Ofiary, składane różnym bóstwom, zawierają

²² Cudzysłów podkreśla, że afrykańskie wyobrażenia o stwórcy nie odpowiadają ogólnie przyjętym w językach europejskich. Bóg jako Stworzyciel w mitach afrykańskich to często postać demiurga, który kształtuje świat.

²³ J. S. Ukpong, *The Problem of God and Sacrifice in African Traditional Religion*, *Journal of Religion in Africa* 14/3 (1983), s. 198.

²⁴ Zob. J. J. Pawlik, *Expérience sociale de la mort*, s. 142 n.

²⁵ Por. E. O. Olúkòju, *Èṣù in the Belief of the Yorùbá*, *Orita* 29/1–2 (1997), s. 1–14; D. Paulme, *Un Prométhée africain. Le personnage du tricheur dans les contes, les mythes et les rites d’Afrique noire*, *Gradhiva* 20 (1996), s. 3–22.

zawsze cząstkę zarezerwowaną temu, co w życiu nieprzewidywalne, nieznanne i przypadkowe, czego wyżej wspomniane, ambiwalentne postaci są obrazem i ucieleśnieniem.

* * *

Klasyczny obraz zła, związany z przyczynami zewnętrznymi, traci wyrazistość wraz ze współczesnym rozwojem mentalności. Wiąże się to ściśle ze zmieniającą się koncepcją natury świata i osoby ludzkiej. Tradycyjna struktura społeczeństw afrykańskich rozpada się. Kształtują się nowe warunki życia. Człowiek nie zależy już wyłącznie od swojej grupy krewniczej. Nabiera coraz większego znaczenia indywidualizacja życia i związana z nią osobista odpowiedzialność człowieka. Byłoby jednak błędem twierdzić, że Afrykańczycy przejmują europejską koncepcję zła. Nawet afrykańscy chrześcijanie nie pojmują zła zgodnie z nauczaniem swej teologii. Wymowna jest wypowiedź pewnego Ghańczyka, który rozumuje w następujący sposób: „Jeśli jesteś dobrym chrześcijaninem, musisz wierzyć w istnienie szatana. Jeśli zaś wierzysz w szatana, musisz wierzyć w czarownictwo. A kiedy dana osoba zachowuje się nienormalnie, jest ona pośrednikiem szatana, a więc czarownikiem”.²⁶ Trzeba podkreślić, że tak rozumiane zło ma wciąż zewnętrzną przyczynę. Być czarownikiem oznacza, że jest się opętany przez zewnętrzne siły. Siły te mogą mieć różne nazwy: szatan dla chrześcijan lub złe duchy dla nie-chrześcijan. Idea opętania zakłada, że osoba jest otwartym naczyniem, która może przyjmować siły z zewnątrz. Opętany uznaje, że ten drugi, zły, w nim żyje. Ten drugi jest przyczyną złego postępowania. Aby zmienić ten stan rzeczy, nie wzywa się na pierwszym miejscu do osobistego nawrócenia, ale do egzorcyzmów, które mają wypędzić z wnętrza człowieka tego złego, obcego.

Ostatecznie pytania: „dlaczego zło?”, „dlaczego cierpienie?” pozostają bez odpowiedzi, choć nieszczęścia i cierpienie zespolone są z codziennością afrykańskiego życia. Afrykańskie mity i symbole wyjaśniają zło jako chaos początków, który istniał bezpośrednio przed stworzeniem, tzn. przed dobrem. Pozostaje ono nadal siłą ambiwalentną. Współczesnym przykładem tej ambiwalencji są rebelianci, którzy zabijają i niszczą, ale jednocześnie obalają tyranie dyktatur. Mogą być więc uznani zarówno za złych, jak i za dobrych. Siła ich jest z pewnością zła, ale wynik jej działania jest ostatecznie pozytywny, uznany za dobry. Trzeba umieć sobie radzić ze złem w życiu codziennym, dlatego tradycja pozostawiła człowiekowi do dyspozycji liczne rytuały, które zamieniają zło w siłę dobra.

²⁶ B. Meyet, „If you are a Devil”, s. 112.

ZUSAMMENFASSUNG

Gemäß der afrikanischen religiösen Tradition lässt sich das Böse nicht als eine philosophische oder theologische Kategorie begreifen. Sie tritt nämlich in Gestalt konkreter Unglücksfälle und Leiden, wie Krankheiten, Tod oder Besessenheit zum Vorschein. Außer den gravierendsten Übertretungen sittlicher Normen (Totschlag, Diebstahl) wird das Böse im Allgemeinen nicht mit der sittlichen Qualität versehen. Die Verantwortung des Menschen wird am häufigsten als die Konsequenz der Unwissenheit bzw. der Vernachlässigung seiner Verpflichtungen gegenüber übernatürlichen Wesen verstanden. Der Verfasser behandelt das Problem der Herkunft des Bösen auf vier Ebenen, nämlich auf der Ebene der zwischenmenschlichen Relationen, der übernatürlichen Wesen, der Ahnen sowie des Höchsten Wesens. Trotz des immer größer werdenden Einflusses des europäischen Gedankengutes, bleibt das Böse in der afrikanischen Mentalität eine äußere Macht, die ambivalent ist und mit der Natur der Welt zusammenhängt. Ihre negative Kraft lässt sich durch entsprechende Rituale neutralisieren.

Ks. MARIAN BORZYSZKOWSKI
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie

ŚW. JERZY W KULTURZE RELIGIJNEJ WARMII I JEJ SĄSIĘDZTWA

Słowa kluczowe: święty Jerzy, Warmia, kultura religijna, hagiografia.

Schlüsselworte: Sankt Georg, Ermland, Religionskultur, Hagiographie.

Życie i początki kultu

Imię Jerzy, po grecku *Georgos*, etymologicznie wskazuje na rolnika. Po łacinie *Georgius*, wymawiane niekiedy ze zmiękczeniem *Jeorgius*, wytworzyło formę językową *Jeorius*, *Jorg*, *Jüergen*, w języku czeskim *Jirzi* lub *Irzi*, w polskim od XV w. *Jerzy*, w rosyjskim *Juryj*. Imię Jerzy dało początek wielu polskim nazwiskom, np.: Jurak, Juran, Juranek, Jurczyk, Jurczyński, Jurczy-szyn, Jurecki, Jurewicz, Jurga, Jurgiel, Jurgielewicz, Jurgin, Jurjewicz, Jurkian, Jurkiewicz, Jurkowlaniec, Jurkowski, Jurołajć, Jurski, Jurzyło, Jurzak.¹

Św. Jerzy miał pochodzić z Kapadocji. Jako żołnierz za cesarza Dioklecjana dosłużył się wielu odznaczeń. Jako chrześcijanin odmówił oddania czci pogańskiemu bóstwu, męczony i torturowany, poniósł śmierć przez ścięcie w Liddzie w 303 r. Najstarsza spisana legenda pochodzi z V w., dalsze z IX w. Późniejsze rozpowszechniły się w przekładach z XII w. Wówczas też pojawił się motyw ze smokiem i uwolnieniem księżniczki, znajdujący się również w *Legenda aurea* Jakuba de Voragine (+1298).² Oprócz pielgrzymów z Palestyny, którzy już od około 530 r. nawiedzali grób św. Jerzego w Liddzie, jego kult jako swego patrona szerzyli żołnierze. Szczyt popularności osiągnął św.

¹ Por. K. Rymut, *Nazwiska Polaków*, Wrocław 1991, s. 140 n; *Słownik nazwisk współcześnie w Polsce używanych*, wydał K. Rymut, t. IV, Kraków 1993, s. 352-354, 401-408.

² Jakub de Voragine, *Złota legenda*, wybór, tłum. J. Pleziowa. Wyboru dokonał, wstępem i przypisami opatrzył M. Plezia, Warszawa 1955, s. 199-206.

Jerzy, wspierając Krzyżowców, podczas zdobywania Jerozolimy. Popularne stało się opowiadanie o św. Jerzym, który objawił się wojskom Fryderyka Barbarossy i przyczynił się do ich zwycięstwa. Stał się wówczas patronem zakonów rycerskich, m.in. Krzyżaków, Templariuszy, ale także zamków, rezydencji panujących i nowo zakładanych miast.

Z końcem średniowiecza widzi się w św. Jerzym rycerza Maryi, który na ziemi pełni funkcję św. Michała Archanioła. Motyw ten znalazł swoje odbicie w ikonografii.

Kult św. Jerzego rozprzestrzenił się z Małej Azji przez Konstantynopol, do Egiptu i Etiopii, oraz w 482 r. do Rzymu (s. Giorgio in Velabro, gdzie przechowuje się chorągiew św. Jerzego). Krzyżowcy przenieśli w XII w. jego relikwie, a wraz z nimi i kult do Ferrary, która obrała św. Jerzego za głównego patrona. W miejscowej katedrze znajduje się figura św. Jerzego, ukazującego go w walce ze smokiem, dzieło Cosme Tura (+1495). Kult św. Jerzego rozwinął się w miastach włoskich, głównie w Mediolanie, Weronie i Wenecji. Stamtąd przeszedł do Europy Środkowej. Kościoły pod wezwaniem św. Jerzego od VI w. były znane w Galii, szczególnie w Burgundii i dorzeczu Maas. Kult jego wspierali Chlodwig i dynastia Merowingów, co znalazło swój wyraz w wezwaniach kaplic zamkowych. W Niemczech kult św. Jerzego rozwijał się w Moguncji, Kolonii, Ratyzbonie, Limburgu, Bamberdze.

Szczególną popularność zyskał św. Jerzy w Anglii, na której sztandarze widnieje czerwony krzyż św. Jerzego na białym polu. Król angielski Ryszard Lwie Serce podczas wypraw krzyżowych widział w św. Jerzym orędownika jego wojsk w walkach z Turkami. Inny król Anglii, Edward III, wprowadził w XIV w. zawołanie bojowe *Św. Jerzy z Anglią*. Założył też zakon rycerski św. Jerzego. W nowszych czasach stał się patronem powstałego w Anglii skautingu. W Kościele anglikańskim św. Jerzy posiada wysoki stopień rytu liturgicznego.

Postać św. Jerzego była popularna w Katalonii, Aragonii, Francji, Portugalii, Rosji, Szwecji. Na Kaukazie jego imię upamiętnia *Georgia*, po polsku Gruzja.

W Czechach św. Jerzego czczono w Pradze, gdzie w katedrze na Hradczanach były jego relikwie. Na Węgrzech kult św. Jerzego rozwijał się przy katedrze w Ostrzyhomiu, w opactwie na Panońskiej Górze i w Budapeszcie na Wyspie św. Małgorzaty.

W Polsce kult św. Jerzego znany był od XI w., a więc od czasów Mieszka i Bolesława Chrobrego. Pierwsze kościoły pod wezwaniem św. Jerzego powstały w Gnieźnie, Włocławku i Krakowie, pod koniec średniowiecza najwięcej było ich na Pomorzu i Śląsku.

Kult św. Jerzego rozpowszechnił się również na Wschodzie w kościele prawosławnym słowiańskim i rosyjskim. Był patronem Nowogrodu Wiel-

kiego i Księstwa Moskiewskiego, Litwy. Order św. Jerzego wprowadziło wiele państw, m.in. Bizancjum, Anglia, Austria, Rosja. Był czczony jako patron rycerzy, żołnierzy, ale także rolników, pasterzy, rusznikarzy. Wzywano go jako orędownika w wielu chorobach, np. podczas epidemii, zarazy, trądu.

Papież Pius XII ogłosił 23 kwietnia 1956 r. św. Jerzego patronem rycerstwa.

Cień legendy, jaki towarzyszył kultowi św. Jerzego, wpłynął zapewne na obniżenie rangi liturgicznej jego święta. W obecnym kalendarzu kościelnym św. Jerzy czczony jest poprzez wspomnienie.

W Polsce istnieją 54 miejscowości, które w swoim źródłosłowie sięgają do św. Jerzego. Wiele miast ma w swoim herbie św. Jerzego, np. Ostróda, Dzierżonów, Brzeg Dolny, Miasteczko Śląskie, Milicz, Trzciel, Wąwolnica. Św. Jerzy jest patronem archidiecezji białostockiej.³

Ikonografia

Do najstarszych ujęć św. Jerzego zalicza się malowidła ściennie z VI/VIII w. w Bawit i w Marienikone w Egipcie. Najczęstszym ujęciem świętego jest uzbrojony rycerz, stojący lub siedzący (ikona z XIII w. w Sofii, marmurowa płaskorzeźba w katedrze św. Marka we Wenecji, lub też jako popiersie). Jako męczennik św. Jerzy jest pokazany w stroju i płaszczu dworzanina i z krzyżem (Marienikone – Synaj, Wenecja, Rzym). Jako rycerz na koniu, najczęściej białym, przesywający włócznią smoka lub gada, jako personifikację zła, (płaskorzeźba w Achtamar w Armenii z IX w.). Niekiedy przedstawia się św. Jerzego w gronie innych świętych rycerzy, mianowicie z Teodorem i Demetriuszem. Monumentalne przedstawienia sceny męczeńskiej św. Jerzego, np. w kaplicy Goereme, Staro Nagoricino lub jako obrazy marginalne ikon (klasztor św. Katarzyny na Synaju, Ateny – Muzeum Bizantyńskie) występują bardzo wcześnie.

Kościół Wschodni w swoim malarstwie ikonowym nadal okazuje duże zainteresowanie postacią św. Jerzego. Najlepsze ikony św. Jerzego pochodzą z XVI w.

³ Rubricae Breviarii et Missalis Romani 26 VII 1960, AAS 52 (1960)706; Pius XII, Sanctus Georgius martyr totius Italici equitatis patronus coelestis constituitur 23 IV 1956, AAS 1956, vol. 48, p. 752; Da Riano Giorgio, *San Giorgio, grande martire della Chiesa de Gesu Cristo*, Roma 1963, s. 11; ks. J. Swastek, *Przedtrydencki kult liturgiczny św. Jerzego Kappadockiego w diecezji krakowskiej w świetle wezwań kościołów*, RTK 1967, t. 14, z. 4, s. 1–26; tenże, *Przedtrydencki kult liturgiczny św. Jerzego Kapadockiego w diecezji krakowskiej*, RTK 1970, t. 17, z. 4, s. 1–37; tenże, *Św. Jerzy Kapadocki i jego kult we wschodniej części cesarstwa rzymskiego w okresie starożytności chrześcijańskiej*, CS 2 (1970), s. 131–142; E. Kosowska, *Legenda. Kanon i transformacja. Św. Jerzy w polskiej kulturze ludowej*, Wrocław 1985; ks. W. Zaleski, *Święci na każdy dzień*, Warszawa 1997, s. 201; J. Swastek i inni, *Jerzy z Kapadocji, św.*, EK, t. VII, Lublin 1997, s. 1219–1227; H. Fros, F. Sowa, *Księga imion i Świętych*, Kraków 1998, t. III, s. 284–288.

Ikonografia w Europie Zachodniej od XII w. przedstawiała św. Jerzego, według legendy, w scenach męczeńskiej śmierci. Niekiedy też w postawie stojącej jako rycerza Chrystusowego z palmą, ze złamaną dzidą, mieczem i tarczą jako zwiastuna zwycięstwa z chorągwią z krzyżem czerwonym w ręku, później z pokonanym smokiem u jego stóp. Od XIV w. coraz chętniej przedstawia się św. Jerzego w walce ze smokiem na koniu, niekiedy z księżniczką i miastem w tle.

Postać św. Jerzego znalazła się w programie artystycznym wielu znakomitych twórców.

Szeroko ukazał działalność św. Jerzego twórca ołtarza z około 1480 r., znajdującego się obecnie w Wallraf-Richartz-Museum w Kolonii, zwany Mistrzem Legendy św. Jerzego. Temat walki św. Jerzego ze smokiem podjął Albrecht Altdorfer na swym obrazie z 1510 r.

Rzeźba św. Jerzego, dzieło Donatella (+1466), znajduje się we Florencji w Museo Nazionale. Obraz Rafaelo Santi (+1520), przedstawiający św. Jerzego w walce ze smokiem, zdobi Muzeum Louvre w Paryżu. Dzieło Veronese'a przedstawia chwałę św. Jerzego w kościele pod tym samym wezwaniem w Veronie. Obraz Rubensa (+1460) ze św. Jerzym znajduje się w muzeum Prado w Madrycie. Obraz Dosso Dossi (+1542), przedstawiający św. Jerzego razem z Najświętszą Maryją Panną i św. Michałem Archaniołem znajduje się w Modenie w galerii Estense, natomiast w Bilzen / Rijkhoven, Kerk van Onze-Lieve-Vrouw Geboorte, prawy ołtarz boczny zdobi obraz Gasper de Crayr, na którym św. Michał przekazuje sztandar św. Jerzemu.⁴

Kult św. Jerzego w Zakonie

W Kościele zachodnioeuropejskim od XII do XVIII w. powstało i rozwinęło działalność szereg zakonów rycerskich, których głównym patronem był św. Jerzy. Działy w Hiszpanii, Austrii, Italii, Anglii, Bawarii.

W okresie wypraw krzyżowych powstały trzy wielkie zakony rycerskie: Templariuszy, Joannitów i Krzyżaków. Zakon krzyżacki powstał w Ziemi Świętej w latach 1190–1198 najpierw jako Zakon Szpitalny NMP w Jerozolimie na Ziemi Świętej. Stosownie do swojej nazwy zajmował się początkowo tylko opieką szpitalną. W 1198 r. przekształcił się w zakon rycerski. Za zgodą papieża Innocentego III podjął również działalność misyjną wobec pogan, aby ich doprowadzić do chrześcijaństwa.

⁴ E. L. Palli, S. Braunfels, *Georg, Erzmart*, w: *Lexikon der christlichen Ikonographie*. Hgb. von W. Braunfels, Band VI, Freiburg im Brg., 1974, kol. 365–390; K. Pollems, M. Restle, *Georg hl*, w: *Lexikon des Mittelalters*, Band IV, München und Zürich 1989, kol. 1273–1275; *Jerzy*, EK, t. VII, Lublin 1997, kol. 1219–1227.

Swe powstanie i wczesną działalność Krzyżacy wiązali ze szpitalem NMP w Jerozolimie. Warto tu wyjaśnić, iż słowo „szpital”, które tu będzie się często pojawiać, w dawnych czasach miało nieco inne znaczenie aniżeli dzisiaj. Przede wszystkim oznaczało dom, który dawał schronienie i opiekę ubogim, kalekom, także chorym, pielgrzymom i podróżnym. Był to w języku współczesnym raczej przytułek, utrzymywany przeważnie z ofiar i jałmużny staraniem zakonu, stowarzyszenia lub instytucji kościelnej, przeważnie połączony z kaplicą lub kościołem.

Zakon krzyżacki miał trzech patronów głównych: Najświętszą Maryję Pannę, św. Elżbietę z Turyngii i św. Jerzego. Stosownie do tego obchodził następujące święta zakonne: Podniesienie Krzyża Świętego jako święto tytularne 14 września, Najświętszej Maryi Panny z Domu Niemieckiego w Jerozolimie jako święto założenia Zakonu 6 lutego, św. Elżbiety z Turyngii, pierwszej patronki Zakonu 19 listopada i św. Jerzego, drugiego patrona Zakonu 23 kwietnia.

Działalność szpitalna Zakonu miała swoje oparcie w patronacie św. Elżbiety z Turyngii. Św. Jerzy wprawdzie nie był patronem pierwszorzędny Krzyżaków, jednak odegrał w nim rolę szczególną. Był on orędownikiem w ich działalności misyjnej i rycerskiej. Daje się też zaobserwować stopniowy wzrost znaczenia liturgicznego kultu św. Jerzego od *semiduplex* do *duplex totum*. Po przybyciu Zakonu do Prus jego głównym zadaniem była walka z poganami. Element rycerski Zakonu a wraz nim patron św. Jerzy zajął miejsce pierwszorzędne, szpitalnictwo i patronka św. Elżbieta zeszyły na plan drugi działalności Zakonu.⁵

Właśnie w XIII i XIV w. znaczenie św. Jerzego w Zakonie znacznie wzrosło. Wpływ miały tu wyprawy rycersko-misyjne, podejmowane przez Krzyżaków przeciw Prusom i Litwinom.

Znamienna jest tu woskowa pieczęć krzyżacka z 1332 r. z napisem: + *Sigillum Fratrum Tevtonicorum in Prvscia, Sanctus Georgius*, przekazana na dokumencie biskupa kujawsko-pomorskiego Michała (1216–1252).⁶ Jej centralne miejsce zajmuje postać św. Jerzego jako rycerza z lancą i tarczą ozdo-

⁵ *Die Statuten des Deutschen Orden nach den ältesten Handschriften*. Hgb. Von M. Perlbach, Halle a. S. 1890, s. 4: 23.04 Aprilis: Georgii martiris lectiones IX; U. Arnold, *Elisabeth und Georg als Pfarrpatrone im Deutscheordensland Preussens. Zum Selbstverständnis des Deutschen Ordens*. w: *Elisabeth, der Deutsche Orden und ihre Kirche. Festschrift zur 700jährigen Wiederkehr der Weihe der Elisabethkirche*, Marburg 1983. Herausgegeben im Auftrag der Philipps-Universität Marburg von U. Arnold und H. Liebing, Marburg 1983, s. 166; ks. H. Piwoński, *Kult Świętych w zabytkach liturgicznych Krzyżaków w Polsce*, Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne 1983, t. 47, s. 319; J. Hubalek, *Die Deutsch-Ordens-Kirche in Wien*, Wien 1961, s. 8: W ołtarzu głównym obraz z Matką Boską, z Dzieciątkiem, św. Elżbieta, św. Jerzy i św. Helena; H. Boockmann, *Zakon Krzyżacki. Dwanaście rozdziałów jego historii*, Warszawa 1998, s. 19 nn.

⁶ *800 Jahre Deutscher Orden*. Ausstellung des Germanischen Nationalmuseum Nürnberg in Zusammenarbeit mit der Internationalen Historischen Kommission zur Erforschung des Deutschen Ordens, Gütersloh-München 1990, s. 374, por. również strony: 8, 18, 27 n., 168, 183–186, 193, 340, 364, 367.

bioną krzyżem. Na czele wojsk krzyżackich – jak notuje w 1385 r. kronikarz Wigand z Marburga – chorągiew „pierwsza była św. Jerzego”.⁷ Powstawały wówczas zamki pod wezwaniem św. Jerzego. Piotr z Dusburga informuje o budowie w 1259 *castrum ... in monte sancte Georgii* nad Niemnem, drugi Georgenburg powstaje staraniem Wielkiego Mistrza Teodoryka z Altenburga w 1336, trzeci Jurbork (Georgenburg) powstaje w 1352 r. i zakłada go biskup sambijski Jakub Bludau przy ujściu Węgorapy i Wystruci do Pregoly.

Znaczenie św. Jerzego poprzez wyprawy litewskie potwierdza ikonografia tego okresu. W zamku zakonnym Lochstedt w refektarzu byli przedstawieni bracia Machabejscy jako rycerze, zaś w sypialni komtura był św. Jerzy na koniu pokonujący smoka.⁸ Z miejscowości Kumejny w Sambii pochodzi figura św. Jerzego, jako rycerza na koniu, przechowywana w Muzeum w Olsztynie.⁹

Kościoły i kaplice pod wezwaniem św. Jerzego

Kętrzyn

W archidiecezji warmińskiej kilka kościołów ma za swego patrona św. Jerzego. Najokazalszy jest w Kętrzynie. Jego początki sięgają czasów i tradycji krzyżackich.

Przeniesienie stolicy Zakonu do Malborka umożliwiło podejmowanie wypraw wojennych przeciw Litwinom, jak i przeciwdziałanie ich napadom na tereny sąsiednie. Przed Litwinami broniła tylko naturalna granica lasów i puszczy, która ciągnęła się od Ragnety, przez Wystruc, Kętrzyn, Olsztyn, Ostródę do Szczytna. Ten naturalny ciąg obrony Zakon umacniał – szczególnie staraniem wielkiego mistrza Wenera von Orseln – siecią zamków i strażnic leśnych, wśród których warto wymienić szczególnie: Węgorzewo, Barciany, Szestno, Bezlawki, Ryn, Giżycko, Ełk. Do nich została około 1326 r. włączona strażnica z domem zakonnym, zbudowana na miejscu staropruskiej osady Rast, położona na wzgórzu, nad rzeką Guber. Wokół tego krzyżackiego ośrodka obronnego zaczęło powstawać podzámcze i początki późniejszego miasta Rastenburg. Rozwój miasta utrudniały najazdy Litwinów. Historia odnotowała w 1345 r. i w latach 1347–1348 napady litewskie na Kętrzyn, pod wodzą książąt Olgierda i Kiejstuta. Zamek i miasto zostały spalone, ludzie pobici i popędzeni w niewolę.

⁷ Wigand z Marburga, *Kronika*, na język polski przełożył E. Raczyński. Poznań 1842, s. 151, 166–168, 295, 297.

⁸ U. Arnold, *Elisabeth und Georg...*, s. 163, 166–169.

⁹ G. Dehio, E. Gall, *Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler. Deutschordensland Preussen*, München – Berlin 1952, s. 429; K. Wróblewska, *Sztuka średniowieczna w zbiorach muzeów województwa olsztyńskiego. Katalog wystawy. Katalog zbiorów*, Olsztyn 1979, s. 33.

Kronikarz krzyżacki Wigand z Marburga notował: „Roku 1345 we czwartek w tygodniu dnia zadusznego obaj królowie Olgard i Kinstut nadciągają z znacznem wojskiem, wchodzą do miasteczka Rastenburga, w którym zabierają w niewolę mieszkańców i zabijają ... miasteczko zapalili i mężczyźni, kobiety i dzieci uprowadzają w niewolę. ... Potem roku 1347go w czwartek po niedzieli *invocavit* oba wspomnieni królowie, z szatańskiego natchnienia znowu przychodzą do Rastenburga w post i z rodem swoim diabelskim wiele wyrządzili złego chrześcijaństwu, zabijając i t. d”.¹⁰ W dwa lata później Litwini ponownie napadli na Kętrzyn. Dalsze napady i rabunki notują kronikarze w XIV i XV w. Krzyżacy podejmowali wysiłki, aby bronić miasta. Umacniali jego mury obronne, rozbudowywali zamek. Gdy w 1357 r. marszałek zakonny krzyżacki Henning Schindekopf, jako komtur Bałgi, oficjalnie zakładał miasto Rastenburg, wymienia się w nim już Stare i Nowe Miasto oraz dwie w nim istniejące bramy. W tym systemie również miejscowy kościół, budowany od 1359 r., stał się ważnym ogniwem obronnym. Wskazuje na to nie tylko wezwanie św. Jerzego, patrona rycerzy i zakonu, jak i architektura obronna samego kościoła. Budowa trwała długo. Napis z 1515 r. informuje, iż mistrz murarski Matz z Gdańska wykonał sklepienia kościoła. Datę tę przyjmuję się jako zakończenie budowy kościoła św. Jerzego.

W Kętrzynie istniała dawniej jeszcze kaplica pod wezwaniem św. Jerzego, zwana kościołem polskim z racji odprawianych tam nabożeństw dla ludności polskiej, zamieszkującej okolice Kętrzyna. Pochodziła z XIV w., później była przebudowywana. Obecnie służy jako kościół ewangelicki.

Nie ma wiadomości, czy patron kościoła św. Jerzy był przez dawnych mieszkańców Kętrzyna czczony. Nie ma wyraźnych argumentów przeciw jego kultowi, brak też za. Wydaje się, iż postać św. Jerzego nie była specjalnie popularna. Był to patron krzyżacki i rycerzy. Ludność miasta Kętrzyna nie darzyła sympatią Krzyżaków. Po bitwie w 1410 r. pod Grunwaldem ludność Kętrzyna pod wodzą swego burmistrza Hermana Baradina i rycerza Jachorta opanowała miejscowy zamek, usunęła krzyżacką załogę. W 1440 r. miasta pruskie przystąpiły w Elblągu do Związku Pruskiego, wymierzonego przeciw Krzyżakom. Kętrzyn również. W 1454 r. ludność miasta pod wodzą cechu szewców ponownie opanowała zamek, a jego dowódcę Wolfganga Sauera utopiła w stawie młyńskim przy południowej stronie zamku. 19 czerwca tego roku miasto Kętrzyn poprzez swoich przedstawicieli złożyło w Królewcu hołd królowi polskiemu Kazimierzowi Jagiellończykowi, reprezentowanemu przez kanclerza Jana Koniecpolskiego. Dopiero w 1461 r. Krzyżacy zmusili Kętrzyn do uległości.¹¹

¹⁰ Wigand z Marburga, *Kronika*, s. 861.

¹¹ E. Witt, *Sankt Georg, die Wehrkirche zu Rastenburg*, Berlin 1913, s. 3, 52; *Kętrzyn. Z dziejów miasta i okolic*, Olsztyn 1975, s. 69–85.

Sięgając czasów wcześniejszych, mianowicie końca XV w., okazuje się, iż religijność mieszczan Kętrzyna szła innym nurtem. Zdają się o tym świadczyć liczne wikarie, które istniały przy ówczesnym kościele św. Jerzego. Dokumenty wymieniają tu następujące wikarie: Bożego Ciała, św. Wawrzyńca, Matki Boskiej, szczególnie Bolesnej, św. Nikazego, Sebastiana, Rocha i Sylwestra, Trzech Króli, św. Krzyża. Brak wikarii św. Jerzego w tym zestawieniu jest bardzo znamieny.

Również i po reformacji, a więc po 1520 r., nie pojawiają się oznaki kultu św. Jerzego. Epitafia, które bogato zdobiły wnętrze kościoła św. Jerzego, uwzględniały motywy ewangeliczne, a więc przeważnie sceny ukrzyżowania Chrystusa, zdjęcia i złożenia do grobu, jego zmartwychwstania, niewiernego apostoła Tomasza, symbole Ewangelistów i postaci Baranka.¹²

Warto dodać, jak informuje Ernst Pohl, dolina u podnóża kościoła św. Jerzego, przez którą płynęła rzeka Guber, zwała się po niemiecku *Georgental* – doliną św. Jerzego.

Pierwsze oznaki kultu św. Jerzego pojawiły się dopiero, gdy 31 maja 1946 r. kościół powrócił do katolików. Zewnętrzными oznakami tego kultu był niewątpliwie główny odpust św. Jerzego, ustanowiony na 24 kwietnia. Do symboliki św. Jerzego nawiązywały lampy oświetlające nawy kościoła, w formie koła z mieczem i koroną, ufundowane staraniem parafian po 1965 r., istniejące do 1994 r., projektu Szafera i Bolenszteta. Koła miały symbolizować męczeństwo, a korona chwałę wiekiustą św. Jerzego.

Postać św. Jerzego, który pokonuje smoka ukazuje witraż projektu i wykonania Marii Powalisz-Bardońskiej z Poznania z 1973 r. w jednym z okien w prezbiterium. Motyw św. Jerzego na koniu znalazł się na jednej stronie insygnium Kapituły Kolegiackiej św. Jerzego w Kętrzynie, powstałej w 1992 r.

Już od 1958 r. zaczął się silnie rozwijać kult Matki Boskiej Ostrobramskiej. Po raz pierwszy święto to obchodzono uroczyście 16 listopada 1958 r. W następnych latach kult ten rozwijał się. W 1966 r. poświęcona została kaplica Matki Boskiej Ostrobramskiej, a w 1992 r. sanktuarium Matki Boskiej Miłosierdzia.¹³ Ten silnie rozwijający się kult Matki Boskiej zdominował historycznego patrona kościoła św. Jerzego.

¹² G. Dehio, E. Gall, *Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler*, s. 296 n.

¹³ *Parafia św. Jerzego w Kętrzynie*. Kętrzyn [b.r.w.] [1990]; R. Matuszewicz, *Kętrzyn, Kętrzyn* [b.r.w.] [ok. 1990], s. 10; ks. A. Kopiczko, *Ważniejsze daty z dziejów kościoła i parafii św. Jerzego w Kętrzynie*, WWA 14 (1994) s. 142–146; tenże, *Dzieje parafii św. Jerzego w Kętrzynie po drugiej wojnie światowej*, WWA 17 (1995) s. 86–92; *Kętrzyn, Kolegiata św. Jerzego. Rastenburg. St. Georgskirche*, Kętrzyn [b.r.w.] [1999]; *Uroczystość nadania tytułu Bazyliki Mniejszej kościołowi Kolegiackiemu św. Jerzego w Kętrzynie 14 XI 1999 r.*, Kętrzyn [b.r.w.] [1999].

Radostowo

Kościół pod wezwaniem św. Jerzego w Radostowie na Warmii pochodzi z XIV w. Został poświęcony przez biskupa Jan Stryproka. W ołtarzu głównym obraz z 1762 r., przedstawiający przesłuchanie św. Jerzego, pędzla Józefa Korzeniowskiego z 1762 r., jednej z wielu kopii obrazu z kościoła w Szalmii. Józef Korzeniowski (+1780) był nadwornym malarzem biskupa Adama Grabowskiego i Ignacego Krasickiego. Malował obrazy do kościołów warmińskich, m.in. do Lidzbarka, Franknowa, Grzędy.

Wcześniej na suficie kościoła były malowidła przedstawiające sceny męczeństwa św. Jerzego. Malował je, znany z innych kościołów warmińskich, Meyer (+1737). Z końcem XIX w. zostały one przykryte nowymi malowidłami Kindera z Lidzbarka.¹⁴

Szalmia

Do 1945 r. był tu kościół pod wezwaniem św. Jerzego. Istniał od około 1289 r. aż do 1945 r. Obraz patrona kościoła znajdował się w ołtarzu głównym z 1661 r. Przedstawiał w obrazie św. Jerzego z krzyżem w ręku przed cesarzem rzymskim i próbą nakłonienia go, aby kadzidłem oddał hołd pogańskiemu bóstwu, a więc w ujęciu według Bartłomieja Sprangera. Obraz ten był kilkakrotnie kopiowany, mianowicie dla kościoła w Radostowie, dla kaplicy św. Jerzego w zamku lidzbarskim oraz do ołtarza bocznego kościoła parafialnego w Lidzbarku.¹⁵

Frombork

Przy katedrze Wniebowzięcia NMP we Fromborku, w południowo-wschodniej jej części, znajduje się kaplica św. Jerzego. Pochodzi z przełomu XIV/XV w.

Kaplica św. Jerzego zwana była też kaplicą polską z racji odprawianych tutaj nabożeństw w języku polskim, głównie dla miejscowej służby, ustanowionych w 1639 r. przez biskupa Mikołaja Szyszkowskiego.¹⁶

¹⁴ A. Boetticher, *Die Bau- und Kunstdenkmäler in Ermland*, Königsberg 1894, s. 111 n.; F. Dittrich, *Boettichers Inventarisations der Bau- und Kunstdenkmäler Ermlands*, ZGAE XI (1897), s. 292; G. Dehio, E. Gall, *Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler*, s. 234 n.; *Przewodnik po zabytkowych kościołach Południowej Warmii*, Olsztyn 1973, s. 75–78.

¹⁵ F. Dittrich, *Boettichers*, s. 317 n.; G. Matern, *Geschichte der Kirche und des Kirchspiels Schalmey*, Braunsberg 1909, s. 39, 59 n.; G. Dehio, E. Gall, *Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler*, s. 190.

¹⁶ Bp J. Obłąk, *Katedra we Fromborku*, Olsztyn 1980, s. 22.

11 stycznia 1510 r. biskup Łukasz Watzenrode przekazał z kaplicy zamkowej w Lidzbarku relikwie głowy św. Jerzego „dla większej czci” do katedry we Fromborku.¹⁷ Następstwem było założenie 16 lutego 1516 r. przez biskupa Fabiana z Łęzań bractwa św. Jerzego przy kaplicy katedralnej we Fromborku.¹⁸ W kilka lat później, mianowicie 20 czerwca 1519 r., kanonik Baltazar Stockfisch fundował przy tej kaplicy wikarię św. Jerzego.¹⁹ Spis inwentarza katedry we Fromborku z 1578 r. potwierdza istnienie relikwiarza hermowego św. Jerzego.²⁰ Wydaje się, że przeniesienie tych relikwii św. Jerzego do Fromborka mogło mieć istotny wpływ na wybór patrona kaplicy i dalszy rozwój kultu św. Jerzego w tej kaplicy.

Z końcem XVII w. kaplica pozyskała wczesnobarokowy ołtarz z czarnego marmuru i alabastru z obrazem św. Jerzego jako rycerza na koniu, w hełmie z biało-czerwonym pióropuszem na głowie, dobijającego dzidą smoka. Przyozdabiają go figury świętych: Wojciecha, Józefa i Kazimierza. Ołtarz jest fundacji zmarłego w 1693 r. kanonika Zachariasza Jana Scholza.²¹

Z innych kościołów pod wezwaniem św. Jerzego trzeba wymienić Malbork, Tychnowy koło Kwidzyna z 1299 r., Starą Kościelnicę z XIV w. i Mal-

¹⁷ AAWO, Dok. Kap. L 60: Litera translationis Capitis S. Georgii ex Heilsberg ad Ecclesiam Warmiensem anno 1510 [11 I].

Lucas dei gratia episcopus warmiensis.

Significamus tenore presentium vniversis; Quod cum Caput sancti Georgii Martyris in Capella Arcis nostre Heylsburg a multis annis memoriam hominum huius temporis excedentibus cum congrua reverentia et honore servatum hactenus fuerit. Nos cupientes gloriosissimi Christi militis venerandas Reliquias ampliore veneratione, vt par est a christifidelibus honorari transtulimus Caput ipsum ad Ecclesiam nostram warmiensem perpetuis ibi temporibus mansurum. Volentes vt singulis annis ipso die translationis huiusmodi Commemoratio de sancto Georgio Martyre habeatur. Vt autem fidelis populus ad venerationem huiusmodi insignium Reliquiarum propensior reddatur. Omnibus et singulis vtriusque sexus hominibus vere penitentibus et confessis, qui Commemorationem predictam peregerint quique coram eisdem Reliquiis vnam Orationem dominicam cum salutatione angelica et vno Symbolo devote dixerint Quadraginta dies Indulgentiarum de iniunctis sibi penitentiis, de omnipotentis dei misericordia et beatorum petri et pauli Apostolorum eius confisi, auctoritate ordinaria misericorditer in domino relaxamus presentibus perpetuis temporibus duraturis.

Actum et datum apud Ecclesiam nostram Warmiensem predicta: Anno domini Millesimo quingentesimo Decimo, die veneris vndecima Januarii. Secreto nostro in testimonium premissorum sub openso.

L.S.: Luce episcopi warmiensis.

Transliteracje tekstu z oryginałem skolonjonował ks. biskup prof. zw. dr hab. Julian Wojtkowski.

¹⁸ AAWO, Dok. Kap. F. 12.

¹⁹ Ibidem, Dok. Kap. F. 5.

²⁰ F. Hipler, *Die ältesten Schatzverzeichnisse der ermländischen Kirchen*, ZGAE 1896 Band 8, s. 518: Imago cum capite S. Georgii est in capella sub custodia Vicarii; K. Szczepkowska-Naliwajek, *Złotnictwo gotyckie Pomorza Gdańskiego, Ziemi Chełmińskiej i Warmii*, Warszawa 1987, s. 139.

²¹ G. Matern, *Festschrift zum 600. Jubiläum der Stadt Frauenburg am 8. Juli 1910*, Braunsberg 1910, s. 28; F. Dittrich, *Der Dom zu Frauenburg*, ZGAE 1913, Band 18, s. 564-566, 588; 1916, Band 19, s. 18, 115 n. G. Dehio, E. Gall, *Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler*, s. 235; *Katalog zabytków sztuki. Województwo Elbląskie: Braniewo, Frombork, Orneta i okolice*, oprac. autorskie M. Arsyński, M. Kutzner, Warszawa 1981, s. 85, fig. 177, 114, 429.

bork z XVI w. W XIV w. istniał kościół pod wezwaniem św. Jerzego w Welawie przy ujściu Łyny do Pregoty, a w Sępopolu koło Bartoszyc w 1351 r. kaplica pod wezwaniem św. Jerzego. Na XIV w. przypadają informacje o istniejących w tym czasie kościołach pod wezwaniem św. Jerzego w miejscowościach Kałduny (Schönforst) koło Ławy i Niedźwiedz (Bahrendorf) koło Wąbrzeźna.²²

Kult religijny

Kult religijny św. Jerzego na Warmii i w jej sąsiedztwie znajdował swój wyraz w różnych formach.

Kult liturgiczny miał swoje oparcie w mszałach. Najstarszy drukowany mszał warmiński pochodził z 1497 r. i wydrukowany został staraniem biskupa Łukasza Watzenrodego (+1512), a następny przez biskupa Marcina Kromera (+1589). Święta roku kościelnego były liturgicznie uszeregowane w pięć grup: *festa tota duplicia*, *festa duplicia et semiduplicia*, *festa IX lectionum*, *festa III lectionum*, *commemorations*. Św. Jerzy w mszale Watzenrodego miał niską rangę, mianowicie należał do *festa IX lectionum*, w mszale biskupa Kromera zyskał rangę wyższą, mianowicie *festa duplicia*.

Wpływ na takie rozwiązania miało niewątpliwie wysokie miejsce kultu św. Wojciecha, *festa tota duplicia*, czczonego w diecezji warmińskiej 23 kwietnia. Formularz mszalny św. Wojciecha w mszale Watzenrodego zajmował sporo miejsca. Informacja z rubryki liturgicznej tego mszału zalecała obchodzenie św. Jerzego następnego dnia po św. Wojciechu.²³ W mszale krzyżackim św. Jerzy miał wysoką rangę, mianowicie *duplex*. Św. Wojciecha w ogóle nie umieszczono.²⁴

Z około 1400 r. pochodzi wezwanie św. Jerzego w litanii do wszystkich świętych, jaką zawiera Brewiarz warmiński.²⁵ W późniejszych okresach wezwanie to w tej litanii powtarza się jednak rzadko.²⁶

Kult św. Jerzego widoczny jest w kościołach wzniesionych pod wezwaniem św. Jerzego, jak i w ołtarzach, figurach, obrazach i relikwiarzach jemu poświęconych.

²² Ks. J. J. Górny, *Kościół i kaplice Malborka*, WWD 5 (1967), s. 205. U. Arnold, *Elisabeth und Georg...*, s. 178.

²³ Missale Warmiense, Argentinae 1497, Por. *Incunabulae quae in Bibliothecis Poloniae asservantur*, Vratislaviae 1970, nr 3784, Inkunabuły Biblioteki Seminarium Duchownego Hosianum w Olsztynie Inc. 228 oraz AAWO, AB, H 180; F. Fleischer, *Das altermländische Missale*, PDE 1894, s. 72, 101.

²⁴ Missale Dominorum Teutonicorum, Nuremburgae [non post 1499]. Por. *Incunabula Poloniae*, op. cit., nr 3800. W egzemplarzu Biblioteki Seminaryjnej w Olsztynie Inc. 161 jest jednak na końcu mszału dopisana *De sancto Adalberto sequencia*. Być może mszał ten był używany na terenie Warmii.

²⁵ F. Hipler, *Die Allerheiligenlitanei des altermländischen Breviers*, PDE 7 (1875), s. 47.

²⁶ *Rituale Sacramentorum. Brunsbergae 1765*, s. 62. *Rituale Warmiense jussu et auctoritate Ph. Krementz, Ratisbonae 1873*, s. 145.

O figurze i kulcie św. Jerzego w Osetniku pisze ks. Antoni Kuhn. W dzień patronalny św. Jerzego, 23 kwietnia, odbywała się tam procesja do miejscowego kościoła z figurą św. Jerzego, u którego stóp leżał pokonany smok. Figura była niesiona przez młodzież szkolną. Bliższych wiadomości nie podaje, znamienne jednak jest, iż autor informacji zwraca uwagę na św. Jerzego jako na zwycięzcę bóstw pogańskich.²⁷ Za A. Boetticherem trzeba dodać, iż w miejscowym kościele w ołtarzu głównym z 1742 r. znajdował się obraz olejny, przedstawiający św. Jerzego ze smokiem.²⁸

W katedrze we Fromborku marmurowa figura św. Jerzego na koniu znajduje się na zwieńczeniu bocznego ołtarza św. Józefa, ufundowanego w 1713 r. przez biskupa Teodora Potockiego i kanonika Jana Jerzego Kunigka (+1719).²⁹

Z dawnego kościoła w Babiaku zachowała się figura św. Jerzego o wysokości 59 cm. Przedstawia ona młodego rycerza w zbroi, stojącego z dzidą w paszczy pokonanego smoka. Figura znajduje się obecnie w zbiorach Kurii Metropolitalnej w Olsztynie.³⁰

Figury św. Jerzego jako rycerza znajdowały się w kościołach w Kumejnach na Sambii oraz w Sokolicy koło Bartoszyc. Pochodziły z XVI w. Obecnie, niekompletne, znajdują się w zbiorach Muzeum Warmii i Mazur w Olsztynie.³¹

W Pieniężnie, w miejscowym kościele św. Piotra i Pawła, w XVI w. znajdowały się dwa ołtarze boczne. Jeden z nich, od strony południowej, poświęcony był św. Jerzemu i św. Mikołajowi. W ołtarzu umieszczono obrazy tych świętych.³²

Jak już wspomniałem, relikwiarz hermowy św. Jerzego znajdował się ongiś w kaplicy zamkowej w Lidzbarku Warmińskim, a od 1510 r. we Fromborku. Tu trzeba dodać, iż Lidzbark Warmiński na mapie kultowej św. Jerzego na Warmii zajmował znaczące miejsce. W XVI w. w miejscowym kościele parafialnym pod wezwaniem św. Piotra i Pawła znajdował się kielich mszalny z wizerunkiem św. Jerzego oraz drewniana figura św. Jerzego na koniu, który zwyciężał smoka. W biskupiej kaplicy zamkowej był ołtarz poświęcony św. Jerzemu, wyposażony we własne paramenty liturgiczne.³³

W Elblągu, kościoły św. Mikołaja oraz Bożego Ciała i Trzech Króli, miały relikwiarze św. Jerzego.

²⁷ A. Kuhn, *Religiöse Bräuche im Ermland*, Guttstadt 1932, s. 77.

²⁸ A. Boetticher, *Die Bau- und Kunstdenkmäler in Ermland*, s. 286.

²⁹ F. Dittrich, *Der Dom*, s. 19; bp J. Obłąk, *Katedra we Fromborku*, s. 15 nn.

³⁰ W. Rynkiewicz-Domino, *Rzeźba Elbląska około 1500 roku. Katalog wystawy czerwiec – wrzesień 1998. Muzeum w Elblągu*, Elbląg 1998, s. 43, il. 17.

³¹ K. Wróblewska, *Sztuka średniowieczna*, s. 24, 33, 85, 86.

³² F. Dittrich, *Baugeschichte der ermländischen Kirchen*, ZGAE 1886, Band 8, s. 606 n; E. Śliwka, *Dzieje parafii Pieniężno*, Lublin 1978, s. 48.

³³ F. Hippler, *Die ältesten Schatzverzeichnisse*, s. 554, 558.

Relikwiarz św. Jerzego z kościoła św. Mikołaja, wysokości 46 cm, wagi 2370 g, ze srebra częściowo pozłacanego, zdobiony szlachetnymi kamieniami przedstawia św. Jerzego jako rycerza walczącego ze smokiem. Figura pochodzi z około 1480 r. i była wykonana prawdopodobnie w Lubece według projektu Bernt Notke. Wpływy artystyczne zdają się wskazywać jednak na Niderlandy.

Relikwiarz ten do reformacji należał do kaplicy brackiej św. Jerzego w kościele św. Mikołaja. Później wraz z innymi przedmiotami kultowymi trafił do ratusza, tu odnaleziony w 1777 r. został sprzedany. Ponownie był w posiadaniu Bractwa św. Jerzego w latach 1811–1945 r. Od 1950 r. znajduje się w zbiorach Museum für Kunst und Gewerbe w Hamburgu.³⁴

Relikwiarz św. Jerzego z kościoła św. Jerzego i Bożego Ciała, wysokości 30,5 cm, wagi 957 g, ze srebra częściowo pozłacanego, wykonany został około 1475 r. Należał do kościoła św. Jerzego. Zamurowany w czasie reformacji, został odkryty w 1652 r. Od 1878 r. znajduje się w zbiorach Gewerbemuseum w Berlinie. Relikwiarz z figurą św. Jerzego walczącego ze smokiem jest dziełem o wybitnych walorach artystycznych, prawdopodobnie pochodzenia niderlandzkiego.³⁵

Świadectwem kultu św. Jerzego przy tym kościele jest zachowany z około 1500 r. kielich mszalny ze złoczonego srebra z wygrawerowanym rysunkiem św. Jerzego walczącego ze smokiem. Od 1967 r. kielich znajduje się w katedrze w Gnieźnie.³⁶

Z dziejów kultu św. Jerzego trzeba odnotować istnienie kilku innych kielichów mszalnych. Najwcześniej, bo już w XV w. znajdował się w Braniewie przy miejscowej kaplicy szpitalnej. Był wykonany ze srebra, pozłacany, z pamiątkowym napisem.³⁷

Kielich mszalny, gotycki, z około 1500 r. był w kościele parafialnym w Lidzbarku Warmińskim. Św. Jerzy na stopie kielicha, obok inni: św. Jan Ewangelista, św. Sebastian, Maria z Dzieciątkiem oraz scena Ukrzyżowania.³⁸

W kościele św. Jerzego w Elblągu na Nowym Mieście jeszcze do około 1910 r. wisiała na jego północnej ścianie płaskorzeźba św. Jerzego, przedstawiająca go jako rycerza na białym koniu walczącego ze smokiem. Powstała

³⁴ E. Carstenn, *Geschichte der Hansestadt Elbing*, Elbing 1937, s. 303; G. Steffen, *St. – Georg – Reliquiar und Schlüsselabzeichen der Elbinger St. – Georgen-Bruderschaft*, Westpreussen – Jahrbuch Münster 1971, Band 21, s. 49–51; K. Szczepkowska-Naliwajek, *Złotnictwo gotyckie*, s. 139; W. Rynkiewicz-Domino, *Rzeźba Elbląska*, s. 9, 50, il. 5.

³⁵ E. Carstenn, *Geschichte der Hansestadt Elbing*, s. 167, tablica 25; G. Dehio, E. Gall, *Handbuch der Deutschen Kunstdenkmäler*, s. 132; K. Szczepkowska-Naliwajek, *Złotnictwo gotyckie*, s. 189–191.

³⁶ K. Szczepkowska-Naliwajek, *Złotnictwo gotyckie*, s. 192 n.

³⁷ A. Boetticher, *Die Bau- und Kunstdenkmäler in Ermland*, s. 53.

³⁸ J. Kolberg, *Ermländische Goldschmiede*, Braunsberg 1907 s. 156; K. Szczepkowska-Naliwajek, *Złotnictwo gotyckie*, s. 91, il. 133.

z początkiem XVI w., prawdopodobnie w elbląskim warsztacie mistrza Schofstaina. W latach trzydziestych XX w. przeniesiono ją do Muzeum Miejskiego w Elblągu. W 1931 r. była prezentowana na wystawie w Królewcu. Po wojnie płaskorzeźba trafiła do Gdańska i od 1952 r. znajduje się w zbiorach miejscowego oddziału Muzeum Narodowego.³⁹

Kaplice i szpitale

Św. Jerzy zyskał popularność dzięki swemu patronatowi nad leprozoriami, które przeważnie były powiązane z kaplicami pod jego wezwaniem. Według legendy św. Jerzy miał zabić smoka siejącego zarazę, stąd jego patronat również nad szpitalami zakaźnymi.

W średniowieczu szpitale pod wezwaniem św. Ducha służyły chorym na inne choroby, natomiast pod wezwaniem św. Elżbiety były przytułkami dla biednych i bezdomnych.⁴⁰

Elbląg

W Elblągu istniały dwa szpitale z kaplicami św. Jerzego. Szpital na Starym Mieście istniał za Bramą Targową, na północ od miasta, działał już od końca XIII w. Był przeznaczony początkowo dla chorych na trąd i zarazę, potem dla chorych umysłowo, a także dla osób starszych, potrzebujących opieki. Utrzymywany był z opłat chorych, a ponadto z zapisów zbieranych ofiar i darowizn. Szpitalem kierowali wybierani przez mieszczan zarządcy, którzy co dwa lata składali sprawozdanie. Przy szpitalu tym istniała kaplica pod wezwaniem św. Jerzego, zbudowana z kamienia. Powstała z końcem XIV w. W 1400 r. strawił ją pożar. W zgłiszczach kaplicy odnaleziono nie uszkodzoną hostię, co w swojej kronice odnotował Jan z Żuławki. Dla upamiętnienia tego cudownego wydarzenia na tym miejscu zbudowano w 1402 r. kościół Bożego Ciała. Poświęcił go biskup Henryk Sorbom. Napis łaciński na kościele głosił: „Pobłogosław Panie ten dom i wszystkich, którzy w nim mieszkają. Niech zagości w nim zdrowie, pokora, świętość, czystość, cnota, zwycięstwo, wiara, nadzieja i miłość, umiarkowanie, cierpliwość, duchowa karność i posłuszeń-

³⁹ Al. Rohde, *500 Jahre deutsche Kunst in Ostpreussen. Zur Jahrtausendausstellung des Kunstvereins in der Kunsthalle*. Königsberger Allgemeine Zeitung 31 V 1931 – ilustracja; W. Rynkiewicz-Domino, *Rzeźba Elbląska*, s. 28 n. il. 9.

⁴⁰ U. Arnold, *Elisabeth und Georg*, s. 173: „Die näher bekannten Georgshospitaler sind alle Leprosorien gewesen. Daher liegt der Schluss nahe, dass mit dem unterschiedlichen Patrozinium auch unterschiedliche Aufgaben verbunden waren: Hl. Geist galt in Preussen offenbar für den Hospitalbereich im heutigen Sinne, St. Georg für Leprosorien und St. Elisabeth für Elendenhäuser, also Häuser für Bettler und Heimatlose”.

stwo przez nieskończone wieki. Zachowaj Panie w tym domu swych maluczkich, bojących się Ciebie. Dzieło to zostało wykonane w 1405 r.” Kościół ten do czasów reformacji był licznie nawiedzany miejscem pielgrzymkowym. Dawne wezwanie św. Jerzego ustąpiło kultowi eucharystycznemu Bożego Ciała.⁴¹ Kościół odbudowano po zniszczeniach ostatniej wojny. Przez szereg lat mieścił się w nim spółdzielczy dom kultury. Obecnie pełni funkcję Diecezjalnego Centrum Duszpasterskiego. Szpital św. Jerzego w Nowym Mieście istniał przy tamie i moście św. Jerzego na rzeczce Starej Kumieli. Siega roku 1347 i należał do zakonu krzyżackiego. Jego położenie zdaje się wskazywać, iż był przeznaczony dla chorych na trąd i inne choroby zakaźne. Utrzymywał się z ofiar i zapisów testamentalnych. Nowomiejski kościół św. Jerzego powstał w XV w. Istnieje do dziś i służy celom duszpasterskim. Fragmenty jego wyposażenia w postaci figur św. Dionizego i św. Mikołaja, płaskorzeźba św. Jerzego zachowały się w kościele św. Mikołaja, grupa Ukrzyżowania z NMP i św. Janem Ewangelistą znajdowała się w miejscowym muzeum.⁴²

Do tradycji opiekuńczej i charytatywnej nowomiejskiego szpitala św. Jerzego nawiązuje współcześnie działające od 1993 r. w Elblągu Hospicjum Stacjonarne św. Jerzego im. dr Oli Gabrysiak. Prowadzi ono przede wszystkim opiekę paliatywną chorych. Imię św. Jerzego pochodzi od kościoła pod tym wezwaniem, dawniej szpitalnego, potem parafialnego, a po zbudowaniu w jego sąsiedztwie kościoła Miłosierdzia Bożego, jest w Elblągu kościołem i miejscem wieczystej adoracji.⁴³

Frombork

Kaplica i szpital św. Jerzego istniały przy ul. Kopernika. Początki sięgają XIV w. Kaplica została fundowana 21 czerwca 1347 r.

Początkowo było tu leprozorium. W XV w. szpital ten, podobnie jak inne, stał się miejskim przytułkiem dla biednych. W XVI w. odbudowano kaplicę na planie prostokąta z barokowym szczytem oraz neogotycką wieżyczką i dzwonem na szczycie. Był w niej jeden ołtarz i przenośna ambona. Biskup Marcin Kromer poświęcił ją 18 sierpnia 1582 r. W czasie budowy nowej szosy z Fromborka do Braniewa w 1826 r. mury szpitala i kaplicy rozebrano. Przywiązane do kaplicy i szpitala św. Jerzego beneficjum, z Mszą św. wotywną ku

⁴¹ E. Carstenn, *Geschichte der Hansestadt Elbings*, s. 167, 467; ks. M. Józefczyk, *Średniowiecze Elbląga*, Elbląg 1996, s. 120 n. 221.

⁴² Ch. Probst, *Helfen und heilen. Hospital, Firmarie und Arzt des Deutschen Ordens in Preussen bis 1525*, Bad Godesberg 1969, s. 68; W. Długokęcki, *Przyczynki do dziejów szpitali elbląskich w średniowieczu*, w: *Z przeszłości Elbląga*, pod red. A. Grotha, Koszalin 1999, s. 72–81.

⁴³ *Spis duchowieństwa i podział administracyjny Diecezji Elbląskiej 1996*, Elbląg 1996, s. 45 n.

czci św. Jerzego we wszystkie piątki roku zostało przeniesione do kościoła parafialnego we Fromborku. Z resztek cegieł pobudowano obecną kapliczkę w stylu zbliżonym do baroku. Zachowała się do dzisiaj.⁴⁴ W 1984 r. była remontowana.

Olsztyn

Leprozorium św. Jerzego w Olsztynie położone było przed Dolną Bramą przy drodze do Dobrego Miasta. Obok niego istniała kaplica pod tym samym wezwaniem. Wiadomość pochodzi z 1404 r. W czasie wojen szwedzkich zabudowania uległy zniszczeniu. Kaplicę odbudował miejscowy dziekan ks. Henryk Hindenberg około 1607 r. Nowy szpital na terenie dawnego szpitala św. Jerzego wystawił burmistrz Olsztyna Walenty Schroeter. Był on przeznaczony dla chorych czeladników, przybyszy, żebraków, biednych, ale i dla osób chorych na choroby zakaźne. W następnych latach podejmowano starania, aby go rozbudować. Dotrwał do końca XIX w., gdy powstał Szpital Mariacki. Kaplica św. Jerzego pozostawała w opłakanym stanie. Ze znajdującej się tam figury św. Jerzego pozostał tylko koń. Kaplicę rozebrano.⁴⁵

Braniewo

W Braniewie szpital św. Jerzego powstał z końcem XIV w. Położony był za miastem, przy ul. Królewieckiej, w miejscu późniejszego cmentarza ewangelickiego. Początkowo przyjmował chorych zakaźnie i na trąd.

Utrzymywał się w XV w. ze zbieranych ofiar i zapisów, wśród których są m.in. Kerstine Gerlaucken, Margaretha Ribe, ks. Tomasz Werner. Podczas napadu wojsk krzyżakich w 1521 r. szpital i kaplica zostały zniszczone.⁴⁶

Dobre Miasto

Na Głotowskim Przedmieściu istniało dawniej leprozorium św. Jerzego. Prawdopodobnie przebudowane było w XV w. i na nowo postawione już wewnątrz murów w pobliżu Bramy Głotowskiej. Dawne miejsce oznaczała

⁴⁴ G. Matern, *Die Hospitäler im Ermland*, Freiburg im Breisgau 1906, s. 49–52; *Katalog zabytków sztuki*, s. 114.

⁴⁵ G. Matern, *Die Hospitäler*, s. 30–34; A. Kopiczko, *Szpitalnictwo na Warmii w wiekach XVI–XVIII*, w: *Życie codzienne na dawnych Ziemiach Pruskich. Człowiek i środowisko*, Olsztyn 1999, s. 44.

⁴⁶ J. Bender, *Zum 2. Juli 1884. Geschichtliche Erinnerungen aus Braunsbergs Vergangenheit. Aus Anlass des 600jähriges Jubiläums der Stadt*, Braunsberg 1884 s. 25; G. Matern, *Die Hospitäler*, s. 11 n.

mała kapliczka, z figurą św. Jerzego na koniu, wybudowana w tym miejscu. Szpital św. Jerzego połączył się ze szpitalem św. Ducha. W połowie XVII w. pojawia się już tylko nazwa szpitala przy Bramie Glotowskiej.⁴⁷

Lidzbark Warmiński

Szpital św. Jerzego, dawne leprozorium z XIV w., położone było przed bramą po lewej stronie drogi do Markajm. Obejmował on dom, kaplicę z ołtarzem, cmentarz i ogród owocowy aż do Łyny. Szpital był pod zarządem rady miejskiej, której, w obecności miejscowego księdza proboszcza na św. Marcina, zarządcy składali sprawozdanie. W 1543 r. zostało przez biskupa Jana Dantyszka połączone ze szpitalem św. Ducha. Na nowo odbudował szpital i zreorganizował jego strukturę biskup Marcin Kromer w 1582 r. W XVII w. dom wraz z cmentarzem służył chorym i zmarłym na zarazę. Przebudowany w XIX w. przyjmował biednych do przytułku, a od 1888 r. również chorych.

Do 1945 r. istniały w Lidzbarku Szpital św. Jerzego (St. Georgs-Hospital) oraz osobny Dom dla rencistów też pod wezwaniem św. Jerzego (St. Georgs-Rentnerheim). W obydwu instytucjach pracowały siostry katarzynki.⁴⁸

Reszel

Szpital św. Jerzego stanowił dawne leprozorium, którego miejsce wskazuje kaplica św. Jerzego przy drodze do wsi Robawy, później ul. Rybackiej. Całość uzupełniał przyległy cmentarz. Ks. Jerzy Emike w 1426 r. ufundował w tej kaplicy wikarię dla uczczenia Ducha Świętego, Najświętszej Maryi Panny i św. Jerzego, aby zbawić duszę swoją i najbliższych z rodziny. Szpitalem zarządzała rada miejska. W czasie wojen w XV w. szpital podupadł. Miasto nie było w stanie go odnowić. Z ruin szpitala i kaplicy św. Jerzego zbudowano tylko kapliczkę z drewnianą figurą św. Jerzego na koniu.⁴⁹

Tolkmicko

Szpital św. Jerzego w Tolkmicku to dawne leprozorium z czasów krzyżackich, z połowy XIV w., potem pod patronem rodziny Baysen. Usytuowano go na posiadłości zamkowej przy drodze do Kadyn. Hans von Baysen (+1459),

⁴⁷ G. Matern, *Die Hospitäler*, s. 57.

⁴⁸ G. Matern, *Die katholischen Wohlthätigkeits-Anstalten und Vereine sowie das katholisch-soziale Vereinsleben in der Diöcese Ermland*, Freiburg im Breisgau 1900, s. 20, 32; tenże, *Die Hospitäler*, s. 61 nn; Elenchus universi Cleri necnon Sororum piarum congregationum Dioecesis Warmiensis conscriptus sub fine anni 1931, Brunsbergae 1931, s. 75.

⁴⁹ G. Matern, *Die Hospitäler*, s. 73 nn.

właściciel Kadyn, zreorganizował je jako szpital obywatelski i uposażył dwiema włókami. Obok szpitala znajdowała się kaplica. Akta wizytacyjne z 1733 r. notują, iż beneficjum, istniejące przy kaplicy św. Jerzego, położonej za miastem, zostało od 1714 r. powiązane z ołtarzem św. Jerzego w miejscowym kościele parafialnym. Beneficjat był zobowiązany do odprawiania codziennej Mszy św. w intencji ofiarodawców. W XIX w. powstał tu nowy szpital miejski pod zarządem parafii i magistratu.⁵⁰

Orneta

W mieście istniały połączone szpitale św. Ducha i św. Jerzego. Szpital św. Jerzego był dawnym leprozorium, założonym przed 1384 r. Położony był przy drodze do Braniewa. Spłonął w 1520 r. podczas oblężenia miasta. W kilkanaście lat później został wraz z kaplicą odbudowany na przedmieściu nad Drwęcą. W latach 1879–1880 r. na miejscu dawnego szpitala św. Jerzego wybudowano nowy i połączono z nim szpital św. Ducha. Zarządzany przez dziekana i magistrat. Do 1945 r. istniał w Ornece szpital pod wezwaniem św. Jerzego. Pracowały w nim siostry katarzynki.⁵¹

Do szpitala św. Jerzego należał położony w jego pobliżu las zwany jeszcze w XX w. Lasem Szpitalnym (Hospitalheide), ciągnący się dalej po północnej stronie miasta w kierunku Krosna. Administracja lasu była zależna od władz miejskich i kościelnych. W okresie międzywojennym XX w. Las Szpitalny w Ornece był ulubionym miejscem spacerowym i wypoczynkowym ludności miasta, więc przy leśniczówce była kawiarnia z placem zabaw dla dzieci. W pobliżu tej leśniczówki w 1935 r. zbudowano leśną kapliczkę projektu Quednowa, architekta z Dobrego Miasta. Jej ściany były z kamieni, wnęka obudowana ceglami, przykryta spadzistym, dwustronnym daszkiem. W środku znajdowała się płaskorzeźba św. Jerzego walczącego ze smokiem, wykonana przez śląskiego rzeźbiarza Helmuta Benna ze Szklarskiej Poręby. W 1975 r., jak notuje Romuald Górski, była zdewastowana.⁵² Obecnie została ona odnowiona staraniem miejscowego leśnictwa, a napis od strony szosy do Braniewa zdaje się informować o budowli większej niż leśna kapliczka.

⁵⁰ G. Matern, *Die katholischen*, s. 35 n.; tenże, *Die Hospitäler*, s. 76 nn.

⁵¹ G. Matern, *Die katholischen*, s. 36 n.; tenże, *Die Hospitäler*, s. 82 n. Elenchus universi Cleri necnon Sororum piarum congregationum Dioecesis Warmiensis conscriptus sub fine anni 1931, s. 77; A. Kopiczko, *Szpitalnictwo na Warmii*, s. 44.

⁵² P. Baron, *Heimatkarte des Kreises Braunsberg, Liegnitz* [b.r.w.] [przed 1939 r.]; *St. Georg im Walde von Wormditt. Neue kirchliche Kunst im Ermland*. Unsere Ermländische Heimat 31 VII 1936, nr 7, s. 1; R. Górski, *Kościoty, kaplice i kapliczki Rz. Kat. Parafii w Ornece, Orneta* 1978, nr 12, (Album ze zdjęciami – Biblioteka Seminarium Duchownego *Hosianum* w Olsztynie); H. Hanke, *Die Forstdienstgehöfte und Forstbeamten der Stadt Wormditt*, w: *Wormditt. Eine ermländische Kleinstadt in Ostpreussen*. Hgb. P. Plieth, Meerbusch 1994, s. 89 n.

Z powstaniem herbu Ornety, w którym widnieje smok, związana jest legenda. W lochach miasta skrywał się ongiś smok. Porywał bydło i ludzi. Kres położył mu dzielny rycerz. Miał nim być św. Jerzy. Śladem tej legendy jest prawdopodobnie smok w herbie Ornety.

Pieniężno

Szpital św. Jerzego, dawne leprozorium, wraz z kaplicą i cmentarzem pod tym samym wezwaniem położone były przy drodze do Ornety. Przy kaplicy św. Jerzego, ks. Mikołaj, proboszcz z Plut ufundował 14 sierpnia 1359 r. wikarię, w której obowiązki duszpasterskie pełnił ks. Jan de Kirsburg.⁵³

Około 1724 r. starą kaplicę przebudowano. Później w ogóle rozebrano.

Miejsce to upamiętnione było przydrożną kapliczką z figurą św. Jerzego. W XVI w. szpital został przeniesiony ze względów bezpieczeństwa w obręb murów miejskich. W XVII w. był przeznaczony dla chorych przybyszy. W 1888 r. zreorganizowany jako ogólny szpital i powiększony przez dobudowę. Szpital pod wezwaniem św. Jerzego istniał do 1945 r. Pracowały w nim siostry katarzynki.⁵⁴

Bartoszyce

Kościół i leprozorium pod wezwaniem św. Jerzego wymienione było 17 czerwca 1347. Położone były poza murami miasta przy Bramie Lidzbarskiej. Istniały do 1524 r.⁵⁵

Bractwo św. Jerzego

Bractwa św. Jerzego swymi tradycjami sięgają czasów średniowiecznych. Zakres jego działalności był różny, co widać na przykładzie Elbląga, Olsztyna i Braniewa. W miastach hanzeatyckich kupcy łączyli się w bractwa, których patronem był św. Jerzy. Czołowe miejsce zajmował tu Gdańsk, którego kupcy byli stowarzyszeni w bractwie św. Jerzego przy kościele Mariackim.

⁵³ AAWO, Dok. Kap. F. 18 fundacja wikarii św. Jerzego w Pieniężnie, 12 VII 1539.

⁵⁴ F. Dittrich, *Baugeschichte der ermländischen Kirchen*, ZGAE 1886, Band 8, s. 617 n.; A. Boetticher, *Die Bau- und Kunstdenkmäler in Ermland*, s. 85; G. Matern, *Die katholischen*, s. 21; tenże, *Die Hospitäler*, s. 82 n; Elenchus universi Cleri necnon Sororum piarum congregationum Dioecesis Warmiensis conscriptus sub fine anni 1931, s. 77.

⁵⁵ G. Matern, *Die Hospitäler*, s. 49–52.

Elbląg

Bractwo św. Jerzego w Elblągu zrzeszało miejscowych kupców. G. Steffen datuje jego założenie już na rok 1319 i wiąże z istniejącym wówczas Dworem Artusa w Elblągu. Bractwo to posiadało od 1478 r. w kościele św. Mikołaja kaplicę św. Jerzego z ołtarzem. W 1508 r. nabyło ono od rady miasta wieś Serpin. Czas rozkwitu Bractwa św. Jerzego w Elblągu przypada na lata 1580–1630. Wtedy też przeniesiono Dwór Artusa z ul. Rybackiej do nowego budynku na rogu Starego Rynku i ul. Kowalskiej. Cele religijne, które przyświecały powstaniu i działalności Bractwa św. Jerzego, zanikły po reformacji. Bractwo do przetrwało aż do początków XX w., jednak już bez powiązań z kościołem.

Po Bractwie św. Jerzego w Elblągu zachowały się cenne argenteria, mianowicie klucze ceremonialne z pozłacanego srebra z końca XV w. wykonane w Lubece lub Elblągu. Od 1950 r. znajdują się w zbiorach Museum für Kunst und Gewerbe w Hamburgu.

Na uwagę zasługuje relikwiarz św. Jerzego z kościoła św. Mikołaja, wysokości 46 cm, wagi 2370 g, ze srebra częściowo pozłacanego, zdobiony szlachetnymi kamieniami, przedstawiający św. Jerzego jako rycerza walczącego ze smokiem. Figura pochodzi z około 1480 r. i była wykonana prawdopodobnie w Lubece według projektu Bernt Notke. Wpływy artystyczne zdają się wskazywać jednak na Niderlandy. Relikwiarz ten do reformacji należał do kaplicy brackiej św. Jerzego w kościele św. Mikołaja. Później wraz z innymi przedmiotami kultowymi trafił do ratusza, gdzie odnaleziony w 1777 r. został sprzedany. Ponownie był w posiadaniu Bractwa św. Jerzego w latach 1811–1945 r. Od 1950 r. znajduje się w zbiorach Museum für Kunst und Gewerbe w Hamburgu.⁵⁶

Braniewo

Bractwo św. Jerzego działało przy kościele św. Katarzyny i w Braniewie istniało od niepamiętnych czasów.

Zwyczajem miast hanzeatyckich istniało w Braniewie Bractwo Artusowe. Skupiało ono kupców, rzemieślników i bogatych mieszczan. Swoje spotkania miewali w Dworze Artusa przy ul. Długiej. Do bractwa tego należała kaplica w kościele św. Katarzyny, w części północno-zachodniej.

Kaplica ta w XV w. zwana była kaplicą Żeglarzy. W XVI funkcję Bractwa Artusowego przejęło Bractwo św. Jerzego i za zgodą biskupa Marcina

⁵⁶ E. Carstenn, *Geschichte der Hansestadt Elbing*, s. 303; G. Steffen, *St. – Georg – Reliquiar*, s. 49–51; K. Szczepkowska-Naliwajek, *Złotnictwo gotyckie*; W. Rynkiewicz-Domino, *Rzeźba Elbląska*, s. 9, 50, il. 56.

Kromera w 1582 r. dawną kaplicę Żeglarzy. Od tego czasu nazywano ją kaplicą Czwartkową, Bożego Ciała lub św. Jerzego.⁵⁷ Z 1799 r. zachował się program liturgiczny modlitw w dniu św. Jerzego w tej kaplicy. Z treści jednak wynika, iż miał on na celu nie tyle oddanie czci Bogu za pośrednictwem św. Jerzego, co uproszenie łask dla zmarłych członków Bractwa.⁵⁸

Cenne wyposażenie tej kaplicy w postaci ołtarza, który zdobiony był przedstawieniem Najświętszej Maryi Panny oraz figurami św. Jerzego i św. Mikołaja uległo zniszczeniu w 1945 r. podczas działań wojennych.

Z kaplicą tą były związane czwartkowe nabożeństwa eucharystyczne, gdyż staraniem tego bractwa w czwartki urządzana była procesja, w czasie której Najświętszy Sakrament niesiono od ołtarza głównego do kaplicy brackiej i z powrotem. Niekiedy bractwo to było nazywane również Bractwem Bożego Ciała. Pamiątką z tego okresu były cztery świeczniki cynowe z napisami St. Georges 1837.

Od XVII w. następowało jednoczenie się bractwa z dworu Artusa, kurkowego, Bożego Ciała i św. Jerzego. Dalsze wiadomości pochodzą dopiero z końca XIX w., gdy biskup Filip Krementz zatwierdził statuty Bractwa św. Jerzego 19 listopada 1874 r. Wynika z nich, iż obejmowało ono mężczyzn, kobiety i dzieci. Miało na celu uświęcać ich poprzez ćwiczenie w nich pobożności w życiu, a po śmierci ich ciało bezpłatnie i z należnym szacunkiem odnieść do grobu i za nich się modlić. Bracia św. Jerzego do 1945 r. nosili w Braniewie nie tylko swoich członków, lecz również innych. Ubrani byli w długie czarne peleryny, kapelusze a la Napoleon, a na piersi nosili owalne, srebrne ryngrafy z wizerunkiem św. Jerzego. Członkowie Bractwa korzystali z odpustów potwierdzonych papieskim breve z 2 grudnia 1887 r. i reskryptem biskupim, datowanym we Fromborku na 20 czerwca 1868 r.

Ostatni wójt Bractwa św. Jerzego, Jan Bracki, nadmistrz szewski z Braniewa, zmarł 17 lutego 1963 r. we Fryburgu Badeńskim w wieku 84 lat.⁵⁹

⁵⁷ J. Bender, *Zum 2. Juli 1884. Geschichtliche Erinnerungen*, s. 17, 18; G. Matern, *Die Hospitälner*, s. 11 n; A. G. Langkau, *Namenspatroninnen im Ermland*, *Unsere Ermländische Heimat* 2 (1928), s. 6.

⁵⁸ ORDO DIVINORUM ET CEREMONIARUM IN ECCLESIA ARCHIPRESBYTERALI BRUNSBURGENSE PRACTICATUS ET OBSERVATUS ANNO 1779:13. Festo S. Georgii Martyris. In Capella ejusdem S. pridie ornatur Altare in Capella Corporis Christi. Mane fit solemnis Missa cantata in ea a Beneficiato S. Crucis cum Assistentia in Dalmaticis. Post Missam ibidem osculum pacis populo datur. Sequenti die Vigiliae Defunctorum decantantur post Vesperas et tertia die fit 1 Missa pro defunctis ad Altare Majus, tum altera Missa etiam pro defunctis in Capella Corporis Christi. In ambabus Missis fiunt Offertorialia et datur osculum pacis.

AAWO, AB H 22: Miscellanea Varmiensia, V, k. 318. PDE 8 (1880), s. 85 – 91.

⁵⁹ Statuten der St. Georgenbruderschaften bei der Pfarrkirche St. Catharinae zu Braunsberg. Braunsberg 1874; F. Hipler, *Der Artushof und die St. Georgenbrüder in Braunsberg*, ZGAE 1881, Band 7, s. 608 – 625; A. Boetticher, *Die Bau- und Kunstdenkmäler in Ermland*, s. 51; J. Kolberg, *Aus der Geschichte des Braunsberges Artushofes*, Braunsberg 1908; B. – M. Rosenberg, *Von den Sankt-Georgen-Brüdern in Braunsberg*, *Unsere Ermländische Heimat* 1 (1963), s. 4.

W Olsztynie w 1492 byli wymieniani *milites S. Georgii*, rycerze św. Jerzego, mieli kaplicę pod tym wezwaniem przy kościele parafialnym.

Z okresu przedreformacyjnego pochodziło Bractwo św. Jerzego w Paślęku, znane z 1543 r.⁶⁰

W późniejszym okresie na Zachodzie Europy powstawały bractwa św. Jerzego, które miały na celu obronę wiary przed protestantyzmem.

* * *

Kult św. Jerzego swymi źródłami sięga czasów działalności zakonu krzyżackiego, a więc głównie XIV w. Wraz z nim przyszedł do nas z Europy Zachodniej, Ziemi Świętej i Małej Azji.

Kult liturgiczny św. Jerzego na Warmii nie był silny. Przyczyn można by się tutaj doszukiwać w żywym kultie św. Wojciecha, patrona diecezji warmińskiej, którego uroczystość obchodzono 23 kwietnia.

Czysty kult religijny przejawiał się w kościołach i kaplicach pod wezwaniem św. Jerzego, relikwiach, figurach, na fundowanych kielichach mszalnych.

Główne ośrodki kultowe św. Jerzego w archidiecezji warmińskiej to kościoły św. Jerzego w Kętrzynie, Radostowie, dawniej w Szalmii i kaplice św. Jerzego w katedrze we Fromborku, w Elblągu, przejawy kultu w Lidzbarku.

Na samej Warmii daje się wyróżnić pewną przestrzeń kultowa św. Jerzego w okolicach Ornety, w łączności z Osetnikiem z jednej strony i Babiakiem, aż po Lidzbark Warmiński ze strony wschodniej. Wydaje się, że kult w tym regionie miał podłoże typowo antypogańskie. Św. Jerzy traktowany był jako pogromca smoka, symbolizującego pogańskie bóstwa. Z tym kultem można wiązać legendę o św. Jerzym i smoku w herbie Ornety. Sprawa trudna do ostatecznego wyjaśnienia. Można tu jednak dopatrzeć się pewnych analogii ze smokiem i kaplicą św. Jerzego na Wawelu w Krakowie.

Kult św. Jerzego zaznaczył się silnie jako patrona rycerzy, nawracających pogańskich Prusów i Litwinów. Kult ten, wynikający z wysokiej rangi patronatu św. Jerzego w zakonie krzyżackim, był ściśle powiązany z programem działania Zakonu. Rozwijał się na terenie podległym Zakonowi. Tu trzeba wymienić kościoły pod wezwaniem św. Jerzego na Powiślu, kościoł pod tym samym wezwaniem w Kętrzynie, figury św. Jerzego w Kumejnach i Sokolicy.

Kultura religijna związana z postacią św. Jerzego miała wyraźne znamiona społeczne. Św. Jerzego traktowano jako patrona od zaraźliwych chorób, opiekuna biednych i opuszczonych. Znalazło to swój wyraz w licznych lepro-

⁶⁰ G. Matern, *Die kirchlichen*, s. 97, 137; E. Tidick, *Beiträge zur Geschichte der Kirchen-Patroszen im Deutschordenslande Preussen bis 1525*, ZGAE, 1926, Band 22, s. 305–308, 413 n.

zoriach i szpitalach oraz istniejących przy nich kaplicach pod wezwaniem św. Jerzego. Motywacja tego kultu była związana z pełnieniem uczynków miłosierdzia wobec ludzi chorych i potrzebujących. Ten kult osiągnął najszerszy zakres. Szpitale pod wezwaniem św. Jerzego istniały prawie w każdym mieście i po różnych przemianach w jakiejś formie przetrwały aż do czasów współczesnych.

Inny aspekt społeczny tej kultury religijnej to Bractwa św. Jerzego. Istniały one głównie z miastach hanzeatyckich, a więc w Gdańsku, Elblągu i Braniewie. Obejmowały raczej elitarne kręgi społeczeństwa, kupców i rzemieślników.

Reformacja w Gdańsku i Elblągu doprowadziła do ich zeświecczenia, w Braniewie jednak zachowało ono tradycje kultowe, nadal było związane z kościołem św. Katarzyny i pod koniec swej działalności pełniło uczynki miłosierdzia jako bractwo pogrzebowe.

W kulturze powszedniego życia religijnego kult św. Jerzego przejawiał się w niezbyt częstym nadawaniu imienia św. Jerzego na chrzcie świętym.

W innych sferach życia codziennego ludności zamieszkałej na Warmii brak jest przejawów inkulturacji św. Jerzego.

W Polsce i niektórych krajach słowiańskich dzień patronalny św. Jerzego był związany z wiosennymi pracami rolnymi i zasiewami. Św. Jerzy był bowiem czczony tam nie tyle jako rycerz, co raczej jako patron rolników, pasterzy.

Na taką rolę św. Jerzego wskazują przysłowia polskie, odnotowane w *Nowej księdze przysłów...*, pod redakcją Juliana Krzyżanowskiego.⁶¹ Łączą one św. Jerzego przede wszystkim z pracami wiosennymi i zasiewami. Podobne elementy czci św. Jerzego można było dostrzec na Białorusi i w Bułgarii, ale także w Finlandii i Estonii.

Tadeusz Oracki w swoim zbiorze⁶² odnotował następujące przysłowie: *Na świętego Jerzego [23 IV] słońce zasiewu twego. Śpieszaj się, staranie miej, byś obrobił dobrze rolę i porządnie obsiał pole.* Brak informacji z jakiego źródła zostało ono przejęte, utrudnia dalsze analizy. Jeżeli z Warmii, to tylko południowej, polskiej. Nie ma jednak tego przysłowia w zbiorze ks. Walentego Barczewskiego.⁶³ Na ten dzień jest przysłowie związane ze św. Wojciechem. Można przypuszczać, że cytowane wyżej przysłowie pochodzi z Mazur południowych, gdzie dochodziły polskie wpływy z Mazowsza.

⁶¹ *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*, pod red. J. Krzyżanowskiego, t. I, Warszawa 1969, s. 845–847.

⁶² T. Oracki, *Mądrzejszy Mazur niż diabeł. Zbiór przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich z terenu Warmii i Mazur*, Olsztyn 1977, nr 118.

⁶³ Ks. W. Barczewski, *Kiermasy na Warmji*, Olsztyn 1923, s. 137.

Kazimiera Zawistowicz notuje z dawnych Prus Wschodnich wiadomość o ludziach, którzy podejmują post, aby św. Jerzy chronił ich od wilków.⁶⁴ Motyw czci św. Jerzego jako patrona pasterzy był bardzo silny, głównie jednak na Białorusi, w Estonii i na Litwie. Dzień św. Jerzego oznaczał czas wypędzania bydła po raz pierwszy na pastwiska. Proszono św. Jerzego, aby chronił je od wilków. Obyczaj ten nie znajdował potwierdzenia w kulturze rolnej Warmii, gdyż pasterstwo nie stanowiło tutaj źródła utrzymania ludności. Przypuszczam, iż mogło tu chodzić raczej o Mazury wschodnie, przyległe do Litwy i Białorusi.

ZUSAMMENFASSUNG

Der hl. Georg lebte in Kappadokien und starb als Märtyrer um das Jahr 303. In der Ikonographie stellt man ihn vor allem als Ritter und Drachentöter zu Pferd dar. Die Verehrung des hl. Georg kam ins Ermland unter den Einflüssen des benachbarten Deutschen Ordens. Im Deutschen Orden wurde, neben Maria als Gottesmutter und der hl. Elisabeth von Thüringen, der hl. Georg als dritter Patron, im Deutschordensland als zweiter Patron, verehrt. Diesen heiligen Ritter brauchte man gegen die Heiden Pruzen – Heiden und die Litauen.

In der Diözese Ermland wurden dem hl. Georg die Kirchen in Rastenburg / Kętrzyn, Schalmey / Szalmia, Freudenberg / Radostowo, sowie Kapellen in Frauenburg / Frombork geweiht. Er war Patron von den Leprosorien und Hospitälern, z. B. in Elbing/ Elbląg, Frauenburg, Frombork, Allenstein / Olsztyn, Braunsberg / Braniewo, Heilsberg / Lidzbark Warm., Rössel / Reszel, Tolkemitt / Tolkmicko, Wormditt / Ornetta, Mehlsack / Pieniężno.

In Elbing, Braunsberg gab es die St. Georgs Bruderschaften bis zum Jahre 1945.

⁶⁴ K. Zawistowicz, *Święty Jerzy w wierzeniach i obrzędach ludowych*. Odbitka z Ziemi 1932, nr 4–5, s. 1–4.

BARBARA FIJAŁKOWSKA
Wydział Humanistyczny UWM
w Olsztynie

WOKÓŁ NIEDOSZŁEJ WIZYTY PAWŁA VI W POLSCE

Słowa kluczowe: idea pielgrzymki, potencjalne profity dla PRL, negocjacje i negocjatorzy, niesuwerenność decyzji, sowieckie priorytety, dyskredytowanie Prymasa, rzymscy informatorzy.

Schlüsselworte: Idee der Pilgerreise, potentielle Vorteile für Volksrepublik Polen, Verhandlungen und Negotiatoren, unfreie Entscheidungen, sowjetische Prioritäten, Diskreditierung von Primas, Informanten aus Rom.

Sprawa zaprzepaszczonej możliwości wizyty w Polsce podczas obchodów milenijnych w 1966 r. papieża Pawła VI jest znana historykom najnowszych dziejów Kościoła (a także politycznych dziejów Polski), zwłaszcza w świetle publikacji dokumentów epoki przez Petera Rainę¹, dokumentów partyjnych (głównie protokołów posiedzeń Komisji KC PZPR ds. Kleru)², zachowanej w Archiwum Akt Nowych dokumentacji Wydziału Administracyjnego KC PZPR oraz Urzędu do Spraw Wyznań, a w jakimś stopniu także materiałów ujawnionych przez Andrzeja Werblana.³

Nie są znane do końca motywy władz komunistycznych w PRL, które odrzuciły niepowtarzalną szansę swoistej legitymizacji „władzy ludowej”, za-

¹ P. Raina, *Kardynał Wyszyński*, t. 7: *Konflikty roku milenijnego*, t. 8: *Czasy Prymasowskie 1967-1968*, Warszawa 1998.

² *Tajne dokumenty Państwo-Kościół 1960-1980*, Londyn 1996. Strategię postępowania wobec religii i Kościoła w PRL w latach sześćdziesiątych ustalano na posiedzeniach Zespołu ds. Kleru przy Wydziale Administracyjnym KC PZPR, który z kolei przedstawiał problemy do rozstrzygnięcia Komisji KC PZPR ds. Kleru, pod przewodnictwem Zenona Kliszki.

³ Zob. G. Sołtysiak, *Poufne rozmowy polsko-watykańskie w latach 1966-1967. Wybór dokumentów*, w: *Polska 1944/45-1989. Studia i materiały 4*, Instytut Historii PAN, Warszawa 1999, s. 371-404; *Tajne dokumenty Państwo-Kościół 1960-1980...*, dok. nr 58, s. 260-263; *Tajne rozmowy polsko-watykańskie*, Przegląd Tygodniowy 33 (1995), (z 23 VIII).

równy na arenie międzynarodowej, jak i wobec polskiego narodu, na co niewątpliwie wpłynęłyby papieska wizyta w PRL. Trudno przyjąć, że to jedynie rozdmuchana przez reżimową propagandę sprawa orędzia biskupów polskich do biskupów niemieckich z 1965 r. przesłoniła partyjnemu kierownictwu zdolność racjonalnego myślenia i kierowania się dobrze rozumianym własnym interesem. Problem tym bardziej zastanawiający, że propozycja przyjazdu Pawła VI do Polski była ponawiana jeszcze w 1969 r., w okresie kiedy już wygasły emocje związane z „listem biskupów”, a mimo to została ona przez władze peerelowskie odrzucona. Decyzja ta dziwi także dlatego, że w opinii najwyższych władz partyjnych papież Paweł VI był człowiekiem dialogu. Na posiedzeniu Komisji KC PZPR ds. Kleru 30 grudnia 1965 r. Zenon Kliszko powiedział: „Wyszyński liczy na krach socjalizmu, a Paweł VI uważa, że socjalizm w tej części Europy jest zjawiskiem trwałym, a Polska jako kraj katolicki stanowi dla Watykanu możliwości wyjścia na wschód”.⁴

7 stycznia 1966 r. premier Cyrankiewicz skierował na ręce bpa Chorońskiego pismo zawiadamiające, że nie może udzielić zgody na wyjazd prymasa Wyszyńskiego do Rzymu, gdzie miał on wziąć udział w uroczystym otwarciu obchodów roku milenijnego. Informacja o odmowie wraz z odpowiednim uzasadnieniem, które miało u swych podstaw potępienie politycznej wymowy orędzia biskupów polskich do biskupów niemieckich, ukazała się w prasie jako „Komunikat Urzędu Rady Ministrów”. W odpowiedzi bpa Chorońskiego, przesłanej premierowi 10 lutego 1966 r., czytamy: „[...] nie zwalczanie księdza prymasa i Episkopatu w oparciu o wyrwane z pełnego kontekstu zdania z listów oraz tendencyjne ich naświetlenia służą polskiej racji stanu, ale podjęcie i kontynuowanie rzetelnego wysiłku, który zmierza do ugruntowania praw naszego narodu, a zarazem do uchylenia niebezpieczeństwa wojny i umocnienia pokoju”.⁵

O tym, że papież chce przyjechać do Polski z okazji uroczystości milenijnych partia dobrze wiedziała. Jak pisze Andrzej Micewski – prymas Wyszyński po raz pierwszy przedstawił propozycję uświetnienia obchodów milenijnych w Polsce obecnością papieża 17 maja 1964 r. w Watykanie, podczas wieczery, na którą został zaproszony przez Ojca Świętego po wcześniejszej audjencji.⁶ W trakcie tego spotkania Paweł VI wiele czasu poświęcił swoim

⁴ Protokół z posiedzenia Komisji KC ds. Kleru w dniu 30 grudnia 1965 r., w: *Tajne dokumenty Państwo-Kościół...*, dok. nr 40, s. 165.

⁵ Pismo sekretarza Episkopatu Polski do premiera Polski z dnia 10 lutego 1966 r., w: *Tajne dokumenty Państwo-Kościół...*, dok. nr 41, s. 171.

⁶ A. Micewski, *Kościół-Państwo 1945-1989*, Warszawa 1994, s. 96; więcej szczegółów podaje P. Raina, *Kardynał Wyszyński*, t. 5: *Czasy Prymasowskie 1964-1965*, Warszawa 1996; podczas audjencji Ojciec Święty żartobliwie zapytał Prymasa: „A czy mnie wypuszczą z powrotem?”. Podczas toczącej się rozmowy papież wiele mówił o Polsce, którą znał, pamiętał i z którą wiązał wiele wspomnień.

wspomnieniom z Polski, dużo mówił o Warszawie; tu w 1923 r., jako młody kapłan, pracował w nuncjaturze papieskiej, pytał o znane mu warszawskie kościoły, o rezydencję przy ul. Książęcej.⁷ Podróżował wówczas wiele po Polsce, poznawał polski język i zawsze wracał z sentymentem do wspomnień z tego okresu. Już jako papież Paweł VI powołał do kolegium kardynalskiego trzech Polaków: Andrzeja Deskurę, Władysława Rubinę i Karola Wojtyłę; ustanowił stałą organizację kościelną na Ziemiach Zachodnich i Północnych, co dla poczucia bezpieczeństwa Polaków osiadłych na tych terenach miało istotne znaczenie; beatyfikował o. Maksymiliana Kolbego i Marię Teresę Ledóchowską; pozostawał w stałych i życzliwych stosunkach zarówno z prymasem Stefanem Wyszyńskim, jak i członkami Episkopatu.⁸

Na posiedzeniu Komisji Głównej Episkopatu Polski 10 marca 1965 r. biskupi zastanawiali się nad sposobem poinformowania rządu o wyrażonym przez Ojca Świętego pragnieniu uczestniczenia w uroczystościach Tysiąclecia Chrztu Polski w 1966 r. Wiedzieli, a Prymas po wizycie w Rzymie potwierdził ich przekonanie, że Ojciec Święty ma do Polski i Polaków głęboką sympatię, a jego chęć odwiedzenia naszego kraju jest szczerą i motywowana przede wszystkim osobistymi sentymentami. Partia postrzegала jednakże tę wizytę wyłącznie w kontekście politycznym i widziała w niej zagrożenie dla własnych, partykularnych interesów.

Na posiedzeniu Komisji ds. Kleru 22 lutego 1966 r. Zenon Kliszko mówił: „Istnieją jeszcze pewne nadzieje, zwłaszcza wśród katolików świeckich, a nawet w Episkopacie na temat przyjazdu papieża do Polski. Trzeba się liczyć ze wznowieniem agresywnych poczynań przez Episkopat, gdy upewni się on, że papież do Polski nie przyjedzie, biskupi i dygnitarze z zagranicy nie otrzymają wiz, a Wyszyński nie otrzyma paszportu do USA i Kanady”. I dalej: „Przygotowuje się zasadniczą odpowiedź na list Choromańskiego do premiera, w której zostanie sformułowane zasadnicze stanowisko rządu w sprawach stosunków między państwem i Kościołem. W piśmie tym powie się wyraźnie, że papież do Polski nie przyjedzie i nie wyjedzie do USA Wyszyński”.⁹

Oficjalnie chęć odwiedzenia Polski przez papieża ujawnił prymas Wyszyński 15 marca 1966 r. w liście do Edwarda Ochaba – ówczesnego Przewodniczącego Rady Państwa. Pisał m.in.: „Prasa całego świata od dawna wysuwała przypuszczenie, że do Polski przyjedzie Ojciec św. na Uroczystości Milenijne. Pogłoski na ten temat, mniej lub więcej dokładne, były tak liczne, że stworzyła się niemal pewność, zwłaszcza po podróży papieża na Kongres

⁷ P. Raina, *Kardynał Wyszyński*, t. 5: *Czasy Prymasowskie 1964–1965*, s. 95–96.

⁸ Z. Zieliński, *Papieżstwo i papieże dwóch ostatnich wieków*, Poznań 1986, s. 211, 247–274.

⁹ Protokół z posiedzenia Komisji KC ds. Kleru w dniu 22 lutego 1966 r., w: *Tajne dokumenty Państwo-Kościół...*, dok. nr 45, s. 202, 203.

Eucharystyczny do Bombay'u i do ONZ, że Paweł VI przybędzie do Polski. Biskupi polscy obecni na Soborze, byli często zapytywani, co o tym sądzą. Ponieważ uważaliśmy, że sprawa jest bardzo doniosła, wstrzymywaliśmy się na razie od wypowiedzi. Jednakże o swoich spostrzeżeniach poinformowaliśmy Ambasadora PRL w Rzymie, prosząc, by możliwie szybko przekazał nasze informacje Rządowi Polskiemu. Pan Ambador zapewnił nas, że uczyni to co rychlej."¹⁰

Poza rozmową z ambasadorem żadnych oficjalnych kroków nie poczyniono, Episkopat Polski nie złożył żadnego publicznego oświadczenia, nie przekazał także Ojcu Świętemu oficjalnego zaproszenia do Polski. Prymas w liście do Ochaba gorąco opowiedział się za wystosowaniem takiego zaproszenia uważając, że „przyjazd Papieża na Jasną Górę miałby olbrzymie znaczenie w oczach całego świata, dla wysokiej pozycji Polski. Przyjazd ten miałby znaczenie doniosłe i dla polskiej racji Stanu”.¹¹

Odpowiedź Ochaba, przesłana Prymasowi już 17 marca, była utrzymana w tonie właściwym dla dygnitarzy epoki PRL. Przede wszystkim Ochab wyraził zdziwienie, że Prymas jego właśnie uczynił adresatem swego pisma, zamiast zwrócić się do premiera Cyrankiewicza tak, jakby skierowanie listu pod ten, a nie inny adres nie miało jasnej (dla osób zainteresowanych) wymowy. Ochab uznał za wskazane przypomnieć, że między Watykanem a PRL nie ma stosunków dyplomatycznych, a nadto Stolica Apostolska z uporem uznaje za reprezentanta Polski „emigracyjnego samozwańca” (jak określił Kazimierza Papée).

Mimo poważnych wątpliwości, czy uda się sprawę pomyślnie doprowadzić do końca, Prymas zastosował się do wskazówek Ochaba i skierował 30 marca 1966 r. niemal dokładną kopię swego pisma w sprawie zaproszenia Ojca Świętego do Polski na ręce premiera, niestety – jak trafnie przewidział – bezowocnie.¹² Partia nie zamierzała dopuścić do podniesienia rangi kościelnych obchodów milenijnych, do czego niewątpliwie przyczyniłaby się obecność papieża na Jasnej Górze.

Na spotkaniu delegacji Rumuńskiej Partii Komunistycznej z delegacją PZPR na XXIII zjazd KPZR w Moskwie 6 kwietnia 1966 r. Władysław Gomułka powiedział: „Przed około 3 tygodniami sekretarz stanu Watykanu, Casaroli, zwrócił się do naszego ambasadora w Rzymie z memoriałem. W nim pisze, że papież chciałby przyjechać do Polski. Myśmy w ciągu 2–3 tygodni

¹⁰ 15 marca 1966, Warszawa. Stefan Kard. Wyszyński do Pana Przewodniczącego Rady Państwa Edwarda Ochaba, w: P. Raina, *Kardynał Wyszyński*, t. 7: *Konflikty roku milenijnego*, s. 67.

¹¹ Ibidem.

¹² Treść i przeptyw tej korespondencji omawia szczegółowo A. Dudek, *Państwo i Kościół w Polsce 1945–1970*, Kraków 1995, s. 194. Wydaje się on wszakże wyraźnie przeceniać rolę Bolesława Piaseckiego w toczących się negocjacjach, ibidem, s. 195.

odpowiedzieli, że nie widzimy warunków, które by umożliwiły przyjazd papieża do Polski. Przy tym uzasadnialiśmy to tylko jednym punktem, mianowicie – antypaństwową polityką Wyszyńskiego. [...] Nie mamy również zamiaru wypuszczać Wyszyńskiego poza granice Polski dotąd, dopóki on nie zmieni postawy. To oznacza, że go również nie puścimy do USA, gdzie już od roku przygotowują się na jego przyjazd w związku z 1000-leciem chrztu Polski”.¹³

Ostateczną odpowiedź na prośbę o zgodę na przyjazd do Polski papieża otrzymał Prymas od samego Gomułki, publicznie, podczas jego przemówienia w Poznaniu 17 kwietnia 1966 r., na wiecu inauguracyjnym w imieniu rządu PRL obchody Tysiąclecia Państwa Polskiego, a zarazem stanowiącym swoistą kontrmanifestację do kościelnych uroczystości milenijnych, rozpoczynających się w tym samym dniu i miejscu.

Gwałtowne wystąpienie Gomułki, oskarżające Kościół m.in. o „rozgrzeszenie zbrodniarzy hitlerowskich” i – zupełnie już bezsensownie – dążenie „do zerwania sojuszu polsko-radzieckiego”, zawierało również stwierdzenia: „Uznaliśmy, iż byłoby wyrazem akceptacji tej szkodliwej polityki wyrażenie zgody przez rząd polski na przyjazd papieża i biskupów z innych krajów, których episkopat polski, kierując się swoimi celami politycznymi, bez wiedzy i zgody władz państwowych zaprosił na kościelne uroczystości milenijne. Dlatego rząd polski nie udzielił zaproszonym zezwoleń na przyjazd”.¹⁴ Równoległe do agresywnego wystąpienia Gomułki media prasowe bezpardonowo zaatakowały Prymasa według tego samego schematu. Autorzy najbardziej napastliwych artykułów często nie podpisywali się własnymi nazwiskami.

Wcześniej jeszcze, 17 marca 1966 r., Paweł VI zwrócił się do władz polskich za pośrednictwem ambasady polskiej (ambasadorem PRL w Rzymie był wówczas Adam Willman), wyrażając pragnienie uczestniczenia w uroczystościach milenijnych na Jasnej Górze 3 maja 1966 r. i prosząc w związku z koniecznością uzgodnienia spraw z tym związanych o zgodę na przyjazd prymasa Wyszyńskiego do Rzymu.

21 kwietnia władze polskie przekazały papieżowi negatywną odpowiedź na obie prośby, o czym Ojciec Święty tego samego dnia poinformował kardynała Wyszyńskiego. W zaistniałej sytuacji Prymas został mianowany legatem papieskim na obchody milenijne. Decyzję władz skomentował on w swoich zapiskach następująco: „Modłę się za p. Gomułkę, by Bóg dał mu światło i zrozumienie, kto właściwie działa na szkodę polskiej racji stanu.

¹³ Zapis ze spotkania delegacji Rumuńskiej Partii Komunistycznej z delegacją PZPR na XXIII zjazd KPZR w Moskwie 6 kwietnia 1966 r., w: *Tajne dokumenty Państwo-Kościół...*, dok. nr 50, s. 231–232.

¹⁴ Trybuna Ludu 1966 (z 18 IV).

Myślę, że odmówienie Papieżowi, Kardynałom, Biskupom i gościom zagranicznym prawa wstępu do Polski na uroczystości 3 Maja, jest działaniem na szkodę polskiej racji stanu w skali międzynarodowej”¹⁵

Zdaniem Prymasa zarówno samego Gomułkę, jak i ludzi z jego ekipy nakłonili do tej szkodliwej dla Polski i drastycznej politycznie decyzji działającej w jego otoczeniu ludzie Moskwy, nie chcąc dopuścić, aby z państw bloku socjalistycznego Polska pierwsza uzyskała prawo goszczenia papieża we własnym kraju. Jeśli zważyć, że 27 kwietnia przyjęty został w Watykanie przez Pawła VI sowiecki minister spraw zagranicznych Andrej Gromyko, deklarujący otwartość ZSRR na ideę łączenia się ludzi w walce o pokój bez względu na ich światopogląd i przekonania religijne,¹⁶ to pozostaje jedynie podziwiać przenikliwość kard. Wyszyńskiego, który zanotował: „polityka euroazjatycka jeszcze raz wystawiła tyłem do wiatru naiwnego Polaka. Znając sprawy zakulisowe mogę powiedzieć, że przyjęcie pana Gromyki na Watykanie musiało być ustalone już wcześniej i chowane w tajemnicy, specjalnie pieczołowicie przez ZSRR. Musiał też istnieć nacisk na pana Gomułkę, by nie wpuścił Papieża do Polski. Moskwa nie mogła się dać zdystansować...”¹⁷ Gomułka zupełnie tego nie rozumiał. W czasie wizyty polskiej delegacji partyjno-rządowej w Moskwie 11 października 1966 r. powiedział Kosyginowi: „Chciał do nas przyjechać papież. Jednak z uwagi na istniejącą sytuację nie wpuściliśmy go do Polski. Oni oficjalnie się do nas w tej sprawie zwrócili. Chciał być 1–1,5 dnia. Nie zgodziliśmy się z uwagi na prowadzoną przez Wyszyńskiego kampanię przeciwko nam. W tej chwili również nie ma warunków do odbycia takiej wizyty. Papież czuł się wielce dotknięty. Wiadomo, po co chce przyjechać. W ramach polityki zimnej wojny – tak chciał Wyszyński i papież też by tego chciał. Chcieli podkreślić, że Polska związana z Rzymem, z Zachodem [...]”¹⁸

W okresie projektowanej i przygotowywanej wizyty papieża w Polsce nastąpiło ożywienie kontaktów z Watykanem. Stanowisko władz peerelowskich, przekazane Stolicy Apostolskiej, można streścić następująco: rząd PRL nie jest przeciwny wizycie, nie może ona jednak nastąpić w atmosferze napięcia stosunków państwo–Kościół, spowodowanej postawą hierarchii kościelnej, a zwłaszcza prymasa Wyszyńskiego. Gdy ostatecznie do wizyty nie doszło, kontakty na pewien czas ustały.¹⁹

¹⁵ Cyt. za.: P. Raina, *Kardynał Wyszyński*, t. 7: *Konflikty roku milenijnego*, s. 78.

¹⁶ Trybuna Ludu 1966, s. 1–2 (z 28 IV).

¹⁷ Cyt. za P. Raina, *Kardynał Wyszyński*, t. 7: *Konflikty roku milenijnego*, s. 80.

¹⁸ Zapis rozmów między polską delegacją partyjno-rządową z delegacją radziecką w czasie wizyty w Moskwie 11 października 1966 r., w: *Tajne dokumenty Państwo–Kościół...*, dok. nr 53, s. 249.

¹⁹ Notatka Wydziału Administracyjnego KC PZPR o kontaktach polsko-watykańskich w latach 60-tych sporządzona w 1969 r., w: *Tajne dokumenty Państwo–Kościół...*, dok. nr 66, s. 315.

Jesienią 1966 r. Watykan po raz kolejny podjął próbę nawiązania rozmów z władzami PRL i uzyskania zgody na wizytę papieża w Polsce. Ambasador Republiki Włoskiej w Warszawie, Enrico Aillaud, przeprowadził wstępne rozpoznanie stanowiska władz polskich w tej sprawie. W efekcie podjętych przez niego działań 5 września 1966 r. w Rzymie doszło do spotkania Andrzeja Werblana – kierownika Wydziału Nauki KC PZPR i członka Komisji KC ds. Kleru z Agostino Casarolim – dyplomatą watykańskim, zastępcą sekretarza stanu. Prowadzone przez niego rozmowy miały charakter ściśle poufny. Nie powiadomiono o nich ani Urzędu ds. Wyznań, ani Wydziału Administracyjnego KC PZPR, a sam Werblan w czasie pobytu w Rzymie nie kontaktował się z ambasadą PRL. O rozmowach wiedział członek Biura Politycznego i sekretarz KC PZPR Zenon Kliszko.²⁰

Jak zanotował Werblan, Casaroli wyraził pragnienie Watykanu podjęcia rozmów z władzami polskimi w celu rozwiązania kwestii spornych, istniejących między Episkopatem a władzami PRL, oraz zwrócił się o wyrażenie zgody na przyjazd wysłannika Watykanu do Polski.²¹ Rezultatem tych rozmów były wizyty w Polsce dyplomatów watykańskich – Franco Costy (20 listopada), który przygotowywał wizytę Casarolego i tego ostatniego (24 listopada) w celu przeprowadzenia rozmów z polskimi dostojnikami kościelnymi. W trakcie wizyty Casarolego doszło do jego kolejnych spotkań z Werblanem (29 i 30 listopada 1966 r.). Dyplomata watykański przedstawił wówczas propozycję przyjazdu papieża do Polski w wigilię Bożego Narodzenia. W odpowiedzi władze polskie przedstawiły liczne warunki, praktycznie uniemożliwiające wizytę papieską.²²

W swoim zapisie ze spotkania 30 listopada 1966 r. Werblan zanotował: „Rozmowa odbyła się z mojej inicjatywy. Wyraziłem zadowolenie z tego, iż

²⁰ Wybór osoby negocjatora musi budzić zdziwienie. Werblan nie był zawodowym dyplomatą, w Komisji KC ds. Kleru nie wyróżniał się niczym szczególnym spośród kilkunastu innych członków. Jego dalsza kariera zdaje się natomiast niewąznicznie wskazywać, iż był on zaufanym człowiekiem Moskwy. Przypuszczać też można, że pewną rolę odegrały tu walory Werblana, wymienione przez Petera Rainę. Píše on, że Werblan: 1) należał w owym czasie obok Kliszki do grupy bliskich doradców Gomułki; 2) nie był bezpośrednio odpowiedzialny za wykonujący antykościelną politykę władz Urząd ds. Wyznań; 3) występował, jako poseł na Sejm, co nadawało mu pozory reprezentanta społeczeństwa, patrz: P. Raina, *Kardynał Wyszyński*, t. 8: *Czasy Prymasowskie 1967–1968*, s. 44–45.

²¹ 6 września Werblan przedstawił obie prośby Władysławowi Gomułce i Zenonowi Kliszce, a także członkom Komisji KC ds. Kleru. Pomimo sprzeciwu części działaczy z Ryszardem Strzeleckim na czele i chwiejnej postawy samego Gomułki zdecydowano wyrazić zgodę na przyjazd Casarolego do Polski. Zgodnie z propozycją Kliszki decyzje tę Werblan miał przedstawić w trakcie dalszych rozmów z Casarolim. Kolejne dwie rozmowy odbyły się 5 i 7 listopada w Rzymie. Zdominowały je ataki Werblana skierowane pod adresem kard. Wyszyńskiego oraz deklaracje Casarolego o chęci zawarcia porozumienia między Watykanem a Polską i doprowadzenia do uregulowania stosunków państwo–Kościół. G. Sołtysiak, *Poufne rozmowy polsko-watykańskie w latach 1966–1967*, s. 371–372.

²² Ibidem.

po konsultacji z moimi towarzyszami mogę wnieść pewne uściślenia i modyfikacje do mego wczorajszego stanowiska w sprawie wizyty papieża. To co powiem – oświadczyłem – będzie miało charakter nieoficjalny i poufny.

1. Pozostaje w mocy ocena politycznego charakteru ewentualnej wizyty papieża, którą przedstawiłem w poprzedniej rozmowie. (Reasumuję krótko tę ocenę). Niezależnie od intencji papieża, a ze względu na osobę i postawę kardynała Wyszyńskiego, polityczny wydźwięk tej wizyty z punktu widzenia państwa polskiego byłby negatywny. Ale mimo to gotowi bylibyśmy rozważać sprawę, jeśli propozycje podane wczoraj przez Casarolego uległyby modyfikacji i spełniłyby kilka warunków.

2. Pasterka powinna być odprawiona w katedrze wrocławskiej, która jest świątynią starą i czcigodną, o wielkich tradycjach polskiego życia religijnego. Przypominam zapewnienia Casarolego o pozytywnym stosunku papieża do naszego stanowiska w kwestii ziem odzyskanych. Wybranie Wrocławia jako celu wizyty dałoby temu wyraz.

3. Kardynał Wyszyński nie może być obecny na uroczystościach związanych z pobytom papieża. Z powodu tej nieobecności nie zostanie wyrażone żadne ubolewanie. Przejdzie się nad nią w milczeniu.

4. Papieża, jako głowę państwa watykańskiego, powita i pożegna członek Rady Państwa.

5. Zapewniona zostanie pełna dyskrecja o przebiegu rozmów na temat wizyty, niezależnie od ich wyniku, a w razie porozumienia dyskrecja zostanie również utrzymana do momentu uzgodnionego wspólnie tak, aby wizyta została podana do wiadomości publicznej w ostatniej chwili. Niedotrzymanie tego warunku spowoduje, że nie będziemy się czuli związani ustaleniami, do których ewentualnie doszlibyśmy uprzednio.

6. Jesteśmy gotowi służyć wszystkimi ułatwieniami technicznymi, odpowiednim lotniskiem, a w razie potrzeby nawigatorem itp. – wszystkim, co niezbędne dla realizacji podróży”.²³

Arogancja postawionych Ojcu Świętemu warunków była bezdyskusyjna. Z dalszego zapisu rozmowy odnosi się wszakże wrażenie, że Andrzejowi Werblanowi nie tyle zależało na wynegocjowaniu warunków przyjazdu papieża do Polski, co na wysondowaniu opinii Casarolego o polskim Kościele, zwłaszcza zaś na zasianiu w umyśle rozmówcy wątpliwości co do osoby kard. Wyszyńskiego jako Prymasa Polski. Werblan zanotował: „Na moją uwagę o celowości załatwienia spraw personalnych i o tym, że gdyby był inny kardynał na czele episkopatu, prawdopodobnie sprawa wizyty papieża byłaby łatwa

²³ [Andrzej Werblan], Notatka o rozmowie z msgr. Casaroli w dniu 30 listopada 1966, godz. 14.00 w Warszawie. Obecni: Casaroli, Descour [tak w oryginale], Werblan, Wlazło, w: *Tajne rozmowy polsko-watykańskie*, Przegląd Tygodniowy 33 (1995), s. 12.

do zrealizowania, Casaroli odpowiada, że rząd polski nie powinien przywiązywać zasadniczej wagi do spraw personalnych, bowiem wszystkie osoby są przemijające, a instytucje takie jak państwo, kościół, Polska, Watykan są trwałe, jeśli dochodzi się do porozumienia między instytucjami, to sprawy personalne stają się drugorzędne. Na moje zapytanie, czy sprawę wizyty papieża konsultował z kardynałem, Casaroli odpowiedział, iż zależy to od tego, co rozumieć pod słowem konsultacja. Casaroli informował kardynała o zamiarze papieża, jednakże nie po to, aby konsultować z nim tę sprawę lub prosić o zgodę. Podał do wiadomości wolę papieża, przed którą kardynał skłonił głowę [...]. Na moje zapytanie oświadcza, że pomysł wigilijnej wizyty jest bezpośrednią i osobistą inicjatywą papieża, że u podłoża jej nie leży żadne zaproszenie kardynała lub biskupów i że zaproszenie takie nie jest przewidziane na żadnym ze stadiów”.²⁴

28 grudnia 1966 r. Werblan poinformował Biuro Polityczne KC PZPR o dotychczasowym przebiegu rozmów z Casarolim i uzyskał polecenie „kontynuowania rozmów i utrzymywania w dalszym ciągu nieoficjalnych kontaktów”.²⁵

W sprawozdaniu Urzędu do Spraw Wyznań za rok 1966 z satysfakcją odnotowano, że na centralnych uroczystościach milenijnych w Częstochowie zamiast oczekiwanych 2 milionów było 80–90 tysięcy wiernych (według źródeł kościelnych 300 tysięcy), co uznano za klęskę Wyszyńskiego. Zarazem zjadliwie pisano: „Wyszyński podwójnie zdyskontował w sposób dla siebie dogodny odmowę wydania wizy Papieżowi: uzyskał splendor legata papieskiego i wykorzystał nieobecność Papieża dla akcji propagandowej o wyraźnym profilu antypaństwowym”.²⁶ Jeśli w ten sposób spojrzeć na sprawę, to doprawdy trudno mówić o klęsce Prymasa.

U schyłku 1966 r. coraz częściej zauważyć można „życzeniowy” charakter analiz sporządzanych przez funkcjonariuszy partyjnych, odpowiedzialnych za sprawy Kościoła. I tak np. w materiałach do sprawozdania z działalności Urzędu ds. Wyznań w 1966 r. czytamy: „Wewnętrzny proces dezintegracji w episkopacie pogłębił się, mimo skwapliwego maskowania go wiernopoddańczymi wobec Wyszyńskiego deklaracjami wszystkich biskupów. Co do agresywności wystąpień sekundowali Wyszyńskiemu tylko abp Baraniak z Poznania i mianowany dopiero w 1966 r. sufragan częstochowski Musiel. Ak-

²⁴ Ibidem.

²⁵ *Protokół nr 34 posiedzenia Biura Politycznego w dniu 28 grudnia 1966.* AAN/PZPR/V/ Biuro Polityczne 1966, s. 498.

²⁶ Materiały Wydziału II [Urzędu ds. Wyznań] do sprawozdania z działalności Urzędu do Spraw Wyznań za 1966 r. AAN/Urząd ds. Wyznań/125/2 [b. p.]; za „akcję propagandową” uznano zapewne wystawienie podczas obchodów jasnogórskich pustego fotela, na którym umieszczono portret Pawła VI i wiązanek róż w polskich barwach narodowych.

tywność w uroczystościach wykazywali także abp Kominek z Wrocławia, abp Wojtyła z Krakowa, sufragan warszawski Dąbrowski i bp z Tarnowa Ablewicz. Blisko połowa biskupów nie udzielała się poza swoją diecezją. Uderza pominięcie w uroczystościach [milenijnych] Łodzi i bpa Klepacza, co świadczy chyba o pogłębianiu się sprzeczności między nim a Wyszyńskim”.²⁷ W innym materiale, z grudnia 1966 r. z kolei napisano: „Kierownictwo kościoła rzymskokatolickiego w Polsce, a w szczególności kard. Wyszyński, przez cały okres istnienia Polski Ludowej usiłuje występować w roli politycznej opozycji antysocjalistycznej. Kierownictwo episkopatu wychodzi z założenia, że kościół rzymskokatolicki jest jedyną siłą w Polsce zdolną prowadzić skuteczną walkę przeciw władzy ludowej, walkę która wg nich powinna doprowadzić do upadku socjalizmu”.²⁸

Antykościelne kompleksy i autentyczne uzależnienia pezetpeerowskiej elity ujawniły się w pełni podczas rozmów polsko-radzieckich w Łańsku 18 stycznia 1967 r. Gomułka wiele uwagi poświęcił sondowaniu poglądów radzieckich „towarzyszy” na kwestię stosunków z Watykanem. Na zadane wprost Nikołajowi W. Podgornemu pytanie, czy ten ma zamiar złożyć wizytę papieżowi, otrzymał „dyplomatyczną” odpowiedź: „Jeszcze nie omawialiśmy tej sprawy na Biurze Politycznym. Oni jednak uporczywie o to pytają. Pozdrowienia od was jednak przekażę, jak się należy”. Gomułka skarżył się w Łańsku: „Papież takie informacje otrzymuje od Wyszyńskiego, że nasza polityka jest prowadzona pod naciskiem Moskwy. On oczywiście tego nie powie, ale jego dyplomacja w sposób taki na to patrzy.” Nie omieszkał następnie poinformować strony radzieckiej o przebiegu wizyty w Polsce abp. Agostino Casarolego. Na zakończenie swojej szczegółowej relacji dodał mimochodem: „Casaroli przedstawił nam jeszcze jedną propozycję. Oświadczył mianowicie, że papież chciałby przyjechać na wigilię do Częstochowy. Chodziło tylko o jeden dzień. Początkowo daliśmy odmowną odpowiedź, ale później zgodziliśmy się. Prosimy niech przyjeżdża. Ale nie do Częstochowy, tylko do Wrocławia lub innej miejscowości na Ziemiach Zachodnich. To miałyby znaczenie polityczne. Ponadto powiedzieliśmy, że będzie go witać zastępca przewodniczącego Rady Państwa, ale bez udziału Wyszyńskiego. Później otrzymaliśmy wiadomość, że papież nie może przyjąć tych warunków. Jest jednak charakterystyczne, że siedzieli cicho. Nie krzyczeli. Wiedzieli, że to byłoby dla nich niekorzystne.”²⁹

²⁷ Ibidem.

²⁸ Grudzień 1966, Warszawa. Propozycja [Wydziału Administracyjnego KC PZPR] koordynacji i stałego współdziałania poszczególnych Wydziałów KC w sprawach realizacji polityki Partii w zakresie przeciwdziałania reakcyjnym poczynaniom kleru. AAN/PZPR/Wydział Administracyjny,teczka w opracowaniu, sygn. robocza 173 [b.p.].

²⁹ Protokół z rozmów polsko-radzieckich w Łańsku 18 stycznia 1967 r., w: *Tajne dokumenty Biura Politycznego. PRL-ZSRR 1956-1970*, Londyn 1998, s. 466.

Niechlubna odmowa na prośbę papieża została przez Gomułkę przedstawiona jako sukces polityczny, bo Kościół „nie krzyczał”, „siedział cicho”.

Rosjanom w kontaktach ze Stolicą Apostolską najmniej chodziło o sprawy polskie. Ewentualna rozmowa Podgórno z papieżem dotyczyć miała przede wszystkim problemu wietnamskiego, stanowiła próbę wciągnięcia Stolicy Apostolskiej do rozumianej na sposób sowiecki kampanii pokojowej. Podjęte przez Gomułkę usiłowania włączenia się w sprawy „wielkiej polityki” wypadły w Łańsku żenująco.³⁰

Pomimo niepowodzenia misji Casarolego, Watykan kontynuował poufne kontakty z władzami polskimi. 14 lutego 1967 r. Casaroli przybył ponownie do Polski i przebywał tu, z krótkimi przerwami aż do 10 kwietnia 1967 r. W tym czasie objechał większość diecezji i rozmawiał prawie ze wszystkim biskupami ordynariuszami. Rozmawiał też czterokrotnie z Andrzejem Werblanem, dyrektorem Urzędu ds. Wyznań – Aleksandrem Skarżyńskim i przewodniczącym Stowarzyszenia „Pax” – Bolesławem Piaseckim. W opinii Urzędu ds. Wyznań „Wyszyński był niezadowolony z wizyty, czemu dawał wyraz, ponieważ godziła ona w jego tendencję do wyłączności w informowaniu Watykanu w sprawach Kościoła w Polsce. Episkopat starał się nadać tej wizycie charakter manifestacji politycznej i wszelkimi sposobami przekonać Casarolego o prześladowaniu Kościoła w Polsce. Dopiero interwencja Urzędu ds. Wyznań spowodowała, że Casaroli zaprzestał uczestniczenia w imprezach o charakterze demonstracyjnym.” Zdaniem Urzędu wizyta Casarolego „osłabiła autorytet Wyszyńskiego, przekreśliła mit o nieograniczonym poparciu Watykanu dla niego, wytworzyła w wielu środowiskach opinię za porozumieniem z Watykanem ponad Episkopatem”.³¹

Władze PRL nigdy nie ustawały w dążeniu do zasiania ziarna nieufności między Ojcem Świętym a Episkopatem Polski, zwłaszcza zaś prymasem Wyszyńskim. Partia nie wierzyła też, że decyzje personalne Stolicy Apostolskiej mają na celu dobro Kościoła polskiego i dyktowane są zaufaniem do jego hierarchów. Uważano, że kard. Wyszyński jest osobą niezbyt wysoko cenioną w kręgach watykańskich. Jako działania, mające ograniczyć wpływy Prymasa, odczytywano posunięcia personalne Stolicy Apostolskiej, wiązane ściśle z pobytami w Polsce Casarolego: mianowanie abp. Karola Wojtyły kardynałem oraz mianowanie czterech biskupów na Ziemiach Zachodnich, podległych dotychczas jurysdykcji Prymasa jako administratora apostolskiego.

Jednakże z biegiem czasu nadzieje władz partyjnych na podważenie autorytetu Prymasa i skłócenie go zarówno ze Stolicą Apostolską, jak Episko-

³⁰ Ibidem, s. 465.

³¹ Luty 1968, Warszawa. Sprawozdanie z działalności Urzędu do Spraw Wyznań w okresie od 1 I 1967 do 31 XII 1967 r. AAN/Urząd ds. Wyznań/127/31, s. 54.

patem Polski przygasały w konfrontacji z rzeczywistością. W lipcu 1967 r. Zenon Kliszko mówił: „Jeśli chodzi o rozbieżności w Episkopacie i niezadowolone niektórych arcybiskupów i biskupów, to na pewno zjawiska te istnieją, lecz nie należy ich przeceniać. Faktem jest, że Casaroli po rozmowach przeprowadzonych z wszystkimi biskupami odniósł wrażenie, że Episkopat jest zwarty wokół Wyszyńskiego. Decydującym momentem w tej sprawie było stanowisko papieża, który niedwuznacznie podkreślił, że nie zawrze z rządem PRL żadnego porozumienia bez wiedzy i aprobaty Wyszyńskiego”.³²

Stracono też nadzieje, związane z misją Casarolego, w związku z czym postanowiono: „Przygotować odpowiedź dla Casarolego dającą do zrozumienia, że nie ma warunków do dalszych rozmów. Podkreślić, że dotychczasowe rozmowy oceniamy nie według wypowiedzianych przez Casarolego zapewnień, lecz według ich skutków, które są niezadowolające. Świadczy o tym działalność Wyszyńskiego, która nie uległa zmianie po pobycie Casarolego oraz rola, jaką nadal kardynał odgrywa w Episkopacie”.³³

W tym okresie w głowach partyjnych „specjalistów od spraw kleru” zrodziła się idea skłócenia Prymasa z nowo mianowanym kardynałem – Karolem Wojtyłą. Peter Raina pisze, że władze PRL poważnie zastanawiały się nad możliwością zasiania nieufności między nimi. Urząd ds. Wyznań otrzymał nawet specjalne polecenie, aby przygotować zasady taktyczne, pozwalające na osiągnięcia tego celu. Zadanie to zlecono pracownikowi urzędu – Adamowi Piekarskiemu. Swoje „ściśle poufne” tezy Piekarski przedstawił 5 sierpnia 1967 r. Tezy Piekarskiego okazały się zupełnym „niewypałem”, czemu trudno się dziwić, gdy zważymy „jakość” jego wiedzy o obu hierarchach i relacjach między nimi. Wystarczy zauważyć, że według Piekarskiego kard. Wojtyła „nie posiada zdolności organizatorskich ani przywódczych”.³⁴

Kierownictwo partyjne ciągle jeszcze miało złudzenia, że w polityce wobec Kościoła katolickiego zdoła osiągnąć sukcesy, jeśli tylko „rozpracuje” nową taktykę przeciwnika. Na konferencji przedstawicieli urzędów wyznaniowych krajów socjalistycznych, która odbyła się w Warszawie w końcu września 1967 r. Aleksander Skarżyński mówił: „od paru miesięcy obserwujemy zaniechanie przez biskupów wystąpień i działań politycznych. O ile jeszcze do niedawna wystąpienia biskupów zawierały stałe akcenty polityczne, atakowanie ustroju, to od kilku miesięcy tego nie ma. Wiążemy to z pobytem Casarolego, który podpowiedział biskupom zmianę metody... episkopat pod-

³² Protokół z posiedzenia Komisji KC ds. Kleru w dniu 25 lipca 1967, w: *Tajne dokumenty Państwo–Kościół 1960–1980...*, dok. nr 65, s. 311.

³³ Ibidem, s. 313.

³⁴ Tezy A. Piekarskiego, a także szersza analiza relacji między Prymasem, a kard. Karolem Wojtyłą w: P. Raina, *Kardynał Wyszyński*, t. 8: *Czasy Prymasowskie 1967–1968*, s. 71–76.

jął działalność na innej płaszczyźnie, pragnie on wykazać, jak Kościół jest ograniczany, jak narusza się na niekorzyść Kościoła postanowienia konstytucji i innych aktów prawnych. Fałszując i przeinaczając akty prawne, stwarzając wymyślone przez siebie okólniki i zarządzenia, wymaga się od nas praworządności. To jest właśnie nowa forma działania, której skuteczność trudno ocenić. W odbiorze pewnej części społeczeństwa jest ona skuteczniejsza, niż dawne formy działania”.³⁵ Na tejże konferencji okazało się, że władze peerelowskie ze swej strony pozostały przy starych metodach szykanowania Kościoła, a zwłaszcza najbardziej znienawidzonych przedstawicieli Episkopatu. Szczególnie chętnie posługiwano się odmową wydania paszportu na wyjazd do Rzymu.

Po raz kolejny Ojciec Święty wyraził chęć przyjazdu do Polski podczas rozmowy z kard. Wyszyńskim w Rzymie 8 grudnia 1968 r. Już 9 grudnia Prymas poinformował o tym projekcie ambasadę PRL w Rzymie.³⁶ 30 stycznia 1969 r. zastępca kierownika Wydziału Administracyjnego KC PZPR Wiesław Ocieпка przesłał m.in. Mieczysławowi Moczarowi (byłemu ministrowi spraw wewnętrznych, a wówczas sekretarzowi KC PZPR i zastępcy członka Biura Politycznego) i Edwardowi Babiuchowi (kierownikowi Wydziału Organizacyjnego KC PZPR) notatkę dotyczącą planowanego przyjazdu do Polski Pawła VI. Notatka informuje, że prymas Wyszyński natychmiast po powrocie z Rzymu zaczął rozpowszechniać wiadomość o zamierzonym przyjeździe Pawła VI do Polski. Wielokrotnie wspominał o tym w swych kazaniach, wygłaszanych w kościołach na terenie całego kraju. Prosił wiernych o modlitwy w intencji pozytywnego zakończenia tak długo już trwających wysiłków na rzecz przyjazdu papieża do Polski. „Nie było natomiast dotychczas ze strony episkopatu – czytamy w *Notatce* – żadnych prób skontaktowania się w tej sprawie z władzami państwowymi. Pierwsza próba nawiązania kontaktu miała miejsce w dniu 24 bm. w czasie rozmowy Dyrektora Urzędu ds. Wyznań tow. Al. Skar-

³⁵ 25–29 września 1967, Warszawa. Protokół z konferencji przedstawicieli urzędów wyznaniowych krajów socjalistycznych. AAN/Urząd ds. Wyznań/136/9 [b.p.]; na tejże konferencji o nowych metodach działania Watykanu mówili goście radzieccy. I tak tow. E. G. Lisawcew głosił: „Nasze doświadczenia wskazują na to, że walka z takim poważnym przeciwnikiem, jak Watykan, komplikuje się, przybiera coraz to nowe formy, wymaga od nas dużej ostrożności. Nowa polityka Watykanu została głęboko przeanalizowana. Zgadzaemy się, że istota klasowa Watykanu pozostaje niezmienna, zmienia się tylko taktyka. [...] nawiązywanie przez Watykan do pewnych form dialogu zmusza nas do ostrożnego podejścia. Za tym kryją się ideologiczne cele, które nie tylko nie przyniosą nam korzyści, ale są skierowane przeciwko naszemu obozowi. [...] Kościół katolicki stara się przy pomocy dialogu pokazać światu, że między komunistami brak jest jedności w stosunku do Kościoła i religii, a w krajach o niezbyt silnym ruchu komunistycznym usiłuje penetrować”. Ibidem.

³⁶ Sprawozdanie z działalności Wydziału II [Urzędu ds. Wyznań] za rok 1969. AAN/Urząd ds. Wyznań/125/2, [b.p.]; por. Sprawozdanie z działalności Urzędu ds. Wyznań od dnia 1 I 1969 do dnia 31 XII 1969, AAN/Urząd ds. Wyznań/127/33, s. 1–29.

żyńskiego z bpem B. Dąbrowskim – faktycznie wykonującym funkcję sekretarza episkopatu. Do rozmowy doszło z inicjatywy bpa Dąbrowskiego, który po poruszeniu kilku bieżących spraw interwencyjnych [...] podjął sprawę przyjazdu papieża do Polski”.³⁷

W *Notatce* podano, że bp Dąbrowski zastrzegł się, że porusza tę kwestię, ponieważ episkopat pragnie uniknąć niewłaściwych kroków i ewentualnych nieporozumień. Podkreślając, że występuje „nieoficjalnie i konsultatywnie” postawił następujące pytania:

– Czy przedstawienie przez Wyszyńskiego, w czasie rozmowy w ambasadzie w Rzymie, życzenia papieża Pawła VI przyjazdu do Polski, może być traktowane przez władze polskie jako oficjalne wystąpienie polskiego episkopatu w tej sprawie?

– Czy episkopat powinien, występując oficjalnie do władz polskich, skierować pismo do Prezesa Rady Ministrów, czy też do Przewodniczącego Rady Państwa?

– Czy nie byłoby wskazane zwrócenie się w tej sprawie przez episkopat do Ministerstwa Spraw Zagranicznych?

– Czy nie byłoby wskazane, aby w sprawie przyjazdu papieża do Polski, Watykan zwrócił się do ambasady PRL w Rzymie?

Dyrektor Skarżyński stwierdził, że przedstawienie życzenia papieskiego przez kard. Wyszyńskiego w ambasadzie PRL w Rzymie nie może być traktowane jako oficjalne wystąpienie w sprawie przyjazdu Pawła VI do Polski. W odpowiedzi na pozostałe pytania oświadczył, że „wytyczną postępowania stanowią obowiązujące u nas normy prawne”. Bp Dąbrowski – pamiętający niewątpliwie poprzednie wybiegi władz w związku z planowaną wizytą papieską – oświadczył, że „byłby wdzięczny za przekazanie mu, po przemyśleniu, odpowiednich sugestii władz pozwalających na prawidłowe działanie episkopatu w tej sprawie”.³⁸

Wiesław Ociepka był przekonany, że pytania związane z wizytą papieża, zgłoszone przez bpa Dąbrowskiego, zostały uzgodnione z Prymasem. W związku z tym, kierując się wcześniejszymi wytycznymi Biura Politycznego w sprawie wizyty papieża w Polsce zaproponował, aby upoważnić dyrektora Urzędu ds. Wyznań do przeprowadzenia rozmowy, w toku której powinien on podkreślić gotowość władz do rozmów w tejże sprawie. Zasadniczym warunkiem jej pomyślnego załatwienia byłoby oficjalne wystąpienie Watykanu do Rządu PRL za pośrednictwem ambasady polskiej w Rzymie.

12 lutego 1969 r. Prymas przesłał do premiera Józefa Cyrankiewicza pismo z prośbą o zaproszenie papieża do Polski. Partyjni „obserwatorzy” roz-

³⁷ 27 stycznia 1969, Warszawa. Notatka dotycząca przyjazdu do Polski papieża Pawła VI. AAN/ PZPR/Wydział Administracyjny, teczek w opracowaniu, sygn. robocza 176 [b.p.].

³⁸ Ibidem.

woju sytuacji w Rzymie skomentowali to na swój sposób: „Obecnie dyplomacja watykańska czeka na oddźwięk formalnych starań W.[yszyńskiego]; zmusiła go do uprzedzenia władz państwowych tj. Ambasady o pragnieniu papieża; jeśli W. popełni niezręczność lub jeśli rząd będzie milczał, powróci sama chyba do sprawy”.³⁹

Wiadomo, że i tym razem negocjacje dotyczące papieskiej wizyty w Polsce zakończyły się fiaskiem. Aparat partyjny nadal jednak okazywał daleko idącą „czujność” w obawie, że sprawa wizyty papieskiej nie została jeszcze definitywnie pogrzebana. W jednej z notatek informacyjnych Wydziału Administracyjnego KC PZPR z marca 1969 r. czytamy, że przewodnim hasłem hierarchii w całej działalności Kościoła w Polsce w roku 1969 będzie niewątpliwie szeroko zakrojona akcja wśród społeczeństwa na rzecz przyjazdu papieża do Polski i że „dla wytworzenia określonej atmosfery wśród wierzącej części społeczeństwa oraz mobilizacji całego kościoła dla przyjazdu papieża – hierarchia nakreśliła specjalny program uroczystości i innej działalności na okres od 2 marca do 30 czerwca br.”⁴⁰

W 1969 r. Prymas wyjechał na Synod do Rzymu. Tym razem partia zgodę na wyjazd wyraziła, demonstrując postawę „otwartości” i „wolę dialogu”, chociaż rzeczywiste powody zmiany taktyki były – rzecz jasna – zupełnie inne.⁴¹ Z polskich kręgów dyplomatycznych w Rzymie dochodziły głosy, że Watykan odnotował z zadowoleniem gesty dobrej woli ze strony władz PRL,⁴² a „zgoda

³⁹ *Watykan u progu 1969 r.* [b.a.; b.d.], ibidem.

⁴⁰ W programie tym – odnotowują urzędnicy partyjni – przewidziano m.in.: uroczystości w dniu 3 maja pod nazwą „wyznanie wiary” episkopatu na Jasnej Górze oraz wiernych w parafiach całego kraju; specjalne uroczystości w intencji przyjazdu papieża, dla zakonów żeńskich, dla młodzieży akademickiej, nauczycieli, mężczyzn, kobiet, na Jasnej Górze; uroczystości wyznania wiary kościołów diecezjalnych na Jasnej Górze podczas specjalnych pielgrzymek z udziałem biskupów, kleru i wiernych z poszczególnych diecezji. Programy pielgrzymek, planowanych na okres od Wielkanocy do 30 czerwca 1969 r. przewidywać miały „credo Pawła VI”, nabożeństwa w intencji papieża oraz ponowienie aktu oddania narodu w niewolę Najświętszej Marii Pannie. „Uczestnicy pielgrzymek wysyłać będą telegramy do Pawła VI oraz składać specjalne ofiary na jego cześć. W elementach dekoracyjnych w imprezie na Jasnej Górze zaleca się wystawienie obrazu MB [tak w oryginale – B.F.] i portretu Pawła VI.” Marzec 1969, Warszawa. Informacja o programowych zamierzeniach Kościoła katolickiego w Polsce na rok 1969. AAN/Wydział Administracyjny/teczka w opracowaniu, sygn. robocza 258 [b.p.].

⁴¹ W poświęconej tej sprawie notatce czytamy: „Proponując pozytywne załatwienie sprawy wyjazdu kard. Wyszyńskiego na Synod Biskupów do Rzymu mamy na uwadze to, że ewentualna odmowa wydania paszportu Wyszyńskiemu wzmocniłaby jego pozycję polityczną za granicą oraz dałaby okazję do podjęcia szerokiej akcji omawiającej stosunki państwo-kościół w Polsce. Wyszyński nie cieszy się zbyt wysokim autorytetem w światowym katolicyzmie. Znany jest jego negatywny stosunek do postępowych inicjatyw niektórych hierarchów kościelnych, wpływowych środowisk kleru i intelektualistów katolickich z krajów zachodnich. Trzeba podkreślić, że ostatnio ośrodki propagandy zagranicznej mniej podejmują oszczerczej tematyki na temat sytuacji kościoła katolickiego w Polsce”. 17 września 1969, Warszawa. Notatka w sprawie wyjazdu kard. Wyszyńskiego na synod biskupów do Rzymu. Ibidem.

⁴² Chodziło tu przede wszystkim o przyjazd do Rzymu kard. Karola Wojtyły, biskupów, pobyt w Polsce na uroczystościach rocznicowych KUL przyjaciela papieża – rektora Gregorianum, a także korzystne raporty odwiedzających Polskę przełożonych różnych zakonów. Ibidem.

na przyjazd Wyszyńskiego jest pewną oznaką dla Watykanu, że rząd PRL jest wystarczająco giętki i elastyczny w swej polityce, by mógł papież wrócić do swej ulubionej «*idée fixe*» – pielgrzymki do Polski. Poważni dyplomaci przy Watykanie – pisano – zgadzają się w ocenach, gdy podają, że papież z uporem wracając do swej myśli podróży do Polski, nie może pogodzić się z sytuacją, że istnieje jakiś kraj w świecie, który nie zgadza się wpuścić namiestnika Chrystusowego, pragnącego przybyć jako skromny pielgrzym z postaniem dobrej woli i pokoju”.⁴³

Motywy komunistycznych władz, zamykających granice przed najwyższym zwierzchnikiem Kościoła, życzliwym dla katolickiego przecież w swej istocie kraju, związanym z Polską wspomnieniami z młodości, musiały być niezrozumiałe nie tylko dla Ojca Świętego, ale dla każdego logicznie myślącego człowieka. W PRL obowiązywała wszakże w polityce specyficznie pojmowana logika dialektyczna, której przedstawiciele władz PRL uczyli specjaliści sowieccy. Ostatecznie Polacy po raz pierwszy mieli szansę przyjąć na swojej ziemi Ojca Świętego dopiero dziesięć lat później, w 1979 r., kiedy papieżem został wybrany metropolita krakowski – kard. Karol Wojtyła.

ZUSAMMENFASSUNG

Im folgenden Artikel wurden die Umstände der Ablehnung durch die Volksrepublik Polen der Möglichkeit des Besuchs von Papst Paul VI. in Polen dargelegt. Die Motive für die Absage der Einreisegenehmigung und Teilnahme von Paul VI. an kirchlichen Millenniumsfeierlichkeiten durch die kommunistische Regierung sind bis heute nicht geklärt. Vieles deutet darauf hin, dass sich in die Verhandlungen zwischen Polen und Vatikan die russische Seite eingeschaltet hat, deren Interessen mit denen der polnischen Regierung nicht übereinstimmten. Die Regierenden der Volksrepublik Polen sahen darin die Chance der Legitimation der „Volksherrschaft“ sowohl auf der internationalen Ebene, als auch – und vor allem – gegenüber dem eigenen, katholischen Volk.

Im Artikel wurden die Hintergründe der pro-polnischen Sympathien von Paul VI. dargestellt, sowie die letztendlich misslungenen Versuche einer Reise nach Polen zu den Feierlichkeiten anlässlich des tausendsten Jahrestages der Taufe Polens. Für die Untersuchung dieser Problematik war das Studium der langwierigen Verhandlungen zwischen den Abgesandten der Volksrepublik Polen und dem Apostolischen Stuhl notwendig. In diesen Verhandlungen spielten eine Schlüsselrolle auf der polnischen Seite Andrzej Werblan und auf der vatikanischen Seite Bischof Agostino Casaroli. Es wurden auch die Bemühungen vom Primas in Richtung des positiven Ausgangs des Vorhabens des Heiligen Vaters dargestellt. Es wurde auch auf die Versuche der Diskreditierung des Leiters

⁴³ Ibidem.

der polnischen Kirche durch die kommunistische Partei hingewiesen. Im Artikel wurden die im Archiv der Neuen Akte in Warschau enthaltenen Dokumente des Politbüros und der Administrationsabteilung des Zentralkomitees der Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei benützt. Außerdem verwendete man Dokumente der Abteilung für Religionsangelegenheiten, publizierte kirchliche und außerkirchliche Quellen sowie gegenwärtige wissenschaftliche Untersuchungen.

Ks. ANDRZEJ KOPICZKO
Wydział Humanistyczny UWM
w Olsztynie

TWORZENIE METROPOLII W EUROPIE ŚRODKOWEJ I PÓŁNOCNEJ W XI–XIV W. ZARYS PROBLEMATYKI

Słowa kluczowe: historia Kościoła, Kościół w średniowieczu, organizacja kościelna, metropolia, biskupstwa, Europa, Europa Północna, Europa Środkowa.

Schlüsselworte: Kirchengeschichte, Kirche im Mittelalter, kirchliche Organisation, Metropolis, Bistümer, Europa, Mitteleuropa, Nordeuropa.

Pojęcie Europy krystalizuje się dopiero pod koniec VIII w. Oznaczało ono wówczas obszar połączony władzą polityczną Karolingów, a więc ziemie zamieszkałe przez ludy germańsko-romańskie.¹ W IX i X w. zakres terytorialny Europy poszerza się w kierunku wschodnim i północnym. W X w. obejmuje Słowian i kraje skandynawskie. W tym czasie chrześcijaństwo objęło szereg nowych państw: Islandię, Norwegię, Danię, Szwecję, Polskę, Ruś, Czechy, Węgry, Chorwację, Bułgarię oraz Serbię.² Akcja misyjna na wschód od Niemiec nie zawsze jednak przebiegała pokojowo. Ludy pogańskie stawiały zacięty opór zarówno Niemcom, jak i nowej religii. Dopiero w połowie XI w. większa część Europy kontynentalnej stała się chrześcijańska i podlegała Rzymowi. Niektóre regiony trzech krajów skandynawskich oraz wybrzeże Bałtyku i sąsiadujące z nim tereny na wschód i północ od Bremy pozostały jednak nadal pogańskie. Pogańskie były jeszcze liczne enklawy w Europie Środkowej. Tu ewangelizacja nastąpiła dopiero w wiekach XII i XIII.³

¹ Por. hasło *Europa*, EK, t. 4, Lublin 1985, kol. 1305–1314.

² D. Olszewski, *Szkice z dziejów kultury religijnej*, Katowice 1986, s. 81.

³ *Historia Kościoła*, t. 2, pod red. L. J. Rogiera, R. Auberta i M. D. Knowlesa, Warszawa 1988, s. 18.

Organizacja metropolitalna w chrystianizowanych wówczas krajach rozwijała się powoli.⁴ Od powstania pierwszego biskupstwa w danym kraju do utworzenia pełnej struktury organizacyjnej trzeba było czekać kilkadziesiąt lat, a czasami nawet kilka wieków. Powoływała je do istnienia *Stolica Apostolska*. Proces ten odpowiadał założeniom, jakie sformułował papież Mikołaj I Wielki w „*Responsa ad consulta Bulgarorum*”.⁵ W krajach chrystianizowanych miano zakładać początkowo jedno biskupstwo, podlegające *Stolicy Apostolskiej*, a dopiero po ugruntowaniu chrześcijaństwa, erygowano kolejne biskupstwa i metropolię.

W tym czasie pojawia się wyraźna tendencja do identyfikacji granic wielkich jednostek kościelnych, metropolii czy patriarchatów (na Wschodzie) z granicami państwowymi. Wprawdzie proces ten był znany w czasach starożytnych, ale w Europie Środkowej i Północnej możemy go zaobserwować od okresu średniowiecza. O przyjęciu chrześcijaństwa w danym kraju decydowało teraz nawrócenie władcy i jego otoczenia. Każdy z władców chciał mieć własną organizację kościelną, najlepiej z metropolią, która od czasów karolińskich zdobyła sobie w Kościele zachodnim stosunkowo ważną, niezależną pozycję, mimo późniejszej ewolucji władzy metropolitów oraz roli i funkcji prowincji kościelnych. Własna metropolia wzmacniała stabilizację wewnętrzną dopiero co uformowanych organizmów państwowych i nadawała im międzynarodową pozycję.

Wśród krajów słowiańskich w omawianym okresie najszybciej metropolię utworzono w Polsce – w 37 lat po erygowaniu biskupstwa w Poznaniu, czyli w 999 r., ale fakt ten ogłoszono po kilku miesiącach na zjeździe gnieźnieńskim w 1000 r. (niestety, nie zachowały się dokumenty: fundacyjny i erekcyjny).⁶ Pierwszym arcybiskupem i organizatorem życia kościelnego był bł. Radzim Gaudenty, brat św. Wojciecha.⁷

Tylko rok później, tzn. w 1001 r., własną prowincję otrzymały Węgry. Chrzest księcia Węgier, Gejzy, wprawdzie miał miejsce osiem lat później niż Mieszka I, ale nowo tworzonemu Kościołowi lokalnemu na Węgrzech sprzyjały okoliczności. Następca Gejzy, książę Stefan, ożenił się z bawarską księż-

⁴ O genezie i rozwoju władzy metropolitalnej, zob. R. Bodański, *Początki hierarchii kościelnej w Prusach*, cz. 1, SW 1979, t. 16, s. 313–318; A. Weiss, *Biskupstwa bezpośrednio zależne od Stolicy Apostolskiej w średniowiecznej Europie*, Lublin 1992, s. 68–79.

⁵ Por. T. Śliwa, *Bułgaria*, EK, t. 2, Lublin 1985, kol. 1208. Procedurę tworzenia lokalnych Kościołów w świetle „*Responsa ad consulta Bulgarorum*” omówił A. Weiss, *Biskupstwa bezpośrednio zależne od Stolicy Apostolskiej*, s. 249 nn.

⁶ Na temat metropolii w Gnieźnie, w związku z obchodami 1000-lecia jej istnienia, powstało ostatnio wiele publikacji. Najbardziej wartościowym, syntetycznym opracowaniem, pozostają hasła (m.in. „Gnieźnieńska archidiecezja”) w *Encyklopedii katolickiej*, autorstwa M. Aleksandrowicza i B. Kumora, t. 5, Lublin 1989, kol. 1173–1182. Tutaj też wykaz podstawowej literatury.

⁷ G. Labuda, *Gaudenty*, PSB, t. 7, s. 308–309.

niczka Gizelą i w 997 r. objął rządy w kraju. Ewangelizację prowadzili misjonarze niemieccy. Na ich czele stał biskup Pilgrim z Passawy, który uważał się za spadkobiercę rzymskiego biskupstwa w Lorch⁸ (z czasów chrystianizacji Panonii – prowincji rzymskiej). Chciał, by uznano go za metropolitę Kościoła węgierskiego. Jego plany zrealizował papież Sylwester II, powołując do istnienia metropolię w Ostrzyhomiu (Esztergom) z ośmioma biskupstwami. Pierwszym arcybiskupem mianowano ucznia św. Wojciecha, opata benedyktyńskiego klasztoru w Pecsavrad – Astryka-Anastazego (bp Pilgrim zmarł dziesięć lat wcześniej). Pięć lat później biskupstwo w Kalocsy (utworzone w 1001 r.) podniesiono do rangi drugiej metropolii węgierskiej. Obejmowało ono wschodnią i południową część tego kraju. Arcybiskup Ostrzyhomia, podobnie jak arcybiskup gnieźnieński, zachowywał jednak wyraźnie pierwsze miejsce w hierarchii kościelnej swego kraju. Podobnie jak arcybiskup gnieźnieński, był drugą – po królu – osobą w państwie. Na kilka lat przed Gnieznem, arcybiskup Ostrzyhomia uzyskał tytuł prymasa Węgier.⁹

Pierwsze lata drugiego tysiąclecia sprzyjały więc rozwojowi lokalnych Kościołów w Polsce i na Węgrzech. Najprawdopodobniej w 999 r. druga metropolię z siedzibą w Dubrowniku otrzymała Chorwacja (pierwsza w Splicie – 925 r.). W 1022 r. papież Benedykt VIII (1012–1024) przyznał arcybiskupowi Dubrownika paliusz i przydzielił 5 biskupstw położonych w południowo-zachodniej Chorwacji (Ston, Trebinje, Kotor, Bar i Ulcinium). Dubrownik do roku 1204 politycznie podlegał Bizancjum i to być może spowodowało, że już w 1060 r. został wymieniony jako sufragania, a więc utracił uzyskane w 999 r. prawa metropolitalne. Metropolię w tym mieście reaktywował w 1120 r. papież Kalikst II i podporządkował jej 11 sufraganii. Od końca XIV w. do 1721 r. arcybiskupami Dubrownika byli przeważnie Włosi.¹⁰

Spośród południowych państw słowiańskich w omawianym okresie metropolię z siedzibą w Bar otrzymało też ówczesne królestwo Zety.¹¹ Akt erekcyjny wystawił antypapież Klemens III (działo się to podczas konfliktu papieża Grzegorza VII z cesarzem Henrykiem IV) w 1089 r.¹² Podporządkowano jej 9 diecezji w Bośni i na Wybrzeżu Dalmatyńskim (Kotor, Ulcinj, Svać, Skadar, Drivast, Pilot, Bośnia, Serbia i Trebinje). Wraz z utworzeniem

⁸ Św. Florian z Lorch (dawniej – Lauriacum) w Austrii, zm. ok. 304 r. Zob. *Słownik Starożytności Słowiańskich*, t. 3, Wrocław 1966, s. 536.

⁹ J. Kłoczowski, *Europa słowiańska w XIV–XV wieku*, Warszawa 1984, s. 132.

¹⁰ M. Wójcik, J. Zbudniewek, *Dubrownik*, EK, t. 4, Lublin 1985, kol. 273–274; Z. Kaczmarczyk, *Miasta dalmatyńskie do początku XV wieku*, Warszawa 1976, s. 273–285; *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1959, kol. 592.

¹¹ Duklja, rzymska Diocleia, w XI w. podbita przez Bizancjum, od 1042 r. niezależna, w końcu XII w. weszła w skład Serbii, a od XIV w. zaczęto nazywać ją Czarnogóra.

¹² Antypapież Klemens III cieszył się poparciem właśnie w Chorwacji, Serbii, na Węgrzech, w Danii i oczywiście w Niemczech.

metropolii i koronacją królewską religia katolicka stała się tam religią państwową.¹³ Niestety, w 1149 r. po śmierci króla Konstantyna Bodina, Królestwo Zety uległo rozbiciu dzielnicowemu i nowa prowincja kościelna upadła. Kolejny król serbski, Stefan II (1196–1227) i jego brat, arcybiskup Sawa (zm. w 1235 r.), religią państwową w Czarnogórze ogłosili prawosławie. Ta zmieniająca się sytuacja polityczna oraz ścierające się wpływy łacińskie i bizantyjskie powodowały, że organizacja metropolitalna w Czarnogórze nie była trwała. Kościół katolicki w tym kraju powrócił pod jurysdykcję arcybiskupa dubrownickiego. Metropolia barska wskrzeszona została w 1199 r. przez Vukana, „króla” Zety.¹⁴

W połowie XII w., a dokładnie w 1154 r. (B. Kumor podaje 1054 r.) ośrodkiem nowego arcybiskupstwa zostało główne miasto Dalmacji (wówczas weneckiej) – Zadar. Papież podporządkował mu 4 diecezje, dotąd zależne od Splitu: Krk, Rab, Osor i Hvar.¹⁵

Z krajów leżących na południe od Polski na utworzenie metropolii najdłużej czekały Czechy. Chrześcijaństwo istniało tu już w połowie IX w., pod patronatem biskupstwa w Ratyźbonie. Książę Waclaw, rządzący w latach 924–929, został uznany za świętego. Podobnie jego zamordowana matka Ludmiła została włączona w poczet świętych. Biskupstwo w Pradze powołano pięć lat później niż w Poznaniu. Nie udało się jednak utrzymać zależności tego biskupstwa wprost od Stolicy Apostolskiej. W 976 r. poddano je metropolii mogunckiemu, podobnie jak biskupstwo w Ołomuńcu na Morawach.¹⁶ W latach trzydziestych XI w. liczono, że posiadanie relikwii męczennika, św. Wojciecha, przyspieszy decyzję o utworzeniu metropolii. Według niektórych historyków tym mieli się kierować Czesi, najeżdżając w 1038 r. na Polskę i zabierając część relikwii św. Wojciecha. Metropolię utworzono jednak dopiero w 1344 r. Podporządkowano jej biskupstwa w Ołomuńcu i Litomyślu.¹⁷

Czterdzieści lat później, w 1367 r., drugą metropolię otrzymała Polska. O jej powstaniu zadecydowały zmiany polityczne, mianowicie inkorporacja do Polski przez Kazimierza Wielkiego Rusi Czerwonej.¹⁸ Formalnej erekcji prowincji kościelnej z siedzibą w Haliczu, obejmującej arcybiskup-

¹³ B. Kumor, *Historia Kościoła*, cz. 3, Lublin 1976, s. 116; T. Śliwa, *Czarnogóra*, EK, t. 3, Lublin 1985, kol. 760–761.

¹⁴ T. Wasilewski, W. Felczak, *Historia Jugosławii*, Wrocław 1985, s. 69.

¹⁵ Ibidem, s. 96; *Organizacja Kościoła*, w: *Słownik Starożytności Słowiańskich*, t. 3, s. 500.

¹⁶ M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, cz. 2, Warszawa 1987, s. 80; J. Kadlec, *Czechy*, EK, t. 3, Lublin 1985, kol. 797–798 (tu podstawowa literatura). Niektórzy jednak podważają tę bezpośrednią podległość Pragi Stolicy Apostolskiej. Por. A. Weiss, *Biskupstwa bezpośrednio zależne od Stolicy Apostolskiej*, s. 259.

¹⁷ *Organizacja Kościoła*, w: *Słownik Starożytności Słowiańskich*, t. 3, s. 506.

¹⁸ Chodzi o ziemie: przemyską, sanocką, lwowską i halicką z częścią Wołynia oraz w charakterze lenna: chełmską, bełską, włodzimierską i Podole.

stwo w Haliczu i biskupstwa w Przemyślu, Włodzimierzu Wołyńskim i Chełmie, dokonał 13 lutego 1375 r. papież Grzegorz XI na mocy bulli „Debitum pastoralis officii”.¹⁹

Inaczej rozwiązano przynależność metropolitalną utworzonej w 1385 r. diecezji wileńskiej i w 1417 – żmudzkiej; obydwie włączono do Gniezna. W następnych wiekach decyzja ta miała pozytywny wpływ na zbliżenie Litwy z Polską.

W Europie Północnej sieć metropolitalna rozwijała się wolniej. W następstwie prowadzonej tu chrystianizacji w XII w. doszło do utworzenia narodowych metropolii w poszczególnych państwach skandynawskich. Jako pierwsi chrześcijaństwo przyjęli Duńczycy. W latach 947–948 założono w tym kraju 3 biskupstwa (Szlezwik, Ribe i Aarhus). Liczba diecezji wzrosła do dziewięciu w XI w. Równocześnie narastało pragnienie odłączenia się od Kościoła niemieckiego. Stało się to w 1104 r. (papież Paschalis II), w trzy lata po kanonizacji św. Kanuta, króla Duńczyków (zm. 1095 r.). Nowo ustanowiona metropolia w Lund obejmowała swymi granicami całą Skandynawię. Pierwszy arcybiskup Asser doświadczył jednak wielu trudności ze strony metropolitów z Bremy i Hamburga. Cesarstwo niemieckie dążyło do podporządkowania sobie Danii. W tym samym czasie arcybiskup magdeburski, Norbert, zażądał włączenia do jego metropolii polskiej prowincji kościelnej. Można więc powiedzieć, że polityka cesarza niemieckiego Lotara wobec Danii i Polski była taka sama. Papież Innocenty II, zdany na pomoc cesarza, który go bronił przed antypapieżem Anakletem II (Polska opowiedziała się w tym czasie za Anakletem II), zniósł w 1133 r. metropolię duńską w Lund. W tym samym roku bullą „Sacrosancta Romana Ecclesia” poddał jurysdykcji metropolity magdeburskiego wszystkie polskie biskupstwa. Obie decyzje nigdy nie weszły w życie. Arcybiskup Danii nadal kierował Kościołem lokalnym, a w 1136 r. ten sam papież Innocenty II potwierdził prawa metropolity gnieźnieńskiego.

W 1152 r. utworzona została dla Norwegii metropolia w Nidaros (Trondheim)²¹, a następnie w 1164 r. w Uppsali – dla Szwecji, podczas gdy Lund pozostała metropolią dla Danii.²²

Do rozbudowy organizacji metropolitalnej doszło w Irlandii, gdzie w 1152 r. papież Eugeniusz III utworzył obok Armaghury trzy nowe metropolie: w Cashel, Dublinie i Tuam. Podział stosunkowo małej terytorialnie Irlandii aż na 4 metropolie wiązał się zarówno z nawiązaniem ściślejszej łączności Kościo-

¹⁹ B. Kumor, *Halicka metropolia*, EK, t. 6, Lublin 1993, kol. 504–505; J. Krętosz, *Organizacja archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego od XV wieku do 1772 roku*, Lublin 1986, s. 31–36; W. Abraham, *Początki arcybiskupstwa łacińskiego we Lwowie*, Lwów 1909, s. 7–21.

²⁰ W. Czaplinski, K. Górski, *Historia Danii*, Wrocław 1965, s. 37 nn., 49 nn., 52.

²¹ *Ibidem*, s. 59.

²² H. Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte*, t. 3, cz. 1, Freiburg 1966, s. 267.

ła irlandzkiego ze Stolicą Apostolską, jak też i z recepcją reformy gregoriańskiej. W Szkocji, gdzie nie znano organizacji metropolitalnej, o zwierzchność kościelną ubiegały się Canterbury i York; papież Celestyn III w 1192 r. podporządkował 10 diecezji szkockich bezpośrednio Stolicy Apostolskiej. Własną metropolię otrzymała Szkocja dopiero w 1412 r. (St. Andrews)²³.

Na przełomie XII i XIII w. ożywiono misje chrześcijańskie w pogańskich krajach nadbałtyckich. Zmierały one do likwidacji resztek pogaństwa w Europie. Przedsięwzięcia misyjne Kościoła, podejmowane w poprzednich wiekach wśród Bałtów zamieszkujących południowo-wschodnie wybrzeże Bałtyku, nie przyniosły widzialnych rezultatów. Od XII w. w akcję misyjną zaangażowali się sami papieże. Zmieniła się też teoria misyjna. Kościół nie chciał już korzystać – jak w wiekach poprzednich – z *brachium saeculare*, podjął jednak próbę zorganizowania własnego zaplecza w postaci zakonów rycerskich. Do istniejących jeszcze enklaw pogańskich kierowano wyprawy krzyżowe, podobne do wypraw palestyńskich. Papiestwu zależało też na niedopuszczeniu do ingerencji w sprawy misyjne cesarza Rzeszy niemieckiej. Był to przecież okres walk o inwestyturę, a więc rywalizacji papieży z cesarstwem, która w połowie XIII w. osiągnęła swój szczytowy etap.

W takiej atmosferze dokonano chrystianizacji Prus. Największą rolę w tym dziele odegrali cystersi i oraz zakon krzyżacki. W 1243 r. powstały biskupstwa pruskie: chełmińskie, pomezzańskie, warmińskie i sambijskie. Prawie w tym samym czasie w dokumentach pojawiła się osoba arcybiskupa metropolity Prus. 9 stycznia 1246 r. pierwszym metropolitą pruskim został mianowany Albert Suerbeer, arcybiskup Armagh z Irlandii. O tej nominacji papież Innocenty IV powiadomił biskupów Prus, Inflant, Estonii, Semigalii i Kurlandii. W marcu tr. tenże papież nadał arcybiskupowi i jego następcom przywilej noszenia krzyża metropolitalnego w całej metropolii. Niestety, pierwszy metropolita pruski nie posiadał początkowo własnej archidiecezji. Miał wybrać albo biskupstwo warmińskie, albo sambijskie²⁴.

Tworzenie odrębnej prowincji kościelnej w Prusach zaniepokoiło Krzyżaków. W ostry zatarg z Zakonem popadł sam metropolita, Albert Suerbeer, który musiał opuścić wybrane przez siebie biskupstwo sambijskie. To spowodowało, że papież Innocenty IV w 1254 r. przeniósł stolicę metropolii z Prus do Rygi (biskupstwo utworzono tu w 1201 r.). Następca Innocentego IV, papież Aleksander IV, otoczył nową metropolię specjalną opieką na mocy bulli „Cum unversis ecclesiae” z 31 marca 1255 r. i poddał jej w charakterze sufraganii 10 biskupstw, wśród których znajdowały się wspomniane cztery diecezje

²³ B. Kumor, *Histria Kościoła*, s. 92–93.

²⁴ R. Bodański, *Początki hierarchii kościelnej w Prusach*, cz. 1, s. 318–352; tenże, *Początki hierarchii kościelnej w Prusach (1206–1255)*, cz. 2, SW, 1981, t. 18, s. 285–353.

pruskie.²⁵ Było to jednak rozwiązanie sztuczne, podyktowane wpływami zakonu krzyżackiego w Prusach i Inflantach. Nie uwzględniono przesłanek etnograficznych, językowych i geograficznych. Stąd też władza metropolitów ryskich była w Prusach bardzo słaba, właściwie symboliczna. Mistrzowie krzyżacy zakazywali biskupom pruskim udziału w synodach prowincjonalnych oraz promowali swoich kandydatów na ordynariuszy, co było przecież przywilejem metropolity.²⁶ Ponadto włączenie do ryskiej prowincji kościelnej diecezji chełmińskiej spowodowało długotrwałe spory między Rygą a Gniezmem. Część terytorium diecezji chełmińskiej wcześniej wchodziła w skład diecezji płockiej, sufraganii Gniezna. Do polskiej prowincji kościelnej diecezja chełmińska powróciła faktycznie dopiero po II pokoju toruńskim w 1466 r. Pokój ten zainicjował też uniezależnienie diecezji pomezjańskiej i warmińskiej spod metropolii w Rydze (terytoria tych diecezji włączono na mocy tego pokoju do Polski). W 1506 r. podjęto próby utworzenia metropolii warmińskiej, ale nie przyniosły one żadnego skutku. W 1525 r. biskup pomezjański, Erhard Queiss, przeszedł na protestantyzm (nastąpiła więc sekularyzacja i protestantyzacja tego biskupstwa), a biskupi warmińscy podjęli działania zmierzające do uzyskania przywileju egzempcji (mimo zabiegów metropolitów gnieźnieńskich o włączenie Warmii do Gniezna).²⁷ Starania te zostały uwieńczone sukcesem w połowie XVI w. W 1566 r. nastąpiła sekularyzacja arcybiskupstwa ryskiego, potwierdzona 26 grudnia dekretem króla Augusta II.²⁸

Metropolii ryskiej podporządkowane były też diecezje utworzone na terenie obecnej Estonii. Wcześniej opiekę duszpasterską sprawowali metropolici Bremy, a od 1104 r. metropolici z Lund w Danii.²⁹ Arcybiskupi z Uppsali natomiast troszczyli się o rozwój Kościoła w Finlandii, gdzie misję chrystianizacyjną prowadzono od XI w.³⁰

Podsumowując należy stwierdzić, że organizacja metropolitalna od XI do XIV w. miała inną strukturę terytorialną w Kościele obejmującym wybrzeże dalmatyńskie, a inne w nowo schryścianizowanej Europie Środkowej i Północnej. W XIV w. na wąskim pasie ciągnącym się kilkaset kilometrów nad Adriatykiem powstały 3 metropolie: w Bar, Dubrowniku i Zadarze. Niewielka stosunkowo odległość dzieliła metropolie węgierskie w Ostrzyhomiu i Kalocsa. Prawie 400 km było natomiast między Gniezmem a Pragą, niemal dwa razy

²⁵ B. Kumor, *Granice metropolii*, Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne, 1970, nr 20, s. 257 nn.

²⁶ A. Kopiczko, *Ustrój i organizacja diecezji warmińskiej w latach 1525–1772*, Olsztyn 1993, s. 56.

²⁷ B. Kumor, *Granice metropolii*, s. 257 nn.; R. Bodański, *Walka diecezji warmińskiej o niezależność od metropolii ryskiej i gnieźnieńskiej od 1426 do 1566 r.*, SW 1982, t. 19, s. 123–184.

²⁸ A. Kopiczko, *Ustrój i organizacja diecezji warmińskiej*, s. 58.

²⁹ B. Kumor, *Estonia*, EK, t. 4, Lublin 1984, kol. 1152.

³⁰ B. Kumor, *Finlandia*, EK, t. 5, Lublin 1989, kol. 283–284.

tyle między Pragą a Haliczem, Haliczem a Rygą, Gniezmem a Lund i Lund a Uppsalą. Inna była też sieć diecezji w ramach poszczególnych metropolii; oddawała ona w pewnym sensie odmienność procesów szerzenia się chrześcijaństwa. Na południu, gdzie Ewangelia docierała już w starożytności, powstały liczne biskupstwa i zwarta sieć parafialna. Od X w. miejsce oddolnych procesów chrystianizacyjnych zajęła konwersja odgórna, o której decydowali władcy i ich otoczenie. W ślad za tym również organizacja kościelna była tworzona odgórnie przez centralne władze państwowe w porozumieniu z Rzymem. Taki rozwój sieci diecezji i metropolii miał jednak cechy trwałości. Poza krajami skandynawskimi i Prusami, gdzie w XVI w. wprowadzono protestantyzm, wytworzona w wiekach XI–XIV organizacja kościelna przetrwała przez następne stulecia. W krajach Europy Zachodniej większy był też prestiż społeczny mianowanych biskupów. Wchodzili oni w skład rady królewskiej i decydowali o losach swego kraju.

ZUSAMMENFASSUNG

Mit der Christianisierung von Mittel- und Nordeuropa sind auch neue Bistümer und Metropolen entstanden. Dieser Prozess erfolgte gemäß den 866 vom Papst Nikolaus I. dem Großen in „Responsa ad consulta Bulgarorum“ erlassenen Richtlinien. Zu den Aufgaben des Bischofs, nachdem er in die Missionsgebiete gekommen war, gehörte das Leiten der Evangelisierung sowie die Gründung der Lokalkirchen. Erst allmählich mit der Zunahme der Gläubigenzahlen wurde die territoriale Kirchenorganisation errichtet, was zur Entstehung einer Metropolis führte.

Im ersten Teil des Artikels wurde die Genese und der Entstehungsprozess der Metropolen in Polen, Tschechien, Kroatien, Montenegro und Ungarn dargestellt. Der zweite Teil beschreibt die Entstehung des Metropolennetzes in Dänemark, Norwegen, Schweden, Irland, Schottland und Preußen. Im Resümee wurden die Unterschiede im Christianisierungsprozess in Mittel- und Nordeuropa hervorgehoben. Sie hatten einen Einfluss auf die Dichte des Pfarreinetzes und die Zahl der Bistümer gehabt.

S. AMBROZIA JADWIGA KALINOWSKA
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie

STANISŁAW HOZJUSZ (1504–1579) BISKUP I KARDYNAŁ WARMIŃSKI JAKO MECENAS NAUKI I KULTURY

Słowa kluczowe: Stanisław Hozjusz, mecenat, kultura, nauka.

Schlüsselworte: Stanislaw Hosius, Mäzenatentum, Kultur, Wissenschaft.

Fenomen mecenatu ma swoje uwarunkowania społeczne, poświadczone wielowiekową historią rozwoju nauki i kultury. Z jednej strony często wśród ludzi o niskim (plebejskim lub mieszczańskim) pochodzeniu rodzą się talenty: literackie i artystyczne, które do swej realizacji i awansu społecznego potrzebują inspiracji, odpowiednich środków materialnych i życzliwego klimatu otoczenia. Z drugiej, instytucje państwowe i kościelne lub prywatni możni władcy świeccy i duchowni, dostrzegając te talenty, roztaczają patronat nad młodymi twórcami kultury, literatury i sztuki lub poszczególnymi dziełami, powstającymi w tych dziedzinach.

Historia zna różne sposoby pozyskiwania możliwych patronów dla rozwoju twórczości literackiej czy artystycznej, które często doprowadzały ubogie mieszczańskie czy plebejskie talenty do nobilitacji. Królowie, magnaci i szlachta w dawnej Polsce poszukiwali pisarzy i artystów do oświetniania swoich dworów i zapewnienia sobie nieśmiertelnej chwały. Tak więc z obopólnych wysiłków rodziły się obopólne korzyści. Klienci okazywali w różnych formach wdzięczność swym mecenasom, ci zaś mieli przez to zapewnioną sławę u współczesnych i potomnych. Równocześnie promowano kulturę, naukę i sztukę oraz tworzyły się elity kulturalne. Jest to klasyczna forma mecenatu (patron – klient), którą Rzymianie, po przyjęciu od Greków zwyczajów i praktyk opiekuństwa kulturalnego, dostosowali do własnych ram organizacji rodzinnej.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na obustronną relację klient – patron. Klient składał żyjącemu mecenasowi różnego rodzaju hołdy, słaawił go swymi dziełami: dedykacjami, panegirykami, a po śmierci patrona zazwyczaj tworzył jego idealizującą biografię. Patron natomiast obdarzał klienta nagrodami, fundował podróże a nawet studia zagraniczne, przydzielał stanowiska na swoim dworze, takie jak np.: pedagog dzieci królewskich lub nepotów biskupich, sekretarz kancelarii, historyk królewski czy archiwariusz.

Tak było, gdy relacje klient – patron układały się pomyślnie. Zdarzały się jednak przypadki (zwłaszcza w okresie renesansu), że dochodziło do zerwania umowy i urażony klient wskutek zemsty obrzucał inwektywami swego patrona (np. Pietro Aretino) lub mecenas niezadowolony z usług swego podopiecznego zatrudniał innego klienta.

Zjawisko mecenatu kulturalnego w Polsce nie ma dotychczas swego syntetycznego opracowania i wyczerpującej definicji. W literaturze problem ten pojawia się często, chociaż marginalnie, zwłaszcza w pracach na temat humanizmu i renesansu w naszym kraju w XVI w. Istnieją dotychczas nieliczne prace badawcze, dotyczące tego fenomenu.¹ Prekursorami w tej dziedzinie (w pierwszej połowie XX w.) byli Stanisław Łempicki (odnośnie do epoki odrodzenia) i Władysław Tomkiewicz (zajmujący się mecenatem artystycznym w XVII w.). Pierwszy z nich sformułował interesujący nas problem i wysunął postulaty badawcze, drugi zaś zajął się szczegółowo tym zagadnieniem w okresie baroku. Podjął też próbę definicji zjawiska mecenatu, rozszerzając (w stosunku do badań Łempickiego) zakres tego pojęcia o sferę inspiracji i inicjatyw nie tylko materialnych.

Biblioteka Narodowa w 1999 r. wydała drukiem studia „Z dziejów mecenatu kulturalnego w Polsce”,² z których do prowadzonych tu refleksji najbardziej pomocne są trzy artykuły: Krzysztofa M. Dmitruka, Pauliny Buchwald-Pelcowej i Mariusza Karpowicza. Pierwszy z nich w artykule „Wokół teorii i historii mecenatu” rozważa sprawy teoretyczne związane z definiowaniem pojęć z tej dziedziny, pokazuje najnowsze modele różnych typów mecenatu, określa ich kierunki rozwoju i prezentuje własną koncepcję tego zjawiska, opartą na współczesnych teoriach wymiany. Drugi artykuł pt. „Mecenat nad piśmiennictwem i książką w dawnej Polsce” pokazuje analizy najważniejszych odmian instytucji mecenatu, działalność indywidualnych patronów, in-

¹ S. Łempicki, *Mecenat kulturalny w Polsce (Problemy i postulaty)*, Kraków 1928; J. Pelc, Wł. Tomkiewicz, *Rola mecenatu w rozwoju kultury i literatury polskiej*, w: *Problemy Literatury Staropolskiej*, pod red. J. Pelca, Wrocław, Warszawa, Kraków, Gdańsk 1973, s. 165–236; B. Nadolski, *Mecenat literacki w dobie odrodzenia*, w: *Odrodzenie w Polsce (Historia Sztuki)*, t. 5, pod red. K. Piwockiego, Warszawa 1958, s. 374–379; J. Pelc, *Europejskość i polskość literatury naszego renesansu*, Warszawa 1984, według indeksu.

² *Z dziejów mecenatu kulturalnego w Polsce*. Studia pod red. J. Kosteckiego, Warszawa 1999.

stytucjonalne i personalne więzi między mecenasem a klientem oraz zwraca uwagę na mecenat zbiorowy, np. miast, zakonów itp. Trzeci artykuł „Mecenas artystyczny w Polsce nowożytnej” sygnalizuje trudności w opracowaniu tego wieloaspektowego zjawiska. Zajmuje się mecenasowską działalnością królów Polski i magnatów w zakresie sztuk plastycznych i architektury.

Poza skrótowymi opracowaniami S. Łempickiego³ brakuje badań naukowych nad mecenatem kulturalnym biskupów polskich, a zwłaszcza bliżej nas interesujących biskupów warmińskich w XVI w. Szczególnie chodzi tu o wybitne postaci: Jana Dantyszka, Stanisława Hozjusza i Marcina Kromera. Podjęty przez nas problem, może choć w niewielkiej mierze wypełni tę lukę.

Krótki rys historyczny instytucji mecenatu kulturalnego

Zanim jednak przejdziemy do właściwego tematu przyjrzyjmy się nieco instytucji mecenatu w aspekcie historycznym. Funkcjonująca obecnie w różnych formach i pod wieloma nazwami instytucja mecenatu nad twórczością kulturalną, literacką i artystyczną ma w wielu odmianach swą bogatą tradycję, sięgającą korzeniami Starożytnego Wschodu (typ tyrańsko-królewski), Starożytnej Grecji i Macedonii. Zjawisko to jest starsze niż jego nazwa. W formie demokratycznej znane było w Atenach. Przedstawicielami byli: Perykles (495–429 p.n.e.), Akibiades (ok. 450–404 p.n.e.) – przyjaciel Sokratesa i Krytias (uczeń Georgiasza i Sokratesa).

Protektorat naukowy, artystyczny i literacki czyli mecenat kulturalny wzięł swą nazwę od najwybitniejszego doradcy i przyjaciela Cezara Augusta, Gaiusa Maecenas (ok. 73–8 p.n.e.), przedstawiciela arystokratycznego rodu rzymskiego Cilnii, opiekuna nauk i sztuk pięknych. Mecenas stał się odąd atrybutem Cesarstwa i przybierał różne odcienie od poufaleści i przyjaźni do serwilizmu. Był kultywowany do końca imperium zachodniorzymskiego (476 r.). Protektorat kulturalny obok cesarzy uprawiali możni panowie: senatorowie i wodzowie, a także znaczniejsze kobiety, np. Liwia (trzecia żona Oktawiana Augusta), Julia Domna – żona Septimiusza Sewera, matka Karakalli i Gety (150–218 n.e.), Mammaea Julia (matka cesarza Aleksandra Sewera, zamordowana wraz z synem w 235 r. n.e.).

W średniowieczu niestabilne warunki polityczne i społeczne w Europie nie bardzo sprzyjały rozwojowi nauki i kultury, toteż niewiele było ośrodków naukowych i okazji do inwestowania w młode talenty. Na Wschodzie protektorami nauki i kultury bywali cesarze bizantyjscy, na Zachodzie zaś mecenat dla ściśle określonych swoich celów sprawował Kościół katolicki. Prym wio-

³ S. Łempicki, *Biskupi polskiego renesansu*, Lwów 1938; tenże, *Opiekunowie kultury w Polsce*, Lwów 1938.

dła w tej dziedzinie pod patronatem króla–mecenasa i poety Fryderyka II Hohenstaufa (+ 1250) sycylijska szkoła poetycka w Palermo.⁴

Epoka renesansu, w której narzędziem rozwoju kultury, literatury i sztuki stało się na nowo odczytanie ideałów antyku przedchrześcijańskiego, przywróciła świetność instytucji mecenatu. Klasyczne formy patronatu nad nauką i kulturą powstały w Italii, ojczyźnie renesansu, która była bezpośrednią spadkobierczynią antycznej spuścizny kulturalnej. Mecenat kulturalny i artystyczny rozwinęli tam władcy świeccy, szczególnie zaznaczyła się w tej dziedzinie republika Florencji z kupiecko-bankierską rodziną Medyceuszy.

Osobną kartę w dziejach mecenatu zapisał patronat papieży i innych dostojników Kościoła rzymskokatolickiego nad rozwojem nauki, literatury i sztuk pięknych.⁵ Działała tam ukształtowana tradycja średniowieczna. Inicjatorem nowej formy mecenatu papieżstwa był Marcin V (1417–1431), a najwybitniejszymi byli Mikołaj V (1447–1455) i Pius II (1458–1464). Ponadto w XV w. istniał już wielostronny mecenat artystyczny kardynałów, biskupów i duchowieństwa diecezjalnego.

Wypracowane we Włoszech wzory nowożytnego mecenatu, różniące się nieco od klasycznej formy, zaczęły, choć z opóźnieniem, przenikać za Alpy, na Węgry, a szczególnie do Polski. Renesansowe Włochy (a zwłaszcza Rzym) przyciągały Polaków i to z wielu powodów. Lata jubileuszowe (począwszy od 1300 r.) były doskonałą okazją do nawiedzenia stolicy chrześcijaństwa z pobudek religijnych. Ponadto młodzież polska: magnacka i szlachecka, a nawet mieszczańska często uzupełniała swe wykształcenie i nabywała ogłady towarzyskiej dzięki podróżom zagranicznym i studiom we Włoszech. Podążali tam również Polacy, którzy później rozstawili naszą ojczyznę (np. Mikołaj Kopernik, Stanisław Hozjusz), by zdobyć doktoraty, zwłaszcza obojga praw (*iuris utriusque*): kanonicznego i świeckiego oraz zapoznać się z działalnością Kurii Rzymskiej, co w dużym stopniu torowało im drogę do wyższych godności kościelnych i państwowych w kraju. Podróżowano również do Włoch w celach turystycznych, by zwiedzać starożytne zabytki sztuki i architektury. Spieszyli także do Italii polscy duchowni i świeccy posłowie ze zleconymi im misjami dyplomatycznymi od władców polskich. Nośnikami nowych idei humanistycznych byli również przybywający do Polski z ojczyzny renesansu uczeni i artyści, którzy poszukiwali (np. Kallimach [Filippo Buonaccorsi]) mecenasów w naszym kraju. Sprowadzano też z Italii odpowiednie książki. W drugiej połowie XVI w. ze stolicy chrześcijaństwa wypływały źródła kontrreformacji i katolickiej reformy. Znalazły one podatny grunt w naszym kraju. Widzimy więc, że w interesujących nas czasach kontakty włosko-polskie były

⁴ Por. J. Olkiewicz, *Polscy Medyceusze*, Warszawa 1985, s. 7.

⁵ S. Łempicki, *Biskupi polskiego renesansu*, s. 4–6.

bardzo ożywione, było bowiem wiele okazji do przenikania idei renesansowych, a w tym również nowych form mecenatu.

W Polsce stan duchowny przez długie wieki był głównym i niemalże jedynym reprezentantem wszelkich nowych idei na polu kultury i oświaty, wychowawcą narodu nie tylko w dziedzinie religii i moralności, ale też nauki i kultury.⁶ Zasadniczo w rękach duchownych pozostawało szkolnictwo wszystkich szczebli i jedyny wówczas w naszym kraju Uniwersytet Jagielloński. Duchowni dominowali w polityce, dyplomacji i kancelarii królewskiej. Z szeregów duchowieństwa rekrutowali się u nas prawie wszyscy podejmujący idee humanistyczne, np. Paweł Włodkowic, Jan Długosz, Jan z Ludziska, Grzegorz z Sanoka itd.

Za inicjatora nowych form mecenatu kulturalnego w naszym kraju uważa się kardynała i biskupa krakowskiego Zbigniewa Oleśnickiego (1381–1455). Biskupi krakowscy jako wielcy kanclerze Uniwersytetu Jagiellońskiego częściej niż inni spotykali się z ludźmi z zagranicy i z nowymi prądami kulturalnymi, przenikającymi do nas z Południa i z Zachodu.

Dwory królewskie Zygmunta Starego i Zygmunta Augusta oraz Stefana Batorego stały się także ważnymi ośrodkami nowych koncepcji naukowych, kulturalnych i artystycznych. Gdy zaczęła się w naszym kraju szerzyć reformacja religijna w różnych odmianach, prowadząc własną propagandę kulturalno-oświatową, duchowieństwo polskie przystąpiło do kontrreformacji i reformy katolickiej.

Episkopat polski doby renesansu był zespołem ludzi wykształconych w kraju i poza granicami, którzy rozumieli znaczenie nauki i kultury dla Kościoła i ojczyzny. Biskupi jako mecenas zakładali szkoły, dbali o kształcenie dzieci i młodzieży w duchu katolickim. Zdolniejszych chłopców wysyłali na swój koszt na studia za granicę. Stypendyści w dziękczynnych listach sławili hojność patronów. Niektórzy z nich próbowali swych talentów na polu poezji, pisząc panegiryki lub też w inny sposób odwdzięczali się swym mecenasom.

Biskupów humanistów renesansowych – mecenasów kultury, nauki i sztuki zgodnie z sugestią S. Łempickiego⁷ można podzielić na dwie grupy. Kryterium podziału stanowi stopień fascynacji włoskim renesansem i wynikający z tego odpowiedni styl życia. Pierwszą grupę tworzyli we wczesnym renesansie biskupi–wyznawcy w teorii i w praktyce starożytnej (II w. przed Chr.) zasady Publiusza Terencjusza Afrykańczyka: „Homo sum, humani nihil a me alienum esse puto” (Heautontimorumenos). Byli to przeważnie biskupi krakowscy. Najwybitniejszym z nich okazał się wykształcony w Italii Piotr

⁶ Ibidem. Choć istnieją w tej kwestii także głosy przeciwne, zob. B. Nadolski, *Mecenas literacki w dobie odrodzenia*, s. 374.

⁷ S. Łempicki, *Biskupi polskiego renesansu*, s. 15.

Tomicki, jeden z najświetniejszych koryfeuszy humanizmu i sztuki renesansowej, opiekun Akademii Jagiellońskiej i fundator filologicznych katedr, wielki mecenas, utrzymywał szerokie kontakty z wybitnymi ludźmi w kraju i za granicą, zwłaszcza z księciem humanistów Erazmem z Rotterdamu. Z dworu biskupa Tomickiego, otoczeni jego opieką i protekcją, wyjechali na studia zagraniczne dobrze zapowiadający się młodzieńcy, np. Andrzej Krzycki, Jan Dantyszek, Stanisław Hozjusz i Stanisław Górski.

Drugiej grupie biskupów-humanistów o profilu ściśle katolickim, twórców katolickiej reformy, przewodził biskup i kardynał warmiński Stanisław Hozjusz. Jako reprezentantów tego kręgu należy wymienić: Stanisława Karnkowskiego, Marcina Kromera, Jerzego Radziwiłła i Jana Dymitra Solikowskiego. Cechowała ich głęboka troska o rozwój kultury i nauki.

Stanisław Hozjusz jako stypendysta mecenatu

Dotychczas postać Stanisława Hozjusza była przedmiotem wielu opracowań w różnych aspektach. Teraz przyjrzymy się jego życiu i działalności pod kątem mecenatu kulturalnego ówczesnej epoki. Głównymi mecenasami kultury i nauki w pierwszej połowie XVI w. w naszym kraju byli: król Zygmunt Stary, kanclerz Krzysztof Szydłowiecki i podkanclerzy Piotr Tomicki. Tu trzeba zaznaczyć, że Stanisław Hozjusz, podobnie jak wielu pisarzy i humanistów, jego kolegów pochodzących z mieszczaństwa, korzystał z dobrodziejstw mecenatu innych, gdy uzyskał beneficja, urzędy i godności państwowe oraz kościelne zaczął sam wydatnie wspierać kształcącą się niezamożną młodzież.

Warto wyjaśnić, że w interesującym nas okresie historycznym dzieci szlachty i magnatów miały bardziej ułatwiony start życiowy niż ich rówieśnicy z niższych warstw społecznych. Młodzi, zdolni chłopcy, pochodzący z mieszczaństwa i nawet ze stanu plebejskiego (jak np. Klemens Janicki), aby uzyskać zaszczytne stanowiska musieli szukać możnych patronów i wiernie im służyć, by przez to zarobić na studia zagraniczne, a nawet na nobilitację. W tym czasie dwory magnatów duchownych i świeckich były prawdziwymi przybytkami nauki. Nie było jeszcze seminariów duchownych, więc na takich dworach wychowywali się młodzi mieszczaństwo, zatrudnieni jako preceptorzy, którzy później często obierali stan duchowny i mieli przewagę w elitach kulturalnych kraju.

Tak było z młodym, pochodzącym z mieszczaństwa Stanisławem Hozjuszem. Po zdobyciu bakalaureatu (1521 r.) na Uniwersytecie Krakowskim nie pozostał na uczelni, lecz zatrudnił go jako mentora dwóch nepotów na swym dworze biskup krakowski Jan Konarski. Po nim w Krakowie (1524 r.) stolicę biskupią objął wielki humanista i mecenas biskup Piotr Tomicki, który,

będąc pod urokiem księcia humanistów – Erazma z Rotterdamu – skupił na swoim dworze młodych i zdolnych ludzi. W ten sposób stworzył wybitne środowisko renesansowe, któremu przewodził siostrzeniec biskupa, niezwykle uzdolniony poeta Andrzej Krzycki, biskup przemyski. Stanisław Hozjusz wszedł w to środowisko. Przejął się ideałami humanizmu renesansowego w tym najlepszym wydaniu, trzymając się jednak z dala od humanistycznego towarzystwa „bibones et comedones”, do którego notabene należał starszy jego kolega Jan Dantyszek. Młody Hozjusz, będąc nauczycielem w szkole prywatnej Piotra Tomickiego i korzystając z jego mecenatu, jeszcze jako świecki człowiek w latach 1522–1536 tworzył po łacinie, jak przystało na młodego adepta renesansowego humanizmu, poezję (*carmina iuvenilia*). Doczekała się ona dwukrotnej (1980 i 1988 r.) publikacji w oryginalnej wersji wraz z polskim przekładem w Wydawnictwie „Pojezierze” w Olsztynie i stała się przedmiotem badań naukowych Reginy Domachowskiej, która, dostrzegając w tej poezji uczoność i wysokie walory artystyczne, postawiła historykom literatury bezwzględny postulat włączenia Hozjusza w poczet poetów polsko-łacińskich obok Andrzeja Krzyckiego, Klemensa Janickiego i Jana Dantyszka.⁸

Poezja Hozjusza jest zróżnicowana tematycznie i ma charakter okolicznościowo-penegiryczny. Szczególnie grupa utworów adresowanych do mecenasów i przyjaciół (Piotra Tomickiego, Andrzeja Krzyckiego i Leonarda Coxa) np. *Optime doctorum Maecenas, inclite praesul...*, *Antistes, cuius volitat aethera nomen...*, *Quid tibi non debet communis patria nostra etc.*, jest bezpośrednim wyrazem wdzięczności naszego poety za przyjaźń i dobrodziejstwa patronatu kulturalnego.

Odpowiedzią na dar mecenatu były też dedykacje klientów na drukowanych dziełach. Młody Hozjusz, pracując w kancelarii koronnej, wydał m.in. list Erazma z Rotterdamu do króla Zygmunta I w 1527 r. u Wietora w Krakowie i dedykował go biskupowi Tomickiemu.

Wielkie dobrodziejstwo dla Hozjusza, podobnie jak dla wielu zdolnych i niezamożnych, młodych Polaków wyświadczył (w ramach mecenatu) Tomicki, finansując studia prawnicze i humanistyczne, a zwłaszcza filologiczne w Padwie (gdzie młody Stanisław należał do wąskiego kręgu *familiares* profesora Łazarza Bonamica), a następnie w Bolonii, (gdzie w 1534 r. uzyskał on doktorat *iuris utriusque*). Stanowiły one okazję do wejścia w szeroki świat, pozyskania wielu przyjaciół i były podstawą do przyszłej nobilitacji oraz kariery państwowej i kościelnej. Bez przesady więc można późniejsze słowa wielkiego kanclerza Jana Zamoyskiego: „Padwa uczyniła mnie mężem” – odnieść do lat młodości przyszłego biskupa i kardynała warmińskiego. Stanisław Ho-

⁸ R. Domachowska, *Młodzieńcza twórczość poetycka S. Hozjusza*, SW, t. XXV (1994 za rok 1988), s. 223.

zjusz korzystał też z mecenatu następcy Piotra Tomickiego na krakowskiej stolicy biskupiej – Samuela Maciejowskiego.

Największym pomnikiem nieśmiertelnej sławy Piotra Tomickiego (który za życia wystawił sobie grobowiec w renesansowym stylu) i bezinteresownej wdzięczności za jego mecenat jest humanistyczna biografia (pierwociny gatunku literackiego w duchu epoki) tego biskupa i podkanclerzego Królestwa, pióra Stanisława Hozjusza, pt. *Vita Petri Tomicii*, podobna na zasadzie pisarsko-konstrukcyjnej konwencji do Kallimachowego *Życia i obyczajów Grzegorza z Sanoka*, a pośrednio do biograficznego dzieła *De viris illustribus* Publiusza Korneliusza Neposa. Dzieło Hozjusza podkreśla dwa zasadnicze aspekty działalności tegoż mecenasa: *virtus et humanitas*. Przed opublikowaniem rękopisu pozytywnie zrecenzował ten życiorys zaprzyjaźniony Jan Dantyszek, biskup chełmiński. Biografia ta jest typową *laudatio funebris*.

Hozjusz nie tylko sławił swego mecenasa piórem, lecz starał się naśladować go w życiu i szlachetnych obyczajach renesansowych, a także w sprawowaniu mecenatu kulturalnego.

Stanisław Hozjusz jako mecenas

Doświadczony w młodości dobrodziejstw mecenatu naukowego i kulturalnego Stanisław Hozjusz po otrzymaniu urzędów i godności hierarchicznych: kościelnych (kapłaństwo, biskupstwo, kardynałat) i państwowych (sekretarz królewski, prezes stanów pruskich itp.) oraz związanych z tym beneficjów, zaczął spłacać te „szlachetne długi wdzięczności” swą działalnością mecenasowską w stosunku do młodych, biednych ale dobrze zapowiadających się chłopców. Zależało mu bowiem bardzo na pomyślnym rozwoju naszej ojczyzny pod względem religijnym, kulturalnym i społecznym, a wiedział dobrze, że młodzież stanowi przyszłość narodu.

Troskę o dobre wychowanie młodego pokolenia ujawnił nasz biskup już wcześniej (1535 r.), redagując list podkanclerzego Piotra Tomickiego do króla Zygmunta Starego na temat wychowania młodego królewicza Zygmunta Augusta. Spożytkował w tej pracy poglądy pedagogiczne Erazma z Rotterdamu,⁹ którego jak wiemy, był wielkim wielbicielem, podobnie jak jego patron Tomicki.

Od chwili objęcia stolicy biskupiej w diecezji chełmińskiej w Lubawie (1548 r.) Hozjusz, wzorem swoich mecenasów, rozpoczął systematyczną pracę na polu edukacji młodzieży. Tu trzeba zaznaczyć, że w byłych diecezjach pruskich szkolnictwo kościelne ma swą bogatą i różnorodną tradycję, sięgającą początkowych dziejów, tj. czasów biskupa pruskiego Chrystiana, który

⁹ Chodzi tu o poglądy zawarte w dziele: *Institutio principis christiani*, w: *Desiderii Erasmi Opera omnia in decem tomos divisa*, Lejda Szwajcarska, 1703, t. IV, s. 562–611.

uważał za swój obowiązek zakładać szkoły do kształcenia miejscowego duchowieństwa.

Założone przez biskupa Hozjusza kolegium w Lubawie w latach 1550–1551 przeżywało poważny kryzys. Studiujący tam Polacy napisali po polsku do swego fundatora skargę 31 lipca 1551 r. na warunki materialne, jak również na swoich bezpośrednich wychowawców i nauczycieli, zarzucając im zbyt surowość i nieludzki regulamin dnia dla studentów. Hozjusz w tym czasie (1551 r.) otrzymał już po śmierci Tiedemanna Giesego wyżej notowane biskupstwo warmińskie, którym kierował do śmierci w 1579 r. W dalszych awansach Hozjusza należy odnotować: nuncjaturę wiedeńską, podczas której w 1561 r. otrzymał nobilitację i godność kardynalską, później zaś urząd legata papieskiego na ostatnią sesję soboru trydenckiego (1561–1563) oraz wyjątkowe stanowisko wielkiego penitencjarza papieskiego (1573 r.). Sprawował też różne funkcje dyplomatyczne w imieniu Zygmunta Augusta, spośród których najważniejszą był nadzór starań dworu królewskiego w Rzymie nad zwrotem spadku po królowej Bonie czyli tzw. sum neapolitańskich. W 1569 r. za zgodą papieża z polecenia króla, po przekazaniu rządów diecezji swemu przyjacielowi Marcinowi Kromerowi, wyjechał do Wiecznego Miasta. Sprawowanie urzędu biskupiego w diecezji warmińskiej umożliwiło mu (podobnie jak w chełmińskiej) zajęcie się szkolnictwem i wychowaniem młodzieży, by w tym szczytowym okresie reformacji religijnej przywrócić tamtejszej szkole katolicki charakter. Po nieudanej w tym względzie próbie w Lubawie, zajął się organizowaniem gimnazjum katolickiego w Elblągu. W istniejącej już tam szkole zmienił kierownika, którym został profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego Mikołaj Śmieszekowicz. Niewiele to pomogło, gdyż niemalże w całości innowiercze mieszczaństwo wrogo odnosiło się do nowego zarządu. Po nieudanych dotychczas reformach szkolnictwa Hozjusz, pod wpływem Kromera, powziął myśl, by sprowadzić jezuitów na Warmię. Był to bowiem nowo powstały zakon, gwardia papieska, którego działalność rokowała duże nadzieje na zwycięstwo kontreformacji, a zwłaszcza reformy katolickiej.

Po dziesięciu latach starań korespondencyjnych i osobistych Hozjusza u przełożonych tegoż zakonu, pierwsi jezuita przybyli na Warmię jesienią 1564 r., lecz z powodu grasującej w Lidzbarku zarazy mogli rozpocząć nauczanie w nowo założonym kolegium w Braniewie dopiero od stycznia 1565 r. Zapotrzebowanie na tego typu szkolnictwo było bardzo wielkie, o czym świadczą liczne zgłoszenia uczniów niemalże z całej Polski. Tu trzeba dodać, że Hozjusz przyjmował na naukę chłopców nawet z rodzin innowierczych z cichą nadzieją na ich konwersję. Jako przykład może posłużyć następujący fakt:

Kasztelan lubelski, Florian Zebrzydowski, posyłając do kolegium w Braniewie swego syna, pisał m.in. do kardynała warmińskiego (7 V 1565): „Aczkol-

wiekem to do siebie znał, iżem się nigdy w niczym WMci swemu MP nie zasłużył przez byś był WM nakład dla mnie jaki czynić miał i chciałem był syna swego nakładem swym wyprawić, ale gdy to dobroć i łaska WMci sprawiła, żeś go WM raczył na opatrność swoją wziąć, tedy proszę, abyś go WM raczył tak opatrzyć i kazać wychować, jako by się un i łaciny i niemczyzny uczył”...¹⁰

Zachowało się wiele listów, skierowanych do kardynała Hozjusza z prośbą o przyjęcie na naukę synów, a często z podziękowaniem za udzielone wsparcie.

Realizując uchwały soboru trydenckiego Hozjusz, jako jeden z przewodniczących ostatniej sesji tego zgromadzenia, zaraz po powrocie do kraju rozpoczął starania o założenie na Warmii pierwszego Seminarium Duchownego, które zostało powołane do istnienia w 1565 r. w Braniewie. Naukę i wychowanie kandydatów do kapłaństwa kardynał powierzył również jezuitom. Hozjusz podczas soboru w Trydencie i na swoim dworze biskupim w Lidzbarku utrzymywał i kształcił na swój koszt dużą grupę zdolnej i ubogiej młodzieży. Trzecią znaczącą instytucją kulturalną, powstałą w Braniewie z inspiracji Hozjusza (przy wydatnym wsparciu papieża Grzegorza XIII, którego pełnomocnikiem był jezuita Antonio Possevino) był Alumnat Papieski, założony w 1578 r.; w uczelni tej kształcili się kandydaci na misjonarzy dla ówczesnych sprostestantyzowanych krajów Europy, zwłaszcza nadbałtyckich, takich jak: Skandynawia, Prusy Książęce, Litwa i Ruś.

Oprócz szeroko zakrojonej działalności mecenasowskiej Hozjusza nad młodzieżą studiującą i „pracownikami naukowymi” w kraju, znana jest również podobnie jak bpa Jana Dantyszka, jego opieka nad studentami polskimi za granicą, a szczególnie w Rzymie. Mając wyrobione dobre stosunki w Kolegium Kardynalskim w Wiecznym Mieście, już w czasie pierwszego swego tam pobytu w 1558 r., polecał udających się nad Tyber Polaków opiece kardynałów. Zaczął również polskich absolwentów rzymskich uczelni wyróżniać zaszczytnymi stanowiskami. Młodzież szlachecką i arystokratyczną, którą ich ojcowie zamierzali poświęcić stanowi duchownemu, brał biskup warmiński pod swoją opiekę, nadawał jej z góry kanonie, i tak zaopatrzoną, wysyłał na kilkuletnie studia do stolicy chrześcijaństwa, odbywane najczęściej pod kierunkiem jezuitów, sam również śledził postępy wybranych przez siebie uczniów. Do uczniów Hozjusza, przygotowywanych zawczasu do wyższych godności kościelnych, należeli m.in. dwaj bracia, przedstawiciele wpływowej rodziny pomorskiej: Mikołaj i Erazm Działyńscy. Ich to na wiosnę 1564 r. skierował kardynał na naukę do Rzymu. Studia młodych Działyńskich były zorientowane na literaturę łacińską. Pisywali oni dziękczynne listy (Erazm

¹⁰ Korespondencja S. Hozjusza, t. VI (Rok 1565), SW, t. XV (1978), s. 235–236.

nawet w formie wiersza¹¹) do swego mecenasa i troszczyli się o wydanie w Rzymie słynnej *Confessio fidei* kardynała Hozjusza w 1565 r. Erazm zmarł w 1573 r., a Mikołaj poświęcił się karierze świeckiej.

Mocnego i trwałego oparcia doznała polska studiująca młodzież nad Tybrem z chwilą osiedlenia się tam na stałe Hozjusza w 1569 r. Osoba kardynała stała się wówczas punktem centralnym. Kardynał warmiński, jadąc do Rzymu w 1569 r., zabrał ze sobą gromadkę młodzieży wybranej spośród najzdolniejszych uczniów z braniewskiego Kolegium, m.in. Jana Kreczmera, Fabiana Kwadrantyna i Tomasza Tretera. Dołączyli też trzej studenci z Wielkopolski: Wawrzyniec i Leonard z Poznania oraz trzeci, nie znany nam z imienia, poleceni przez Benedykta Herbesta (1531–1598), humanistę, profesora Akademii Krakowskiej, znanego pisarza i działacza reformy katolickiej. Dom Hozjusza w Rzymie stał otworem dla polskich scholarów. Dzięki poparciu i staraniu kardynała, kilku młodzieńców, również z Wielkopolski uzyskało miejsce w Collegium Germanicum w Rzymie. Wobec trudności umieszczenia tam wszystkich zgłaszających się, Hozjusz wystąpił z wnioskiem do papieża o rozszerzenie tegoż Collegium, co zostało urzeczywistnione przez Grzegorza XIII w 1573 r. Warto też dodać, że wśród podopiecznych Hozjusza byli tacy ludzie, jak: Marcin Kromer, Stanisław Reszka, Jakub Górski, Stanisław Sokołowski; oni to rozstawili w swej twórczości imię wielkiego kardynała i ideę mecenatu kulturalnego realizowali w swoim otoczeniu.

Długoletni sekretarz kardynała, Stanisław Reszka (1544–1600) w dowód wdzięczności napisał pochwalną biografię swego patrona *Vita Hosii*, która dotychczas miała pięć wydań i jedno tłumaczenie na język niemiecki.¹² Biografia ta, mimo charakteru pochwalnego, jest uznana przez profesorów, badaczy renesansu polskiego: Henryka Barycza, Alojzego Szorca i Henryka Damiana Wojtyskę CP za wiarygodny dokument historyczny.

Zakończenie

Przedstawiona została tu w ogólnym zarysie sylwetka kardynała i biskupa warmińskiego Stanisława Hozjusza jako mecenasa nauki i kultury. Na podstawie przeprowadzonych rozważań można stwierdzić, że będąc szermierzem kontreformacji i reformy katolickiej na Warmii zasłużył się on bardzo w dziedzinie nauki i kultury dla tego regionu. Szczególnie godne uwagi są jego zasługi w organizowaniu szkolnictwa. Działalność ta wynikała nie tylko z uchwał soboru trydenckiego, lecz również z potrzeby utworzenia w diecezji warmińskiej silnego ośrodka naukowego, by powstrzymać odpływ miejscowej

¹¹ Ibidem, s. 609.

¹² Nowy Korbut. Bibliografia Literatury Staropolskiej, t. III, s. 173.

młodzieży na zagraniczne uczelnie, często przesiąknięte duchem reformacji. Zakładając Kolegium i Seminarium Duchowne oraz inspirując Alumnat Papieński w Braniewie, Hozjusz, jak można przypuszczać, zamierzał uczynić z tych szkół instytut naukowy o pełnych prawach akademickich, by dać rodzimej młodzieży szanse solidnego wykształcenia i przeciwstawić się działalności w niedalekim sąsiedztwie protestanckiego uniwersytetu, zwanego Albertiną w Królewcu.

Od dwóch lat (założony w 1999 r.) funkcjonuje w Olsztynie Uniwersytet Warmińsko-Mazurski z Wydziałem Teologii (na którym jest zakład misjologii), jesteśmy więc świadkami uwieńczenia starań i wysiłków naszego biskupa i kardynała, a także następnych pokoleń tego regionu w dziedzinie szkolnictwa oraz związanej z kształceniem młodzieży instytucji mecenatu nad kulturą i nauką.

ZUSAMMENFASSUNG

Zu Beginn des Artikels wurde die Sinnhaftigkeit der Untersuchung der Tätigkeit von Stanislaw Hosius als Mäzen erläutert. Im Weiteren findet sich eine geschichtliche Skizze über die Institution des Kulturmäzens. Stanislaw Hosius wird zuerst als Stipendiat und später als Mäzen und Gönner der armen und begabten jungen Männer in Polen und im Ausland dargestellt. Seine Tätigkeit war durch das Bewusstsein motiviert, in einer tiefen Schuld gegenüber seinen Gönnern zu stehen. Die Bemühungen von S. Hosius und den nachfolgenden Generationen um die Errichtung einer Universität in Ermland wurden erst 1999 mit Erfolg gekrönt. In diesem Jahr ist die Universität von Warmia und Mazury mit einer Theologischen Fakultät und dem Lehrstuhl für Missiologie gegründet worden.

Ks. WALDEMAR WESOŁY
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie

POLSKI KATOLIK W NOWEJ DEMOKRACJI

Dziesięć lat „transformacji” społecznej pokazuje nam, iż nie najlepiej nam idzie z demokracją. Ktoś powiedział: „Za długo siedzieliśmy w demokracji ludowej, by teraz w ciągu 10 lat nauczyć się tej prawdziwej demokracji”. Natomiast Winston Churchill powiedział, że nie ma gorszego systemu sprawowania władzy niż demokracja – ale nikt jeszcze nie wymyślił lepszego. Musimy więc uczyć się demokracji i w ogóle polityki.

Wychodząc z totalitarnego systemu komunistycznego polski katolik zabrał ze sobą wiele problemów. Nie jest tajemnicą, iż nawet katolickie elity polityczne są „słabe”, niespójne, rozbite, skłócone. Widać to wyraźnie na tle polskiej lewicy. Ale lewica miała lepsze warunki przygotowania się do polityki. Słabości naszej prawicy szczególnie jaskrawo odsłoniły ostatnie wybory prezydenckie. Wielu polityków powołuje się na katolicką naukę społeczną, ale wydaje się, iż znajomość tej nauki jest marna.

Trzeba stwierdzić: Kościół to nie prawica. „[...] Teoretycznie jest wielkim błędem współczesności robienie zbitki między prawicowością i chrześcijaństwem, katolicyzmem, między wiarą katolicką a prawicowością w polityce, między wiarą katolicką a konserwatyzmem” (bp Piotr Jarecki, „Życie” z 21–22 2000).

Polityka narodowa w świetle katolickiej nauki społecznej

Jesteśmy narodem mocno okaleczonym nie tylko przez zaborców, ale zwłaszcza przez powojenny komunizm (lub jak kto woli socrealizm). Marksizm-leninizm odczytywał historię na podstawie metody materialistycznej, która uzależniała elementy kulturowe (nadbudowę) od elementów materialnych, czyli bazy. Stąd też zawsze pozostawał w konflikcie z narodem, zaś naród nie

jest jedynie jednostką polityczną czy regionem ekonomicznym. Polakom (i nie tylko im) udało się odrodzić państwo, ocalić świadomość kulturową oraz historyczne wartości (wiarę, język).

Dzisiaj rodzą się jednak nowe, niepokojące zjawiska. Z jednej strony nacjonalizm a z drugiej – kosmopolityzm. Przeciwnikiem, z którym trzeba bezwzględnie walczyć jest skrajny – wyrastający z bazy etnicznej lub rasowej – nacjonalizm (polonocentryzm). Naród jako rzeczywistość kulturowa winien być otwarty na rzeczywistość innych narodów, rozwijać się w dialogu z nimi, utrzymywać różnorodne bliskie powiązania. Innym przeciwnikiem autentycznego poczucia przynależności narodowej jest oświeceniowy kosmopolityzm (globalizacja). Podobnie jak marksizm – wyraża on przekonanie, że istotą historii jest rozwój ekonomiczny. Narody uboższe rozwijają się poprzez naśladowanie sposobów produkcji i konsumpcji krajów bogatszych. To naśladowanie rozciąga się na style życia, formy życia rodzinnego, style życia seksualnego, kulturowego, tak w wymiarze społecznym, jak i indywidualnym.

Konieczne musimy zwalczać mówienie o „wchodzeniu do Europy” albo identyfikowanie Europy z Zachodem. Ojciec Święty wszak powiedział: Polska zawsze była i jest w Europie; nie musi do niej wchodzić!

Naród polski będzie trwał, gdy wejdzie w relacje z innymi kulturami, ale musi wnosić w nie swój własny wkład, musi w twórczy sposób wszczepiać nowe wartości w pień własnej tradycji i historii. Jego poezję można zrozumieć jedynie w kontekście całej wielkiej literatury europejskiej, z którą jest on najściślej związany. A przecież Norwid jest do szpiku kości polski: przybliżył tym, którzy nie są Polakami owo typowo polskie doświadczenie człowieczeństwa, wyrażając je powszechnym językiem i w oryginalny sposób wszczepia w kulturę polską wielkie doświadczenia literatury europejskiej. Jest Polakiem, ponieważ jest Europejczykiem i jest Europejczykiem, dlatego że jest Polakiem. Podobnie można powiedzieć o Chopinie, Paderewskim i innych.

W krajach europejskich tożsamość narodowa jest często nierozzerwalnie związana z wiarą chrześcijańską. Z tego punktu widzenia nie musimy się bać Europy, co więcej, czeka ona na ożywienie chrześcijaństwa ze strony katolickiej Polski.

Niektórzy boją się integracji rynkowej z Europą. Mają na uwadze ochronę własnego handlu, a tym samym ograniczanie powstawania supermarketów itd. „Integracja rynkowa oznacza na ogół integrację wokół rynku niemieckiego, a to z czasem może doprowadzić do powtórzenia się sytuacji, która już wywołała dwie wojny światowe. W konfliktach politycznych i społecznych przewidywanych w przyszłości, pewna część będzie szukać oparcia w Niemczech, inna zaś w Rosji, która po przezwyciężeniu obecnego kryzysu, stanie się ponownie potęgą światową. Niemcy i Rosjanie raz jeszcze mogą doprowa-

dział do frontального starcia w samym centrum Europy” (Rocco Buttiglione). Groźby tej można uniknąć wyłącznie wtedy, gdy politycznej trosce o byt narodowy towarzyszyć będzie zdecydowana polityka integracji Europy. Możliwa jest taka konstrukcja wspólnoty europejskiej, w której będzie miejsce na politykę rozwoju obszarów biedniejszych; taką, która nie tylko pewnym regionom czy społecznościom, ale całym narodom stworzy możliwość podnoszenia ich poziomu życia w sposób zrównoważony, przy jednoczesnym zahamowaniu zarówno konfliktów regionalnych, jak i społecznych.

Papież Paweł VI w *Populorum progressio* rozwój nazwał nowym imieniem pokoju. Jeśli chcemy pokoju, to rozwijajmy się, a wydaje się, że bez Zachodu nie będzie rozwoju naszego kraju.

Rynek w świetle katolickiej nauki społecznej

Krajom, które jeszcze wczoraj doświadczały nieskuteczności kolektywizmu, jego niesprawiedliwości oraz braku wolności, jaki niósł ze sobą, nie potrzeba wyjaśniać dlaczego system wolnego rynku jest ekonomicznie lepszy. Prawdę tę uważamy za oczywistą samą przez się, czy też oczywistą mocą niezaprzeczalnego doświadczenia historycznego.

Trzeba jednak zdawać sobie sprawę, że wolny rynek sam z siebie nie rozwiązuje wszystkich problemów i że jako taki nie może istnieć inaczej, jak w obrębie pewnego zespołu instytucji. Wolny rynek nie jest zwykłą konsekwencją obalenia zniewalających reguł kolektywistycznej „gospodarki nakazowo-rozdzielczej”. Gospodarka rynkowa i w ogóle rynek zakłada reguły będące na służbie wspólnego dobra. Bowiem *zasada dobra wspólnego*, a także zasada pomocniczości i solidarności stanowią podstawowe filary, na których się opiera teoria społeczno-gospodarcza nauki Kościoła.

W świetle katolickiej nauki społecznej podstawową komórką rynku nie jest spekulant, który w krótkim czasie zdobywa wielką fortunę, ale właśnie mały przedsiębiorca, który pracą swego życia osiąga sukces i prestiż w jakiejś dziedzinie wytwórczości, np. w produkcji najlepszych w świecie wędlin czy foteli na biegunach. To właśnie dzięki takim przedsiębiorcom dokonuje się rozwój technologiczny, podnosi standard życiowy – i to oni właśnie dają niektórym szansę gwałtownego wzbogacenia (albo bankructwa) drogą spekulacji finansowych. Często te powierzchowne zjawiska związane z gospodarką rynkową błędnie uważane są za jej istotę i sądzi się, że gospodarka rynkowa oferuje przede wszystkim możliwość wzbogacenia się bez pracy.

W świetle katolickiej nauki społecznej *kapitalizm* nie jest grzeszny, a rynek też nie jest grzechem. Niemożliwy jest jednak rynek bez określonego zespołu norm etycznych i prawnych.

Praca ludzka też w jakimś sensie jest jednym z towarów, który bywa swobodnie sprzedawany i kupowany na rynku. Jednakże jest ona „towarem” o absolutnie wyjątkowym charakterze, ponieważ wiąże się z nią pewna wartość absolutnie przewyższająca czysto ekonomiczny porządek rzeczy: wartość osoby ludzkiej, której nie można ani sprzedawać, ani kupować. Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens* mówi: „Praca ludzka nosi na sobie szczególne znamię człowieka i człowieczeństwa, znamię osoby działającej we wspólnocie”. Stąd też rynek pracy winien być rynkiem w szczególny sposób uporządkowanym i chronionym, aby nie dopuścić do kupna czy sprzedaży osoby ludzkiej, aby nie zredukować jej do niewolniczej wytwórczości lub nie wyłączyć z uczestnictwa w dobrach wspólnych ludzkości, do których ma prawo na mocy powszechnego przeznaczenia dóbr ziemskich. Oto zadanie polityki społecznej, w szczególności zaś związków zawodowych i partii politycznych.

Instytucje polityczne w świetle katolickiej nauki społecznej

Kraje Europy Środkowej i Wschodniej (w tym Polska) stają przed trudnym zadaniem zbudowania odpowiednich instytucji politycznych. Chodzi tu o politykę ustrojową. Tutaj też ujawnia się szczególnie ścisły związek między polityką a filozofią (w pewnym sensie religią). Musimy uczyć się demokracji. Demokracja to system, w ramach którego władza jest (albo winna być) kontrolowana przez lud, co więcej – ta władza ma wypływać z powszechnej (lub większościowej) zgody. Demokracja zapewnia obywatelom udział w decyzjach politycznych, gwarantuje możliwość wyboru rządów oraz ich kontrolę, jak również zastępowanie ich w sposób pokojowy innymi. Nie powinna natomiast sprzyjać powstawaniu wąskich grup kierowniczych, które dla własnych partykularnych korzyści albo dla celów ideologicznych przywłaszczająby sobie władzę w państwie.

Historia zna długą tradycję krytyki demokracji. W ostatnich czasach, zwłaszcza od Leona XIII aż po Jana Pawła II, Kościół stopniowo godził się z ideą demokracji do tego stopnia, że stał się jednym z jej głównych orędowników w dzisiejszym świecie. Nie przeszkadza to jednak, by z wielu powodów wysuwane były wątpliwości, co do lojalności katolików wobec demokracji. Spróbujmy lepiej zrozumieć to pojęcie.

Platon i Arystoteles byli krytykami demokracji, ponieważ obawiali się, iż z czasem przekształci się ona w tyranję. Uzasadniali to tak: w systemie demokratycznym brak jest podstawy władzy, która powstrzymałaby naród, gdy ten – powodowany swymi nastrojami – skłania się ku złu. Brak słusznej podstawy władzy prowadzi łatwo do skorumpowania demokracji. Wówczas władza sprawowana jest nie w imię prawdy obiektywnej, ale według odczuć

ludu. Pozwala to na łatwą manipulację ze strony demagogów (powiedzielibyśmy dzisiaj – ze strony społecznych środków przekazu) albo też na korupcyjną sprzedajność. Kiedy demokracja osiąga pewien poziom korupcji, wówczas lud dojrzuje do przejścia w system tyranii. Jednostka albo grupa steruje rewoltą narodową skierowaną przeciwko systemowi korupcji, pozbawionemu jakiegokolwiek legitymizacji czy prestiżu moralnego i ustanawia swój reżim, z arbitralnie ustanowioną władzą. Tę krytykę demokracji należy traktować bardzo poważnie. Udziałem bowiem wszystkich demokracji świata greckiego stał się ten właśnie los. Także we współczesnym świecie wiele z nich może spotkać to samo.

Historia współczesnych demokracji zna trzy jej różne wzorce.

Pierwszy z nich to demokracja totalitarna, „wypróbowana” w specyficzny sposób przez komunistów. Zgodnie z ich przekonaniem masy powinny być kierowane przez partię, która sama wie, czym jest prawdziwe dobro.

Drugi wzorec to demokracja powiązana z relatywizmem etycznym i przekonana, że prawdę ustanawia wola ludu. Taki model demokracji został wypróbowany przez demokracje liberalne, które z powodu popadnięcia w korupcję zeszyły na pozycje faszyzmu i nacjonalizmu, przemierzając drogę nadzwyczaj zbliżoną do tej, która była udziałem demokracji starożytnych.

Trzeci model to „system mieszany”. Być może po raz pierwszy został on wypróbowany w najpełniejszy sposób w Stanach Zjednoczonych. Zgodnie z nią prezydent uosabia autorytet, decyduje o kierunkach działania rządu, dysponuje okresem czterech lat (z możliwością nowej kadencji) dla poddania próbie słuszności swojej linii politycznej. Po zakończeniu tego okresu władzy na poły królewskiej zostaje zastąpiony nowym prezydentem. Z kolei Kongres reprezentuje zasadę demokratyczną. Jest wybierany na krótki okres czasu, by był stale bliski nastrojom ludu, by dać ludowi odczuć udział we władzy krajem. Senat wreszcie wybierany jest na dłuższy okres czasu, ale ma ograniczoną liczbę członków, w związku z czym jedynie osoby cieszące się szeroką popularnością i prestiżem mogą kandydować do zasiadania w senacie. Co więcej, zgromadzenie to nie odnawia się naraz w całości, dzięki czemu pełniący funkcję senatorowie mogą być wyrazicielami stanu opinii publicznej w zmieniających się i różnorodnych okolicznościach. W ten sposób próbuje się zapobiec sytuacji, aby chwilowe poruszenia opinii publicznej wywierały wpływ na rząd, skłaniając go do podjęcia nierozważnych decyzji, których ta sama opinia, w sytuacji rozwagi i spokoju nie akceptowałaby. Senatorowie wybrani np. dzisiaj i wyrażający aktualny stan ducha swego elektoratu, muszą się liczyć z senatorami pochodzącymi z poprzednich wyborów, a będącymi wyrazicielami innego stanu ducha tego samego elektoratu. Jakaś zasada musi więc przez czas dłuższy niż jedną kadencję opanować opinię elektoratu, aby mogła przebić się do zgromadzenia i wpłynąć na wyniki wyborów.

O prawidłowości rządzenia krajem decydują trzy władze: ustawodawcza, wykonawcza i sędziowska. Ważna jest także niezależność sądów. Jak jednak zapewnić niezależność tego organu sędziowskiego, który w jakiś sposób uczestniczy w działalności organu władzy? Otóż (w Ameryce) sędziowie nie są wybierani przez lud, ale nominowani przez prezydenta. Mianowanie to jest dożywotnie. Oznacza to, że każdy prezydent może powołać pewną ilość sędziów, którzy będą podzielać jego stanowisko, ale nie będą stanowili większości sędziów.

Przytaczam tu model amerykański, bowiem jest on bliski współczesnej nauce społecznej Kościoła. System kontroli i równowagi (checks and balances) zawierają także niemal wszystkie konstytucje demokracji zachodnich. Z drugiej strony historię polityczną takich demokracji można ująć właśnie z punktu widzenia walki przeciw stoczeniu się demokracji w stan jej korupcji, walki, która jest zarazem polityczna, kulturalna i moralna. Jeżeli właściwie pojmiemy ten rozwój, to zobaczymy, jak pomiędzy odrzuceniem demokracji przez Grzegorza XVI czy Piusa IX, a jej akceptacją ze strony Piusa XII i Jana Pawła II, mimo wszystko istnieje pewna ciągłość. Demokracja, którą akceptuje Jan Paweł II nie jest dokładnie tą samą demokracją, którą potępiał Grzegorz XVI. Z pewnością zmieniła się doktryna Kościoła, ale jednocześnie też zmieniła się i sama demokracja.

Partia (lub partie) katolików

Program mieszanego systemu rządów demokratycznych jest zbliżony do idei demokracji chrześcijańskiej, która ukształtowała się za pontyfikatu Leona XIII. W późniejszym okresie *Chrześcijańska Demokracja* stała się nazwą partii odgrywającej bardzo ważną rolę, zwłaszcza w historii Włoch i Niemiec. Początkowo jednak chrześcijańska demokracja była raczej ładem instytucjonalnym, który miał hamować staczanie się demokracji w kierunku relatywizmu etycznego i korupcji, i utrzymywać w ryzach przez zakotwiczenie w chrześcijańskiej wizji człowieka. Takie zakotwiczenie było rezultatem zespołu czynników o charakterze kulturowym, prawnym i politycznym.

Partia (każda, niezależnie jak się nazywa) ma to do siebie, że zabiega o własne interesy. A to jest z punktu widzenia chrześcijańskiej idei dobra wspólnego niebezpieczne. Papieżom–społecznikom chodzi przede wszystkim o to, by chrześcijańskie partie pomagały zachować pewien ład instytucjonalny i ogólny klimat kulturowy.

Partie powołujące się na inspiracje chrześcijańskie mogą być różne. Nie trzeba się dziwić, iż z zasad chrześcijańskich każdy korzysta wybiórczo, jak mu wygodnie w ramach własnych celów. Co innego katolicka partia, a co

innego katolik w partii. Katolicka partia (chadecka) jest „niebezpieczna”. Lepiej, żeby katolicy dzielili się według wyznawanych preferencji różnych sądów, które – pozostając w zgodzie z ich chrześcijańskim sumieniem – wyrażałyby jednak ich osobiste skłonności związane z ich kulturą i pozycją społeczną i dlatego nie musiałyby być formułowane jako jedna „opinia katolicka”.

Czym innym bowiem niż partia katolicka jest partia o inspiracjach chrześcijańskich, powołująca się na naukę społeczną Kościoła przy wypracowaniu rozwiązań politycznych dla własnego kraju, ale nie roszcząca pretensji do reprezentowania wszystkich katolików i świadoma, że jej rozwiązania nie są jedynymi możliwymi, gdyż z doktryny społecznej Kościoła nie da się mechanicznie wyprowadzić programu rządowego. Chcąc konkretnie uprawiać politykę należy raczej utworzyć blok wspólnych dążeń, wytypować wśród nich problemy wiodące i odłożyć rozwiązanie dalszoplanowych, podejmując ryzyko związane np. z koniecznością zawierania sojuszy. We wszystkich takich sprawach ludzie, których łączy ten sam ideał, mogą się doskonale różnić między sobą.

Wiara katolicka obejmuje w istocie całego człowieka, motywuje jego postępowanie i pomaga w dokonywaniu wyborów, w tym także politycznych. W pewnym sensie więc jedność katolików jest dobrem także na gruncie polityki. Jedność katolików nie musi jednak oznaczać jednopartyjności. Kościół zakorzeniony w życiu narodu, z którego wyłaniają się znaczące ruchy kościelne, potrafiące nawiązywać dialog z polityką, gdy w grę wchodzi wartości podstawowe, pozostawiając pełną wolność w dziedzinie ścisłej polityki (polityki konstytuującej), może służyć lepiej interesom ewangelizacji i autentycznej demokracji niż Kościół, który wiąże się w sposób preferencyjny z jedną partią polityczną.

Zakończenie

Podstawowym zadaniem katolików jest zawsze dawanie świadectwa o Chrystusie, który ich zbawił. Wydarzenie Chrystusa jest wydarzeniem religijnym, ale odnosi się ono do wszystkich wymiarów ludzkiej egzystencji. Dzieje się tak dlatego, że Bóg objawiając w Chrystusie prawdę o sobie samym, objawił zarazem w Nim pełną prawdę o człowieku. Właśnie dlatego polityk–katolik powinien angażować się politycznie, czyli troszczyć się o dobro społeczne. Ma więc angażować się po to, by bronić osoby ludzkiej. Obrona ta dotyczy różnych aspektów:

1. Jest obroną tożsamości narodu i jego kultury, poprzez którą stajemy się w pełni świadomi naszego człowieczeństwa. Obrona ta łączy wspólnotę narodową z jednej strony z rodziną, którą w sposób nieodzowny naród zakła-

da, a z drugiej strony z różnymi formami organizacji rodziny ludzkiej, z którą naród jest związany. W naszym przypadku chodzi o Polskę i Europę.

2. Jest walką o sprawiedliwy ład ekonomiczny, w którym wolność inicjatywy, przysługująca każdemu, byłaby uznawana a zarazem powiązana z dobrem wspólnym. Zakłada to także wysiłek na polu pomocy społecznej i edukacji ukierunkowany na pobudzanie inicjatyw społecznych, poprzez które społeczeństwo (w jego zaś ramach katolicy) przyjmowałoby na siebie obowiązek zaradzenia pojawiającym się potrzebom, bez odsyłania realizacji tego obowiązku w całości do organów państwowych. Państwo, zgodnie z zasadą pomocniczości, ma w tej dziedzinie raczej zadanie wspierania i koordynowania inicjatyw społecznych lub też dotowania tam, gdzie zasoby są niewystarczające. Zasada ta m.in. otwiera przed Kościołem rozległą przestrzeń dla ewangelizacji, ponieważ pozwala na spotkanie z człowiekiem, dostrzegając jego potrzeby materialne, aby w nich i poprzez nie mówić o radykalnej potrzebie szczęścia i dobra, konstytuującej każdą osobę ludzką, będącą adresatem orędzia wiary.

3. Jest zobowiązaniem do budowania porządku demokratycznego opartego na autentycznej wizji osoby ludzkiej i jej godności, w ramach którego należy też uznać rolę religii jako źródła postawy moralnej, której cały system instytucjonalny potrzebuje do swego funkcjonowania, a którego nie jest w stanie wydać sam z siebie.

4. Jest wspólną walką z wszystkimi innymi ludźmi w politycznym zmaganiu o dobro narodu, połączoną z czujną gotowością do zmagania – a kiedy to konieczne – także do podejmowania samotnej obrony wolności Kościoła i podstawowych praw osoby ludzkiej.

Ks. ROMAN SZEWCZYK
Wydział Teologii UWM
w Olsztynie

KOŚCIÓŁ I JEGO PORZĄDEK PRAWNY WOBEĆ JEDNOCZĄCEJ SIĘ EUROPY

W dniach 8 i 9 listopada 2000 r. Katedra Teologii i Norm Ogólnych Prawa Kanonicznego KUL zorganizowała w Ołtarzewie spotkanie wykładowców prawa kanonicznego w Wyższych Seminariach Duchownych w Polsce. Tegoroczne spotkanie poświęcone było problemowi zjednoczenia się ze Wspólnotą Europejską. Organizatorzy widzieli potrzebę przybliżenia wykładowcom prawa kanonicznego zagadnienia jednoczenia się Polski z Unią Europejską w ich pracy z seminarzystami, którzy prawdopodobnie będą pracować w Polsce włączonyj w struktury unijne. Spotkanie postawiło sobie za cel przybliżyć relacje między Polską a Unią Europejską w jej aspekcie kościelnym.

W pierwszym referacie mgr Cezary Ritter przedstawił „Jana Pawła II wizję zjednoczonej Europy”. Kościół od samego początku obserwował i wspierał proces integracyjny, zaś kolejni papieże postulowali silniejszą współpracę międzynarodową i tworzenie wspólnych instytucji ponadnarodowych. Jan Paweł II w swojej wizji zjednoczonej Europy bardzo mocno podkreśla, że obok korzyści ekonomicznych podstawową sprawą jest fundament, na którym budujemy jedność, a chodzi o wartości chrześcijańskie. „Dla zjednoczonej Europy nie ma bowiem alternatywy. Politycy chrześcijańscy mogą wnieść własny wkład w ten proces. Polega on na ukazywaniu nienaruszalnej godności każdej osoby ludzkiej. Na tej podstawie można zbudować europejską kulturę życia. Chodzi w niej nie tylko o to, by w Europie żyło się dobrze pod względem ekonomicznym i finansowym, lecz także o to, by była ona zbudowana na fundamencie wartości, które przyczyniły się do jej wielkości. (Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do parlamentarzystów austriackich*, 23 marca 1997 r.). W swoim wystąpieniu autor prześledził rozwój myśli papieża Jana Pawła II począwszy od encykliki *Centesimus Annus*, poprzez wypowiedzi z Santiago de Compostella, z Gniezna z 1991 r. i 1997, z Włocławka 1991 r. Jan Paweł II

konsekwentnie nawołuje do tego, aby Wspólnota Europejska stała się *wspólnotą ducha*, ten najgłębszy fundament jedności przynosił przez wieki Europie jedność. Dlatego nigdy nie będzie prawdziwego zjednoczenia wszystkich ludów europejskich, greckich i łacińskich, germańskich i słowiańskich, jeśli Europa wyposażona w wolne instytucje, jej kultura nie będą inspirowane wiarą chrześcijańską.

Drugi referat „Relacje między Polską a Unią Europejską w aspekcie kościelnym” wygłosił ks. dr Andrzej Koprowski SJ. Prelegent naświetlił problematykę na podstawie relacji pomiędzy Stolicą Apostolską jako podmiotem prawa międzynarodowego a instytucjami europejskimi. Przedstawił również działalność europejskich instytucji kościelnych: Nuncjatura Apostolska przy Unii Europejskiej, Komisja Episkopatów Wspólnoty Europejskiej (ComECE), Rada Konferencji Episkopatów Europy (CCEE), Europejska Komisja Ekumeniczna na rzecz Kościoła i Społeczeństwa (EECCS), Konferencja Kościołów Europejskich (CEC).

W kolejnym referacie dr Anna Przyborowska-Klimczak omówiła „Klauzulę o Kościołach w Traktacie Amsterdamskim”. Unia Europejska, światopoglądowo i religijnie neutralna, nie chce pozostać obojętna na uznawane wartości i tradycje ożywiane i pielęgnowane przez Kościoły. Stosunek Unii wobec Kościołów został wyrażony najpełniej w tzw. klauzuli kościelnej, zawartej w Akcie Końcowym Traktatu Amsterdamskiego z 1997 r.: „Unia Europejska przestrzega oraz nie narusza statusu, jakim cieszą się kościoły oraz stowarzyszenia religijne w Państwach Członkowskich zgodnie z odpowiednimi przepisami prawnymi. Unia Europejska przestrzega w równej mierze statusu organizacji o charakterze filozoficznym i bezwyznaniowym”. Poprzez ten zapis Unia Europejska akceptuje fakt istnienia stosunków między Kościołem i państwem, co jest wynikiem tożsamości narodowej i kulturowo-historycznej.

Andrzej Stogowski, *Fritjofa Capry mistyczny paradygmat wyjaśniania rzeczywistości*, Studia Elbląskie 1999, s. 193–234.

W jaki sposób możliwa jest jedność bytu przy różnorodności jego zmiennych elementów? Zagadnienie to było już przedmiotem refleksji w filozofii greckiej. Zauważono także, że sam byt w swej strukturze jest złożony, dynamiczny, czyli podlega zmianie, powstaje i ginie. Co więc stanowi zasadę konstytuującą byt? Heraklit twierdził, że fundamentalną rzeczywistością jedności przeciwieństw jest Logos. Platon zasadę tę znajdował w idei, która jest tożsama z sobą. Przedłużenie tych poglądów znajdujemy w *rationes seminales* św. Augustyna, a ponadto u XVII-wiecznych idealistów, zwłaszcza Kartezjusza czy Kanta. W nurcie tym, który kontynuowany był w XX w., a który określa się jako transcendentalny idealizm, gdy „świat filozofów” rozpadł się na dwa bieguny, podmiot i przedmiot, jedność bytu stanowi świadomość, jak np. u E. Husserla.

Arystoteles natomiast, odpowiedź na pytanie, co konstytuuje w bycie to, co jest ogólne, konieczne i stałe, znalazł w formie substancjalnej oraz materii pierwszej. Droga tą poszedł św. Tomasz z Akwinu dodając, że akt istnienia konstytuuje realny byt, zawsze proporcjonalnie do istoty. Przedstawiciele tzw. realizmu metafizycznego dostrzegają konieczność niesprzecznego ujęcia pluralizmu bytowego w tożsamości Absolutu – *ens per se*. Absolut jest ostateczną przyczyną, racją i celem uzasadniającym powstanie i trwanie wszelkiego przegodnego bytu.

Propozycje te są o tyle ważne, że w XX w. obserwujemy eksplozję poznania naukowego, które również za przedmiot poznania musi mieć to, co konieczne, niezmiennie i powszechne. Jednakże poznanie pewne i wartościowe mieściło się tylko w wąskich granicach wyznaczonych przez pozytywizm logiczny, który programowo odrzucał specyfikę poznania filozoficzno-metafizycznego. W efekcie poznanie to, dając sprawne narzędzie technicznego działania, staje się poznaniem aspektowym, funkcjonalnym, nieskończonych

elementów rzeczywistości. Poznanie to gubi jedność świata, stwarza trudności w ujęciu tego co ogólne, powszechne i stałe, a czasem wydaje się być nawet wewnętrznie sprzeczne.

Swoistą propozycją usiłującą iść dalej niż uczynili to tacy współcześni myśliciele, głównie z zakresu nauk przyrodniczych, których uwzględnią w pracy autor: A. N. Whitehead, A. Einstein, W. Heisenberg, J. S. Bell, H. Yukawa, M. Planck, C. F. von Weizsäcker, N. Bohr, L. De Bröglie, S. Weinberg, E. Schrödinger, J. C. Maxwell, P. Dirac, R. Sheldrak i in., jest myślenie i ujęcie rzeczywistości jaką w swych publikacjach przedstawia Fritjof Capra – fizyk i filozof. Najważniejsze prace F. Capry, na których opiera się A. Stogowski wspólnie z D. Steindl-Rast oraz Th. Matus to: *Punkt zwrotny* (1987); *Tao Fizyki* (1994); *Należać do wszechświata* (1995).

Ze względu na uznanie, jakim cieszy się F. Capra w świecie, ale też i ciekawe rozwiązania jakie proponuje, powinien być poznawany i omawiany krytycznie. Takiego zadania podjął się A. Stogowski. Myślenie filozoficzne ma swój społeczny kontekst. Rodzi się w dialogu, inspiracje czerpie w kwestionowaniu bądź rozwiązywaniu aktualnych zagadnień. Dlatego bardzo ważne i wartościowe jest ukazanie wszelkich uwarunkowań filozoficznych poglądów Capry. Charakterystyczne jest to, że dla ratowania jedności myślenia religijnego, filozoficznego oraz paradygmatu myślenia w ramach fizyki teoretycznej, jak też by przezwyciężyć „kartezjański dualizm, świata materii i ducha”, Capra musi poszerzyć kategorie racjonalności, ścisłości metodologicznej, „naciągając” możliwość przekładalności języków, pojęć czegoś w sposób jasny i rzeczowy – dowodzi autor pracy. Na uwagę zasługuje również dojrzałość metafizyka jakiego przy omawianiu poglądów myśliciela z Berkeley używa autor artykułu. Sam Capra świadom jest ogromnych trudności, lecz z premedytacją twierdzi, że Nowa Era musi przyjąć nowy paradygmat myślenia o przestrzeni i czasie nie wyłączając bytu ożywionego. Dzieje myśli mogą stać się swoistą nauką ostrzegającą przed łatwym uleganiem wobec pokusy absolutnego poznania. Wychodząc z ciemności relatywizmu i sceptycyzmu współczesnej kultury naukowej, tym bardziej trzeba rozróżniać metody poznawcze i krytycznie odnosić się do możliwości zbudowania jednej wizji bytu. Nie może zatem dziwić kategoria New Age do jakiej słusznie A. Stogowski wpisuje analizowanego autora. Wcześniej podobne próby całościowego myślenia łączącego tak odległe dziedziny jak wyniki nauk przyrodniczych z poglądami systemów religijnych Wschodu, przesłankami wziętymi z swoistej astrologii, jak i antropologii dali A. Huxley, C. G. Jung, R. Steiner, a nawet P. Teilhard de Chardin, co autor również uwzględni przytaczając istotną w tej mierze bazę bibliograficzną.

Wypada zgodzić się z oceną autora, że Capra nie zdołał przezwyciężyć aspektowego poznania, sprowadzając i redukując rzeczywistość do kategorii

duchowych, wielorakich (wielopłaszczyznowych i wielopoziomowych) relacji. Jest to próba przezwyciężenia monizmu materialistycznego, który cieszył się dużą popularnością w kręgu pozytywistycznego kultu nauki. Bardzo wątpliwym jest wymiana materializmu na monizm spirytualistyczny. W takim rozwiązaniu „tajemnicy bytu”, jakkolwiek pluralizm bytowy jest tylko złudzeniem. Rzeczywistość to różne przejawy energii – zasady duchowej, która stanowi podstawę i wyraz jedności bytu. Monizm ten może być bardziej panteistyczny bądź materialistyczny, lecz na gruncie materii nie sposób wyjaśnić procesów powstawania i przemijania lub samoorganizacji itp. „Hindusi oraz Chińczycy wierzą, że istnieje jakaś ostateczna rzeczywistość, która sprawia, iż wszystko ostatecznie da się sprowadzić do jedności” (s. 222). Świadomość oraz rzeczywistość są w jedności, wielość jest tylko pozorem. Jest to interesująca, jak najbardziej holistyczna możliwość ratowania rozpadającej się na części wizji świata we współczesnej naukowej kulturze, przez co Capra może liczyć na jej popularność. Niestety, wymuszona, a priori narzucona, podmiotowa jedność świata może prowadzić do myślenia „mistycznego albo mistyfikacji”. F. Capra doszedł raczej do tego drugiego, zwłaszcza poprzez wprowadzone elementy irracjonalne, przesłanki religijnego myślenia oraz absolutyzowanie wartości poznania występującego we współczesnej fizyce. Zapewne mu bliższe i możliwe do pogodzenia jest pojęcie świata ducha wzięte z systemu religijnego oraz pojęcie energii doskonale funkcjonujące w naukach przyrodniczych niż np. pojęcie Istnienia – *Ipsum Esse Subsistens* – jako metafizyczna zasada istnienia wszelkiego bytu. Szkoda, że dla kogoś kto sięga po ostateczne poznanie w postaci „mistycznego paradygmatu” wyjaśniania rzeczywistości, pojęcie Istnienia jest zbyt subtelne i za trudne.

W tym kontekście jakże ważna jest uwzględniona w publikacji propozycja Jana Pawła II, który przestrzegając porządków poznania postuluje podmiotową jedność dla *fides et ratio*. Dlatego też m.in. praca A. Stogowskiego jest ważna i pożyteczna, ciągle aktualna, zwłaszcza dla czytelnika, który zechce się nad ukazаныmi problemami zastanowić i rzetelnie je przemyśleć.

Ks. STEFAN EWERTOWSKI

Barbara Fijałkowska, *Partia wobec religii i Kościoła w PRL*, t. 1: 1944–1955, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Olsztyn 1999, s. 256.

1. Uwagi wstępne

Książka Barbary Fijałkowskiej należy do serii opracowań poświęconych przeszłości Polski Ludowej. Autorka skupiła się na zagadnieniu stosunku partii (Polskiej Partii Robotniczej i Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej) do religii i Kościoła. We wstępie stwierdza, że w polityce tej kierowano się „niezmiennie tymi samymi leninowskimi zasadami, zmieniając (zależnie od sytuacji) taktykę i metody działania, nigdy zaś nie rezygnując ze strategicznego celu, jakim było wyeliminowanie tak religii, jak i Kościoła z życia narodu, wyeliminowanie całkowite i ostateczne” (s. 7). Celem książki jest ukazanie metod, które stosowano w trakcie laicyzacji i sowietyzacji życia społecznego i politycznego.

2. Ramy chronologiczne

Ramy czasowe książki wyznaczają lata 1944–1955. Cezury te nie wymagają dodatkowego uzasadnienia. W roku 1944 powołano Polski Komitet Wyzwolenia Narodowego (31 XII 1944 przekształcony w Rząd Tymczasowy RP), który nie krył swego komunistycznego rodowodu, a jednocześnie przedstawiał się jako jedyna legalna, chociaż tymczasowa władza wykonawcza. W celu wzmocnienia swej pozycji Polski Komitet Wyzwolenia Narodowego utworzył Milicję Obywatelską i Urząd Bezpieczeństwa (obecnie słusznie nazywane aparatem terroru), a następnie wydał dekret o ochronie państwa, który przewidywał m.in. karę śmierci za udział w związkach „mających na celu obalenie demokratycznego ustroju Państwa Polskiego”. Dekret ten był często wykorzystywany w walce z opozycją, w tym także z Kościołami.

Rok 1955 kończy okres dyktatury i naśladownictwa wzorów radzieckich, czyli jak autorka pisze we wstępie – „sowietyzacji” Polski. W roku następnym nastąpiła chwilowa „odwilż”, czyli liberalizacja (wprawdzie kontrolowana) życia społecznego i politycznego.

3. Treść

Książka B. Fijałkowskiej składa się z wprowadzenia, I–X rozdziałów, aneksów, bibliografii i ilustracji. We wprowadzeniu autorka przeprowadziła analizę założeń ideologicznych partii marksistowsko-leninowskiej wobec reli-

gii, wykorzystując pisma Karola Marksa, broszury szkoleniowe i prace marksistowskich religioznawców. Rozdział I, zatytułowany „Zderzenie dwóch światów” (s. 21–37), obejmuje wydarzenia: powrót prymasa Augusta Hlonda do Polski, zerwanie konkordatu przez stronę rządową, ograniczenie nauczania religii w szkołach, ustanowienie administracji kościelnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych, pierwsze konferencje Episkopatu Polski. Autorka omówiła tu także publicystykę antykościelną, uprawianą na łamach partyjnej prasy, i podważyła głoszoną tezę, że w pierwszych latach po wojnie „nie atakowano Kościoła ani religii wprost, że dopiero przygotowywano się do starcia w przyszłości”. W ostatniej części tego rozdziału przedstawiona została próba nawiązania kontaktów przez stronę rządową z Episkopatem Polski. Według autorki jako pośrednika „użyto Tadeusza Chromeckiego, wówczas naczelnika Wydziału Zachodniego MSZ” (s. 30).

W rozdziale II – „Gra o konkordat czy dezinformacja” (s. 38–50) opisano próby nawiązania kontaktów władz komunistycznych ze Stolicą Apostolską za pośrednictwem Ksawerego Pruszyńskiego. Autorka, opierając się przede wszystkim na raporcie Pruszyńskiego, przedstawiła wiele ciekawych informacji na temat tej misji, w tym także rolę Jacques’a Maritaina, czołowego filozofa katolickiego Francji, który – jak się okazało – zupełnie nie znał realiów Polski.

Rok 1947 i wybory do Sejmu Ustawodawczego oraz „Mała Konstytucja” są główną treścią rozdziału III, zatytułowanego: „Nowe prawa, nowy język, nowe kłamstwa” (s. 51–68). Episkopat Polski zainteresowany był przede wszystkim zapisami przygotowywanej nowelizacji porządku konstytucyjnego i ogłosił własne postulaty. Nie zostały one jednak przyjęte, wręcz odwrotnie, stały się przedmiotem ataków strony rządowej i „usztynienia kursu”. Funkcjonariuszy partyjnych „denerwowała” także osoba ks. Zygmunta Kaczyńskiego, o którym „zbierano informacje”. W lipcu 1948 r. redagowany przez niego „Tygodnik Warszawski” zamknięto a jego aresztowano wraz z współredaktorami. Z więzienia ks. Kaczyński już nie wyszedł, a okoliczności śmierci nie są znane do dziś.

W grudniu 1948 r. doszło do zjednoczenia Polskiej Partii Robotniczej i Polskiej Partii Socjalistycznej. Nowo powstała Polska Zjednoczona Partia Robotnicza podjęła konfrontacyjną politykę wobec Kościoła. Zapowiedzi takiej postawy uwidoczniły się już w czasie kongresu zjednoczeniowego. Głosom elit partyjnych towarzyszyły publikacje ogłaszane na łamach koncesjonowanej prasy. Do dyskryminacji wierzących wykorzystywano także, ogłoszony 5 sierpnia 1949 r. przez Radę Ministrów, dekret „o ochronie wolności sumienia i wyznania”.

Właśnie rok 1949 charakteryzował się wydaniem wielu dekretów i rozporządzeń, uderzających w Kościół, dlatego autorka kolejny rozdział zatytuło-

wała „Zaostrzenie walki z «ostoją reakcji»” (s. 69–81). Państwo podjęło próbę wprowadzenia kontroli wewnętrznego życia Kościoła, w tym także działalności stowarzyszeń kościelnych. Prym w kreowaniu nowej polityki wyznaniowej wiedli: Władysław Wolski, Edward Ochab i Franciszek Mazur. Kościół, nie chcąc podporządkować się takim planom, zdecydował się na rozwiązanie wszystkich organizacji kościelnych. Reakcją władz było wsparcie ruchu „księży-patriotów” oraz likwidacja kościelnej „Caritas”.

W rozdziale V – „Dobra wola i jej skutki” (s. 82–94) B. Fijałkowska ukazała proces tworzenia „Porozumienia między Państwem a Kościołem”, podpisanego 14 kwietnia 1950 r. Rozmowy między rządem i przedstawicielami Episkopatu trwały prawie 10 miesięcy. Dużą rolę odegrała Komisja Mieszana. Pojawiły się propagandowe oświadczenia przedstawicieli władz, w których mówiono, że „rząd pragnie normalizacji stosunków z Kościołem”, ale towarzyszyła im zawsze pogroźka: „rząd będzie z całą skrupulatnością strzegł wolności religii..., lecz nie dopuści, aby pod tą przykrywką odbywała się krecia robota mobilizowania i popierania elementów nieprzejednane wrogich wobec państwa ludowego...”. Interesujące są reakcje na „Porozumienie” w środowiskach emigracyjnych. Autorka przytacza wypowiedzi kilku publicystów, którzy wyrażali radość z kompromisu, ale też obawiali się, że państwo komunistyczne nie będzie przestrzegać zapisów. Już niedługo okazało się, że mieli rację. Zróznicowane oceny pojawiły się także w Polsce.

Institucją, która miała nadzorować działalność Kościołów, był powołany 19 kwietnia 1950 r. Urząd do Spraw Wyznań. O jego strukturze i zadaniach i działalności Fijałkowska pisze bardzo dokładnie w rozdziale VI – „Poletko doświadczalne ministra Bidy” (s. 95–107). Wiele cennych informacji o polityce wyznaniowej rządu znajduje się w rozdziale VII: „Kościół prawie upaństwowiony” (s. 108–121). Porozumienie z 14 kwietnia 1950 r. nie przyniosło wolności Kościołowi. Pod koniec tego roku władze podjęły akcję zmierzającą do usunięcia administratorów apostolskich z diecezji na tzw. ziemiach odzyskanych. Działania te przewrotnie nazywano „zniesieniem tymczasowości Kościoła” lub „stabilizacją życia Kościoła”. Faktycznie władze usunęły siłą wszystkich rządców diecezji na Ziemiach Zachodnich i Północnych i narzuciły swoich kandydatów na wikariuszy kapitulnych. W 1952 r. pojawiły się dodatkowe komplikacje w stosunkach państwo–Kościół związane z przygotowaniem nowej konstytucji, wzorowanej na stalinowskiej z 1936 r. (poprawionej przez samego Stalina). Najbardziej niebezpieczny dla Kościoła okazał się jednak dekret Rady Państwa z 9 lutego 1953 r. „o obsadzaniu duchownych stanowisk kościelnych”.

Kościół nie mógł zaakceptować zapisów tego dekretu. Prymas Polski, Stefan Wyszyński zaprotestował w piśmie, które zostało nazwane „Non possu-

mus”. Było to bezpośrednią przyczyną jego aresztowania. Wydarzenia te zostały szczegółowo przedstawione w rozdziale VIII – „Bezprawie i słowa prawdy” (s. 122–137). Autorka wykorzystała tu m.in. „Tezy w sprawie polityki wobec kościoła” (1953) i powstałe w Urzędzie do Spraw Wyznań opracowanie „Kościół Rzymskokatolicki w Polsce”, gdzie duchowieństwo określono „jako agenturę imperializmu amerykańskiego”, czynnie uczestniczące w organizacjach podziemnych (terrorystycznych). Zapowiadało ono wzmożenie terronu wobec księży. Wielu z nich zostało uwięzionych. Równocześnie wsparto działalność księży-patriotów.

Rozdziały IX – „Partia próbuje zacisnąć pętlę” (s. 138–151) i X – „Zleceńodawcy i producenci «dowodów»” (s. 152–168) zawierają już informacje o bezpośrednich działaniach wymierzonych w hierarchię kościelną, zwłaszcza w biskupów (m.in. bpa Czesława Kaczmarka). Poznajemy tu szczegóły dotyczące aresztowania prymasa Polski (i reakcje prasy partyjnej). Dużą rolę w walce z Kościołem odgrywało Ministerstwo Administracji Publicznej (ale inne ministerstwa także). Ośrodkiem decyzyjnym była jednak zawsze Polska Partia Robotnicza, a potem Polska Zjednoczona Partia Robotnicza. Specyficzną rolę odegrało także Ministerstwo Bezpieczeństwa Publicznego (a potem Ministerstwo Spraw Wewnętrznych). Jego szefem był Stanisław Radkiewicz, a strukturę wzorowano na stalinowskich organach bezpieczeństwa. Pracowali w nim także, oddelegowani do Polski, funkcjonariusze sowieccy. Dokładną strukturę wewnętrzną Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego autorka opisuje na s. 155–158.

4. Dodatek źródłowy i ilustracyjny

Cennym uzupełnieniem omawianej pozycji jest aneks (s. 169–237), w którym zamieszczono 16 dokumentów, dotyczących rozmów przedstawicieli Kościoła z urzędnikami państwowymi (i odwrotnie), a dotychczas nie publikowanych. Jest w nich mowa o relacjach Polska–Watykan, raport Ksawerego Pruszyńskiego z działalności w Paryżu i Rzymie oraz przeprowadzonych rozmów na temat nawiązania stosunków dyplomatycznych z Watykanem (z lutego 1947 r., po raz pierwszy publikowany w całości), a także notatki ze spotkań z ks. Zygmuntem Kaczyńskim (m.in. ministrem w rządzie w Londynie). Dużą wartość historyczną mają też protokoły konferencji w Urzędzie do Spraw Wyznań z kierownikami referatów wyznaniowych w prezydiach wojewódzkich rad narodowych.

Książkę wzbogaca 31 fotografii i fotokopii dokumentów z Archiwum Akt Nowych w Warszawie. Przedstawiają one postaci, które odegrały najważniejszą rolę w kształtowaniu się stosunków państwo–Kościół w okresie powojennym oraz przypominają wydarzenia o charakterze religijno- i społeczno-politycznym.

5. Oryginalność

Barbara Fijałkowska pisała tę książkę przede wszystkim jako politolog i to wyróżnia ją spośród innych o podobnej tematyce. Autorka stara się pokazać pewne procesy, postawę władz, ich ideologię. Mniejszą uwagę przywiązuje do mnogości faktów. Nie rozbudowuje także przypisów. Wszystko to sprawia, że książka jest napisana bardzo przystępnie. Czytelnik może poznać atmosferę narastania napięcia w stosunkach państwo–Kościół. Ułatwiają to – zredagowane publicystycznie – tytuły rozdziałów. Chociaż prezentowana tematyka poruszana była w innych publikacjach, w książce B. Fijałkowskiej można znaleźć wiele interesujących i ważnych (także dla historyka) faktów. Wynika to z tego, że autorce udało się dotrzeć do materiałów źródłowych, dotychczas nie cytowanych. W sposób umiejętny wykorzystwała także zbiory dokumentów drukowanych. W prezentowanej książce znajdziemy ich wnikliwą analizę, wolną od powtarzanych opinii. Na szczególną uwagę zasługuje także ukazanie struktury i działalności Urzędu do Spraw Wyznań oraz Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego.

Ks. ANDRZEJ KOPICZKO

Sprawozdanie z Kongresu Katolickich Katechetów-Docentów w Berlinie w dniach 24–27 IX 2000 r.

W Berlinie (w obiektach Diakonische Akademie) w dniach 24–27 września 2000 r. odbył się Kongres Katolickich Katechetów-Docentów (Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetikdozenten – AKK) obszaru języka niemieckiego. Wzięło w nim udział 196 uczestników na zaproszenie przewodniczącego AKK (Związek Katolickich Katechetów-Docentów) prof. W. Tzscheetscha z Freiburga i przewodniczącego Związku Katechetów Niemieckich (Deutscher Katecheten-Verein–DKV) prof. K. H. Schmitta z Paderborn. Refleksja naukowa rozważań dotyczących tematu: *W teraźniejszości – dla przyszłości. O społecznym znaczeniu pedagogicznoreligijnej działalności* (In der Gegenwart – für die Zukunft. Zur gesellschaftlichen Bedeutung religionspädagogischen Handelns).

W niedzielę wieczorem, 24 września, po powitaniu wszystkich uczestników Kongresu przez Przewodniczącego AKK i DKV wysłuchano z zainteresowaniem referatu prof. B. Guggenbergera z Berlina na temat krytycznej diagnozy teraźniejszej

rzeczywistości w świecie rozwijającej się techniki (Was die Stunde schlägt...).

W pierwszym dniu Kongresu, do południa, wysłuchano referatów międzypokoleniowych dotyczących problematyki: *Moja pedagogicznoreligijna praca w czasie, w którym żyję* (Meine religionspädagogische Arbeit in der Zeit, in der ich lebe). Starsze pokolenie reprezentował przechodzący na emeryturę prof. W. Langer z Wiednia, który ciekawie przedstawił swoją życiową drogę pod kątem pedagogicznoreligijnym, rozwoju różnych koncepcji w nauczaniu religii. Prof. M. Blasberg-Kuhnke z Osnabrück, jako reprezentantka średniego pokolenia, ukazując swoją drogę pedagogicznoreligijną, przywołała jednego z najwybitniejszych katechetyków ks. A. Exelera z Münster jako wzór do naśladowania. Przytoczyła jego słowa, które zawsze zostaną aktualne: „być wrażliwym na teraźniejszą sytuację”. Podjęła także problematykę teologii feministycznej z perspektywy pedagogicznoreligijnej, jak również ukazała związki pedagogiki religii z teologią praktyczną oraz łączące się z tymi zagadnieniami wyzwania na przyszłość. Reprezentantem młodego pokolenia był dr B. Porzelt z Mainz, który w swoim referacie zwrócił szczególną uwagę na badania empiryczne w zakresie pedagogiki religii, dzieląc się jednocześnie swoimi doświadczeniami w pracy z młodzieżą. Przedstawił również najnowszą pozycję traktującą o badaniach empirycznych pedagogiki religii (B. Porzelt, R. Güth (red.), *Empirische Religionspädagogik. Grundlagen – Zugänge – Aktuelle Projekte*, Münster–Hamburg–London 2000). Zwrócił uwagę na kontekst pedagogiki religii, która akceptuje swoje i jednocześnie to, co obce. (Fremde und eigene muss authentisch zum Wort kommen).

Po zaprezentowaniu referatów podjęto dyskusję w grupach; tu każdy miał sposobność wyrażenia swojego poglądu i zaprezentowania dotychczasowych doświadczeń pedagogicznoreligijnych. Tego samego dnia popołudniowe zajęcia odbywały się w grupach (przewidziano 10 grup) o określonym temacie z głównym referentem. Ks. Rogowski wystąpił w czwartej grupie; tu podjęto temat szkoły wyższej jako miejsca przeżywania wiary. Przedstawiony referat ks. Rogowskiego ujmował szkołę z perspektywy sytuacji polskiej. Grupie tej przewodniczył prof. A. Lob-Hüdepohl, rektor Katolickiej Szkoły Wyższej w Berlinie, który w omawianej problematyce skoncentrował się na wymiarze eklezjalnym tego zagadnienia. Wieczorem tego samego dnia odbyło się ogólne zebranie (Vollversammlung) członków AKK, na którym potwierdzono w wyborach dotychczasowy zarząd i omówiono zadania pedagogicznoreligijne AKK na przyszłość. Podczas posiedzenia do grona Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetikdozenten obszaru języka niemieckiego dołączyło dwóch nowych członków: prof. E. Spiegel z Vechty i autor niniejszego sprawozdania.

W drugim dniu Kongresu podjęto tematykę: *Zmagania pedagogiki religii w społeczeństwie informacji* (Die Leiden der Religionspädagogik in der

Informationsgesellschaft), której referentem był prof. G. Schmidtchen z Zurychu. Prelegent zwrócił uwagę na teraźniejsze zagrożenia, sygnały przemocy, problem moralności, jej źródła, podkreślając, że powstają one w uporządkowanych związkach. Komercjalizacja natomiast wykorzystuje ją do prywatnych celów. Nawiązał również do zagadnienia kultury moralnej, pytając czy współczesny człowiek jest zorientowany na świat wartości. Zaznaczył, że wartość i moralność potrzebują motywacji, dobrych i zdrowych relacji wspólnotowych. Po wygłoszonym referacie nastąpiła dyskusja, po czym młodzi pracownicy naukowcy mieli możliwość prezentacji swoich prac.

Tego samego dnia, popołudniowe spotkanie poświęcono 125. rocznicy istnienia periodyku „Katechetische Blätter”. W Katolickiej Akademii odbyła się uroczystość jubileuszowa, w której udział wzięli szczególnie zasłużeni dla tego czasopisma, m.in.: dr G. Miller, prof. H. Halbfas, prof. G. Langer i inni. Na uroczystość tę złożył się także wieczór muzyczny, któremu przewodniczył Wolf Biermann z byłych Niemiec Wschodnich. Swego czasu pod presją ówczesnych władz komunistycznych musiał opuścić Berlin i mieszka obecnie w Hamburgu.

Trzeciego dnia, przed południem, wszyscy uczestnicy Kongresu wzięli udział w uroczystej Mszy św. celebrowanej przez najstarszego kapłana i wieloletniego członka AKK – G. Langer. W homilii wskazał on na centrum każdego Kongresu pedagogicznoreligijnego – Jezusa Chrystusa, Najdoskonalszego Pedagoga, który jest dla nas wzorem. Po Eucharystii odbyło się jeszcze jedno spotkanie z zaproszonym na nie parlamentarzystą, przewodniczącym Niemieckiego Bundestagu W. Thierse. Podjął on temat: *W kierunku przyszłości – Co oczekuje polityka od pedagogicznoreligijnych działań* (Für die Zukunft – Erwartungen der Politik an religionspädagogisches Handeln). Wskazał on na szczególną rolę wychowawczą wszelkich przedsięwzięć w ramach szkolnej lekcji religii, ale również i katechezy we wspólnotach parafialnych. Podkreślił jaką rolę może spełnić to nauczanie, zwłaszcza w nowych landach Niemiec Wschodnich.

Na zakończenie Kongresu przyznano nagrody początkującym naukowcom za prezentowane projekty swoich prac.

Podsumowując Kongres AKK w Berlinie należy stwierdzić, że poddano przede wszystkim analizie dotychczasową działalność pedagogicznoreligijną w obszarze języka niemieckiego. Odniesiono się krytycznie do obecnej sytuacji społecznej, zwłaszcza zsekularyzowanego miasta Berlina. Dziesięć lat od zburzenia muru berlińskiego i upadku komunizmu to czas nowej historii i nowych wyzwań w wymiarze religijnego życia i pedagogicznoreligijnych działań dla całej Europy, która potrzebuje nowej ewangelizacji.

Eschatologia tematem spotkania mediewistów w Kolonii.

31. Kölner Mediaevistentagung 13–15 IX 2000 r.

Kolonia nad Renem swymi początkami jako miasto sięga czasów rzymskich.

Nazwana Colonia Agrippinensis na cześć żony cesarza Klaudiusza, przypomina o swych początkach w zbiorach archeologicznych, które można podziwiać w położonym obok katedry Römisch – Germanisches Museum.

Dla większości jednak miasto kojarzy się przeważnie ze wspaniałą, pięcionawową katedrą, której budowę rozpoczęto w połowie XIII w., a ukończono z końcem wieku XIX. W jej prezbiterium znajduje się od 1164 r. relikwiarz Trzech Mędrców, którzy śladem gwiazdy przybyli do Betlejem, aby pokłonić się nowo narodzonemu Chrystusowi. Fragment Ewangelii św. Mateusza 2, 1–12 o przybyciu Mędrców do Betlejem znalazł swój liturgiczny wyraz w święcie Objawienia Pańskiego (6 stycznia), natomiast artystyczny w sztuce chrześcijańskiej Zachodu, w katedrze kolońskiej głównie w obrazie ołtarzowym Stefana Lochnera, przedstawiającym w swej centralnej części adorację Dzieciątka. Temat ten podejmują katedralne witraże, jak i rękopiśmienne miniatury Jana de Volkenberga, zawarte w Graduale kolońskim.

Kolonia jako ośrodek kultu Trzech Mędrców wywierała daleki wpływ. Można go dostrzec w witrażach z Chełmna nad Wisłą, jak i w scenach adoracji Trzech Króli z kościoła św. Mikołaja w Elblągu, mianowicie na chrzcielnicy i nastawie ołtarza Słodowników. Szczególnym miejscem średniowiecznych wpływów Kolonii na Warmii było Kolno Reszelskie, założone przez osadników z samej Kolonii, którzy tutaj miłość do swego rodzinnego miasta utrwalili nie tylko w nazwie wioski, przepływającej rzeczce, jak i poprzez fundację w miejscowym kościele średniowiecznego tryptyku ołtarzowego, który przedstawia pokłon ewangelicznych Trzech Mędrców.

Filozofowie i teologowie patrzą na Kolonię przede wszystkim poprzez jej znakomitych mistrzów: św. Alberta Wielkiego i bł. Jana Dunsza Szkota, których szczątki doczesne tu spoczywają, ale też przez inne znakomitości duchowe i intelektualne średniowiecza.

Z Kolonią działalność swą wiązali również inni znakomici teologowie i filozofowie, mianowicie dominikańscy mistycy: Mistrz Eckhart, Jan Tauler, bł. Jan Suzo.

Działające w średniowiecznej Kolonii zakonne studia generalne, głównie dominikanów i franciszkanów, przekształciły się wkrótce w nowy uniwersytet, który w Kolonii powstał z czterema wydziałami z przywileju papieża Urbana w 1388 r. Istniał do czasu zniesienia go przez Francuzów w 1798 r. Na nowo udało się utworzyć uniwersytet w Kolonii dopiero w 1919 r. Dawne jego

tradycje przypomina współczesny w swej formie pomnik św. Alberta Wielkiego przed głównym budynkiem uniwersyteckim. Dzisiaj na uniwersytecie w Kolonii studiuje 70 000 studentów pod opieką ponad 2000 pracowników naukowych.

W głównym budynku Uniwersytetu w Kolonii w dniach od 13 do 15 września 2000 r. odbywało się 31. Sympozjum Mediewistyczne. Jest ono organizowane co dwa lata przez Thomas – Institut der Universität zu Köln. Organizatorzy starają się podchodzić do proponowanych tematów interdyscyplinarne, a więc sięgać do filozofii i do teologii, również historii, sztuki i literatury.

Tematem tegorocznego spotkania było *Ende und Wollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*.

W obszernym wyjaśnieniu wybranego tematu kierownictwo Instytutu informowało, iż wpływ na jego podjęcie miał przełom tysiącleci współczesnych nam czasów. Stanowi on okazję, aby spojrzeć na pierwsze tysiąclecie kultury chrześcijańskiej okresu średniowiecza. Koniec tego tysiąclecia prowadził do rozważań nad końcem czasów. Znamienne dla kultury chrześcijańskiej było rozumienie tego końca jako doskonałego dopełnienia. Stanowi ono spojrzenie na całość wszechświata i ludzkości w aspekcie wieczności. Ta eschatologiczna perspektywa nie ogranicza się wyłącznie do historycznego przełomu tysiąclecia lub poszczególnych stuleci, lecz określa sposób, w jaki człowiek przyporządkowuje się do dziejów świata. W ten sposób historia świata przechodzi w historię świętą. Ten religijny wymiar dziejów promieniuje na wszystkie przejawy ludzkiej działalności, na sztukę i naukę. W sposób szczególny znalazło to wyraz w eschatologicznej perspektywie średniowiecza, w jej historycznym i naukowym ujęciu, które stanowiło punkt wyjścia spotkania mediewistów w Kolonii.

Model rzeczywistości, który chrześcijaństwo przejęło ze starożytności to obieg wszystkich rzeczy. W starożytności, np. u Proklosa, przyczyna ujęta jest jako punkt wyjścia obiegu rzeczy, a każdy skutek wraca do miejsca, z którego wyszedł. Specyfiką ujęcia chrześcijańskiego jest wyjście od Boga i powrót do Boga za pośrednictwem Chrystusa. Można pytać o konsekwencje, które wynikają z filozoficznych analiz określeń eschatologii, a dalej: jakie wpływy ma eschatologia na antropologię? Czy można mówić, że jak eschatologia sprzyja udoskonaleniu wszechświata przez Chrystusa, tak podobnie również prowadzi do wywyższenia natury człowieka i stanowi okazję do refleksji nad jego godnością? O takim ujęciu można mówić we wczesnym średniowieczu u Jana Szkota Eriugeny i w XIV w. u Mistrza Eckharta. Czy eschatologia ma wpływ na autonomię człowieka? Czy prowadzi w człowieku jako wędrowcu do napięcia między skończonością i wiecznością? W ten sposób skończoność ta otrzymywałaby swój faktyczny koniec w określeniu transitus ku doskonałemu dopełnieniu.

Pytanie o eschatologiczną orientację w teologii wiąże się również z ludzkim pragnieniem szczęśliwości. Jest to problem znaczący dla każdego człowieka i stanowi wyzwanie dla filozofii.

Inny problem, to jak dalece eschatologia wpływa na przedmiot teorii poznania? Przykładem może tu być krytyka Jana Dunsza Szkota ujęcia św. Tomasza z Akwinu, aby przedmiotu poznania intelektu nie ograniczać tylko do tego, co człowiek chciałby w tym życiu poznać, lecz aby jego zakres sięgał dalej, aż do widzenia Boga włącznie.

Problemy teorii poznania prowadzą do spraw fizyki. Pojawiają się tu pytania: Jak ma się obiektywne ujęcie natury z perspektywy eschatologicznej, w której człowiek jako część natury, zajmuje miejsce centralne? Czy w kosmologii nie pojawi się sprzeczność między punktem widzenia teologicznym i filozoficzno-przyrodniczym? Czy nauce o wieczności świata nie sprzeciwia się chrześcijańskie ujęcie końca czasów?

Sensowność stawiania takich pytań ma uzasadnienie również w naukach szczegółowych, szczególnie w historycznych, gdzie koncepcje eschatologiczne określają historię, np. u Ottona z Freisingu. Wyraźny jest wpływ eschatologii na literaturę i sztukę, wystarczy tylko wspomnieć wielką wizję Dantego, który ujmuje całe dzieje świata z punktu widzenia Sędziego. Odwrotnie jest z gotycką katedrą, która w swym stylu i znaczeniu jest odbiciem rzeczywistości teraźniejszej żyjących ludzi.

Mówiąc o koncepcjach eschatologicznych w średniowieczu, trzeba mieć na uwadze chrześcijaństwo, ale również poglądy, głównie w kabale oraz islamu, m.in. w ujęciu filozofii Awicenny. Ogólne spojrzenie na te wszystkie aspekty eschatologicznej orientacji powinno stanowić istotny wymiar średniowiecznego obrazu świata.

Udział w symposium zgłosiło 241 osób. Część z nich (28) ze swoimi referatami znalazła się w programie symposium, streszczenia części (51) zostały wydrukowane w *Kurzfassungen*, wydanych przez Instytut.

Symposium otworzył prof. dr Jan A. Aertsen, dyrektor Thomas-Institut der Universität zur Köln.

Pierwszy dzień (12 IX 2000) poświęcony był orientacjom eschatologicznym średniowiecza. Bernad McGinn z Chicago mówił na temat wpływu wyobrażeń eschatologicznych Apokalipsy na średniowiecze, a Alois M. Haas z Zürichu dał przegląd średniowiecznej eschatologii mistycznej. Willemien Otten z Utrechtu podjął temat eschatologicznych aspektów filozofii monistycznej na przykładzie pisma *Periphyseis* Szkota Eriugeny. Tzochu Boiadjew z Sofii omawiał średniowieczny apokaliptyzm z końca pierwszego tysiąclecia.

Na temat politycznych wymiarów eschatologii wypowiadał się Rolf Köhn z Essen, omawiając króla antychrysta jako ostatniego cesarza panowania

ziemskiego. Tilman Struve z Kolonii przedstawił powiązania z eschatologią średniowiecznych kryzysów polityczno-społecznych. Dzień zakończył wieczorny wykład Carlosa Steel z Leuven, który na figurach Abrahama i Odyseusza porównywał eschatologię chrześcijańską z neoplatońską.

Drugi dzień obrad (13 IX) rozpoczął się omawianiem filozoficznych implikacji w czasach Ockhama. Dominik Perler z Bazylei omawiał możliwość poznania po śmierci w ujęciu Dunska Szkota i Ockhama. Problemy teleologii i eschatologii Wilhelma Ockhama przedstawił w swoim wykładzie Günther Mensching z Hamburga. Tematykę eschatologiczną w poglądach Jana Husa omówił Wilem Herold z Pragi, a u Jana Gersona Rolf Schönberger z Ratyzbony. O eschatologii Dantego i Joachima de Fiore mówił Andreas Kablitz z Kolonii, a Wilhelm Metz z Netphen porównywał Sąd Ostateczny w ujęciu Dantego i św. Tomasza z Akwinu.

Dzień zakończył się wieczornym przyjęciem, wydanym przez rektora Uniwersytetu w Kolonii.

Trzeci dzień obrad (14 IX) poświęcony był wybranym teologom średniowiecznym. Stanowisko Jana Piotra Olivi i Jana Kasjana omawiała Anne Davenport z Cambridge USA, a Waren Lewis z Indianapolis przedstawił eschatologię Olivi w jego komentarzu do Apokalipsy. Eschatologię Joachima de Fiore zaprezentowali w swoich referatach Karl-Victor Selge z Berlina oraz Jürgen Miethke z Heidelbergu i Sabine Schmolinsky z Hamburga.

Popołudniowe spotkanie odbyło się w Schnütgen-Museum. Zostało ono założone przez ks. kanonika Alexandra Schnütgen (1843–1918) w romańskim kościele św. Cecylii, swymi początkami sięgającego IX w. Gromadzi zbiory głównie sztuki sakralnej Wygłoszone tu referaty autorstwa Alex Stock z Berlina, Silke Tammen z Hamburga i Buuno Boerner i Peter Kurman z Fryburga szwajcarskiego podejmowały motywy eschatologiczne w liturgii i sztuce.

W ostatnim dniu obrad (15 IX) o historii i eschatologii mówił Jos Decorte z Leuven, a Rainer Berndt SJ z Frankfurtu o filozofii czasu w aspekcie mądrości starotestamentalnej.

Końcowe wykłady poświęcone były św. Tomaszowi z Akwinu. Jean-Pierre Torell OP z Fryburga Szwajcarskiego mówił o opatrności Bożej, Rudi Te Velde z Amsterdamu o historyczności i czasowości ludzkiej egzystencji, a Wouter Goris z Kolonii o potrzebie uprzytomnienia sobie rozumienia świętości jako ruchu w czasie ku Absolutowi.

Materiały, referaty i zgłoszone publikacje zostaną wydane drukiem jako 29. tom *Miscelanea Mediaevalia* przez znakomite wydawnictwo naukowe W. de Gruyter, Berlin – New York.

Na spotkanie zgłosiło się 9 Polaków, jednak uczestniczyło tylko 5, których streszczenia wydrukowano w *Kurzfassungen*. Henryk Anzulewicz,

z Albertus Magnus Institut w Bonn, podjął problem eschatologii u Alberta Wielkiego. Adam Fijałkowski z Uniwersytetu Warszawskiego analizował teologię dziejów w *Speculum historiale* Wincentego z Beauvais (+1264). Grażyna Rosińska z PAN w Warszawie pisała o eschatologii w astronomii matematycznej i astrologii XV w. Leszek Paweł Słupecki z PAN w Warszawie informował o eschatologii w mitologii skandynawskiej. Ks. Marian Borzyszkowski z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie podjął temat: Człowiek i życie wieczne w filozofii i teologii Jana z Kwidzyna (+1417).

Jan z Kwidzyna (1343–1417) studiował na uniwersytecie w Pradze. W 1374 r. był tam dziekanem facultas artium. Po około 1387 r. wrócił do swego miasta rodzinnego – Kwidzyna. Miał nadzieję, że rozpocznie działalność nowy uniwersytet w Chełmnie nad Wisłą i będzie tam kontynuował swoją działalność uniwersytecką. W latach 1392–1394 był spowiednikiem i kierownikiem duchowym bł. Doroty z Mątówów.

Poglądy Jana z Kwidzyna na temat człowieka i wieczności znajdują się przede wszystkim w jego pismach teologicznych: *Expositio Symboli apostolorum*, w trzech kazaniach synodalnych *Pro defunctis*, jak również w pismach biograficzno-ascetycznych, poświęconych bł. Dorocie z Mątówów, mianowicie w: *Vita, Latina, Septililium, Vita Lindana*.

Temat człowieka i życia wiecznego jest u Jana z Kwidzyna ściśle powiązany w problematyką filozoficzno-teologiczną. Ogólna koncepcja człowieka, który składa się z dwóch odrębnych substancji, mianowicie ciała i duszy, w zasadzie pokrywa się ze stanowiskiem św. Augustyna, nawiązującego do stanowiska Platona i Plotyna.

Stosownie do antropologii Jana z Kwidzyna człowiek jest naturą duchowo-cieleśną, stworzoną przez Boga na obraz Trójcy św. Jego psychofizyczna jedność ma swoje oparcie we wszechmocy Bożej. W antropologii u Jana z Kwidzyna trzeba mieć na uwadze, że człowiek, przede wszystkim jego dusza, jest ujmowany w relacji do Boga. Nie chodzi tylko o początek, a więc o stworzenie i narodziny człowieka, lecz również o jego życie, ukierunkowane na Boga, gdzie śmierć nie oznacza kresu życia, lecz bramę powrotu. Ten powrót jest połączony z procesem wewnętrznego doskonalenia człowieka. Dusza oddalona od Boga przez grzech kieruje się drogą miłości ku Bogu, przechodząc od tego, co zewnętrzne do stanu wewnętrznego, bardziej duchowego, coraz wyżej i bliżej Boga.

Proces wewnętrznego doskonalenia człowieka opiera się na uświadomieniu sobie przeciwstawieństwa duszy i ciała oraz na dążeniu, zgodnie z neoplatońskimi ideałami, do uwolnienia duszy z więzów ciała i zjednoczenia się z Bogiem. Człowiek według niego jest w łączności z Bogiem na swej drodze do doskonałości, która swą pełnię uzyskuje w życiu wiecznym.

Cała aktywność człowieka według Jana z Kwidzyna ma swoje źródło w duszy, która pełni pierwszorzędną rolę w poznaniu. Człowiek jako istota duchowa, cielesna poznaje za pośrednictwem swojej duszy nie tylko świat, lecz również Boga.

Poznanie Boga, ściślej upodobnianie się duszy do Boga, uwarunkowane jest uzyskaniem przez duszę stanów zmiękczenia, oświecenia i zjednoczenia. Poznanie, umiłowanie, przeżywanie Boga, rozwijają się dynamicznie, intensyfikują się w miarę doskonalenia się duszy w poszczególnych stanach i prowadzą ją do stanu przeobóstwienia (*deiformitas*).

Bóg stworzył duszę człowieka z niczego. Jest wolna od przymusu, rozumna, nieśmiertelna, poznająca. Zadanie duszy rozumnej polega przede wszystkim na poznaniu pozazmysłowych rzeczy i samego Boga. Osiąga to za pośrednictwem duchowym władz, stosownie do nauczania św. Augustyna, mianowicie intelektu, pamięci i woli. Taka dusza została przez Bogałączona z zorganizowanym już ciałem.

Ciało jest u Jana z Kwidzyna więzieniem dla duszy. Jan z Kwidzyna wprawdzie nie odrzuca ciała, jednak w swoich wypowiedziach traktuje je drugorzędnie lub jako element, który utrudnia zjednoczenie duszy z Bogiem.

W swojej eschatologii Jan z Kwidzyna rozważał stan człowieka po jego śmierci. Przyjmuje i omawia cztery miejsca eschatologiczne, w których dusze ludzkie przebywają po śmierci: piekło potępionych, otchłań dzieci nieochrzczonych, czyściec, otchłań Ojców, niebo.

Koniec świata i Sąd Ostateczny według Jana z Kwidzyna poprzedzi spalenie świata w oczyszczającym ogniu zmartwychwstania ludzi.

Niebo i życie wieczne stanowią szczególny przedmiot zainteresowania Jana z Kwidzyna. Dusze przebywające w niebie otrzymują następujące nagrody: istotna w formie widzenia uszczęśliwiającego Boga, umiłowania oraz stanu zażywania dóbr wiekuistych.

Poglądów millenarystycznych u Jana z Kwidzyna nie ma.

Pogląd Jana z Kwidzyna na istotę człowieka ulegał wahaniom. Wyszedł z augustyńskiej duchowo-cielesnej koncepcji człowieka. Jeżeli chodzi o drogę doskonalenia człowieka, Jan z Kwidzyna mówił o dążeniu do podobieństwa Bożego. Droga ta prowadzi od Pseudo-Dionizego Areopagity poprzez św. Bernarda z Clairvaux, Wiktorynów aż do św. Bonawentury. Do tego dochodzą elementy teorii emanacji w ujęciu Boga i duszy Szkota Eriugeny i Mistrza Eckharta. W ten sposób Jan z Kwidzyna zbliżał się do chrześcijańskiego neoplatonizmu. W eschatologii zdaje się wracać do augustynizmu. Przyczyn należy szukać w teologii i jej prawdach na temat stworzenia człowieka, o grzechu pierwotnym i zmartwychwstaniu ludzi.

Sympozja naukowe organizowane przez Katedrę Kultury Chrześcijańskiej Wydziału Teologii UWM w Olsztynie w roku akademickim 1999/2000.

1. Sympozjum: *Dialog kultur*, UWM, Olsztyn 6 IV 2000.

Sympozjum na temat: *Dialog kultur* odbyło się w Olsztynie 6 kwietnia 2000 r. Zorganizowała je Katedra Kultury Chrześcijańskiej Wydziału Teologii UWM w Olsztynie.

Zebranych powitał ks. prof. dr hab. Marian Borzyszkowski, kierownik tej Katedry. Słowo wstępne wygłosili: prof. dr hab. Ryszard A. Górecki, rektor UWM w Olsztynie, oraz ks. prof. dr hab. Alojzy Szorc, dziekan Wydziału Teologii UWM. Program sympozjum wypełniły następujące referaty:

ks. prof. dr hab. Henryk Zimoń SVD, z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego: *Dialog chrześcijaństwa z tradycyjnymi kulturami i religiami Afryki*;

dr Katarzyna Parzych, adiunkt Katedry Kultury Chrześcijańskiej, *Jan Paweł II o dialogu Kościoła z kulturą*;

dr Anna Zellma, adiunkt Katedry Kultury Chrześcijańskiej, *Dialog kultur w regionie Warmińsko-Mazurskim*;

dr inż. Irena Modrzejewska, *Płaszczyzny oddziaływania kulturowego SSK „Pojezierze”*;

mgr Klemens Baranowski, *Działalność W. K. „Borussia” w środowisku wielokulturowym*;

ks. prof. dr hab. Marian Borzyszkowski, *Filozofia i kultura*.

W wygłoszonych referatach i dyskusji podejmowano problemy samej kultury, jej zróżnicowania i wzajemnego oddziaływania.

Współcześnie kultura jest terminem wieloznacznym. W ujęciu antropologicznym kultura ściśle wiąże się z działaniem człowieka i oznacza różne przejawy jego twórczości materialnej, duchowej, społecznej, jakie podejmuje człowiek sam lub w łączności z innymi ludźmi. W ujęciu wertykalnym, kultura to system wartości, ukierunkowanych na rozwój człowieka, szczególnie jego ducha ludzkiego, a więc jego uzdolnień intelektualnych, uczuciowych, ale także moralnych i religijnych, to także realizowanie tych wartości przez człowieka w jego życiu osobistym, rodzinnym i społecznym.

Człowiek jest podmiotem kultury. Stoi ciągle przed wyborem i możliwością budowania świata kultury, świata wybranych przez siebie treści i wartości. Człowiek jest też przedmiotem kultury, w sensie jej oddziaływania na niego samego. Może wybierać różne kultury, z którymi pragnie współdziałać i budować swój świat.

Typy kultur, z którymi się styka, które tworzy, są różne. Oparte są niekiedy na różniących się koncepcjach świata i człowieka, nie zawsze uj-

mujących cały świat i całego człowieka. Powiązane są też z określoną hierarchią wartości, a więc materialną, biologiczną, zmysłową, duchową czy nawet transcendentálną.

Chrześcijańska koncepcja kultury akcentuje potrzebę przechodzenia od natury do kultury przede wszystkim na płaszczyźnie ducha, co znajduje swój szczególny wyraz w rozwoju intelektu, kształtowaniu zmysłów, sublimacji uczuć, działaniu na rzecz drugiego człowieka. Największe znaczenie mają w niej wartości prowadzące do rozwoju duchowego człowieka, w kierunku transcendencji. Jako osoba człowiek jest zdolny stworzyć przede wszystkim wartości specyficznie ludzkie, mające swą podstawę w jego rozumności, a więc prawdę, dobro, piękno. Potrafi sięgać jeszcze wyżej, mianowicie do świętości. Człowiek, korzystając z daru rozumności, winien wybierać zawsze wyższe wartości i kierować się ku Absolutowi. W tej trudnej drodze wznoszenia, człowiekowi wydatnie pomaga religia. Pozwala przekroczyć granice natury, przyrodzoności i kieruje go w stronę sacrum, ku wartościom najwyższym, ku Bogu i w kierunku świata nadprzyrodzoności.

Koncepcja tej kultury znalazła swój wyraz w nauczaniu papieża Jana Pawła II. Chrześcijaństwo poprzez swoje ideały oparte na Ewangelii otwiera człowiekowi nowe możliwości w kształtowaniu jego osobowości. Człowiek jest podmiotem kultury. W nim samym spotyka się religia z kulturą, dochodzi między nimi do dialogu.

W świecie istnieje wiele kultur. Dochodzi między nimi nie tylko do „zderzenia”, lecz również do kontaktu i wymiany wartości społecznych, moralnych, religijnych, m.in. poprzez dialog, który dokonuje się nie tylko na płaszczyźnie regionalnej, lecz również między kontynentami, np. między Europą i Afryką, między chrześcijaństwem i kulturami rodzimymi i ich wartościami: świętość życia, życie wspólnotowe, pojęcie Istoty Najwyższej i moralność.

Kościół poświęcił problematyce dialogu chrześcijaństwa z tradycyjnymi kulturami i religiami Afryki szereg dokumentów, m.in. w 1995 r. adhortację apostolską Jana Pawła II *Ecclesia in Africa*. Podjęto również problematykę dialogu kulturowego na Warmii i Mazurach, analizując m.in. płaszczyzny oddziaływania stowarzyszeń kulturalnych Pojezierze i Borussia. Region ten po 1945 r. połączył w sobie różne grupy kultur, mianowicie ludności rodzimej Warmii i Mazur, z Wileńszczyzny i Wołynia, z innych regionów Polski oraz ludności ukraińskiej. U młodego pokolenia daje się zauważyć próby powrotu do odkrywania wartości regionu i poszukiwania tożsamości kulturowej. Stąd potrzeba edukacji regionalnej, uwzględniającej wielowymiarową perspektywę kulturoznawczego aspektu nie tylko kształcenia, ale i wychowania, osadzonego w kontekście wartości uniwersalnych.

Materiały sympozjum ukazały się drukiem: *Sympozjum Dialog kultur*, pr. zb. pod red. ks. M. Borzyszkowskiego, Olsztyn, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Wydział Teologii 2000, s. 78. *Kultura Chrześcijańska–Cultura Christiana* 1.

2. Sympozjum: *Etyka i demokracja*, UWM, Olsztyn 4 V 2000

Sympozjum na temat: *Etyka i demokracja* odbyło się w Olsztynie 4 maja 2000 r. Zorganizowano je staraniem Katedry Kultury Chrześcijańskiej Wydziału Teologii UWM w Olsztynie.

Zebranych powitał ks. prof. dr hab. Marian Borzyszkowski, kierownik tej Katedry. Słowo wstępne wygłosił prof. dr hab. Józef Górniewicz, pierwszy zastępca Rektora UWM w Olsztynie. Program sympozjum wypełniły następujące referaty:

ks. mgr Józef Roman Maj, organizator konwentu parlamentarzystów św. Katarzyny z Warszawy, *Etyka a polityka*;

dr Zdzisława Kobylińska, poseł na Sejm RP, *Demokracja w ujęciu Luigi Sturzo*;

ks. dr Jan Guzowski, rektor Metropolitalnego Seminarium Duchownego Hosianum i prodziekan Wydziału Teologii UWM w Olsztynie, *Moralne wyznaczniki demokracji*;

ks. dr Jarosław Michalski, adiunkt Instytutu Nauk o Wychowaniu UWM, *Wychowanie do demokracji*;

ks. prof. dr hab. Marian Borzyszkowski, *Osoba człowieka i dobro wspólne u podstaw demokracji. Papieża Jana Pawła II przemówienie do polskich parlamentarzystów 11 VI 1999*.

W wygłoszonych referatach i dyskusji podejmowano istotne dla demokracji sprawy.

Demokracja jest współcześnie normą ustrojową i społeczną. Stanowi system, który pozwala obywatelom na udział w decyzjach politycznych oraz daje możliwość wyboru i kontrolowania delegowanych przedstawicieli władz. Z możliwych historycznie systemów społeczno-politycznych, demokracja jest zdolna w najszerszym zakresie gwarantować człowiekowi jego prawa, szczególnie prawo do życia, do wolności, które powinny przejawiać się szczególnie w trosce o rodzinę, w wychowaniu młodzieży i prawie do pracy. Prawa te powinny stosować się do każdego człowieka, również ubogiego i słabego, jak i do całego narodu.

Demokracja nie może być niezależna od zasad etycznych. Jest to instytucja ludzka i obejmują ją prawa moralne jak każdego człowieka, którego postępowanie winno być oparte na zasadach etyki.

U podstaw demokracji i stanowiących przez nią praw jest człowiek i dobro wspólne. Demokracja bowiem opiera się na ludziach, którym stawia

się wysokie wymagania moralne, stąd też potrzeba pełnienia roli wybranego podmiotu w społeczeństwie, w określonej wspólnocie ludzkiej, jako współodpowiedzialnego przedstawiciela grupy społecznej. Chodzi tu o ujmowanie człowieka jako osoby, o możliwości rozwojowe człowieka i współdziałania z innymi ludźmi, aby tworzone przez niego dobro służyło społeczeństwu. Człowiek winien być ujmowany w szerokim kontekście podmiotu cielesnego i duchowego, a więc jako istota obdarzona rozumem, wolą, inteligencją, uczuciami, która zmierza do rozwoju i doskonalenia siebie i innych ludzi. Człowiek nie może być traktowany jako rzecz, jako środek, lecz zawsze jako cel działania, a dobro jego rozwoju, jego doskonalenie jest dobrem najwyższym. Chodzi więc tu nie tylko o człowieka w aspekcie witalnym, lecz o zwrócenie szczególnej uwagi na jego płaszczyzny życia duchowego, intelektualnego, emocjonalnego. Takie ujęcie człowieka jest konieczne dla demokracji, która z natury swej pragnie być systemem gwarantującym równość i godność wszystkim ludziom.

Demokracja winna służyć narodowi przez to, że jest ukierunkowana na dobro wspólne obywateli. Dobro wspólne oznacza tworzenie warunków do życia społecznego, zarówno poszczególnych ludzi, jak również rodzin i narodu. Wybieranie dobra wspólnego oznacza budowanie porządku społecznego dla pokoju nie tylko w oparciu o wolność, lecz również na fundamentach dobra, miłości, prawdy i sprawiedliwości. Z tego względu porządek społeczny powinien być inaczej traktowany od porządku rzeczy.

Wychowywanie społeczeństwa do demokracji winno mieć charakter personalistyczny, a więc mieć na uwadze rozwój osoby ludzkiej. Ma polegać na odpowiedzialnym korzystaniu z daru wolności, a także na przestrzeganiu przed zagrożeniami dla demokracji, jak też przed tymi, które pochodzą z samej demokracji. Wynikają one nie tylko z fałszywej koncepcji człowieka, ale i z przyjmowania zasady dominacji większości nad mniejszością, próby rozszerzenia demokracji na zakresy problematyki moralnej, opierania demokracji o zasady relatywizmu, a więc względności i subiektywizmu. Do tego dochodzą próby manipulacji i nacisku na opinię publiczną wynikami badań socjologicznych. Demokracja w takim ujęciu stanowi zagrożenie praw człowieka i łatwo przechodzi w totalitaryzm.

Po referatach wywiązała się ożywiona dyskusja, która stanowiła cenne dopełnienie podejmowanej w referatach problematyki. Słowo końcowe powiedział ks. prof. dr hab. Alojzy Szorc, dziekan Wydziału Teologii UWM.

Materiały sympozjum ukazały się drukiem: *Sympozjum Etyka i demokracja*, pr. zb. pod red. ks. M. Borzyszkowskiego, Olsztyn, Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Wydział Teologii 2000, s. 76. Kultura Chrześcijańska – Cultura Christiana 2.

IV Europejskie Sympozjum „Kościoły – Stróże bezpieczeństwa publicznego – Narody”, Rzym, 1–5 X 2000 r.

W Rzymie, w dniach 1–5 października 2000 r., odbyło się IV Europejskie Sympozjum poświęcone problematyce etyki i duszpasterstwa policji. Poprzednie miały miejsce w odstępach trzyletnich w Atenach, Niemczech i Francji. Obrady odbywały się pod hasłem: „Stróże bezpieczeństwa publicznego i wolności oraz współczesnej kultury trzeciego tysiąclecia”.¹ Uczestniczyli w nim zarówno policjanci, jak i duchowni różnych wyznań z wielu krajów europejskich, sprawujący pieczę duchową nad policją. Główny ciężar organizacji sympozjum przejęło duszpasterstwo włoskich karabinierów. W Sympozjum wzięły udział delegacje: z Austrii, Chorwacji, Czech, Finlandii, Francji, Niemiec, Irlandii, Łotwy, Portugalii, Hiszpanii i Polski. W skład delegacji polskiej wchodziło: prof. dr hab. Wiesław Pływaczewski, komendant–rektor Wyższej Szkoły Policji w Szczytnie, insp. prof. dr hab. Andrzej Misiuk i ks. dr Edward Wiszowaty, adiunkt Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego i kapelan policji w archidiecezji warmińskiej. Trzeba zauważyć, że udział w Sympozjum był znacznie skromniejszy niż przed dwoma laty w Paryżu (uczestniczyły wtedy delegacje z 38 krajów europejskich oraz z Quebecu). Jako jedną z przyczyn wymieniono brak struktury o charakterze międzynarodowym, która umożliwiłaby łączność z duszpasterstwami policji poszczególnych krajów i koordynowałaby międzynarodowe inicjatywy duszpasterskie. Główną jednak przyczyną był brak optymalnego klimatu dla tego rodzaju spotkania. Dały o sobie znać kontrowersje na temat lokalizacji i czasu jego odbycia, które miały miejsce już w ostatnich dniach sympozjum paryskiego, jak również ukazanie się deklaracji *Dominus Jesus*. Delegacja ewangelickich duszpasterzy policji z Niemiec wręcz podkreślała, że jej obecność jest jedynie wyrazem dobrej woli i chęci podtrzymania dialogu ekumenicznego, bo chrześcijanie nie mają innego wyjścia.

Sympozjum zainaugurował senator Giulio Andreotti. W swoim wystąpieniu zwrócił m.in. uwagę na potrzebę nowej filozofii działania policji we współczesnej sytuacji społeczno-kulturowej. Podkreślił rolę, jaką może spełnić duszpasterstwo policji w humanizacji tego zawodu, którego reprezentanci tak często są konfrontowani z najbardziej brutalnymi przejawami życia społecznego.

Pierwszy referat na temat: „Analiza społecznych i kulturowych perspektyw oraz rzeczywistości duchowej u progu trzeciego tysiąclecia” zaprezentował prof. Mario Chiavario z uniwersytetu w Turynie. Stwierdził, że współczesną

¹ Pełna nazwa Sympozjum brzmi: *IV^o Europeum Symposium Ecclesiae-Publice Securitatis Cure-Nationes. Romae I–V Octobris A.D.MM. Publicae securitatis libertatisque tutores et odierne Tertii Millennii culturae.*

kulturę cechują takie zjawiska, jak: globalizacja, sekularyzacja i kompleksowość. Odchodząc od tradycyjnie rozumianej religijności człowiek nie przestał jednak poszukiwać tego, co duchowe. Prawa, którymi ma kierować się tworząca się nowa Europa zostały sformułowane w *Karcie Unii Europejskiej*. Mówi się tam o wolności, zasadzie solidaryzmu społecznego, wolnym przepływie dóbr i ludzi. Odchodzące stulecie było widownią wielu ludzkich tragedii, u podłoża których często leżał egoizm narodowy i religijny. Chodzi o to, by w przyszłości takich tragedii uniknąć. Następnie prelegent postawił pytanie o tożsamość stróża porządku publicznego w tej nowej rzeczywistości. Zaproponował, by nie mówić o „policji”, bowiem to słowo budzi również negatywne skojarzenia, lecz o „stróżach porządku i wolności”. Ich nowa tożsamość powinna wyrażać się w świadomości, że są stróżami albo inaczej mówiąc: obrońcami wolności obywateli, będąc jednocześnie gwarantami ich bezpieczeństwa.

Prof. Francesco Casavola (Uniwersytet „La Sapienza”, Rzym) przedstawił temat: „Funkcja strażnika pokoju (policjanta): ochrona prawa w taki sposób, aby ono chroniło istotę ludzką”. Na wstępie swojego referatu nadmienił, że słowo *policja* pochodzi od greckiego *politeia*, które oznaczało rząd, ustrój państwa, a więc pewien określony porządek prawny.² Tak rozumiano to słowo do wieku XV, dopiero później odniesiono je do tego, co jest wyrazem określonej siły państwa, zdolnej narzucić obywatelom zachowanie określonych norm. Policja stanowi zatem ważny element struktury państwa, jest siłą legitymizowaną przez państwo, która ma się przeciwstawić prywatnemu stosowaniu siły na własny użytek. W państwach demokratycznych prawo jest wyrazem wspólnej woli obywateli (nie woli władcy). Zagwarantowanie praw człowieka i obywatela wymaga siły publicznej. Ta siła w demokratycznym państwie prawa musi stać do dyspozycji wszystkich, a nie tylko niektórych (nie mówimy tu o państwie policyjnym). W czasie rewolucji francuskiej było około sześciu policji walczących ze sobą – każda partia miała swoją. Policja polityczna zawsze ograniczała wolność osobistą obywateli (*freiheitsoppression*). Obecne współistnienie różnorodnych sił policyjnych we Włoszech jest odzwierciedleniem tradycji. Przynosi wiele problemów koordynacyjnych, jak też rodzi wiele pytań, np. jakim władzom podlegają, tym bardziej że siły policyjne muszą funkcjonować jako jeden system.

Siły policyjne w porządku demokratycznym powinny być zależne przede wszystkim od prawa, a nie od rządu, by nie można było nimi dowolnie manipulować. One mają zabezpieczać wolności i prawa człowieka, na straży których stoją konwencje międzynarodowe. Dzisiaj policja powinna być odbie-

² Por. *Słownik wyrazów obcych PWN*, pod red. J. Tokarskiego, Warszawa 1980, s. 586.

rana jako siła porządkowa, a nie siła ucisku. Służba policji oznacza więc służbę prawu, a w konsekwencji służbę człowiekowi. Tu dotykamy problemu legalności (odróżnić od legalizmu) i sprawiedliwości. Nie zawsze to, co legalne, jest jednocześnie sprawiedliwe. Można zapytać: dlaczego nasza sprawiedliwość jest taka powolna? Prelegent odwołał się tutaj do łacińskiego adagium: *iuris auctor – homo, iustitiae – Deus*. Dramat ma miejsce wtedy, gdy te dwa porządki się rozmiągają. Przybiera on szczególnie tragiczne wymiary na wojnie, gdy żołnierz nie chce wykonać rozkazu, bo to niesprawiedliwe. Sprawiedliwość jest więc pewnym systemem, obejmującym określone zasady prawne, porządek prawny itd. Policjanci nie są więc całkowicie autonomiczni w działaniu, muszą zawsze respektować ten porządek. Prelegent ukazał tu następujący problem: co policjant ma robić, gdy ma do czynienia z ludźmi lub grupami ludzi, kierującymi się zupełnie innymi zasadami, obcymi naszemu europejskiemu dziedzictwu (np. islam). Dzisiaj społeczeństwa stają się multikulturowe i multireligijne. Nie może więc być mowy o dyskryminacji i muszą być respektowane podstawowe zasady: równości i tolerancji, zwłaszcza gdy w jakimś społeczeństwie znajdzie się wspólnota o innej kulturze. Każdy człowiek ma prawo założyć rodzinę, przemieszczać się, szukać pracy. Każdy człowiek jest inny, grupa również. Dlatego konieczny jest dialog i wzajemne otwarcie, co owocuje obustronnym ubogaceniem się (osmoza). Kościół ma tutaj odrębne zadanie: profetycznej oceny.

Kolejny prelegent, Dyrektor Generalny Ministerstwa Spraw Wewnętrznych Włoch, dr Carlo Mosca, podjął problem: „Profesjonalizm strażnika pokoju (policjanta), a droga wiary”. Stróż porządku, stwierdził, pełni określoną funkcję o charakterze instytucjonalnym. Profesjonalizm w tym wypadku oznacza szczególne przygotowanie do pełnienia tej funkcji. Wchodzi tu w grę wiele czynników, wśród których należy wymienić również znajomość prawa i zdolność rozwiązywania określonych, kompleksowych problemów. Stróżem jest określony człowiek, który musi coś chronić. Tę zdolność trzeba nieustannie doskonalić. Przedmiotem ochrony jest nie tylko pojedynczy człowiek, czy zbiorowość ludzka, ale również porządek społeczny i prawny, który określa ramy wolności. Porządek ten nie może być rozumiany jedynie w sensie materialnym. Ma on swój wymiar wertykalny i horyzontalny. Rozumiany jest jako określone dobro, na które składają się ideały, wartości, prawo, dlatego demokracja musi robić wszystko, aby ten porządek utrzymać, bowiem jest on gwarancją wolności. Obywatele nie są biernymi przedmiotami w jego ramach, lecz przez współpracę i solidarność współtworzą go. (Wydaje się, że tej świadomości brakuje w polskim społeczeństwie, którego większość myśli w kategoriach: „płać podatki, więc policja powinna zapewnić mi bezpieczeństwo”). Bezpieczeństwo jawi się więc jako wspólne dobro, ale i wspólny obowiązek. Misja

strażnika pokoju społecznego, jakim jest policjant, ma więc charakter nobilitujący i wykazuje głębokie więzi ze światem duchowym.³ Profesjonalizm wiele zyska, gdy będzie oparty na wierze. Dogłębnie przeżyta wiara oznacza bowiem prawdziwą służbę wobec człowieka, a policja działa przecież między ludźmi i dla ludzi. Toteż duszpasterstwo policji służy nie tylko społeczności kościelnej, ale i cywilnej. Jako takie, zasługuje na uznanie zarówno ze strony społeczeństwa, jak i policji.

Ostatni programowy referat, poświęcony zagadnieniu: „Błogosławieni pokój czyniący – strażnik pokoju (policjant) jako świadek i obrońca wartości chrześcijańskich”, wygłosił kard. Edward Idris Cassidy, przewodniczący Rady do Spraw Jedności Chrześcijan. Zwrócił uwagę, że wszyscy chrześcijanie są członkami jednego organizmu, mistycznego ciała Chrystusa, noszą więc podobną odpowiedzialność. Pokój społeczny może budować tylko taki człowiek, który sam osiągnął pokój wewnętrzny. Dawcą tego pokoju jest Chrystus: *Pokój zostawiam wam, pokój mój daję wam. Nie tak jak daje świat, Ja wam daję* (J 14,27). Pokój ten jest darem mesjańskim, oznacza pełnię życia (por. Iz 9,5). Nie chodzi więc o głoszenie hipotetycznego pokoju, bowiem pokojem jest sam Chrystus, Księżę Pokoju. Pokój nie jest więc abstrakcją, ale należy do istoty chrześcijaństwa. Nie może być rozumiany jedynie jako brak wojny. Dzisiaj nikt nie może zaprzeczyć, że społeczność ludzka cierpi na brak pokoju. Wystarczy pomyśleć o rzeczywistości wojen. Rzeczywistość pokoju można budować w każdych warunkach, przede wszystkim zaczynając od nas samych. Przekonują o tym prawdziwi naśladowcy Chrystusa. Mogą tu znaleźć inspirację i siłę do swojej trudnej pracy również policjanci–chrześcijanie jako strażnicy pokoju społecznego.

W kontekście podziałów w łonie chrześcijaństwa ks. kardynał stwierdził, że ruch ekumeniczny jest odpowiedzią na wolę Chrystusa, *aby wszyscy stanowili jedno*. Chrystus jest zawsze taki sam. Zmieniają się okoliczności czasu i sam człowiek. Dlatego istnieje stała potrzeba odczytywania Ewangelii na nowo. Traktowanie drugiego człowieka jako brata powinno wykluczać walkę ideologiczną. Wszystkie kultury mogą się rozwijać poprzez dialog i współpracę. Nie powinno się trwonić sił na wzajemne pokonywanie się, lecz na budowanie jednego Kościoła Chrystusa. Chrześcijanie, również stróże pokoju społecznego, którymi są policjanci, powinni znajdować nowe siły i motywację w nadziei na trwałą pokój i we wzajemnej współpracy.

Długa dyskusja, którą kontynuowano w grupach językowych, dotyczyła głównie problematyki poruszonej wcześniej w referatach. Stawiano m.in.

³ Na ten związek wskazał już papież Pius XII w przemówieniu skierowanym 15 października 1954 r. do uczestników XXIII zjazdu Międzynarodowej Komisji Policji Kryminalnej, stanowiącej początek *Interpolu*. AAS 46 (1954) nr 21, s. 598–605.

pytania: czy służba prawu zawsze oznacza służbę człowiekowi? oraz: czy służba prawu jest zawsze służbą sprawiedliwości? Poruszano również kwestię migracji i związanego z tym procesu mieszania się kultur i wyznań. Dyskusje prowadzone w grupach miały charakter bardziej praktyczny i w dużej mierze opierały się na indywidualnych doświadczeniach uczestników. Omawiano struktury duszpasterstwa policji funkcjonujące w różnych krajach oraz dzielono się uwagami na temat metod tej pracy duszpasterskiej, mającej na celu niesienie wsparcia duchowego stróżom wolności i pokoju społecznego. W kontekście problemu podmiotu duszpasterstwa policji zwrócono uwagę, że należy pogłębiać świadomość, iż zarówno policjanci–chrześcijanie, jak i ich duszpasterze, stanowią jeden Kościół. W naszym myśleniu musi dokonać się przejście od służby Kościołowi do służby w Kościele. Wszyscy jesteśmy Kościołem wewnątrz tej specyficznej instytucji, którą stanowi policja (czy wojsko). Ci, którzy pełnią tę służbę, muszą być silni nie brutalną siłą, ale siłą innego rodzaju – siłą ducha. Punkt wyjścia w tej pracy powinno stanowić wzajemne poznanie się. Konieczny jest również respekt i szacunek dla innych (w znaczeniu inaczej myślących i inaczej wierzących), wszyscy bowiem jesteśmy braćmi w Chrystusie a nie przeciwnikami.

Ważnym elementem Sympozjum było utworzenie Międzynarodowego Komitetu Koordynacyjnego Duszpasterstwa Policji i przyjęcie jego regulaminu. Zadaniem tego Komitetu będzie wyłanianie gospodarza kolejnego sympozjum oraz koordynacja prac związanych z jego przygotowaniem, następnie gromadzenie materiałów pokonferencyjnych, prezentowanie i analiza składanych wniosków i petycji, a przede wszystkim utrzymywanie kontaktu z duszpasterstwami krajowymi. Gospodarzem kolejnego sympozjum, które ma odbyć się za trzy lata, została Finlandia.

Warto podkreślić, że gospodarze zadbali o bogatą oprawę Sympozjum, organizując m.in. wizytę w Regimencie Karabinierów Konnych, gdzie uczestnicy mieli okazję podziwiać kunszt jazdy konnej oraz szarżę kawaleryjską w wykonaniu dwóch oddziałów konnej policji militarnej, a także uczestniczyli w spotkaniu w pałacu Arcybiskupa Połowego Włoch. Duży nacisk położono również na ekumeniczny wymiar całego Sympozjum, w którym uczestniczyła także jedyna kobieta-pastor Fińskiego Kościoła Luterńskiego, Ilze Ungure. W klasztorze benedyktynów na Monte Cassino, założonym przez patrona Europy, a jednocześnie patrona ruchu ekumenicznego – św. Benedykta, zorganizowano nabożeństwo ekumeniczne z udziałem przedstawicieli różnych narodowości i wyznań.

XX Międzynarodowy Kongres Mariologiczno-Maryjny w Rzymie. *Il Mistero della Trinità e Maria.*

W Rzymie, w dniach od 15 do 24 września 2000 r., w sanktuarium Madre del Divino Amore, kilkuset najwybitniejszych teologów katolickich, prawosławnych i protestanckich, wzięło udział w XX Międzynarodowym Kongresie Mariologiczno-Maryjnym poświęconemu tematowi: „Tajemnica Trójcy Świętej a Maryja”.

Na miejsce obrad Kongresu z racji Roku Jubileuszowego wybrano Rzym. Przewodniczący Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej nazwał Kongres *Maryjnym sercem Jubileuszu Wcielenia*. Jubileusz stanowiący hymn uwielbienia Trójjedynego Boga za zbawcze misterium Wcielenia, wpisany został w temat Kongresu. Innym tytułem wyboru był fakt wielkiego kultu do Matki Bożej w Italii. We Włoszech jest 1800 znaczących sanktuariów maryjnych, które jednocześnie są kościołami jubileuszowymi.

O. Gaspar Calvo Moralejo OFM, przewodniczący Papieskiej Międzynarodowej Akademii Maryjnej, która była organizatorem Kongresu, podczas inauguracji zwrócił uwagę na biblijne zakorzenienie prawd wiary o Maryi jako umiłowanej Córce Boga Ojca, Przybytku Ducha Świętego i Matce Syna Bożego. Delegat Papieża Jana Pawła II na Kongres Jorges Arturo Medina Estévez w swoim wykładzie, będącym wprowadzeniem do refleksji teologicznej Kongresu, mówił o „hierarchii prawd” w teologii oraz zasadzie „wewnętrznej więzi tajemnic wiary”. Zwrócił uwagę na osobową i czynną postawę Maryi wobec objawiającego się Trójjedynego Boga.

Prace Kongresu obejmowały 18 wykładów na sesjach plenarnych oraz 146 w 11 sekcjach językowych, m.in.: angloamerykańskiej, azjatyckiej, chorwackiej, francuskiej, hiszpańskiej, latynoamerykańskiej, niemieckiej, polskiej, portugalskiej i włoskiej. Uczestników było około 300. Z Wydziału Teologii UWM – na zaproszenie organizatorów Kongresu – jako prelegenci wystąpili: ks. bp prof. zw. Julian Wojtkowski i ks. dr hab. Władysław Nowak, prof. UWM. Podczas prac Kongresu starano się w języku współczesnej refleksji teologicznej ukazać Matkę Bożą w świetle tajemnicy Trójcy Świętej. Temat Kongresu rozważano w kontekście Pisma Świętego, nauki Ojców Kościoła, teologów średniowiecznych, nowożytnych, liturgii, sztuki sakralnej, ekuumenizmu, mistyki.

Misterium Trójcy Świętej a Maryja

Wielkość Maryi polega na Jej otwartości na misterium Trójjedynego Boga, który jest miłością.

Bóg Trójjedyny jest „Bogiem dla nas”, który objawia się w Jezusie Chrystusie – „historii ukrzyżowanej miłości Trójcy”. We współczesnej kulturze największym wyzwaniem wobec chrześcijaństwa jest misterium Boga, osoby, sensu historii i przyszłości. Dzięki Maryi „ziemia dowiedziała się o istnieniu Tajemnicy Trójcy Świętej”, bowiem pierwsze objawienie się Trójcy dokonało się w czasie Zwiastowania w Nazarecie 2000 lat temu. W tym wydarzeniu trynitarnym i maryjnym dostrzega się fundament antropologii chrześcijańskiej. Być osobą, tzn. realizować siebie poprzez bycie darem dla innych – na wzór Trójcy Świętej: „istnieć to być darem”. Dokonuje się to dzięki działaniu Trójcy Świętej w człowieku, czego doskonałym przykładem jest Maryja, nazywana w Tradycji Kościoła „zwierciadłem Boga”. Według o. Stefano De Fiores SDB, wykładowcy mariologii na Papieskim Uniwersytecie Gregorianum, „nie możemy rozważać postaci Maryi bez kontekstu trynitarnego w relacji do: Ojca, który Ją poprzedza i powierza jej misję, do Syna zrodzonego, którego stała się współpracownicą w dziele odkupienia, i wreszcie napełniona mocą Ducha, który dokonuje w niej podwójnej przemiany, sprawiając możliwym, że istota stworzona dla macierzyństwa swego Stworzyciela jest Matką i Dziewicą w tym samym czasie. Maryja staje się przykładem antropologicznym trzeciego tysiąclecia o znaczeniu powszechnym, przekracza granice kultur, tradycji i cywilizacji”.

Maryja „Matka i Siostra”

W świetle nauczania Soboru Watykańskiego II, Maryja jest w ścisłej relacji z Trójcą Świętą i z Kościołem. Dla Kościoła Maryja pozostaje „nieustannym wzorem” jako dziewica i matka zarazem (RM 42), jest pierwszą uczennicą Pana i wzorem dla naszej wiary – mówił na sesji plenarnej Piero Coda, wykładowca teologii systematycznej na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie; określił Maryję mianem: „matka i siostra”. By iść za Chrystusem, trzeba naśladować Maryję: Ona bowiem otwarta w wierze na łaskę, szła, poczynając od Zwiastowania aż na Kalwarię, aby złączyć się z Nim w zmartwychwstaniu, a w czasie Kościoła towarzyszy nam i jest nam bliska swoją obecnością.

Podczas Kongresu przy okrągłym stole teologów wszystkich kontynentów świata, prowadzonym przez znanego mariologa francuskiego ks. prof. René Laurentina, zwracano uwagę, że w świecie współczesnym istnieją różne zwierciadła czy też „obrazy” Maryi. Przedstawiciele poszczególnych kontynentów prezentowali obraz Maryi obecny dzisiaj w kontekście kulturowym Afryki, Azji, Ameryki Południowej i Północnej oraz Europy.

„Obraz społeczny” Maryi jako Matki Bolesnej i Dziewicy śpiewającej *Magnificat*, obecny zwłaszcza w kulturze latynoamerykańskiej, otwiera ludzi

na miłość i sprawiedliwość społeczną. Matka Pana w tej kulturze postrzegana jest jako bliska ludziom biednym: dziewica z Ewangelii, żona, matka, dziewica głosząca rewolucjonizujące treści w *Magnificat*, w którym oskarża niesprawiedliwość i ucisk. Dla Ameryki Północnej – mówił Lina Boff, wykładowca mariologii na Uniwersytecie Katolickim w Rio de Janeiro – Matka Pana jest tą, która towarzyszy ludziom, jest świadkiem wolności i pokoju Chrystusa opartym na sprawiedliwości, jest zapowiedzią miłości jedynej Ojca dla ubogich i emigrantów. Daje przykład miłości ofiarnej, niosąc nadzieję na przemiany socjalne.

„Obraz witalny” podkreśla wartość życia i wspólnoty życia (Afryka). Życie, które podtrzymuje tylko Bóg, znajduje w Dziewicy przykład pięknego macierzyństwa, świętości, troski i delikatności.

„Obraz duchowy” prowadzi do dialogu w oparciu o wartości duchowe (Azja); dla Indonezji Maryja jest przykładem promocji i ochrony praw człowieka.

Europa podkreśla „obraz personalistyczny”, zwraca uwagę na godność człowieka i na osobę Maryi jako „naszej siostry”, która towarzyszy nam w drodze do Ojca.

Maryja posłuszna Słowu Bożemu – Matką dialogu

Renzo Bertalot, pastor Wspólnoty Eklezjalnej Waldensów, przewodnicząc jednej z sesji plenarnej Kongresu, zauważył, że „Wspólnota chrześcijańska zaczyna dyskutować o Matce Chrystusa dopiero po Jego zmartwychwstaniu”. Według niego należy mówić o tajemnicach wiary, w tym o prawdach maryjnych, w języku współczesnym i wrócić do źródeł, do Biblii. „Dobrą metodą jest wyjść od Biblii, przejść do problemów dzisiejszych i następnie wrócić do Pisma Świętego”.

Wzrastające znaczenie Maryi w dialogu ekumenicznym jest uwarunkowane tym, że w zasięgu wierzącego akceptowane jest Słowo Boże, rodzące owoce pokoju i pojednania. Dialog ekumeniczny jest wezwaniem Maryi skierowanym do podzielonej ludzkości. Ona posłuszna Słowu Bożemu zaprasza do pojednania i jedności. Matka Pana człowiekowi współczesnemu w zakresie kształtowania dialogu niesie pewne wyzwanie: dziewczę kultury i duchowości hebrajskiej w Jej czasach siebie otwiera na plan Boga i na nadzieje mesjańskie żyjące w Jej ludzie – mówił w prelekcji o. Alberto Valentini, wykładowca egzegezę Nowego Testamentu na Gregorianum i przewodniczący włoskiego Interdyscyplinarnego Stowarzyszenia Mariologicznego. Dialog winien być otwarty na plan Boży i Jego inspirujące Słowo.

Prelegenci (m.in. Ermanno Toniolo), omawiając temat misterium: Trójca Święta a Maryja w Kościele Wschodnim, podkreślali macierzyńską relację Maryi Matki do Jezusa – Syna, wskazując, że Syn otrzymał od Maryi całą

naturę ludzką. Duch Święty jest źródłem przebóstwienia Matki Pana. Maryja od początku swojego istnienia jest „mieszkańcem Boga”. W bizantyjskiej liturgii chwała Matki Pana jest złączona z chwałą Syna i z tą chwałą, która przez Syna wznosi się ku Ojcu w Duchu Świętym.

Prelegentka z Kościoła anglikańskiego, Ann Loades (z Uniwersytetu w Durham – Anglia), dowodziła, że Maryja jest zawsze widziana w doświadczeniu religijnym anglikanów jako uczennica Chrystusa; Matka Pana uczy wszędzie, jak dawać w życiu „przestrzeń” Bogu. Kościół anglikański nie akceptuje takich wyrażań, jak: Maryja „Oblubienica Ducha Świętego, czy ikona Trójcy Świętej, czy też innych tytułów czci Maryi znanych w Kościele katolickim czy też wschodnim”.

Z perspektywy katolickiej Aristide Serra (wykładowca na Marianum w Rzymie) wskazał na wydarzenie Paschy jako źródło ostatecznego objawienia się Trójcy Świętej i punkt odniesienia do każdej refleksji na temat Maryi, jako klucz do zrozumienia relacji Maryi do poszczególnych Osób Trójcy Świętej. Sposób, w jaki zmartwychwstał Chrystus zrodził w Kościele pytanie o to, w jaki został On poczęty w łonie Maryi. Od tego wydarzenia poranka dnia zmartwychwstania Chrystusa rozpoczęła się dyskusja w Kościele na temat Maryi. Nurt ekumeniczny Kongresu podkreślały wykłady mariologii ekumenicznej głoszone na sesjach plenarnych, jak i w sekcjach językowych, były poszukiwaniem „ekumenicznego obrazu” Maryi w chrześcijaństwie. Na Kongresie Mariologicznym w Częstochowie (1996), ks. prof. R. Laurentin mówił o pojednaniu w dziedzinie mariologii, które za punkt wyjścia wziąć powinno pogłębienie rozumienia tajemnicy Trójcy Świętej i relacji Maryi do trzech Osób Boskich. Nie doszło jednak do wdrożenia prac powołanej do życia komisji ekumenicznej Kongresu, która zwykle (na poprzednich kongresach) przygotowywała deklarację ekumeniczną, będącą podsumowaniem stanowisk Kościołów chrześcijańskich do Maryi i jej miejsca w tajemnicy Chrystusa i Kościoła.

Maryja a wiara i kultura

„Maryja jest obrazem” bardzo znaczącym z punktu widzenia kultury dla ludzkości w przeszłości i terażniejszości – wyjaśniał o. Johann Roten, wykładowca z Uniwersytetu w Dayton w Stanie Ohio (USA). W tajemnicy Wcielenia, Bóg staje się obecny w konkretnej kulturze kształtującej osobę i Matkę Jego Syna. Wiara, która nie jest zakorzeniona w kulturze, nie jest w pełni uwiarygodniona.

W Trójcy Świętej możemy kontemplować jej wymiar indywidualny i społeczny osoby; w Maryi indywidualizujemy wzór matki, która ożywia wartości powszechnie, by dla wszystkich ludzi być przykładem troski, miło-

ści, skwapliwości; wychodzi naprzeciw każdej kulturze i ma ważne znaczenie dla rozwoju ewangelizacji. W tajemnicy Zwiastowania jest obecna cała Trójca, objawiająca, że samorealizacja osobowa prowadzi do uczynienia daru z siebie dla innych; człowiek jest wezwany, aby żyć dla innych i aby być darem.

Postać Maryi a Trójca Święta w teologii i kulturze poszczególnych narodów świata

W sekcjach językowych starano się ukazać relację Maryi do Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego u poszczególnych narodów na płaszczyźnie Biblii, eklezjologii, duchowości, teologii, ekumenizmu, liturgii, katechezy, kaznodziejstwa, mistyki, sztuki sakralnej, kultury, poezji, literatury, pobożności ludowej.

Sekcja afrykańska (po raz pierwszy na Kongresie) rozważała temat Kongresu według klucza biblijnego, patrystycznego, liturgicznego, dogmatycznego i duchowości w specyficie kultury afrykańskiej. W afrykańskiej mistyce chrześcijańskiej Maryja kontemplowana jest jako złączona z każdym stworzeniem w miłości trynitarniej. Ta symbolika znajduje swoje wyjaśnienie w paradygmacie wymiaru rodzinnego i społecznego: rodzicielstwa i ojcostwa.

W sekcji angloamerykańskiej prezentowano spektrum bardzo zróżnicowane ze względu na liczne tradycje kulturowe. Rozważano pobożność maryjną sanktuariów, poezji, szczególnie w relacji do nauczania Kościoła od Soboru Watykańskiego II, skończywszy na nauczaniu Jana Pawła II.

W sekcji azjatyckiej starano się, by rozważając temat Kongresu, podkreślić jego odniesienia do ich własnej kultury, do rodzimej pobożności maryjnej, odniesienia do praw człowieka, przemocy wobec kobiet i dzieci, promocji pokoju, sprawiedliwości i solidarności. Omawiano także doświadczenie maryjne w Azji jako miejscu uprzywilejowanym do uprawiania teologii.

Sekcja chorwacka przedłożyła studia dotyczące tematu Kongresu na podstawie świadectw nowotestamentalnych, a także w ujęciu teologii i mistyki Kościoła chorwackiego, nauki Karola Balićia, hymnografii i ikonografii.

Mariologowie sekcji francuskiej skupili się wokół tematów historycznych, doktrynalnych, literackich i artystycznych szczególnych dla tej tradycji. Nie brakowało także rozważań świadectw świętych i duchowości francuskiej.

Sekcja hiszpańska zajęła się m.in. tematem Trójcy Świętej i postacią Maryi w patrologii wizygockiej, w chrześcijaństwie mozarabskim, w liturgii hiszpańskiej, w egzegezie, teologii, duszpasterstwie, kaznodziejstwie i mistyce hiszpańskiej.

Sekcja latynoamerykańska podjęła temat Kongresu w odniesieniu do celebracji liturgii, pobożności ludowej, doświadczenia pielgrzymki z jej znaczeniem wspólnotowym. Według prac sekcji – Maryja z Guadalupe jest ikoną,

która zorientowana jest na Trójcę Świętą, i promuje ewangelizację inkulturowaną. Ona jest „misjonarką” Trójcy Świętej, posłaną przez Bożą miłość, aby nieść światu światło Chrystusa, jest gwiazdą ewangelizacji. Maryja jest wezwaniem skierowanym do każdego wierzącego: nieść miłosierdzie tym, którzy cierpią, miłosierdzie opiewane w duchu proroczym i wyzwolicielskim w *Magnificat*, będącym programem antycypacji Królestwa Bożego.

Mariologowie sekcji niemieckiej przestudiowali aspekty historyczno-systematycznej teologii relacji Maryi i Trójcy Świętej, poczynawszy od św. Franciszka, który nazywa Maryję oblubienicą Ducha Świętego aż do czasów reformacji, kiedy to doktryna o łasce pośrednictwa maryjnego została zanegowana, po teksty Marcina Lutera o Maryi i Trójcy Świętej. Omawiano też mariologię XIX-wieczną i temat Maryi w misterium Kościoła według Soboru Watykańskiego II.

Sekcja polska, ukonstytuowana przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne, ukazała temat Kongresu w bogatej tradycji polskiej pobożności maryjnej i narodów ościennych, a także w teologii i duchowości chrześcijańskiego Wschodu, religijności protestanckiej. W swoim programie przedłożyła temat Kongresu (w ujęciu chronologicznym), prace sekcji polskiej zostały zilustrowane bogatą serią świętych i świadectw wiary pobożności ludowej.

Sekcja portugalska skoncentrowała się na tematach traktujących o tradycjach mariologicznych katolicyzmu portugalskiego, jego pobożności maryjnej, na egzegezie tekstu Łukasza o Zwiastowaniu. Szczególnie interesującym było omówienie liturgii diecezji Evora – jej oficjum maryjnego z poniedziałku po niedzieli Białej (druga niedziela Wielkanocy), wychwalające Maryję z racji zmartwychwstania Syna, która to diecezja doznała łaski pierwszych objawień. Omawiano także przesłanie z Fatimy w jego trzeciej tajemnicy z punktu teologii trynitarniej i eucharystycznej.

Sekcja włoska podkreślała w swoich wystąpieniach obecność Maryi i Trójcy Świętej w pobożności ludowej, zwłaszcza we współczesnej sztuce sakralnej, w teologii, w literaturze: od *Boskiej Komedii* do poezji XX w. Z teologicznego punktu widzenia rozważano o Maryi jako „ikonie miłości Trójcy Świętej w historii”. W tak rozważanej optyce Matka Pana jest widziana jako przykład antropologiczny dla chrześcijan nowego milenium, które chce przejść od kultury indywidualistycznej do cywilizacji wspólnotowej.

Świadectwo Kościoła wschodniego kręgu greckiego

Wizja ogólna tytułu „Bożego macierzyństwa” jest wzięta z ikony Theotokos, rozważanej w doktrynie patrystyki wschodniej, w ikonografii, pale-

ografii chrześcijańskiej i bizantyjskiej. Godna podkreślenia jest ekspresja dogmatyczna „miejsca żyjących” w odniesieniu do Maryi i do Chrystusa oraz zamieszczeniu trzech gwiazd na płaszczu Theotokos, będących przedstawieniem Trójcy Świętej, której była ona zapowiedzią i narzędziem zbawczym.

Wymiar kultowy Kongresu

Kongres, zachowując charakter naukowy, został wzbogacony maryjnymi celebracjami w bazylice Santa Maria Maggiore (inauguracja), a także celebracją ekumeniczną w kościele anglikańskim (z udziałem przedstawicieli Kościoła luterkańskiego, prawosławnego, anglikańskiego i katolickiego) oraz na placu św. Piotra (na zakończenie Kongresu) pod przewodnictwem Papieża Jana Pawła II. Kongresowi towarzyszyły wydarzenia kulturalne, np.: koncert (w Auli Pawła VI), zatytułowany *Maria Mater Mundi*, wystawa sztuki sakralnej, premiera filmu o Maryi z Nazaretu: *Maryja, córka swego Syna*. Równoległe do nurtu naukowego Kongresu celebrowany był Kongres Maryjny o charakterze kultowym. Codziennie, o poranku, celebrowana była Msza św. połączona z jutrznią przygotowywaną przez poszczególne sekcje narodowe, których język były uwzględniany w liturgii Słowa, zaś liturgię eucharystyczną celebrowano w języku łacińskim. Każdego dnia, wieczorem, na placu św. Piotra w Rzymie członkowie poszczególnych Towarzystw Mariologicznych różnych narodów gromadzili się na wspólną wieczorną modlitwę jubileuszową z pielgrzymami.

Na zakończenie Kongresu, podsumowując jego prace, Papież Jan Paweł II przypomniał, że autentyczna cześć Maryi musi spełniać następujące warunki: opierać się na Piśmie Świętym i Tradycji Kościoła, w poszukiwaniu osobistej doskonałości polegać na naśladowaniu Maryi śpiewającej *Magnificat* ku chwale Trójcy Świętej, musi być daleka od zabobonów i czczej łatwowierności, mieć właściwy stosunek do „cudownych objawień”, musi nawiązywać do źródła wielkości Maryi, jakim jest Ojciec, Syn i Duch Święty.

Jan Paweł II zapowiedział także następny Międzynarodowy Kongres Mariologiczny, który ma odbyć się za cztery lata we francuskim sanktuarium maryjnym Le Puy.

* * *

XX Międzynarodowy Kongres Mariologiczny ukazał postać Maryi w relacji do tajemnicy Trójcy Świętej. Wydobył wymiar egzystencjalny wiary wybranej przez Boga Ojca, przygotowanej przez Ducha Świętego Matki Pana, uwiarygodnił Jej obraz w różnych kulturach i narodach, tj. społeczny, duchowy, witalny, personalistyczny, ekumeniczny. Studia Kongresu stały się podsta-

wą do wypracowania fundamentu teologicznego, służącemu zbliżeniu i pojednaniu w dziedzinie mariologii ekumenicznej przez pogłębienie relacji Maryi do Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Trwałym wkładem Kongresu w rozwój teologicznej myśli maryjnej będzie publikacja referatów przygotowanych przez Papieską Międzynarodową Akademię Maryjną w tzw. Acta Congressus. To one staną się przedmiotem analizy szerszej grupy mariologów świata.

Ks. WŁADYSŁAW NOWAK



Wykaz skrótów

- AAN/PZPR – Archiwum Akt Nowych/PZPR
AAN/Ud SW – Archiwum Akt Nowych/Urząd Spraw Wewnętrznych
AAWO AB – Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie, dział: Archiwum Biskupie
AAS – Acta Apostolicae Sedis
AK – Ateneum Kapłańskie
AP – Apologia Konfesji Augsburskiej
AUSS – Andrew University Seminary Studies
Bob – Bobolanum
CA – Konfesja Augsburska
CBO – Catholic Biblical Quarterly
Chl – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*
ComP – Communio, Międzynarodowy Przegląd Teologiczny
Conc – Concilium, Międzynarodowy Przegląd Teologiczny
CT – Collectanea Theologica
CTr – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae*
DA – Sobór Watykański II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam*
DCG – Ogólna instrukcja katechetyczna *Directorium catechisticum generale*
DOK – *Dyrektorium ogólne o katechizacji*
EK – Encyklopedia katolicka
EN – Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*
FC – Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*
Interp – Interpretation
Karmel – Karmel
Kat – Katecheta
Kat AZ – Katolicyzm A-Z
KDK – Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele *Gaudium et spes*
KK – Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*
KKK – Katechizm Kościoła Katolickiego

KR	– Katechizm Rzymski
LMD	– La Maison Dieu. Revue trimestrielle du Centre de Pastorale Liturgique
LThK	– Lexikon für Theologie und Kirche
MD	– Jan Paweł II, List apostolski <i>Mulieris dignitatem</i>
Os RomPol	– L'Osservatore Romano Città del Vaticano
PDE	– Pastoralblatt für die Diözese Ermland
PNT	– Pismo Święte Nowego Testamentu
PSB	– Polski Słownik Biograficzny
PST	– Pismo Święte Starego Testamentu
PSiNT	– Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu
PŚJW	– Pismo Święte Jakuba Wujka
RB	– Revue Biblique
RBL	– Ruch Biblijny i Liturgiczny
RM	– Jan Paweł II, Encyklika <i>Redemptoris Mater</i>
RTK(RT)	– Roczniki Teologiczno-Kanoniczne, Roczniki Teologiczne
SDE	– Studia i Dokumenty Ekumeniczne
STB	– Słownik Teologii Biblijnej
SW	– Studia Warmińskie
TWNT	– Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
VS	– Jan Paweł II, Encyklika <i>Veritatis splendor</i>
WWA	– Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne
ZGAE	– Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands
ZNKUL	– Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

Teksty Pisma Świętego cytowane są według IV wydania Biblii Tysiąclecia, Pallottinum, Poznań–Warszawa 1989. Skróty ksiąg biblijnych, tamże, s. 13.

Recenzenci Rozpraw i artykułów

ks. prof. dr hab. Jerzy Bagrowicz
o. prof. dr hab. Jacek Bolewski
ks. prof. dr hab. Andrzej Franciszek Dziuba
o. prof. dr hab. Augustyn Jankowski
prof. dr hab. Krzysztof Konarzewski
ks. prof. dr hab. Jerzy Misiurek
ks. prof. dr hab. Janusz Nagórny
ks. prof. dr hab. Daniel Olszewski
prof. dr hab. Stanisław Piłaszewicz
ks. prof. dr hab. Józef Swastek
prof. dr hab. Marian Śnieżyński
ks. prof. dr hab. Anzelm Weiss
ks. prof. dr hab. Tomasz Węclawski
ks. prof. dr hab. Jan Załęski
s. prof. dr hab. Zofia J. Zdybicka

