

# **STUDIA GDAŃSKIE**

TOM XLV

# STUDIA GEDANENSIA



ISSN 0137-4338

GEDANI 2019

GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

**STUDIA GDAŃSKIE**

TOM XLV

GDAŃSK 2019

### **Rada naukowa**

- ks. Janusz Balicki* (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)  
*ks. Wojciech Bęben* (Uniwersytet Gdański)  
*ks. Jacek Bramorski* (Akademia Muzyczna w Gdańsku)  
*Adam Drozdek* (Duquesne University w Pittsburghu, USA)  
*ks. Stanisław Dziekoński* (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)  
*ks. Dariusz Kotecki* (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)  
*Dariusz Robert Mazurek OFM Conv.* (Instituto Superior de Estudios Teológicos „Juan XXIII” w Limie, Peru)  
*ks. Kazimierz Misiaszek* (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)  
*ks. Józef Niewiadomski* (Leopold-Franzens-Universität w Innsbrucku, Austria)  
*Robert Petkovšek CM* (Univerza v Ljubljani, Słowenia)  
*Ivan Platovnjak SJ* (Univerza v Ljubljani, Słowenia)  
*ks. Piotr Roszak* (Universidad de Navarra w Pampelunie, Hiszpania)

### **Redaktor naczelny**

*ks. dr hab. Grzegorz Szamocki*, prof. UG

### **Zastępca redaktora naczelnego**

*ks. dr Krzysztof Grzemeski*

### **Sekretarz redakcji**

*ks. mgr Łukasz Koszałka*

### **Redaktorzy tematyczni**

*ks. prof. dr hab. Jan Perszon*, UMK – nauki teologiczne  
*dr hab. Michał Kosznicki*, prof. UG – nauki humanistyczne  
*ks. prof. dr hab. Wojciech Cichosz*, UMK – nauki społeczne

### **Redaktorzy językowi**

*ks. dr Maciej Kwiecień* - język polski  
*dr hab. Jean Ward*, prof. UG - native speaker

### **Recenzenci tomu 45 (2019)**

*ks. Maciej Bała*, *ks. Daniel Brzeziński*, *ks. Tomasz Dutkiewicz*, *Wojciech Gajewski*, *bp Marcin Hintz*,  
*Edward Jakiel*, *ks. Wiesław Kraiński*, *Anna Kuśmirek*, *ks. Wiesław Łużyński*, *Ireneusz Milewski*,  
*ks. Andrzej Najda*, *ks. Adam Romejko*, *ks. Stanisław Suwiński*, *ks. Janusz Szulist*

### **Deklaracja o wersji pierwotnej**

Czasopismo jest publikowane w wersji papierowej i elektronicznej.  
Wersją pierwotną jest wydanie papierowe

### **Adres redakcji**

ul. Bpa Edmunda Nowickiego 3, 80-330 Gdańsk  
tel.: 58 552 00 50  
e-mail: [studiagdanskie@diecezjagdansk.pl](mailto:studiagdanskie@diecezjagdansk.pl)  
[www.studiagdanskie.diecezja.gda.pl](http://www.studiagdanskie.diecezja.gda.pl)

© Gdańskie Seminarium Duchowne

Na okładce: fragment ryciny Antoniego Möllera, pt. Widok Gdańska z Biskupiej Górki (1592/1593),  
ze zbiorów Biblioteki Gdańskiej PAN

### **Druk i oprawa**

Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o.o.  
83-130 Pelplin, ul. Bpa Dominika 11  
tel./fax: 58 536 43 76  
e-mail: [biuroobsługi@bernardinum.com.pl](mailto:biuroobsługi@bernardinum.com.pl)

### **Wydawca**

Gdańskie Seminarium Duchowne  
Kuria Metropolitalna Gdańska

## Spis treści

Od Redakcji .....	9
Editorial .....	11

## Artykuły

### NAUKI TEOLOGICZNE

JAKUB POGONOWSKI „Służ mi i bądź nieskazitelny (...)” (Rdz 17:1) – obrzezanie w Biblii Hebrajskiej jako usunięcie skazy .....	15
Ks. GRZEGORZ RAFIŃSKI Kontemplacja estetyczna Pisma świętego na przykładzie Ps 67 i wybranych perykop z Listu św. Pawła do Rzymian .....	33
Ks. TOMASZ NAWRACAŁA Accomplissement et dépassement comme traits caractéristiques du corps ressuscité .....	57
Ks. JÓZEF KOŻUCHOWSKI Chrześcijańska nadzieja wobec światowych ideologii nadziei. Ujęcie Roberta Spaemanna .....	77
Ks. JOACHIM NOWAK Akty duchowe osobowego przeżycia śmierci w świetle nauki Ladislaua Borosa .....	99
PIOTR KUBIAK Młodzież Polska ostatniej dekady w misji duszpasterskiej Kościoła .....	115

### NAUKI HUMANISTYCZNE

ROMAN MARCINKOWSKI Specyfika języka religijnego Miszny .....	131
MICHAŁ BIAŁKOWSKI Prymas Stefan Wyszyński jako ordynariusz wiernych obrządku ormiańskiego. Szkic do dziejów religijnych diaspory Ormian polskich w latach 1957-1981 .....	149

- Ks. WOJCIECH KUĆKO  
Wpływ Reformacji na rozumienie moralności ..... 173
- ROBERT KACZOROWSKI  
Wiara w przemożną pomoc i opiekę Matki Bożej w poetyckich tekstach utworów z muzyką Ottona Mieczysława Żukowskiego, zawartych w zbiorze pt. „Pieśni marjańskie” op. 80 (pieśni 1–10) ..... 191

## NAUKI SPOŁECZNE

- AGNIESZKA REGULSKA  
Adopcja – w kierunku dobra dziecka i spełnionego rodzicielstwa ..... 211
- Ks. ADAM ROMEJKO  
W trosce o austriacką szkołę. Dyskusja nad książką Kulturkampf im Klassenzimmer. Wie der Islam die Schulen verändert. Bericht einer Lehrerin ..... 225
- Ks. WIESŁAW ŁUŻYŃSKI, WIOLETTA SZYMCZAK  
Normatywna infrastruktura demokracji. Perspektywa teologiczna i społeczna ..... 245
- Ks. JANUSZ SZULIST  
Początek transformacji ustrojowej w Polsce na łamach polskiego wydania „L’Osservatore Romano” ..... 263

## Recenzje i omówienia

- Ks. ADAM ROMEJKO  
Justyna Miecznikowska, *Europeizacja partii i systemu partyjnego Austrii*, Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2018, s. 493 ..... 285
- Ks. ZBIGNIEW WANAT  
Anna Strama, *Problem kryzysu cnoty wstydlivości w świetle nauczania Kościoła i wybranej literatury teologicznomoralnej*, Wydawnictwo Naukowe UPJP II, Kraków 2018, s. 318. .... 291
- Ks. ADAM ROMEJKO  
*Dramatische Figuren des Glaubens. Christlich glauben in den Herausforderungen von heute*. Sprawozdanie z 13. International Colloquium of Dramatic Theology ..... 295

## Contents

Editorial .....	11
-----------------	----

## Articles

### THEOLOGY

JAKUB POGONOWSKI „Walk before me and be blameless (...)” (Gen 17:1) – Circumcision in the Hebrew Bible as a Removal of Blemish .....	15
GRZEGORZ RAFIŃSKI Aesthetic Contemplation of the Holy Scripture on the Example of Ps. 67 and Selected Pericopes from St. Paul’s Letter to the Romans .....	33
TOMASZ NAWRACAŁA Fulfillment and Transgression as Characteristic Traits of the Resurrected Body .....	57
JÓZEF KOŻUCHOWSKI Christian Hope Versus World Ideologies of Hope .....	77
JOACHIM NOWAK Spiritual Acts of the Personal Experience of Death in the Light of Ladislaus Boros’s Teaching .....	99
PIOTR KUBIAK Polish Youth of the Last Decade in the Pastoral Mission of the Church .....	115

### HUMANITIES

ROMAN MARCINKOWSKI The Peculiarity of the Religious Language of Mishnah .....	131
MICHAŁ BIAŁKOWSKI Primate Stefan Wyszyński as the Ordinary of Believers of the Armenian Rite. A Sketch of the Religious History of the Armenian Diaspora in Poland in 1957-1981 .....	149
WOJCIECH KUĆKO The Impact of the Reformation on the Understanding of Morality .....	173

ROBERT KACZOROWSKI

- Faith in the Profound Help and Protection of the Mother of God  
in the Lyrics of Poems Set to the Music of Otton Mieczysław Żukowski,  
Contained in the Collection “Pieśni marjańskie” [“Marian Hymns”]  
op. 80 (Hymns 1–10) ..... 191

## SOCIAL SCIENCES

AGNIESZKA REGULSKA

- Adoption – Towards the Good of the Child and Fulfilling  
in the Parenthood ..... 211

ADAM ROMEJKO

- Caring for an Austrian school. A Discussion of Kulturkampf  
im Klassenzimmer. Wie der Islam die Schulen verändert.  
Bericht einer Lehrerin ..... 225

WIESŁAW ŁUŻYŃSKI, WIOLETTA SZYMCZAK

- Normative Infrastructure of Democracy.  
Theological and Social Perspective ..... 245

JANUSZ SZULIST

- The Beginning of Transformation in Poland in the Polish Edition  
of L'Osservatore Romano ..... 263

## Reviews and discussons

ADAM ROMEJKO

- Justyna Miecznikowska, *Europeizacja partii i systemu partyjnego Austrii*,  
Oficyna Wydawnicza ASPRA-JR, Warszawa 2018, s. 493 ..... 285

ZBIGNIEW WANAT

- Anna Strama, *Problem kryzysu cnoty wstydlivości w świetle nauczania  
Kościoła i wybranej literatury teologicznomoralnej*,  
Wydawnictwo Naukowe UPJP II, Kraków 2018, s. 318. .... 291

ADAM ROMEJKO

- Dramatische Figuren des Glaubens. Christlich glauben  
in den Herausforderungen von heute*. Sprawozdanie z 13.  
International Colloquium of Dramatic Theology ..... 295



## Od Redakcji

Drodzy Czytelnicy „Studiów Gdańskich” oraz Autorzy publikowanych w nich artykułów. Mam przyjemność zaprezentowania kolejnego numeru naszego czasopisma. Od poprzedniego tomu (StGd 44) „Studia Gdańskie” otrzymują nową i wyraźnie zaznaczoną strukturę treściową, która ma odpowiadać wyzwaniom wyrażonym w aktach prawnych Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego z roku 2018.

Główna część tomu 45. obejmuje czternaście artykułów naukowych podzielonych, jak w numerze poprzednim, na trzy bloki, prezentujące studia z zakresu trzech dziedzin naukowych: 1. Nauki teologiczne; 2. Nauki humanistyczne; 3. Nauki społeczne. W bloku pierwszym jest sześć artykułów, których tematyka dotyczy badań z obszaru biblistyki, teologii dogmatycznej, fundamentalnej i pastoralnej. W sekcji drugiej są zamieszczone cztery artykuły prezentujące badania w zakresie historii oraz kultury i religii. Blok trzeci tworzą również cztery artykuły naukowe dedykowane studiom nad problematyką społeczną, zwłaszcza rodziny, szkoły i przemian ustrojowych. W drugiej części niniejszego tomu, przeznaczonej na „Recenzje i omówienia”, są opublikowane dwie recenzje wydanych w niedawnym czasie monografii oraz jedno sprawozdanie z konferencji naukowej.

Pragnę również poinformować, że od roku 2019 „Studia Gdańskie” znajdują się na platformie czasopism naukowych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (<https://czasopisma.uksw.edu.pl>). Możliwość włączenia naszego periodyku do elektronicznej obsługi czasopism wydawanych na UKSW wynika z faktu afiliacji Gdańskiego Seminarium Duchownego, które, wraz z Kurią Metropolitalną Gdańską, jest wydawcą „Studiów Gdańskich”, do Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Obecność „Studiów Gdańskich” na platformie czasopism UKSW ma usprawnić funkcjonowanie czasopisma i uczynić je jeszcze bardziej rozpoznawalnym w środowiskach naukowych w kraju i za granicą.

W imieniu Redakcji dziękuję Autorom za nadesłane teksty a Recenzentom za ich krytyczne oceny. Zapraszam do dalszej współpracy. Zachęcam również przedstawicieli naukowych ośrodków krajowych i zagranicznych do publikowania na łamach naszego czasopisma wyników swoich nowatorskich badań także w językach kongresowych, a zwłaszcza w języku angielskim.

Wielkie podziękowanie składam Księdzu Arcybiskupowi Sławojowi Leszkowi Głódziowi, Metropolicie Gdańskiemu, zwłaszcza za życzliwe materialne wsparcie, które umożliwia funkcjonowanie „Studiów Gdańskich”, w tym także publikację niniejszego tomu.

Wszystkim czytelnikom życzę miłej i inspirującej lektury.

Ks. Grzegorz Szamocki  
Redaktor Naczelny

## Editorial

I am pleased to present to Readers and Contributors this new issue of *Studia Gdańskie*. Since the previous issue (StGd 44), the Journal has acquired a new and clearly marked division of content which corresponds to the requirements of the 2018 legislation of the Ministry of Research and Higher Education.

The main part of volume 45 contains 14 scholarly articles, divided, as in the previous issue, into three sections, presenting studies from three academic fields: 1. Theology; 2. Humanities; 3. Social Sciences. The first section contains 6 articles concerned with biblical studies as well as dogmatic, fundamental and pastoral theology. The second section contains four articles presenting research in history, culture and religion, while the third section, also containing four articles, is dedicated to studies of social issues, especially concerning the family, school and institutional changes. In the Reviews and Comments part of the issue, we include two reviews of recently published monographs and one report of an academic conference.

I am pleased to inform Readers that since 2019, *Studia Gdańskie* has been included on the scholarly journals platform of Cardinal Stefan Wyszyński University (UKSW) in Warsaw (<https://czasopisma.uksw.edu.pl>). This was made possible because Gdańsk Theological Seminary, which along with the Metropolitan Curia of Gdańsk is the publisher of *Studia Gdańskie*, is affiliated with UKSW Theological Faculty. It is hoped that the presence of *Studia Gdańskie* on the UKSW platform will increase the efficiency of the Journal's functioning and increase its visibility in academic circles in Poland and abroad.

On behalf of the Editors, I thank the Contributors for their submissions and the Reviewers for their critical assessments, and hope that we shall continue working together. I also invite representatives of academic centres in Poland and abroad to publish the results of their innovative research not only in Polish, but also in congress languages, especially English.

I am particularly grateful to Sławoj Leszek Głódź, the Metropolitan Archbishop of Gdańsk, for his material support for the publication of the current issue. Without this kind financial aid, Studia Gdańskie would be unable to function.

I wish all readers pleasant and inspiring reading.

Grzegorz Szamocki  
Chief Editor

ARTYKUŁY

---

*Nauki teologiczne*



JAKUB POGONOWSKI

Uniwersytet Warszawski

ORCID: 0000-0003-3283-5654

„Służ mi i bądź nieskazitelny (...)” (Rdz 17:1)  
– obrzezanie w Biblii Hebrajskiej jako usunięcie skazy

DOI: [https:// doi.org/10.26142/stgd-2019-019](https://doi.org/10.26142/stgd-2019-019)

Streszczenie: Przedmiotem artykułu jest przedstawienie obrzezania w Biblii Hebrajskiej jako rytuału mającego na celu usunięcie skazy. Główny nacisk położony został na wykazanie związku między metaforycznym a literalnym znaczeniem obrzezania oraz jego konsekwencjami teologicznymi. W pracy przeanalizowano szereg fragmentów z Biblii Hebrajskiej zawierających leksemy odnoszące się do obrzezania w rozmaitych kontekstach. Analiza wykazała, że koncepcja obrzezania w Biblii Hebrajskiej w dużej mierze bazuje na założeniu, iż nieobrzezanie/ napletek – zarówno w sensie fizycznym, jak i metaforycznym – stanowi skazę skutkującą niemożnością wypełnienia swego zadania lub funkcji.

Słowa kluczowe: Obrzezanie, skaza, Biblia Hebrajska, napletek, obrzezanie serca

„Walk before me and be blameless (...)” (Gen 17:1)  
– Circumcision in the Hebrew Bible as a Removal of Blemish

Summary: The purpose of this article is to describe circumcision in the Hebrew Bible as a ritual performed to remove a blemish. The stress has been put on showing the relationship between the literal and metaphorical meaning of circumcision and its theological consequences. The paper includes an analysis of various Hebrew Bible verses pertaining to circumcision and containing related lexemes in various contexts. The analysis shows that the concept of circumcision in the Hebrew Bible presumes that lack thereof – in the literal as well as metaphorical sense – constitutes a blemish, which renders it impossible to fulfil one’s purpose or function.

Keywords: circumcision, blemish, Hebrew Bible, foreskin, circumcision of the heart

## Wprowadzenie

Obrzezanie stanowi jedną z najbardziej charakterystycznych instytucji religijnych opisanych w Biblii Hebrajskiej. Praktykowane przez tysiąclecia, jawi się jako nieodłączny element religijnej praktyki judaizmu, wykraczając w swym oddziaływaniu poza sferę religijną i kształtując inne dziedziny życia Narodu Wybranego. Rytuał obrzezania na przestrzeni wieków praktykowany był przez różne narody i religie<sup>1</sup>, jednak w kręgu kultury zachodniej, czerpiącej obficie z Biblii, zabieg ten zwykle kojarzony jest właśnie z przykazaniami zawartymi w Tanach. Również w Nowym Testamencie kwestia obrzezania poruszana jest szeroko przez Pawła z Tarsu, który poświęca temu zagadnieniu znaczące partie tekstu, między innymi w Liście do Rzymian i Liście do Galacjan.

W teologii chrześcijańskiej z kolei obrzezanie stanowi rytuał, który nie ma fizycznego zastosowania dla wyznawców Jezusa, a jego znaczenie ogranicza się do warstwy metafory i symbolu. Istotnym zagadnieniem wydaje się zatem zbadanie tej właśnie warstwy znaczeniowej koncepcji obrzezania w Biblii Hebrajskiej. W niniejszej pracy analizie poddane zostanie znaczenie napletka jako skazy oraz obrzezania jako czynności mającej na celu usunięcie tejże skazy. Przeanalizowane zostaną wybrane fragmenty Biblii Hebrajskiej odnoszące się do obrzezania, kładące nacisk na badany aspekt. Celem artykułu jest próba ukazania spójnego obrazu metafory obrzezania w Tanach oraz refleksja nad jego znaczeniem.

## 1. Leksemy opisujące obrzezanie w Biblii Hebrajskiej

Rdzeń מול, od którego pochodzi określenie *brit mila* oznaczające po hebrajsku dosłownie „przymierze obrzezania”, występuje w Tanach 36 razy w postaci dwóch różnych leksemów – czasownikowego מול oraz rzeczownika מולָה (*mula*) o znaczeniu „obrzezanie”.<sup>2</sup> Czasowniki w koniugacji *pa'al* i *nif'al* utworzone od tego rdzenia

<sup>1</sup> O obrzezaniu u innych narodów patrz: E. Isaac, *Circumcision as a Covenant Rite*, „Anthropos” 59 (1964), s. 444-456; J.M. Sasson, *Circumcision in the Ancient Near East*, „Journal of Biblical Literature” 85 (1966), s. 473-76; M. Baraniak, *Na ciele czy w duszy? Obrzezanie w polemice żydowsko – chrześcijańskiej*, s. 79. O różnicach pomiędzy obrzezaniem Izraelitów a innych narodów patrz: J.S. DeRouchie, *Circumcision in the Hebrew Bible and Targums: Theology, Rhetoric, and the Handling of Metaphor*, „Bulletin for Biblical Research” 14.2 (2004), s. 186-189; T. Hegg, *Circumcision as a Sign: The Theological Significance*, odczyt na Evangelical Theological Society Northwest Regional Meeting, kwiecień 1990, s. 10-11. R. Hall, *Circumcision*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, red. Freedman D. N. New York 1992, s. 1025-1026; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis Chapters 1-17* (The New International Commentary on the Old Testament; 1), Grand Rapids 1990, s. 469.

<sup>2</sup> Część badaczy dodaje do tego trzeci leksem – מלל, który zamiast מול miałby występować w Joz 5:2. DeRouchie w swoim artykule na temat obrzezania w Biblii Hebrajskiej i Targumach umieszcza



w Biblii Hebrajskiej oznaczają najczęściej usunięcie napletka (28 razy), jednak w trzech miejscach widoczne jest odniesienie do obrzezania serca. Dodatkowo, w Psalmach czasownik ten użyty został 5 razy w znaczeniu ścinania, wygubienia lub wytracenia. Na określenie koncepcji „nieobrzezania” używane są natomiast w Tanach trzy leksemy pochodzące od rdzenia ערל – opisujące ideę nieobrzezania - czasowniki w koniugacji *pa'al* i *nif'al*, rzeczownik ערלה (*or'la*) oznaczający napletek i przymiotnik (odpowiednik polskiego imiesłowu przymiotnikowego) ערל (*arel*) - nieobrzezany, które występują w Biblii Hebrajskiej łącznie 53 razy. Wszystkie opisane leksemy (z wyjątkiem pojawiającego się w Tanach tylko raz מוילה) występują w korpusie Biblii Hebrajskiej zarówno w znaczeniu fizycznego aktu obrzezania, jak i w znaczeniach symbolicznych/ metaforycznych.

## 2. Abraham

Biblia wspomina o obrzezaniu po raz pierwszy w rozdziale 17. Księgi Rodzaju. Opisywane w nim spotkanie z Bogiem ma miejsce, gdy Abraham ma 99 lat i jest już ojcem Iszmaela. Tradycyjny pogląd sytuuje to zdarzenie już po tym, jak Bóg zawarł z Abrahamem przymierze, o czym mówią rozdziały 12. i 15<sup>3</sup>. Wydarzenia, o których mówi werset 17. stanowią zatem dalsze wyjaśnienie szczegółów przymierza, które zostało zawarte wcześniej, wydaje się natomiast, że nie jest to moment wejścia w to przymierze ani też jego ratyfikacji<sup>4</sup>. Obok obietnic związanych

---

pomocną tabelę, w której wyszczególnione są wszystkie leksemy z pola semantycznego związanego z obrzezaniem wraz z podziałem na formy i z miejscem wystąpienia. Dodatkowo, w kolejnych dwóch tabelach dzieli on występowanie poszczególnych leksemów w zależności od tego, czy stosowane są w sposób dosłowny, czy metaforyczny oraz podaje ich odpowiedniki w Targumie Okelosa i Targumie Neviim. Patrz J.S. DeRouchie, dz. cyt., s. 178 – 181.

<sup>3</sup> „Abram uwierzył i Pan poczytał mu to za zasługę” (Rdz 15:6; jeśli nie zaznaczono inaczej, cytaty biblijne pochodzą z Biblii Tysiąclecia, wydanie V.) Część uczonych zakłada jednak, że rozdział 17. to późniejsza wersja wydarzeń z rozdziału 15. Por. V. P. Hamilton, dz. cyt., s. 459. Brueggemann W. i in., *General & Old Testament Articles, Genesis, Exodus, Leviticus* (New Interpreter's Bible; 1), Nashville, 1994, s. 457. Sarna rozróżnia dwa przymierza, zauważając, że w Rdz. 15 przymierze jest unilateralnym zobowiązaniem Boga, podczas gdy omawiany rozdział przedstawia Abrahama jako aktywnego partnera przymierza. N. M. Sarna, *Genesis: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (JPS Torah Commentary; 1), Philadelphia, 1989, s. 123. Takie rozróżnienie pozwala na interpretowanie wydarzeń z Rdz. 15 jako opisu bezwarunkowego przymierza zbiorowego zawartego z potomstwem Abrahama jako całością, podczas gdy Rdz. 17 odnosiłoby się do przymierza indywidualnego pomiędzy Bogiem a poszczególnymi członkami przymierza, które zależne jest od spełnienia warunku obrzezania napletka. Argumenty za traktowaniem Rdz 12-17 jako pełnej jednostki narracyjnej patrz T. Hegg, dz. cyt. s. 1-6.

<sup>4</sup> Idąc za Klein'em również DeRouchie interpretuje to wydarzenie jako nadanie znaku przymierza, które zawarte zostało wcześniej. DeRouchie dz. cyt., s. 186. Por. G. J. Wenham, *Genesis 1-15* (Word Biblical Commentary; 1), Dallas, 1994, s. 21. T. Hegg, dz. cyt. s. 6 – 7. Tradycja judaizmu natomiast moment obrzezania łączy z wejściem w przymierze, kiedy to Abraham stał się „pierwszym Żydem”.

z ziemią, jednym z centralnych punktów przymierza Boga z Abrahamem jest to, że Bóg uczyni potomstwo Abrahama bardzo licznym, a ten stanie się „ojcem mnóstwa narodów”, które stanowiąc będą jednocześnie jego dziedziców i potomstwo obok fizycznych dzieci Izaaka – syna obietnicy. W dalszej części Rdz 17. po fragmencie, w którym Bóg opisuje swoje zobowiązania w ramach przymierza z Abrahamem, następuje opis tego, co Abraham i pozostali członkowie przymierza mają uczynić na znak posłuszeństwa warunkom przymierza z Bogiem. Znamienne jest, że jedyna czynność, jaka wymagana jest od Abrahama w tym miejscu, to poddanie się obrzezaniu. Fragment ten opisuje obrzezanie jako „znak przymierza” (w. 11) pomiędzy Bogiem a dziedzicami Abrahama. Każde dziecko płci męskiej ma zostać obrzezane ósmego dnia (w. 12.), dotyczy to zaś nie tylko fizycznych potomków Abrahama, ale również wszystkich tych, którzy urodzą się w jego domu lub zostaną nabyli za pieniądze (w. 12-13). Przykazanie to jest określone jako „przymierze na zawsze” (w. 13.) dla potomstwa Abrahama przez „wszystkie pokolenia” (w. 9.). Z drugiej strony, tekst mówi o tym, że nieobrzezany mężczyzna będący członkiem przymierza<sup>5</sup>, który nie zostanie obrzezany, będzie wytępiony/odcięty<sup>6</sup> ze swojego

---

Por. „Rabi Izmael mówi: Wspaniałe jest obrzezanie, przez które trzynastokrotnie zostało zawarte przymierze.” (m.Nedarim 3:11; cytaty z Miszny wg. tłumaczenia R. Marcinkowskiego). Rozumienie obrzezania jako rytuału wejścia w przymierze umożliwiło w okresie II Świątyni powstanie ceremonii konwersji pogan na judaizm.

<sup>5</sup> Jak wskazuje Rdz 17:14, możliwe jest, by wciąż nieobrzezany mężczyzna wszedł do przymierza, co jest zgodne z argumentacją Pawła we wspomnianym powyżej Rz:4 oraz z przykładem Abrahama. Na to, że omawiany fragment mówi o osobie, która należy do przymierza, jednak z jakiegoś względu nie została obrzezana w wieku ośmiu dni (lub później), wskazuje druga część w. 14, która mówi o „odcięciu od swojego ludu”. Wydaje się zatem, że osoba, która zostaje „odcięta od swojego ludu”, wcześniej musiała do niego należeć. Podobnie T. Hegg, dz. cyt., s. 9 oraz G. J. Wenham, dz. cyt., s. 25. Użyta w tekście hebrajskim forma prefiksowa czasownika „obrzezać” wydaje się sugerować, że opisywany przypadek dotyczy nie tego, czy obrzezanie zostało wykonane, ale czy zostanie wykonane na mężczyźnie, który nie został z jakiegoś powodu obrzezany ósmego dnia. W konsekwencji, jeśli dany członek przymierza po osiągnięciu odpowiedniego wieku nie zdecydował się na poddanie się temu rytuałowi z własnej woli, może zostać odcięty od przymierza. Odmienną interpretację podaje Thiessen, który w swojej pracy sugeruje, że Rdz 17. ustanawia kryterium genealogiczne jako warunek uczestnictwa w przymierzu, które Bóg zawarł z Abrahamem. Na podstawie tekstu Septuaginty, Pięcioksięgi Samarytańskiego i Księgi Jubileuszy, wysuwa on tezę, że pierwotny tekst hebrajski mówił o mężczyźnie, który nie został obrzezany ósmego dnia. Wymienione teksty zawierają w Rdz 17:14 frazę „ósmego dnia”, która nieobecna jest w tekście masoreckim. I tak Thiessen widzi tu genealogiczne rozgraniczenie pomiędzy fizycznymi potomkami Abrahama, którzy zostają obrzezani ósmego dnia po narodzeniu a tymi, którzy nie praktykują tego zwyczaju lub praktykują go w innym czasie. Patrz M. Thiessen, *Thiessen, M., Contesting Conversion: Genealogy, Circumcision, and Identity in Ancient Judaism and Christianity*, Oxford, 2011, s. 26-54.

<sup>6</sup> Użyty w tym miejscu czasownik pochodzący od rdzenia כרת oznacza dokładnie „odcięcie” – karę, która w Torze (36 x) zarezerwowana jest dla osób popełniających najcięższe przewinienia. Kara „odcięcia” dotyczy zwykle przypadków, w których dana osoba, znając przykazanie, decyduje się świadomie postąpić w sposób sprzeczny z nakazem Boga – przez czyn lub zaniechanie. Jak wskazuje Hamilton za Wold'em, kara ta stanowi w przeważającej mierze następstwo złamania zakazu, a tylko

ludu, bo złamał przymierze z Bogiem, które nakazuje każdemu mężczyźnie poddać się obrzezaniu (w. 14).

Istotnym aspektem historii Abrahama jest również to, że obietnice liczego potomstwa zapowiedziane w Rdz 15. zaczęły się spełniać dopiero w tym momencie, gdy Abraham poddał się obrzezaniu na znak pełnego posłuszeństwa Bogu. Obietnica fizycznego potomstwa Abrahama i Sary wymagała stosunku seksualnego pomiędzy małżonkami, a nakaz Boga opierał się na czymś, co mogło być postrzegane jako okaleczenie organu, poprzez który dojść miało do zapłodnienia. Szczególnie biorąc pod uwagę wiek Abrahama, ograniczone możliwości sprzętowe i niski poziom sanitarny, miał on prawo sceptycznie podchodzić do nakazu Boga. Ross zauważa, że takie połączenie wiary z reprodukcją wynika z tego, że ważną częścią obietnicy Boga w stosunku do Abrahama była obietnica potomstwa, toteż ustanowienie obrzezania jako znaku przymierza stanowiło przypomnienie, że obiecanie nasienie zostało mu dane przez Boga.<sup>7</sup> Ze strony Abrahama podporządkowanie się temu przykazaniu stanowiło deklarację posłuszeństwa przymierzu i zewnętrzny znak obrzezania serca.<sup>8</sup> Czytając dalszą część rozdziału, czytelnik dowiaduje się, że Abraham, zgodnie z nakazem, poddał się obrzezaniu, co w niedługim czasie<sup>9</sup> zaowocowało wypełnieniem obietnicy Bożej poprzez narodziny Izaaka, którego zgodnie z przykazaniem Abraham obrzezał ósmego dnia.<sup>10</sup>

Omówiony powyżej rozdział 17. Księgi Rodzaju jest pierwszym miejscem, w którym Biblia mówi o obrzezaniu, jednak już w tym miejscu zauważyć można słownictwo łączące obrzezanie z zagadnieniem doskonałości fizycznej i usunięciem skazy. Na samym początku rozdziału padają znamienne słowa: „A gdy Abram miał dziewięćdziesiąt dziewięć lat, ukazał mu się Pan i rzekł do niego: Jam jest Bóg Wszechmogący. Służ Mi i bądź nieskazitelny” (Rdz 17:1). Słowa, którymi

---

w dwóch przypadkach związana jest z niedopełnieniem obowiązku. Pełna lista przewinień zagrożonych odcięciem oraz streszczenie debaty na temat znaczenia tego terminu patrz V. P. Hamilton, dz. cyt., s. 473-4.

<sup>7</sup> Obrzezanie jako znak noszony pod ubraniem wydaje się być symbolem stanowiącym informację skierowaną przede wszystkim do osoby je noszącej oraz do Boga, a więc do obu stron przymierza. Por. V. P. Hamilton, dz. cyt., s. 470.

<sup>8</sup> Podobnie A. P. Ross, *Creation and Blessing*, Grand Rapids, 1988, s. 333. Por. V. P. Hamilton, dz. cyt., s. 481-2.

<sup>9</sup> Wg tradycji żydowskiej trzej Aniołowie przynieśli Abrahamowi nowinę o tym, że Sara urodzi mu syna w momencie, kiedy wyrzewał się on przed swoim namiotem, dochodząc do siebie po obrzezaniu. Por. Targum Neofiti 1 Rdz. 18:1. Również sam tekst Tory wskazuje, że Abraham miał 99 lat, gdy poddał się obrzezaniu, a 100 lat, gdy urodził się Izaak, więc od momentu obrzezania do zapłodnienia minęło maksymalnie kilka miesięcy.

<sup>10</sup> Zauważyć należy jednak, że obrzezanie w historii Abrahama nie stanowi aktu magicznego i to nie ono umożliwia spełnienie obietnicy. Akt ten stanowi raczej wyraz wiary, dzięki której możliwe jest otrzymanie obiecanego błogosławieństwa. V. P. Hamilton, dz. cyt., s. 472.

Bóg zwraca się do Abrahama, zawierają wezwanie do „służby” (הַתְּהַלֵּךְ לִפְנֵי) <sup>11</sup> i do „bycia nieskazitelny” (וְהָיָה תָּמִים). Słowo tłumaczone jako „nieskazitelny” to *tamim* (תָּמִים), termin, który w Torze w przeważającej liczbie wystąpień oznacza fizyczną doskonałość, jaką musiały się charakteryzować na przykład ofiary składane w świątyni, które powinny być bez skazy. <sup>12</sup> Jak zauważa Hamilton, określenie *tamim* w połączeniu z leksemem pochodzącym od rdzenia הָלַךְ pojawia się już w historii Noego. Dodaje on jednak, że podczas gdy w przypadku Noego *tamim* przetłumaczone jest na język grecki jako *teleos* („kompletny”, „doskonały”), Septuaginta w Rdz. 17. używa wyrażenia *amemptos* („nieskazitelny”, „bez winy”) <sup>13</sup>. Dodatkowo, podczas gdy w przypadku Noego leksem *tamim* stanowi określenie jego osoby, u Abrahama rozdział zaczyna się od nawoływania Boga, by Abraham osiągnął opisywany stan. <sup>14</sup> Następuje to bezpośrednio przed przykazaniem obrzezania, w związku z czym przypuszczać można, że obie kwestie są ze sobą związane, a tekst wydaje się sugerować, iż Abraham ma w oczach Boga pewną niedoskonałość, którą można usunąć tylko przez poddanie się obrzezaniu. <sup>15</sup>

<sup>11</sup> Dosł. „przechadzaj się przede mną”. Inne przekłady: „trwaj w społeczności ze mną” (Biblia Warszawska), „chodź zawsze drogą, którą ci wskażę” (Biblia Warszawsko - Praska), „postępuj zawsze według mojej woli” (Biblia Poznańska).

<sup>12</sup> Również „zdrowy, całkowity, doskonały, niewinny, prawy”. Słowo to pochodzi od rdzenia תָּמַם, o głównym znaczeniu „ukończyć, być/ stać się całym/ pełnym/ doskonałym”. W. Baumgartner – L. Koehler - J.J. Stamm., תָּמַם i תָּמִים w *Wielki Słownik Hebrajsko – Polski i Aramejsko- Polski Starego testamentu*, red. naukowy wydania polskiego: Przemysław Dec, Warszawa, 2013, s. 673-678. Leksem *tamim* pojawia się w Biblii hebrajskiej łącznie 91 razy, z czego ponad połowa (47 x) wystąpień ma miejsce w Pięcioksięgu. Poza przywołanymi wersetami z Księgi Rodzaju i dwoma przypadkami użycia w Księdze Powtórzonego Prawa, w Torze wyrażenie to odnosi się do ofiar, które miały być pozbawione skaz fizycznych (w takim znaczeniu pojawia się również w księdze Ezechiela). W pozostałych księgach Biblii Hebrajskiej wyrażenie to używane jest głównie w sensie metaforycznym jako odnoszące się do prawości i doskonałości duchowej i moralnej. Por. V. P. Hamilton, *The Book of Genesis Chapters 1-17*, s. 461.

<sup>13</sup> Sarna widzi w tym doborze słownictwa odzwierciedlenie tradycji rabinicznej widocznej również w Bereszit Rabba 46:1 oraz w tłumaczeniach tego wersetu w Peszicie i Targumie Jonatana. Z późniejszych żydowskich interpretatorów, również Raszi, Radak i Bekhor Shor. *N. Sarna, dz. cyt., s. 123, 360.*

<sup>14</sup> V. P. Hamilton, *The Book of Genesis Chapters 1-17*, s. 461.

<sup>15</sup> Podobnie *Circumcision in Jewish Encyclopedia* [online], <http://www.jewishencyclopedia.com> [27.01.2019]. Interpretacja ta pojawia się również w najstarszych zachowanych dziełach judaizmu rabinicznego. Miszna łączy obrzezanie z doskonałością, nie precyzując jednak jednoznacznie, czy określenie to odnosi się do doskonałości fizycznej, czy też do doskonałości duchowej: „Rabi [zaś] mówi: wspaniałe jest obrzezanie, gdyż mimo wszystkich przykazań, które wypełniał nasz ojciec Abraham, nie był nazwany doskonałym, dopóki się nie obrzezał, jak powiedziano: ‘Postępuj zgodnie z tym, co ci nakazałem i bądź doskonały’.” (m.Nedarim 3:11). Tradycja rabiniczna widzi tu zatem osiągnięcie doskonałości jako efekt obrzezania. Podobnie midrasz Bereszit Rabba 46:1 „[...] R. Judan said: Just as fig contains nothing inedible save its stalk, and with its removal even this defect ceases, so did God say to Abraham: ‘There is nothing unworthy in thee save the foreskin: remove it and the blemish ceases’: hence, ‘Walk with me, and be thou whole’”. W kontekście Abrahama, Hall zauważa

### 3. Mojżesz

W Wj 4 opisane jest wydarzenie, które ma miejsce po tym, jak Bóg wysłał Mojżesza do Egiptu. Gdy ten dotarł na nocleg, nastąpił zagadkowy atak JHWH na Mojżesza.

W czasie podróży w miejscu noclegu spotkał Pan Mojżesza i chciał go zabić. Sefora wzięła ostry kamień i odcięła napletek syna swego i dotknęła nim nóg Mojżesza, mówiąc: «Oblubieńcem krwi jesteś ty dla mnie». I odstąpił od niego [Pan]. Wtedy rzekła: «Oblubieńcem krwi jesteś przez obrzezanie» (Wj 4: 24-26)

Cała sytuacja jest opisana w sposób mało jasny<sup>16</sup>, a dodatkowo tekst Septuaginty różni się szczegółami od tekstu masoreckiego, natomiast wspólne dla obu opisów są dwa elementy. Pierwszym z nich jest to, że z jakiegoś powodu Bóg postanawia zabić Mojżesza<sup>17</sup> w drodze do Egiptu, do którego sam go wcześniej posłał. Druga kwestia dotyczy powodu ataku Boga na obóz Mojżesza. Nie jest on podany bezpośrednio, natomiast z reakcji Sypory wnioskować można, że miało to związek z tym, iż syn Mojżesza nie został obrzezany.<sup>18</sup> Potwierdza to również fakt, że zaraz po tym,

---

ponadto, że przed obrzezaniem Abraham był w stanie spłodzić jedynie Izmaela, lecz już niedługo po zabiegu staje się ojcem Izaaka. Idąc tym tokiem myślenia, jednym z efektów obrzezania było usunięcie skazy, która uniemożliwiała mu stanie się ojcem Izaaka, przez którego miało wykonać się przymierze, które Bóg zawarł z Abrahamem. R.G. Hall, *Circumcision*, s.1027.

<sup>16</sup> Problemy tekstualne obejmują niejasne słownictwo i składnię, jak również kwestię integracji w ramach otaczających rozdziałów. Sarna widzi w tym tekście skróconą wersję opowieści, która krążyła w Izraelu w dłuższej formie. Jako że odbiorcy znali historię, w przekazie biblijnym wystarczyło umieścić jego skróconą formę, co tłumaczy zdawkowość i zwięzłość opisu. N. Sarna, *Exodus: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (JPS Torah Commentary; 2), Philadelphia, 1999 s. 24-25, 243; podobnie U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, t.2, Jerusalem, 1967, s. 61. Szczegółowa dyskusja na temat trudności we wspomnianym tekście oraz rozwiązań zaproponowanych przez badaczy patrz W. H. C. Propp, *Exodus 1-18, A new Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible; 2), Doubleday, 1998, 233-238.

<sup>17</sup> Z uwagi na to, że w opisie nie jest jasno sprecyzowane, kogo Bóg chciał zabić (obecny jest tylko zaimek „go”, a Mojżesz nie jest wspomniany z imienia), możliwa jest również interpretacja, że Bóg chciał zabić syna Mojżesza, w myśl Rdz 17:14, który mówi, że nieobrzezany mężczyzna zostanie wytracony z przymierza. Por. R.G. Hall, *Circumcision*, s. 1026-1027. W swoim artykule Kosmala podaje przegląd historycznych interpretacji tego niejasnego fragmentu, H. Kosmala, *The „Bloody Husband”, “Vetus Testamentum”* 12/1 (styczeń 1962), s. 14-28.

<sup>18</sup> Por: Rabi „Jehoszua ben Korcha mówi: Wspaniałe jest obrzezanie, które ani na chwilę nie zostało zawieszane, [nawet] ze względu na Mojżesza sprawiedliwego.” (m.Nedarim 3:11). Podobnie Mechilta d’ Rabbi Ismael. Durham w swoim komentarzu argumentuje z kolei, że to sam Mojżesz nie był obrzezany lub też był obrzezany w sposób niewłaściwy, podobnie jak pokolenie Izraelitów, które urodziło się na pustyni (patrz poniżej). Próbując powstrzymać atak, nie chcąc jednocześnie wykonywać bolesnego zabiegu na Mojżeszu u początku jego misji, Sypora obrzuje swojego syna w zastępstwie

gdy Sypora za pomocą kamienia usunęła napletek swego syna, atak ustał. Nawiązanie do tego poglądu znajdujemy również w tradycji judaizmu, która mówi, że Mojżesz nie obrzezał swojego syna ze względu na sprzeciw swego teścia – Jetro. Po dokonaniu tego na własną rękę Sypora miałyby wyrzec następujące słowa: „Jak drogocenna jest krew [obrzezania], która wybawiła tego męża z rąk anioła śmierci.”<sup>19</sup> Hall interpretuje ten fragment w oparciu o kontekst podróży Mojżesza. Ostatecznym celem miało być wyprowadzenie Izraela z Egiptu, poprzedzone zabiciem pierworodnych Egiptu. Warunkiem przeżycia było pomazanie odrzwi krwią baranka spożytego jako Pascha. Do uczestnictwa w rytuale konieczne było obrzezanie wszystkich męskich członków domu, toteż wnioskować można, że pierworodnych Izraela, którzy nie zostali obrzezani, spotykał ten sam los co pierworodnych Egiptu.<sup>20</sup> W ten sposób Sypora miałyby obronić swego syna przed przyszłym atakiem Anioła Śmierci.<sup>21</sup> Z drugiej strony, perykopę tę można interpretować również jako manifestację świętości Boga. Cała sytuacja służyłaby zatem unaocznieniu Mojżeszowi, że brak obrzezania jest dla Boga skazą na tyle istotną, iż nawet misja, jaka została powierzona Mojżeszowi, nie jest w stanie obronić go przed konsekwencjami braku obrzezania czyniącego go niedoskonałym w oczach Boga. W ten sposób napletek stanowiłby skazę, która uniemożliwiłaby synowi Mojżesza lub samemu Mojżeszowi uczestnictwo w zapowiedzianym przez Boga wyzwoleniu z niewoli egipskiej. Sarna zwraca uwagę, że historia Mojżesza jest powiązana z historią wyjścia z Egiptu poprzez podobieństwo motywów występujących w obu przekazach. W pierwszym mamy do czynienia z powrotem do Egiptu, w drugim z wyjściem z niego. Według niego ratunek syna Mojżesza poprzez krew obrzezania odpowiada ratunkowi Izraelitów przez krew Paschy, w której uczestniczyć mogli tylko obrzezani mężczyźni<sup>22</sup>. Dodatkowo, bezpośrednio po historii wyjścia z Egiptu w rozdziale 12. opisane jest prawo nakazujące obrzezanie jako warunek uczestnictwa w Pesach i prawa dotyczące pierworodnych.<sup>23</sup> Niezależnie od tego, czy przyjmiemy interpretację zakładającą, że celem ataku był Mojżesz, czy też jego syn, w centrum wydarzeń znajduje się

---

Mojżesza. J. I. Durham, *Exodus* (Word Biblical Commentary; III), Dallas, 1987, s. 21. 56-59

<sup>19</sup> Targum Neofiti 1, Wj 4:26 (tłum. M.S. Wróbel). Podobną interpretację znajdujemy w Targumie Pseudo- Jonatana i Mechilta d' Rabbi Iszmael 18:3.

<sup>20</sup> Por. Bereszit Rabba 46:6, gdzie znajdujemy informację mówiącą o tym, że Izraelici mieszkający w Egipcie zostali obrzezani dopiero przez Mojżesza tuż przed wyjściem z Egiptu. Propp wskazuje również na inne tradycje rabiniczne, które podają, że Izraelici przed wyjściem z Egiptu pomalowali odrzwia krwią baranka połączoną z krwią obrzezania. Propp, dz. cyt. s. 239.

<sup>21</sup> R.G. Hall, *Circumcision*, s. 1027

<sup>22</sup> Opisana sytuacja, której ostatecznym efektem było obrzezanie syna Mojżesza, w rzeczywistości umożliwiła Mojżeszowi uczestnictwo w obchodach pierwszej Paschy. W myśl Tory wyłączeni są z niej mężczyźni, którzy nie są obrzezani sami lub w domostwie, których znajdują się nieobrzezane osoby. W ten sposób, jeśli syn Mojżesza nie byłby obrzezany do dnia Paschy, ani on, ani Mojżesz nie mogliby w niej uczestniczyć.

<sup>23</sup> N. Sarna, *Exodus*, s. 24-25.



kwestia obrzezania, którego brak stanowił przeszkodę w realizacji misji Mojżesza polegającej na wybawieniu Izraelitów z Egiptu.

#### 4. Pesach

Obrzezanie było istotnym czynnikiem podczas wyjścia Izraela z Egiptu. W Wj 12. Bóg podaje warunki dotyczące tego, kto może uczestniczyć w obrzędzie, będącym pamiątką wyjścia dzieci Izraela z Egiptu. Z tekstu wynika jasno, że udział w Pesach jest ograniczony – w przypadku mężczyzn – tylko do osób obrzezanych. Jeśli natomiast cudzoziemiec zechce uczestniczyć w święcie razem z Izraelem, musi on najpierw zostać obrzezany wraz ze wszystkimi członkami swojego domostwa (w. 48). W Lb 9:13-14 Bóg przekazał Mojżeszowi, że uczestnictwo w Pesach jest przykazaniem, które zostaje dane zarówno Izraelowi, jak i cudzoziemcom, którzy przyłączyli się do niego. Dodatkowo, ci członkowie przymierza, którzy nie będą obchodzić Pesach (poza przypadkiem, gdy znajdują się w stanie nieczystości lub podróży), stoją przed groźbą odcięcia od przymierza. Idąc za interpretacją przedstawioną powyżej, napletek stanowi przeszkodę uczestnictwa w kluczowym obrzędzie opisanym w Torze, zarówno dla rodowitych Izraelitów, jak i dla cudzoziemców. Usunięcie skazy, jaką stanowi napletek, umożliwi zatem każdemu, niezależnie od pochodzenia, uczestnictwo w Pesach, rytuale będącym wspomnieniem wydarzenia, które pod wieloma względami uważać można za moment ukształtowania się wspólnoty i tożsamości Izraela jako narodu. Dodatkowo, należy zauważyć, że wyraz *tamim*, którym wcześniej został określony Abraham w omawianym powyżej fragmencie, w rozdziale 12. opisuje baranka, który ma zostać złożony jako Pesach. Biorąc pod uwagę podobieństwo motywów łączących rozdział 12. z omawianą powyżej historią obrzezania w rozdziale 4., postawić można pytanie, czy obecność tych samych elementów semantycznych w historii obrzezania Abrahama i w opisie wyjścia z Egiptu, stanowi przypadek, czy też celowy zabieg, mający na celu powiązanie obrzezania stanowiącego znak przymierza z wyzwoleniem stanowiącym jedną z jego obietnic tegoż przymierza.

Silny związek obrzezania z Pesach widoczny jest nie tylko w historii wyjścia z Egiptu. Wątek ten przewija się również w historii Abrahama, który zaraz po poddaniu się obrzezaniu został odwiedzony przez trzech aniołów. W Rdz 18. czytamy o zapowiedzi potomstwa, które Bóg da Abrahamowi. Jeden z gości Abrahama informuje go, że w oznaczonym czasie - za rok<sup>24</sup> - Sara będzie miała syna

---

<sup>24</sup> W Rdz 18:10, potem ponownie w Rdz 18:14 czas, w którym Sara ma urodzić syna, określony jest jako *הַיּוֹם הַזֶּה*, niejasna fraza występująca w Tanach oprócz omawianej perykopy jedynie w 2Krl 4,16.17. Większość polskich przekładów tłumaczy tę frazę jako oznaczającą „za rok”. Wenham jako

(w. 14). Słowo przetłumaczone jako „oznaczony czas” to hebr. מועד (*moed*). Wyraz ten zwykle służy jako określenie używane w odniesieniu do świąt Boga Izraela. Gdy kilka wersetów (Rdz 19:3) dalej Lot gości u siebie aniołów, podaje im macę. Choć w tekście nie ma mowy bezpośrednio o tym, że opisane wydarzenia odbyły się w okresie Świąta Przaśników, to użycie wyrazu *moed* i podjęcie aniołów macą, mogą sugerować, że obrzezanie Abrahama zbiega się w czasie z datą Paschy.<sup>25</sup> Również przed wejściem do ziemi Kanaan Jozue dostał od Boga polecenie obrzezania Izraelitów, bo nie zostało to uczynione na pustyni.<sup>26</sup> W efekcie wszyscy Izraelici przez wejściem do Ziemi Obiecanej poddali się obrzezaniu.<sup>27</sup> Bezpośrednio po tych wydarzeniach następują pierwsze obchody święta Pesach na terenie Kanaanu.<sup>28</sup>

Trzy opisane powyżej wydarzenia łączy jeden wątek. Każde z nich zostało poprzedzone obrzezaniem, po każdym też nastąpił sąd Boga nad niegodziwymi i wybawienie członków przymierza. Przy wyjściu z Egiptu Bóg zapowiedział, że spożywać baranka mogą tylko obrzezani, niezależnie od swego pochodzenia. Następnie Bóg wybawia swój lud, zsyłając jednocześnie zagładę na armię faraona. Po obrzezaniu Abrahama Bóg ratuje jego i jego żonę od niebezpieczeństwa braku potomstwa, by za chwilę uratować z Sodomy Lota i jego rodzinę, zsyłając jednocześnie zagładę na bezbożne miasto. Wreszcie, po obrzezaniu Izraelitów

---

wytłumaczenie takiego rozumienia podaje akadyjską frazę o podobnym znaczeniu, G. Wenham, dz. cyt., s. 48. Por. N. Sarna, *Genesis*, s. 130.

<sup>25</sup> W swoim komentarzu Sarna tłumaczy to tym, że Lot nie spodziewał się gości, a przaśny chleb można było szybko przygotować, podobnie Wenham. G. Wenham, dz. cyt., s. 54-55; N. Sarna, *Genesis*, s. 135. Uwzględniając ten argument, wskazać należy jednakowoż, że podczas wyjścia z Egiptu, zaraz po obchodach pierwszej Paschy, powodem dla którego chleb zabrany w drogę przez Izraelitów był przaśny, był właśnie pośpiech, przez który ciasto nie zdążyło się zakwasić.

<sup>26</sup> Tekst masorecki nastrocza pewnych trudności, jako że na początku wersetu pojawia się polecenie obrzezania mężczyzn po raz drugi (וְיִשְׁרָאֵל מִלְּאֲתֵי-בְנֵי-יִשְׂרָאֵל שְׂגִיית). Być może chodziło tu o ponowne obrzezanie mężczyzn, którzy wprawdzie zostali obrzezani, ale na sposób egipski, który różnił się od obrzezania praktykowanego przez Hebrajczyków. Por. M. Sasson, dz. cyt., s.474, E. Isaac, dz. cyt., s. 453. Podobnie interpretuje to Raszi, który widzi tu ponowne obrzezanie mężczyzn, którzy już byli obrzezani, ale w niewłaściwy sposób. Interpretacja ta jednak jest problematyczna ze względu na to, że w wersecie siódmym mowa jest o tym, iż wszyscy mężczyźni, którzy wyszli z Egiptu byli obrzezani, ci natomiast, którzy urodzili się na pustyni, nie zostali obrzezani w drodze. W wersecie 7. znajduje dodatkowo się informacja, że na pustyni wyginęli „mężczyźni zdolni do noszenia broni”, co może oznaczać, że po ich śmierci męska część społeczności składała się z mężczyzn, którzy jako dzieci wyszli z Egiptu obrzezani na sposób egipski oraz nieobrzezanych mężczyzn, którzy urodzili się na pustyni. LXX w werse 2. nie zawiera wzmianki o „powtórny” obrzezaniu, ograniczając się do polecenia wykonania tego zabiegu. Por. R. G. Boiling, *Joshua, A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible; 6), Doubleday, 1982, s. 184, 188-9; C.F. Keil - F. Delitzsch, *Joshua, Judges, Ruth* (Commentary on the Old Testament), Peabody, 1989 s. 52-60. Szczegółowa analiza omawianego fragment w ujęciu krytycznym patrz: G. Szamocki, *Opowiadanie o obrzezaniu w Joz 5,2-9. Apel deuteronomisty i jego bezpośredni adresaci*, „Collectanea Theologica” 77/3 (2007), s. 5-26.

<sup>27</sup> Joz 5,2-9.

<sup>28</sup> Joz 5,10.



u bram Kanaanu, Bóg oddaje Jerycho w ich ręce, kończąc tym samym 40-letni okres tułaczki Izraela i rozpoczynając sąd nad narodami zamieszkującymi Kanaan.<sup>29</sup>

Do powyższego opisu należy dodać, że we wszystkich wspomnianych przypadkach obrzezanie stanowiło punkt zwrotny w realizacji obietnic Boga. W kontekście rozważanego wcześniej zagadnienia wejścia w przymierze przez Abrahama, należy zauważyć jednak, że powyższe historie potwierdzają tezę, iż samo wejście w relację z Bogiem nie jest warunkowane poddaniem się obrzezaniu. W przypadku Pesach misja Mojżesza została poprzedzona „przymusowym” obrzezaniem jego syna, jednak już wcześniej Bóg wspominał niedolę Izraela i przygotowywał Mojżesza do wyznaczonego zadania. Podobnie Abraham doczekał się Izaaka dopiero po przyjęciu znaku obrzezania, ale z rozdziałów poprzedzających obrzezanie wywnioskować można, że posiadając wciąż napletek, Abraham już cieszył się relacją z Bogiem. Izraelici z kolei mogli zakończyć tułaczkę na pustyni i objąć swoje dziedzictwo dopiero po poddaniu się temu rytuałowi<sup>30</sup>, jednak cały okres tułaczki po pustyni to czas, w którym Bóg prowadzi Izraela i dba o niego na pustkowiu.

## 5. Drzewa, usta i uszy

Analizując znaczenia obrzezania lub jego braku w Tanach, wspomnieć należy o intrygujący języku odnoszącym te kategorie do rolnictwa, stanowiącego główne zajęcie większości mieszkańców starożytnego Izraela. W Księdze Kapłańskiej znajdujemy następujący fragment:

Kiedy wejdziecie do kraju i zasadzicie drzewa owocowe wszelkiego gatunku, będziecie uważać ich owoce za „nieobrzezane”. Trzy lata pozostaną one „nieobrzezane”, nie będziecie ich jeść. (Kpł 19: 23)

Tekst masorecki (וְכִי־תָבֵאוּ אֶל־הָאָרֶץ וְנִטְעַתֶּם פֶּלֶעַץ מֵאֵל וְעֵרְלֹתֶם עֵרְלֹתוֹ אֶת־פְּרִי שְׁלֹשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לְכֶם) :וְכִי־תָבֵאוּ אֶל־הָאָרֶץ וְנִטְעַתֶּם פֶּלֶעַץ מֵאֵל וְעֵרְלֹתֶם עֵרְלֹתוֹ אֶת־פְּרִי שְׁלֹשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לְכֶם) zawiera trzy różne leksemy pochodzące od rdzenia ערל odnoszącego się do napletka, co wskazuje na to, że właśnie ten element semantyczny stanowi punkt ciężkości wersu. Analizując w swoim komentarzu interpretacje i tłumaczenia proponowane przez badaczy, Milgrom tłumaczy kluczową część wersetu jako „you shall treat as foreskin its foreskin with its fruit”. W ten sposób znaczenie wersetu sprowadzałoby się do nakazu, by zarówno owoc, jak i otaczający go pąk („napletek”), przez pierwsze trzy lata potraktować w sposób, w jaki należy potraktować napletek,

<sup>29</sup> Por. G. Szamocki, dz. cyt. s. 18-19.

<sup>30</sup> Tekst nazywa obrzezanie Izraelitów przed wejściem do Kanaanu „zdjęciem hańby Egiptu”.

a więc odciąć (w tym przypadku zanim pojawi się owoc).<sup>31</sup> Jak wskazuje Levine, w tym okresie drzewa są traktowane zgodnie z praktyką, której podstawę stanowi metaforyczne rozumienie bazujące na fizycznej rzeczywistości, podobnie jak ma to miejsce w przypadku ust i uszu, o czym mowa poniżej.<sup>32</sup> Przez wspomniany okres owoce są w jakimś sensie niedoskonałe i niezdatne jako pokarm, a więc nie spełniają swej funkcji wobec człowieka, co wpisuje się w szerszy obraz metaforycznego traktowania obrzezania jako skazy. Dopiero po czwartym roku, kiedy całe zbiory z danego drzewa przeznaczone są dla Boga, owoce nadają się do spożycia. Dodatkowo, wspomnieć należy również, że zastosowanie języka nawiązującego do organu reprodukcji może stanowić nawiązanie do błogosławieństwa danego Abrahamowi w rozdziale 17, w którym znajduje się opis obrzezania Abrahama – „Sprawię, że będziesz niezmiernie płodny (וְהָפְרִתִּי), tak, że staniesz się ojcem narodów i pochodzic będą od ciebie królowie (Rdz 17:6)”. Czasownik w koniugacji *hif'il* użyty w tym tekście pochodzi od rdzenia פרה, od którego pochodzi również wyraz „owoc” (פרי) pojawiający się w omawianym powyżej tekście z Księgi Kapłańskiej. Tak jak Abraham doczekał się spełnienia obietnicy bycia płodnym (a więc wydania owoców w postaci potomstwa) dopiero po obrzezaniu, tak i drzewa stają się zdatne do przynoszenia owoców po tym, gdy zostaną „obrzezane”.

Idąc dalej, istotny dla naszych rozważań jest również sposób, w jaki stosuje termin „nieobrzezanie” Mojżesz w Wj 6:12 i 6:30. W Biblii Tysiąclecia pojawia się fraza „mówienie sprawia trudność”, która w tekście hebrajskim ujęta jest dosłownie jako „nieobrzezane usta”, co odnosi się do ust niedoskonałych - niezdolnych do spełniania swej podstawowej funkcji, a więc przekazywania treści.<sup>33</sup> W ten sposób użycie słowa „nieobrzezanie” w kontekście problemów z mówieniem, stanowi wykorzystanie tej samej metafory co w przypadku owoców niezdolnych do spożycia i jednocześnie sugeruje, że koncepcja ta łączy się z pewną niedoskonałością – pewnym brakiem. Według Proppa, metafora nieobrzezanych ust powinna być rozumiana w kontekście podobnego wyrażenia – nieobrzezanych uszu. Znajdujemy ją u proroka Jeremiasza, który w wersecie 6:10 pisze o „nieobrzezanych uszach, które nie mogą słyszeć”, są więc obarczone pewną skazą, która uniemożliwia im realizację wyznaczonego

<sup>31</sup> J. Milgrom, *Leviticus 17-22, A new Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible; 4), Doubleday, 2000, s. 1676. Hartley natomiast parafrazuje tekst, usuwając z tłumaczenia nawiązanie do obrzezania: „you are to regard its fruit as unharvestable”. Tłumacząc wykorzystanie metafory obrzezania w stosunku do drzew, zauważa, że owoce przed upływem trzyletniego okresu są niedozwolone dla członków przymierza, podobnie jak wykluczeni z niego są ci, którzy są nieobrzezani. J. E. Hartley., *Leviticus* (Word Biblical Commentary; 4), Dallas, 1992, s. 303, 306.

<sup>32</sup> B. A. Levine, *Leviticus: The Traditional Hebrew Text with New JPS Translation* (JPS Torah Commentary; 3), Philadelphia, 1989, s. 130.

<sup>33</sup> Sarna traktuje to wyrażenie jako synonim „ocięzanych ust i zeszywniałego języka z Rdz 4:10. Sarna, *Exodus*, s. 33. Według Proppa natomiast, wyrażenia te są swoimi ekwiwalentami, ale nie zachodzi pełna synonimiczność. W. H. C. Propp, dz. cyt., s. 273

zadania – dosłyszania głosu Boga.<sup>34</sup> W obu przypadkach ma miejsce nawiązanie do komunikacji wskazujące na wadę, która utrudnia lub wręcz uniemożliwia kontakt z Bogiem.<sup>35</sup> Słowa Mojżesza należy zatem rozumieć jako wyraz obawy, że ze względu na pewną wadę – opisaną metaforą nieobrzezania - nie jest on w stanie pełnić funkcji medium pomiędzy Bogiem a faraonem. W ten sam sposób, z powodu innej wady, opisananej jednak podobną metaforą, adresaci przesłania Jeremiasza nie są w stanie przyjąć przesłania, które skierował do nich Bóg.<sup>36</sup>

## 6. Obrzezanie serca

Pojęcie obrzezania serca kilkakrotnie pojawia się w Torze, a ma to miejsce w kontekście pokuty i powrotu do relacji z Bogiem. Obrzezanie serca związane jest zatem z odejściem od grzechu i powrotem na drogę posłuszeństwa i wypełniania przykazań:

A teraz, Izraelu, czego żąda od ciebie Pan, Bóg twój? Tylko tego, byś się bał Pana, Boga swojego, chodził wszystkimi Jego drogami, miłował Go, służył Panu, Bogu twemu, z całego swojego serca i z całej swej duszy, strzegł poleceń Pana i Jego praw, które ja ci podaję dzisiaj dla twego dobra. Do Pana, Boga twojego, należą niebiosy, niebiosy najwyższe, ziemia i wszystko, co jest na niej. Tylko do twoich przodków skłonił się Pan, miłując ich; po nich spośród wszystkich narodów wybrał ich potomstwo, czyli was, jak jest dzisiaj. Dokonajcie więc obrzezania waszego serca, nie bądźcie nadal [ludem] o twardym karku, [...] (Pwt 10: 12- 16)<sup>37</sup>

<sup>34</sup> Por. B. A. Levine, *Leviticus*, s. 133. Rambam w swoim komentarzu do Kpł 19:23 tłumaczy, że metafora napletka/ nieobrzezania w stosunku do owoców, ust i uszu bazuje na tej samej fizycznej rzeczywistości. Podobnie jak napletek pełni funkcję osłony, tak osłonięty pękiem jest owoc. W ten sam sposób należy według niego odczytywać tę metaforę w stosunku do ust i uszu – jako stan, w którym są one zasłonięte tak, że nic nie może z nich wyjść (w przypadku ust) lub do nich wejść (w przypadku uszu). BS. 48

<sup>35</sup> W. H. C. Propp, dz. cyt., s. 274. McKane wskazuje natomiast na kontekst rozdziału, który każe rozumieć sens wypowiedzi jako odniesienie do niechęci przyjęcia przesłania, które Bóg kieruje do Izraela poprzez Jeremiasza. Wada, którą opisuje metafora nieobrzezanych uszu, odnosi się zatem według niego nie tyle do stanu całkowitej, ile raczej wybiórczej głuchoty, polegającej na chęci poddania się iluzji przy jednoczesnym odrzuceniu prawdy. W.B. McKane, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah (vol. 1)*, (International Critical Commentary), Edinburgh, 1986, s. 145. Podobnie Keil – Delitch, jako, że ucho adresatów jest jak gdyby zarośnięte napletkiem, bezcelowe jest zwracanie się do nich. F. Delitzsch - C.F. Keil, *Jeremiah, Lamentations*, (Commentary on the Old Testament), Peabody, 1985 s. 138-141.

<sup>36</sup> J. Bright, *Jeremiah, A new Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible), New York, 1965, s. 48. Por. P. C. Craigie - P. H. Kelley - J. F. Drinkard Jr., *Jeremiah 1-25* (Word Biblical Commentary, Vol. 26), Dallas, 1991, s. 103-4.

<sup>37</sup> Podobne użycie tego wyrażenia znajdujemy w Pwt 30:6; Kpł 26:41.

Jak widać z powyższych wersetów, obrzezanie serca stanowi warunek konieczny powrotu do przymierza i relacji z Bogiem. Omawiany werset łączy obrzezanie serca z pokutą i nawróceniem. Analizując powyższe wersety w kontekście naszych rozważań, stwierdzić należy, iż brak obrzezania – w tym wypadku serca – powoduje niemożność realizacji przez człowieka zadania, dla którego stworzył go Bóg – relacji ze Stwórcą. Jedynym rozwiązaniem tego problemu jest obrzezanie serca, które stanowi punkt zwrotny i działanie konieczne, by relacja mogła zostać wznowiona. Metafora nieobrzezania zakłada, że serce pokryte jest metaforycznym napletkiem, co powoduje niemożność przyjęcia głosu Boga, a w konsekwencji niezdolność do nawiązania z Nim relacji.<sup>38</sup>

Obrzezanie serca odgrywa ważną rolę również u Jeremiasza, który nawołując do pokuty, kieruje do swoich rodaków następujące słowa: „Obrzeźcie się ze względu na Pana i odrzućcie napletki serc waszych, mężowie Judy i mieszkańcy Jerozolimy [...]” (Jr 4:4). Słowa te nawiązują do obrazu obrzezania w omawianych powyżej fragmentach. McKane zauważa tu również, że użyte w poprzednim wersecie nawiązanie do gleby, może sugerować, iż w tym przypadku metafora obrzezania jest paralelna do obrazu ziarna zasianego w odpowiednio przygotowanej glebie.<sup>39</sup> Odpowiednie przygotowanie gleby sprawia, że zasiane ziarno ma szansę na właściwy wzrost, w przeciwieństwie do nasienia „rzuczonego w ciemnie” (w. 3). W ten sam sposób obrzezane serce jest w stanie przyjąć słowo pochodzące od Boga, umożliwiając przez to człowiekowi relację z Bogiem, która stanowi cel jego istnienia.

Metafora obrzezania serca pojawia się u Jeremiasza również w rozdziale 9., w którym prorok zwraca uwagę na to, że obrzezaniu napletka musi towarzyszyć również obrzezanie serca:

«Oto dni nadejdą - wyrocznia Pana - kiedy nawiedzę wszystkich obrzezanych według ciała; Egipt, Judę i Edom, Ammonitów, Moab i wszystkich, którzy podcinają włosy i mieszkają na pustyni. Albowiem wszystkie narody są nieobrzezane i cały dom Izraela jest nieobrzezanego serca». (Jr 9: 24-25)

Użyte tu sformułowanie, które BT tłumaczy jako „obrzezanych według ciała” (כָּל־מִוֶּלֶד בְּעֵרְלָה) i dalsze nawiązanie do nieobrzezanego serca, sugeruje, że w Biblii

<sup>38</sup> Por. D. E. Christensen, *Deuteronomy 1:1 - 21:9* (Word Biblical Commentary; 6A), Nashville, 2001, s. 204. Podobnie Tigay, który zauważa, że w wersecie chodzi o „mental block that has made Israel stubborn”. J. H. Tigay, *Deuteronomy: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (JPS Torah Commentary), Philadelphia/ Jerusalem, 1996, s. 108.

<sup>39</sup> W.B. McKane, dz. cyt. s. 85-87. Podobnie P. C. Craigie - P. H. Kelley - J. F. Drinkard Jr., dz. cyt., s. 68.

Hebrajskiej prawdziwe obrzezanie składa się z obrzezania napletka z jednoczesnym obrzezaniem serca. Z tego względu, biorąc pod uwagę kontekst, bardziej prawidłowe wydaje się tłumaczenie „nieobrzezanych mimo obrzezania” (Biblia Warszawska).<sup>40</sup> Wszystkie wymienione narody praktykowały obrzezanie<sup>41</sup>, toteż Izrael, w momencie opisywanym przez Jeremiasza, nie różni się od nich niczym, bo tak samo jak one nie jest obrzezany na sercu.<sup>42</sup> Nacisk zatem położony jest na obrzezanie serca, które, niezależnie od obrzezania napletka, jest kluczowym wymaganiem dla uczestników przymierza. Zauważyć na koniec należy również, że w przywołanych powyżej wersetach autorzy, obok obrzezania napletka, mówią również osobno o obrzezaniu serca, co pozwala założyć, że oba wyrażenia nie są synonimiczne.<sup>43</sup>

## Podsumowanie

Przeanalizowane fragmenty wskazują, że jednym ze znaczeń obrzezania jest usunięcie skazy, którą stanowi napletek. Analiza użycia słownictwa związanego z obrzezaniem w poszczególnych księgach Biblii Hebrajskiej pozwala stworzyć spójny obraz, w którym podstawowe znaczenie omawianego aktu rozszerzone jest do warstwy metaforycznej. Od Abrahama, poprzez Mojżesza aż do proroków, motyw obrzezania jest stale obecny w Tanach, stanowiąc ważny element teologii przymierza Boga z Izraelem. W opisie kluczowych wydarzeń zawartych w Torze motyw obrzezania pojawia się w kontekście wybawienia sprawiedliwych i sądu nad niegodziwymi. W omówionych historiach fizyczne obrzezanie stanowiło punkt przelomowy, bez którego niemożliwe było objęcie dziedzictwa i zrealizowanie powołania. Po usunięciu skazy następuje realizacja obietnicy, którą Bóg złożył Abrahamowi, wątek ten zaakcentowany jest również w sposób istotny w historii Exodusu i wejścia do Ziemi Kanaan. Obrzezanie stanowi zatem istotne zagadnienie łączące w jedną całość rozmaite wydarzenia opisane w Tanach i jako takie warte jest badania i pogłębionej refleksji.

Metafora obrzezania serca pojawia się również w kontekście powrotu do relacji z Bogiem, a omówione fragmenty wskazują na ścisły związek obrzezania napletka z obrzezaniem serca, łącząc oba z usunięciem skazy, która uniemożliwia człowiekowi społeczność ze swoim Stwórcą. Począwszy od Abrahama, obrzezanie napletka stanowiło zewnętrzny znak uczestnictwa w przymierzu, jednak uważna lektura

<sup>40</sup> Podobnie dz. cyt., s. 152.

<sup>41</sup> Dz. cyt. s. 153, J. Bright, dz. cyt., s. 78.

<sup>42</sup> Podobnie G. Szamocki, dz. cyt., s. 9.

<sup>43</sup> Wątek obrzezanego serca w połączeniu z obrzezanym napletkiem podejmuje również Ezechiel, który w swojej wizji przyszłej świątyni prorokuje, że nie wejdzie do niej nikt, kto nie jest obrzezany jednocześnie na sercu i na ciele (Ez 44:9).

pozwała dojrzeć, że zewnętrzny znak, jakkolwiek ważny, stanowi przede wszystkim potwierdzenie duchowej rzeczywistości. Obrzezanie napletka stanowi zatem w Biblii Hebrajskiej manifestację tego, że usunięta została przeszkoda blokująca człowiekowi relację z Bogiem. Pozostając w tej samej poetyce, brak obrzezania wykorzystywany jest do opisu uszu i ust, które nie są w stanie realizować swojej funkcji związanej z kontaktem z Bogiem. Obrazu dopełnia język, jakim opisywane jest drzewo, którego owoce nie nadają się do spożycia przez ludzi, dopóki są „nieobrzezane”. Tak jak w przypadku serca, dopiero akt określony metaforycznie mianem obrzezania, czyni je zdającym do wydawania owoców, które będą mogły spełnić przeznaczoną im funkcję.

## Literatura

- Baraniak, M., *Na ciele czy w duszy? Obrzezanie w polemice żydowsko – chrześcijańskiej*, “The Polish Journal of the Arts and Culture” 4 (1/2013), s. 79-100
- Baumgartner, W. - Koehler L. - Stamm J.J., *Wielki Słownik Hebrajsko – Polski i Aramejsko- Polski Starego testamentu*, red. naukowy wydania polskiego: Przemysław Dec, Warszawa 2013
- Botterweck, G.J. – Ringgren, H. – Fabry, H.J., *Theological Dictionary of the Old Testament*, Grand Rapids/ Cambridge 2001
- Briggs, C.A. - Brown, F. - Driver, S. R., *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1907
- Boiling, R.G., *Joshua, A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible; 6), Doubleday 1982.
- Bright, J., *Jeremiah, A new Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible; 21), New York 1965.
- Brueggemann, W. i in., *General & Old Testament Articles, Genesis, Exodus, Leviticus* (New Interpreter’s Bible; 1), Nashville 1994.
- Cassuto, U., *A Commentary on the Book of Genesis*, t.2, Jerusalem 1967.
- Cassuto, U., *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalem 1967.
- Childs, B.S., *Exodus, A Commentary* (Old Testament Library; 2), London 1974.
- Christensen, D.E., *Deuteronomy 1:1 - 21:9* (Word Biblical Commentary; 6A), Nashville 2001.
- Craigie, P.C. - Kelley, P. H. - Drinkard Jr. J. F., *Jeremiah 1-25* (Word Biblical Commentary; 26), Dallas 1991.
- Delitzch, F. - Keil, C.F., *Joshua, Judges, Ruth* (Commentary on the Old Testament), Peabody 1985
- Delitzch F. - C. F. Keil, *Jeremiah, Lamentations*, (Commentary on the Old Testament), Peabody 1985
- DeRouchie, J. S., *Circumcision in the Hebrew Bible and Targums: Theology, Rhetoric, and the Handling of Metaphor*, “Bulletin for Biblical Research” 14.2 (2004), s. 175–203
- Dillman, W. A., *Genesis critically and exegetically expounded*, (tłum. ang. Stevenson W. B.), t. 1, Oregon 2005
- Durham, J.I., *Exodus* (Word Biblical Commentary; 3), Dallas 1987.
- Fox, M.V., *The Sign of the Covenant: Circumcision in the Light of the Priestly Šôt Etiologies*, “Revue Biblique” 81 (1974), s. 562–63.
- Freedman, H. - Simon, M., *Midrash Rabbah, Translated into English with Notes, Glossary and Indices, vol. 1(Genesis)*, London 1961.
- Hall, R.G., *Circumcision*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, red. D.N. Freedman, New York 1992, s. 1026-1027.

- Hall, R.G., *Epispasm: Circumcision in Reverse*, “Bible Review”, sierpień 1992, s. 52-57.
- Hamilton, V.P., *The Book of Genesis Chapters 1-17* (The New International Commentary on the Old Testament; 1), Grand Rapids 1990.
- Hartley, J.E., *Leviticus* (Word Biblical Commentary; 4), Dallas 1992.
- Hegg, T., *Circumcision as a Sign: The Theological Significance*, odczyt na Evangelical Theological Society Northwest Regional Meeting, kwiecień 1990.
- Joüon, P. – Muraoka, T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, Roma 2006.
- Isaac, E., *Circumcision as a Covenant Rite*, “Anthropos” 59 (1964), s. 444-456.
- Kosior, W., *Brit Mila. Uwagi o apotropaicznym znaczeniu obrzezania w midraszach aggadycznych*, “The Polish Journal of the Arts and Culture” 4 (1/2013), s. 103-116.
- Kosmala, H., *The “Bloody Husband”*, “Vetus Testamentum” 12/1 (styczeń 1962), s. 14-28.
- Levine, B.A., *Leviticus: The Traditional Hebrew Text with New JPS Translation* (JPS Torah Commentary; 3), Philadelphia 1989.
- Marcinkowski, R., *Miszna: Naszim (Kobiety)*, Warszawa Bellerive-sur-Allier 2016.
- McKane, A *Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah (vol. 1)*, (International Critical Commentary), Edinburgh 1986.
- Milgrom, J., *Leviticus 17-22, A new Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible; 4), Doubleday 2000.
- Propp, W. H. C., *Exodus 1-18, A new Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible; 2), Doubleday 1998.
- Ross, A.P., *Creation and Blessing*, Grand Rapids 1988.
- Sarna, N. M., *Genesis: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (JPS Torah Commentary; 1), Philadelphia, 1989.
- Sarna, N. M., *Exodus: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (JPS Torah Commentary; 2), Philadelphia 1999.
- Sasson, J.M. *Circumcision in the Ancient Near East*, “Journal of Biblical Literature” 85 (1966), s. 473-76.
- Skinner, J., *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis* (International Critical Commentary; 1), Edinburgh 1910.
- Soggin, J.A., *Joshua, A Commentary* (Old Testament Library; 6), London 1972
- Speiser, E.A., *Genesis, A new Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible; 1) Doubleday 1998.
- Szamocki, G., *Opowiadanie o obrzezaniu w Joz 5,2-9. Apel deuteronomisty i jego bezpośredni adresaci*, „Collectanea Theologica” 77/3 (2007), s. 5-26.
- Tigay, T.J., *Deuteronomy: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (JPS Torah Commentary), Philadelphia/ Jerusalem 1996.
- Thiessen, M., *Contesting Conversion: Genealogy, Circumcision, and Identity in Ancient Judaism and Christianity*, Oxford, 2011.
- Wenham, G.J., *Genesis 1-15* (Word Biblical Commentary; 1), Dallas 1994.
- Wróbel, M.S., *Targum Neofiti I. Księga Rodzaju*, (Biblia Aramejska), Lublin 2014.
- Von Rad, G., *Genesis, A Commentary* (Old Testament Library; 1), London 1961.

### Źródła internetowe:

- Biblia Tysiąclecia, wyd. V* <http://biblia.deon.pl/> [31.05.2019]
- Jewish Encyclopedia* <http://www.jewishencyclopedia.com> [27.01.2019]
- Majmonides (Rambam) *Miszne Tora* <https://www.sefaria.org.il/person/Rambam> [31.05.2019]
- Mekhilta de-Rabbi Iszmael* [https://www.sefaria.org.il/Mekhilta\\_d'Rabbi\\_Yishmael](https://www.sefaria.org.il/Mekhilta_d'Rabbi_Yishmael) [31.05.2019]
- <http://bibliepolskie.pl/> [31.05.2019].





KS. GRZEGORZ RAFIŃSKI

Gdańskie Seminarium Duchowne

ORCID: 0000-0002-2887-4020

## Kontemplacja estetyczna Pisma świętego na przykładzie Ps 67 i wybranych perykop z Listu św. Pawła do Rzymian

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2019-020>

Streszczenie: Odbiór tekstów biblijnych nie powinien ograniczać się tylko to analizy konceptualnej. Biblia jest dziełem literackim i mamy prawo odbierać ją czasem tak, jak się odbiera dzieło sztuki, które wywołuje efekt kontemplacji estetycznej. Kierując się tym założeniem, w niniejszym artykule przeanalizowaliśmy od strony estetycznej, włącznie z podaniem schematów poglądowych, Psalm 67 (zwany w kabale Psalmem Menorą) i wybrane perykopy z Listu św. Pawła do Rzymian, w których Apostoł cytuje teksty ST (Rz 3,10-20; 4,1-25; 9,6-29; 15,7-12). Z analizy porównawczej wysnuiliśmy wniosek, że św. Paweł znał i stosował metody interpretacji tekstów ST funkcjonujące w środowisku diaspory (dla przykładu. reguły: „gezera shawa”, „yelamdenu rabbenu”), ale dostosowywał je do priorytetu, jakim było głoszenie Ewangelii. Paweł narzucał sobie ograniczenia formalne w swym nauczaniu, „aby nie został pozbawiony znaczenia krzyż Chrystusa” (por. 1 Kor 1,17], unikając „górnolotnych słów lub mądrości” (por. 1 Kor 2,1).

Słowa kluczowe: List św. Pawła do Rzymian, Ps 67, menora, kabala

## Aesthetic Contemplation of the Holy Scripture on the Example of Ps. 67 and Selected Pericopes from St. Paul's Letter to the Romans

Summary: The reception of biblical texts should not be limited only to aconceptual analysis. The Bible is a literary work and we have the right to receive it sometimes as one receives a work of art that evokes the effect of aesthetic contemplation. With this assumption in mind, in this article I have analyzed Psalm 67 (called the Menorah Psalm in the Kabbalah) and selected

pericopes from St. Paul's Letter to the Romans, in which the Apostle cites the texts of the Old Testament (Romans 3:10-20, 4:1-25, 9: 6-29, 15:7-12) from the aesthetic perspective. Illustrative diagrams are also provided. From the comparative analysis, the conclusion is drawn that St. Paul knew and used methods of interpreting the Old Testament texts that functioned within diaspora circles (for example, the rules: "gezera shawa", "yelamdenu rabbenu"), but he adapted them to the priority of preaching the Gospel. Paul imposed on himself formal limitations in his teaching, "lest the cross of Christ be emptied of its power" (cf. 1 Cor 1:17), by avoiding "lofty words or wisdom" (cf. 1 Cor 2:1).

Keywords: St. Paul's Letter to the Romans, Ps. 67, Menorah, Kabbalah

Luis Alonso Schökel w swym podręczniku poetyki hebrajskiej<sup>1</sup> zwraca uwagę na to, że Izraelici uznawali swe teksty i księgi nie tylko za teksty święte, ale także za teksty literackie<sup>2</sup>. Skoro Biblia jest dziełem literackim, to mamy prawo odbierać ją tak, jak się odbiera dzieło sztuki, które wywołuje efekt kontemplacji estetycznej, adoracji<sup>3</sup>. Pojęcie kontemplacji estetycznej w odniesieniu do tekstu biblijnego wpisuje się w rzeczywistość obcowania z Bogiem, które ma sens samo w sobie<sup>4</sup>. Odbiór tekstów biblijnych nie powinien ograniczać się tylko to analizy konceptualnej<sup>5</sup>,

<sup>1</sup> L. Alonso Schökel, *A Manual of Hebrew Poetics*, Roma 1988 (Subsidia biblica 11).

<sup>2</sup> Tamże, s. 1: „The *Israelites* valued their texts and books not only as sacred texts but also as literary or poetic texts: the preservation of legends, epic tales, lyric songs, the imitation of poems and conscious use of literary techniques show that for the Israelites these texts had not only a religious but also a literary value. In this they are similar to other peoples”.

<sup>3</sup> Żydzi obchodzą specjalne Święto Tory (Szawuot); zob. [www.tygodnikpowszechny.pl/swietoty-34189](http://www.tygodnikpowszechny.pl/swietoty-34189). W Kościele katolickim pojawiają się inicjatywy intronizacji Pisma świętego; zob. dwa przykłady: a) [www.niedziela.pl/artukul/4919/nd/O-intronizacji-Pisma-Swietego/](http://www.niedziela.pl/artukul/4919/nd/O-intronizacji-Pisma-Swietego/); b) [www.ekumenizm.pl/koscioly/katolickie/franciszkanie-intronizuja-pismo-swiete/](http://www.ekumenizm.pl/koscioly/katolickie/franciszkanie-intronizuja-pismo-swiete/).

<sup>4</sup> Pojęcie kontemplacji estetycznej w odniesieniu do tekstu biblijnego wpisuje się w rzeczywistość obcowania z Bogiem, która ma sens sama w sobie. Jest, w sensie wskazanym w załączonym cytacie, „bezinteresowna”: „Zarówno filozofowie, którzy pisali o sztuce, jak też psychologowie, którzy próbowali badać przeżycia estetyczne, zgodnie uznawali, że ze względu na swą – swoistą – bierność, kontemplacja estetyczna jest «bezinteresowna». Znaczy to, że nie jest środkiem do uzyskania celu w walce o byt. Na ogół wchłanianie wiedzy (uczenie się), konstruowanie techniczne, rozpatrywanie problemów filozoficznych i moralnych, nie mówiąc już o działalności gospodarczej, służy jako środek do celów, leżących poza obrębem tych to czynności. Z tego względu są to czynności «interesowne». Inaczej jest z «konsumpcją» dzieł sztuki. Widz kinowy i teatralny, słuchacz koncertu, czytelnik powieści, obserwator budowli patrzą i słuchają zazwyczaj bez zamiaru, aby przez słuchanie lub obserwację uzyskać efekt przekraczający chwilę kontemplacji danego dzieła. Oczywiście w rachubę wchodzi mimo to pewien «interes», mianowicie chęć przeżycia chwil przyjemnych z patrzenia i słuchania. Ale w takim razie mamy do czynienia z interesownością wyjątkową, z interesem, polegającymi na wyżywaniu się w danej kontemplacji” (<http://wtn.org.pl/kontemplacja-estetyczna/>).

<sup>5</sup> Por. L. Schenke, *Szenische und liturgische Lesung der Evangelien als Gesamttext*, „Bibel und Kirche” 62 (2007) s. 175, który zaleca lekturę dużych partii tekstu biblijnego (np. całej Ewangelii

aczkolwiek zrozumienie tekstu biblijnego, „aktywowane” przez (wielokrotną) lekturę danego tekstu, podczas której tekst staje się „własnością osobistą”, powinno być kontynuowane przez podejście „naukowe”, które jest też szczególną formą lektury tekstu<sup>6</sup>. Wychodząc z tego założenia, pragniemy w niniejszym artykule porównać reguły interpretacji Ps 67 w kabale z analizą niektórych tekstów w Liście św. Pawła do Rzymian, w których Apostoł cytuje teksty Starego Testamentu. Tym samym artykuł niniejszy staje się kontynuacją opracowania opublikowanego w 42. tomie „Studiów Gdańskich” pt. „Odniesienia do Starego Testamentu w Listach św. Pawła”<sup>7</sup>, w którym zamieściliśmy zestawienie tekstów Starego Testamentu występujących w Listach św. Pawła. W podsumowaniu tamtego artykułu napisaliśmy: *Wielość (sto jeden) cytowań i nawiązań do tekstów Starego Testamentu występująca w Listach św. Pawła wskazuje, że św. Paweł zakładał, że wszystko, co ważne w jego nauczaniu, jest zakorzenione w woli Boga objawionej już wcześniej w Biblii. Słowo Boże zaś nie mogło zawieść (por. Rz 9,6, gdzie Paweł pisze: „nie znaczy to jednak wcale, że Słowo Boże zawiodło”). Swoboda, z jaką Paweł porusza się po rozmaitych księgach Biblii, ukazuje, jak głęboko Biblia przenikała jego sposób myślenia. Można powiedzieć, że Paweł, interpretując rzeczywistość, „myślał Biblią”<sup>8</sup>. Celem niniejszego artykułu jest odpowiedź na pytanie, w jaki sposób (!) św. Paweł korzystał z tekstów Starego Testamentu. Narzucał sobie ograniczenia formalne (zob. punkt 1. niniejszego artykułu). Użycie cytatów ze ST ujawnia kunszt oratorski św. Pawła dowodzący znajomości metod stosowanych w środowisku diaspory (zob. punkty: 2-6).*

## 1. „Gdy przyszedłem do was, przyszedłem głosić wam tajemnicę Boga nie za pomocą górnolotnych słów lub mądrości” (1 Kor 2,1)

Św. Paweł narzucał sobie ograniczenia formalne w swym nauczaniu, co dotyczy także sposobu interpretowania Starego Testamentu w głoszeniu Ewangelii. Świadczą o tym zacytowane wyżej słowa św. Pawła z 1 Kor 2,1, w których deklaruje, że podczas swej pierwszej wizyty w Koryncie nie chciał głosić „tajemnicy Boga”

---

św. Jana) w kontekście scenicznym, jak opowiadanie, dramat: „In der neuen Exegese setzt sich immer mehr die Erkenntnis durch: Die Evangelien sind nicht nur Sammlungen ursprünglich verteilter Überlieferung, sondern Erzählungen, das Johannesevangelium gar ein Drama, in denen sich ein literarischer Gestaltungswille eines Autors auswirkt. Ihre Gestalt muss daher (auch) als ein Ganzes wahrgenommen werden, und zwar zuerst und vor allem im Hören”.

<sup>6</sup> Por. W. Egger, *Metodologia del Nuovo Testamento. Introduzione allo studio scientifico del Nuovo Testamento*, Bologna 1989 (Studi biblici 16), s. 7-10.

<sup>7</sup> Zob. G. Rafiński, *Odniesienia do Starego Testamentu w Listach św. Pawła*, „Studia Gdańskie” 42 (2018), s. 17-38.

<sup>8</sup> Tamże, s. 37.

(τὸ μαρτύριον τοῦ θεοῦ) „w górnolotnych słowach”<sup>9</sup> (οὐ καθ’ ὑπεροχὴν λόγου). Nie chciał posługiwać się „mądrością słowa” – by „nie został pozbawiony znaczenia krzyż Chrystusa” (1 Kor 1,17). Samoograniczenia, które sobie narzucał, wynikały ze świadomości misji, jakiej się podjął, którą tak definiuje w Liście do Rzymian: „Paweł – sługa<sup>10</sup> Chrystusa Jezusa, powołany na apostoła, wybrany dla Ewangelii Boga” (Rz 1,1). Aby dostrzec z całą ostrością specyfikę podejścia św. Pawła do Starego Testamentu, odwołajmy się do literatury porównawczej<sup>11</sup>, a mianowicie do interpretacji Starego Testamentu w kabale – kierunku żydowskiej mistyki rozwijającym się w okresie od Johana ben Zakkai do XVIII wieku. Najważniejszym dziełem kabalistycznym jest księga Zohar (powstała około 1280 roku, przypisywana Mojżeszowi de Leon z Hiszpanii)<sup>12</sup>.

R. Meynet<sup>13</sup> w książce, w której opisuje swoją „nową metodę” analizy retorycznej tekstów biblijnych, przywołuje przykład interpretacji Psalmu 67 w kabale, w celu ukazania meandrów podejścia do interpretacji Biblii w tradycji żydowskiej<sup>14</sup>. Psalm 67 został wpisany w kabale w plan graficzny menory, stając się przedmiotem kontemplacji estetycznej

Oto schemat „Psalmu – menory” w języku hebrajskim, z dołączonym analogicznym schematem w języku polskim:

<sup>9</sup> Tłumaczenia wszystkich tekstów biblijnych na język polski w niniejszym artykule są wzięte z: *Biblia ekumeniczna to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z księgami deuterokanonicznymi. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych*, Warszawa 2017.

<sup>10</sup> Możliwe jest też tłumaczenie „niewolnik”; zob. komentarz *Biblia ekumenicznej*.

<sup>11</sup> J. Ashton, *The Religion of Paul the Apostle*, New Haven-London 2000, s. 6, tak opisuje pojęcie literatury porównawczej, relacjonując wykład inauguracyjny G. Steinera wygłoszony na Uniwersytecie w Oxfordzie w 1994 roku na temat: „What is comparative Literature?”. „Every act of the reception of significant form, in language, in art, in music, is comparative... We seek to understand, to «place» the object before us – the text, the painting, the sonata – by giving it the intelligible, informing context of previous and related activity... There is in the perception of and response to intelligibility no absolute innocence, no Adamic nakedness”.

<sup>12</sup> Por. J. W. Doewe, *art. Kaballa*, w: *Biblich-historisches Handbuch*, red. B. Reicke - L. Rost, Göttingen 1962, kol. 915-916. W Talmudzie słowem *kaballa* określano Proroków i Pisma w trójpodziale na Torę, Proroków i Pisma; por. A. Cohen, *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, Warszawa 1997, s. 156.

<sup>13</sup> Zob. R. Meynet, *L'analyse rhétorique, une nouvelle méthode pour comprendre la Bible. Textes fondateurs et Exposé systématique*, Paris 1989, s. 49.

<sup>14</sup> Por. także: R. Loewe, *Jewish Exegesis*, w: *A Dictionary of Biblical Interpretation*, red. R. J. Coggins – J. L. Houlden, London 1990, s. 346-354.



יְרוּדָה עַמִּים | אֱלֹהִים יְרוּדָה עַמִּים כָּלָם: 4

④ Niech wysławiają Ciebie, Boże, ludy, niech wysławiają Ciebie wszystkie narody!

יִשְׁמְחוּ וְיִרְגְּזוּ לְאֵמִים כִּי־תִשְׁפֹּט עַמִּים מִיִּשְׂרָאֵל וְלְאֵמִים | בְּאַרְץ תִּנְחַם סֵלָה: 5

⑤ Niech ludy cieszą się i radują, bo Ty sprawiedliwie sądzisz narody, a ludom przewodzisz na ziemi.

יְרוּדָה עַמִּים | אֱלֹהִים יְרוּדָה עַמִּים כָּלָם: 6

⑥ Niech wysławiają Ciebie, Boże, ludy, niech wysławiają Ciebie wszystkie narody!

אַרְץ נִתְּנָה וּבֹלָה | בְּרַכְּנוּ אֱלֹהִים אֱלֹהֵינוּ: 7

⑦ Ziemia wyda swoje plony. Niech nam Bóg, nasz Bóg błogosławi!

בְּרַכְּנוּ אֱלֹהִים וְיִירָאוּ אֹתוֹ כָּל־אַפְסֵי־אַרְץ: 8

⑧ Niech nam Bóg błogosławi, niech się Go boją wszystkie krańce ziemi!

Psalm 67 jest recytowany przez Żydów sefardyjskich podczas modlitwy porannej. Wierzą oni w to, że wpisany w formę menory Psalm ma szczególną moc wypraszania u Boga ochrony i powoduje łaskawość w Jego oczach, a odmówiony siedem razy przed podróżą, gwarantuje szczęśliwe dotarcie do celu<sup>17</sup>. Jest to rodzaj podejścia, które wyżej określiliśmy we wstępie niniejszego artykułu jako kontemplację estetyczną, która – w odniesieniu do tekstu biblijnego – wpisuje się w rzeczywistość obcowania z Bogiem (w powszechnie dostępnych wydaniach LXX i TM<sup>18</sup> Psalm 67[66] ma postać tekstu ciągłego; por. wyżej).

Św. Paweł korzystał w głoszeniu Ewangelii ze sztuki oratorskiej, ale tylko w takim zakresie, w jakim uznawał to za konieczne w służbie Ewangelii. W dalszym ciągu niniejszego artykułu wskażemy niektóre teksty świadczące o tym, że św. Paweł stosował reguły retoryki, które poznał, żyjąc w środowisku hellenistycznym i żydowskim jako Żyd diaspory. Stosował w głoszeniu Ewangelii różne metody interpretacji tekstów biblijnych w oryginalny sposób<sup>19</sup>. W wydaniach

<sup>17</sup> Zob. więcej: [www.beneisrael.wordpress.com/2013/08/21/psalm-67-the-menorah-psalm/](http://www.beneisrael.wordpress.com/2013/08/21/psalm-67-the-menorah-psalm/).

<sup>18</sup> Korzystamy z następujących wydań tekstów biblijnych: *The Greek New Testament*, edited by K. Aland, M. Black, C. M. Martini, B. M. Metzger and A. Wikgren in cooperation with the Institute for New Testament Textual Research, 2. Edition, Württemberg 1968; *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes editit A. Ralphs. Duo volumina in uno*, Stuttgart 1979; ~ybwtkw ~yaybn hrwt. *Biblia Hebraica Stuttgartensia quae antea cooperantibus A. Alt, O. Eissfeldt, ediderat R. Kittel. Editio funditus renovata (...) ediderunt K. Elliger et W. Rudolph (...)*, Stuttgart 1967/77.

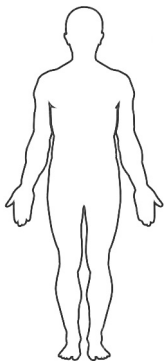
<sup>19</sup> Paweł był jednym z chrześcijańskich prekursorów tego, co nazywamy dziś inkulturacją. Czerpał z bogactwa Biblii, „przekładając” ją na zmieniające się realia. Włączył się w proces spotykania się Ewangelii z kolejnymi środowiskami i kulturami (judaizm palestyński, judaizm hellenistyczny, świat grecko-rzymski). „Wczesny Kościół odpowiadał na każdą z tych nowych sytuacji, przywłaszczając

NT cytaty ze ST są wyszczególnione odmienną od pozostałego tekstu czcionką, co ułatwia to, co nazwalibyśmy kontemplacją estetyczną tekstu biblijnego.

W dalszej części artykułu prześledzimy wybrane perykopy w Liście do Rzymian reprezentatywne dla kluczowych sekcji Listu do Rzymian wpisujących się w logikę Listu, który jest zaproszeniem do wejścia w istotę Ewangelii<sup>20</sup>.

## 2. Schematy poglądowe do kontemplacji estetycznej wybranych perykop z Listu św. Pawła do Rzymian

### 2.1. Rz 3,9-20

Rz 3,10.12=Ps 14[13],1.3	„nie ma nikogo, kto by czynił dobro”	
Rz 3,13-19: 3,13a = Ps 5,10 3,13b = Ps 140 [139],4 3,14 = Ps 10 [9],7 (LXX 9,28) 3,15-17 = Iz 59,7-8 3,18 = Ps 36 [35],2		OCZY USTA – WARGI JĘZYK GARDŁO  NOGI
Rz 3,20=Ps 143[142],2	„nikt spośród żyjących nie jest sprawiedliwy przed Tobą”	

Schemat nr 3

sobie nowy język i nowy sposób życia, ale nie narażając na niebezpieczeństwo samej istoty orędzia” (R. J. Raja, *Inkulturacja orędzia biblijnego*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W. R. Farmer, Warszawa 2000, s. 1742-1746; cytat ze s. 1744-1745).

<sup>20</sup> Por. G. Rafiński, *Problem interpretacji mistycznej Listu do Rzymian*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 3 (2010), s.25-49.

## 2.2. Rz 4,1-25

<p>„SPRAWIEDLIWOŚĆ BOGA PRZEZ WIARĘ W JEZUSA CHRYSYSTUSA” (Rz 3,22)  <b>Dwaj świadkowie: Abraham i Dawid</b>          (teksty dowodowe ze słowem λογίζομαι: reguła gezerza shawa)</p>	
<p>Cytat główny          ABRAHAM (ἐλογίσθη)</p>	<p>Rz 4,3 = Rdz 15,6:          „Abraham uwierzył PANU i policzono mu to za sprawiedliwość”</p>
<p>Tekst paralelny          DAWID (μὴ λογίσθηται)</p>	<p>(Rz 4,6: „jak mówi Dawid o szczęściu człowieka, którego Bóg usprawiedliwia niezależnie od uczynków”)          Rz 4,7 = Ps 31,1-2:          „Szczęśliwi, którym zostały odpuszczone nieprawości i których grzechy zostały zakryte. Szczęśliwy człowiek, któremu Pan nie policzy grzechu”</p>
<p>Powtórzenie cytatu głównego          ABRAHAM (ἐλογίσθη)</p>	<p>Rz 4,22 = Rdz 16,6: „policzono mu to za sprawiedliwość”</p>
<p>Rz 4,23-25: „A nie tylko ze względu na niego samego napisano, że zostało mu to policzone (ἐλογίσθη), ale także ze względu na nas, aby było to policzone (λογίζεσθαι) nam, wierzącym w Tego, który wskrzesił z martwych Jezusa, naszego Pana naszego, który został wydany z powodu naszych przestępstw i wskrzeszony dla naszego usprawiedliwienia”.</p>	

Schemat nr 4

## 2.3. Rz 9,6-29

<p>TEZA (Rz 9,6)</p>	<p>Rz 9,6a: „To jednak nie oznacza, że zawiodło Słowo Boga”.</p>	
	<p>Rz 9,6b:          „Nie wszyscy, bowiem, którzy pochodzą z Izraela,</p>	<p>są Izraelem”</p>
	<p>Izrael „według ciała” // Izrael=Kościół=Żydzi+poganie</p>	
<p>CYTAT GŁÓWNY          ze słowem „potomstwo”</p>	<p>Rz 9,7=Rdz 21,12: „w Izaaku zostanie powołane tobie potomstwo” (ἐν Ισαακ κληθήσεται σοι σπέρμα)</p>	



<p>CYTATY POMOCNICZE z kluczowymi słowami „syn”, „powołać”</p>	<p>Rz 9,8-28: 9,9 = Rdz 18,10,14 9,12 = Rdz 25,23 9,13 = Ml 1,2-3 9,15 = Wj 33,19 9,17 = Wj 9,16 9,20 = Iz 29,16 9,25 = Oz 2,25 9,26 = Oz 1,9-2,1 9,27-28 = Iz 10,22-23</p>
<p>Reguła: yelamdenu rabbenu („Poucz nas, nasz nauczycielu...”)  w. 14 „Co więc powiemy? Czy Bóg jest niesprawiedliwy?” w. 19 „Dlaczego więc jeszcze oskarża? Kto jest w stanie sprzeciwić się Jego woli?”</p>	
<p>TEKST PARALELNY DO TEKSTU GŁÓWNEGO (reguła: gezero shawa) ze słowem „potomstwo”</p>	<p>Rz 9,29=Iz 1,9: „Gdyby PAN Zastępów nie pozostawił nam potomstwa (σπέρμα), stalibyśmy się jak Sodoma, bylibyśmy podobni do Gomory”</p>

Schemat nr 5

## 2.4. Rz 15,9-12

<p>„Dlatego przygarniajcie siebie nawzajem tak, jak i Chrystus przygarnął was ku chwale Boga” (Rz 15,7)</p>		
<p>„Obrzezani” (w. 8) πηριτομης</p>	<p>← KOŚCIÓŁ →</p>	<p>„Poganie” (w. 9a) ἔθνη</p>
<p>Cytaty z Pism, Proroków (w. 9b), Pięcioksięgu (w. 10), Pism (w. 11), Proroków (w. 12):</p>		
<p>תורה נויאם  כתובים</p>	<p>Rz 15,9b (ἔθνεσιν) = Ps 18 [17],50 (כתובים) = 2 Sm 22,50 (נויאם) Rz 15,10 (ἔθνη) / λαοῦ = Pwt 32,43 (תורה) Rz 15,11 (ἔθνη) / (λαοί) = Ps 117 [116],1 (כתובים) Rz 15,12 (ἔθνων) / (ἔθνη) = Iz 11,10 (נויאם)</p>	

Schemat nr 6

### 3. Cytaty ze ST w Rz 3,9-18: cytat główny („nie ma takiego, kto by czynił dobro”) i cytaty pomocnicze odnoszące się do różnych części ciała

#### 3.1. Kontekst perykopy: Rz 1,18-3,20

Grzech jest przeszkodą w przyjęciu Ewangelii. Stan ludzkości bez Chrystusa: Wszyscy – poganie i Żydzi – zasługują na gniew Boga:

<p><b>1,18 (teza sekcji 1,18-3,20):</b> „Gniew Boży objawia się z nieba przeciwko wszelkiej bezbożności i niesprawiedliwości ludzi”</p>
<p><b>1,19-32: Złudzeniem jest hipoteza o istnieniu „dobrych pogan”.</b> Poganie popełniają zło i chwala tych, którzy zło popełniają.</p>
<p><b>2,1-3,20: Złudzeniem jest hipoteza o istnieniu „dobrych Żydów”.</b> Dotyczy to dwóch grup Żydów (czyli wszystkich Żydów):</p> <p>a) Rz 2,1-16: tych, którzy krytykują zło pogan i sami czynią zło 2,6 = cytat Ps 62 [61],13</p> <p>b) Rz 2,17-29: tych, którzy poznali dobro przez Prawo i czynią zło 2,24 = cytat Iz 52,5</p> <p>Synteza (2,11-12): „<b>11</b> Bóg nie ma względu na osobę. <b>12</b> Ci, którzy bez Prawa zgrzeszyli, bez Prawa również zginą, ci zaś, którzy będąc pod Prawem zgrzeszyli, przez Prawo zostaną osądzeni”.</p>
<p><b>3,1-20:</b> W ubieganiu się o zbawienie Żydzi nie mają żadnej przewagi nad poganami. Negowanie takiej „logiki” Bożej sprawiedliwości jest kłamstwem, a „każdy człowiek jest kłamcą” (3,4), co potwierdza Biblia:</p> <p>3,4 = cytat Ps 51 [50],6</p> <p>W 3,10-18 następuje ciąg cytatów. Pierwszy cytat stanowi tezę (3,10): „Nikt nie jest sprawiedliwy (δικαιος)”. W 3,20 jest konkluzja (przywołująca myśl z tezy perykopy z odniesieniem do Ps 143,2: „Z uczynków Prawa żaden człowiek nie zostanie przed Nim usprawiedliwiony (οὐ δικαιωθήσεται)”. W cytacie głównym wziętym z Ps 14 [13],1-3, i w Rz 3,12 są te same słowa: „nie ma takiego, kto by czynił dobro, nie ma ani jednego” (οὐκ ἔστιν πικρὸν χρηστότητα, οὐκ ἔστιν ἕως ἑνός). Teza ta jest potwierdzana przez cytaty pomocnicze wzięte z Księgi Psalmów (=z Pisma) i z Księgi Izajasza (= Prorocy), opisujące nieprawość człowieka dotyczącą różne części jego ciała: gardło, język, wargi, usta, nogi, oczy.</p> <p>3,10-12 = Ps 14 [13],1-3 3,13a = Ps 5,10 3,13b = Ps 140 [139],4 3,14 = Ps 10 [9],7 (LXX 9,28) 3,15-17 = Iz 59,7-8 3,18 = Ps 36 [35],2 3,20 = Ps 143 [142],2</p>
<p>Wszyscy są grzesznikami i nie są w stanie o własnych siłach wyzwolić się z grzechu. Wniosek ten stanowi przygotowanie do tezy, która zostanie rozwinięta w sekcji 3,25-4,21: przyjęcie Ewangelia otwiera na zbawienie, które jest darem Boga. Niemożliwe jest osiągnięcie „bezgrzeszności”. Cała nadzieja w Chrystusie, który jest „narzędziem prześlągania” (3,25).</p>

## 3.2. Cytaty ze ST w Rz 3,9-20

Rz 3,9-20	Stary Testament
<p><b>9</b> Cóż więc? Czy przewyższamy ich? Nigdy! Przecież dopiero co wykazaliśmy, że zarówno Żydzi, jak i Grecy, wszyscy są pod panowaniem grzechu,</p>	
<p><b>10</b> tak, jak jest napisane: <i>Nikt nie jest sprawiedliwy</i> (Οὐκ ἔστιν δίκαιος οὐδὲ εἷς) <b>11</b> <i>nie jest rozumny,</i> <i>nie szuka Boga,</i> <b>12</b> <i>wszyscy zblądźli, razem stali się nieużyteczni,</i> <i>nie ma nikogo ,kto by czynił dobro,</i> <i>nie ma ani jednego</i> (οὐκ ἔστιν ἕως ἐνός).</p>	<p>Ps 14 [13],1-3 (Paweł ≠ LXX ≠ TM): Rzekł głupiec w swoim sercu: Nie ma Boga! Są zepsuci, robią wstrętne rzeczy i nie ma nikogo, kto by czynił dobro, nie ma ani jednego (οὐκ ἔστιν ἕως ἐνός). <b>2</b> PAN patrzy z niebios na synów ludzkich, by zobaczyć, czy jest wśród nich rozumny, który szuka Boga. <b>3</b> Wszyscy zblądźli, wszyscy są zepsuci, nie ma nikogo, kto by czynił dobro, nie ma ani jednego (οὐκ ἔστιν ἕως ἐνός).</p>
<p><b>13</b> <i>Grobem otwartym jest ich gardło,</i> <i>swoimi językami mówią podstępnie,</i> (τάφος ἀνεφωγμένος ὁ λάρυγξ αὐτῶν, ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἔδολιοῦσαν)</p>	<p>Ps 5,10 (Paweł = LXX = TM): <b>10</b> W ich ustach bowiem nie ma szczerości, ich wnętrze jest pełne podstępu, ich <b>gardło</b> grobem otwartym, a <b>język</b> to pochlebca. (τάφος ἀνεφωγμένος ὁ λάρυγξ αὐτῶν ταῖς γλώσσαις αὐτῶν ἔδολιοῦσαν)</p>
<p><i>jad zmij na ich wargach,</i> (ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χεῖλη αὐτῶν)</p>	<p>Ps 140 [139],4 (Paweł = LXX = TM): <b>4</b> Języki mają ostre jak węże i <b>wargi</b> pełne jadu jak zmije. (ἠκόνησαν γλώσσαν αὐτῶν ὡσεὶ ὄφεως ἰὸς ἀσπίδων ὑπὸ τὰ χεῖλη αὐτῶν)</p>
<p><b>14</b> <i>ich usta pełne są przekleństw i goryczy;</i> (ὡν τὸ στόμα ἀρᾶς καὶ πικρίας γέμει)</p>	<p>Ps 10,7 [LXX 9,28] (Paweł=LXX≠TM): <b>7</b> Usta jego są pełne przekleństw, podstępu, przemocy, język jego krzywdzi, powoduje nieprawość. (οὗ ἀρᾶς τὸ στόμα αὐτοῦ γέμει καὶ πικρίας καὶ δόλου)</p>
<p><b>15</b> <i>ich nogi</i> (οἱ πόδες) <i>są szybkie, by przelewać krew,</i> <b>16</b> <i>na swoich drogach pozostawiają zagładę i nędzę</i> <b>17</b> <i>i nie poznali drogi pokoju,</i></p>	<p>Iz 59,7-8 (Paweł ≠ LXX ≠ TM): <b>7</b> <i>ich nogi</i> (οἱ δὲ πόδες) <i>biegną do złego, spieszą, by przelewać krew niewinną.</i> Ich myśli – to zamiary nieprawie, przemoc i zniszczenie są na ich drogach. <b>8</b> Nie znają drogi pokoju, nie ma prawości na ich ścieżkach. Uczynili krętymi swe drogi, kto nimi chodzi, nie zazna spokoju.</p>

<p><b>18</b> <i>Nie ma bojaźni Bożej przed ich oczami.</i> (οὐκ ἔστιν φόβος θεοῦ ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν)</p>	<p>Ps 36,1 [35,2 LXX] (Paweł = LXX = TM): W głębi serca bezbożnika rodzi się myśl o występku, w jego <b>oczach</b> nie ma bojaźni Bożej. (οὐκ ἔστιν φόβος θεοῦ ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ)</p>
<p><b>19</b> Wiemy zaś, że cokolwiek mówi Prawo, mówi do tych, którzy podlegają Prawu, aby wszystkie usta zamilkły i aby cały świat stał się podległy sądowi Boga,</p>	
<p><b>20</b> gdyż z uczynków Prawa <i>żaden człowiek nie zostanie przed Nim usprawiedliwiony</i> (οὐ δικαιωθήσεται). Prawo bowiem daje tylko poznanie grzechu.</p>	<p>Ps 143 [142],2: <b>2</b> <i>Nie wzywaj przed sąd swojego sługi, bo nikt spośród żyjących nie jest sprawiedliwy przed Tobą.</i></p>

#### 4. Cytaty ze ST w Rz 4,1-25: teksty ST ze słowem λογίζομαι („policzyć”) dotyczące dwóch świadków: Mojżesza i Dawida (reguła *gezera shawa*)

##### 4.1. Kontekst perykopy: Rz 3,21-4,25

W poprzedniej sekcji (1,18-3,20) opisana była reguła Bożej sprawiedliwości wobec ludzkości bez Chrystusa. Ludzkość zasługiwała na gniew Boga. W sekcji zawartej w Rz 3,21-4,25 jest wskazana inna reguła sprawiedliwości Bożej – dla tych, którzy przyjęli Ewangelię („teraz”: 3,21). Wiara w Chrystusa, który jest „narzędziem prześlągania”, otwiera nas na cierpliwość Boga (Rz 3,21-4,25). „Logika” usprawiedliwienia przez wiarę:

<p><b>Teza sekcji zawartej w Rz 3,21-4,25</b> jest zapisana w Rz 3,21-22a: „Teraz zaś niezależnie od Prawa została objawiona sprawiedliwość Boga, poświadczona przez Prawo i Proroków, sprawiedliwość Boga przez wiarę w Jezusa Chrystusa, dla wszystkich wierzących”.</p>
<p>Motywy przewodnim sekcji są słowa: „wiara” (πίστις; Rz 3,22.25.26.27.28.30.31; 4, 5.9.11.12), „wierzyć” (πιστεύω; Rz 3,21-4,12; 3,22; 4,3.5.11). Teraz wiara w Chrystusa, który jest „narzędziem prześlągania” (3,25), otwiera nas na cierpliwość Boga (Rz 3,22b-26).</p>
<p><b>3,27-31:</b> Argument pierwszy jest oparty na metodzie argumentacji <i>yelamdenu rabbenu</i>: sekwencji pytań i odpowiedzi według zasady: „Poucz nas, nasz nauczycielu...”. Nikt z ludzi nie ma powodu do chlubienia się. Bóg usprawiedliwia zarówno Żydów jak i pogan na podstawie wiary, co jest zgodne z „właściwie ustawionym” Prawem.</p>

**4,1-22:** Argument drugi: dowód z Pisma zbudowany zgodnie z regułą *gezera shawa*: szukania „miejsz paralelnych”). Świadcstwo dwóch (lub trzech) świadków jest prawdziwe (por. Pwt 19,15), dlatego Paweł wskazuje na historię Abrahama i Dawida (4,1-8), z której wynika, że usprawiedliwienie jest darem uwarunkowanym wiarą, a nie jest uzależnione od wypełniania Prawa, proporcjonalnie do czynu. Skoro zasada priorytetu wiary wynika z życia dwóch osób obrzezanych, to może nie dotyczy ona pogan? Nie! Abraham został usprawiedliwiony na podstawie wiary przed obrzezaniem (4,9-12). A może istnieje też usprawiedliwienie przez wiarę, połączone z wypełnianiem Prawa? Nie! Prawa bowiem nie można wypełnić (4,13-22). W Rz 4,17-25 wprowadzona jest gra słów, której kluczem jest pięciokrotnie powracające słowo „martwy” (4, 17.19.19.24), powiązane z terminem „wiara” (4,13.14.16.16.19.20), „wierzyć” (4,17.18.24).

4,3 (4,9.22)	= Rdz 15,6
4,7-8	= Ps 32 [31],1-2
4,17	= Rdz 17,5
4,18	= Rdz 15,5

Całość dowodzenia zmierza do odniesienia wywodu dotyczącego Abrahama do adresatów tekstu według klucza chrystologicznego (4,23-25).

## 4.2. Cytaty ze ST w Rz 4,1-25

Argumentacja jest oparta na stosowanej przez rabinów (uczonych, komentatorów, liderów religijnych) regule poszukiwania tekstów paralelnych zwanej שוה הורה [*gezera shawa*], według której niejasny tekst należało interpretować przez odniesienie do innego tekstu zawierającego to samo kluczowe słowo lub zwrot<sup>21</sup>. Zgodnie z wymogiem zapisanym w Pwt 19,15, dopiero potwierdzenie przez dwóch (lub trzech) świadków czyniło świadectwo wiarygodnym, dlatego Paweł na świadków tezy o usprawiedliwieniu przez wiarę przywołuje Abrahama i Dawida, cytując jeden tekst z Tory (z Księgi Rodzaju) i jeden z Pisma (z Księgi Psalmów, której autorstwo tradycja przypisywała Dawidowi<sup>22</sup>). Teksty, które dotyczą Abrahama i Dawida, mają jeden wspólny element w postaci słowa „policzyć” (λογίζομαι), który pozwala je zestawić razem na podstawie reguły *gezera shawa*. Do Abrahama stosuje się tekst z Rdz 15,6: „Abraham uwierzył PANU, i policzono mu to (ἐλογίσθη) za sprawiedliwość”. Dawid z kolei mówi w Ps 32 [31],1-2 o człowieku: „Szczęśliwy, komu odpuszczono przewinienie, którego grzech został zakryty. Szczęśliwy człowiek, któremu PAN (λογίσηται) nie policzy winy”.

<sup>21</sup> E. E. Ellis, *The Old Testament In Early Christianity*, Tübingen 1991, s. 88: „An inference drawn from analogy of expressions, that is, from similar words ad phrases elsewhere (*gezera shawa* = «an equivalent regulation»/ «equal category»”.

<sup>22</sup> W Talmudzie jest następująco ustalone autorstwo *Psalmów*. „Dawid napisał *Psalmy* wraz z dziesięcioma starszymi, tj. Adamem (Ps 139), Melchizedekiem (110), Abrahamem (89), Mojżeszem (99-100), Hemanem (88), Jedunatem (39,62,77), Asafem (73-83) i z trzema synami Koracha (42-49, 84, 87)”; zob. A. Cohen, *Talmud*, dz. cyt. s. 157-158.

## W perykopie Rz 4,1-25 znajdują się następujące cytaty ze ST:

Rz 4.1-25	Cytaty ze ST
<p><b>1</b> Zapytajmy więc, co osiągnął Abraham, nasz ojciec według ciała? <b>2</b> Jeśli Abraham został usprawiedliwiony dzięki uczynom, może się chlubić, lecz nie wobec Boga. <b>3</b> Co bowiem mówi Pismo? <i>Abraham uwierzył Bogu i zostało mu to policzone</i> (ἐλογίσθη) <i>jako sprawiedliwość</i>. <b>4</b> Temu zaś, kto pracuje, zapłata nie jest liczona według łaski, ale według należności. <b>5</b> Natomiast temu, kto nie pracuje, a wierzy w Tego, który usprawiedliwia bezbożnego, jego wiara jest liczona jako sprawiedliwość, <b>6</b> tak jak mówi Dawid o szczęściu człowieka, którego Bóg usprawiedliwia niezależnie od uczynków: <b>7</b> <i>Szczęśliwi, którym zostały odpuszczone nieprawości i których grzechy zostały zakryte</i>. <b>8</b> <i>Szczęśliwy człowiek, któremu Pan nie policzy</i> (λογίσται) <i>grzechu</i>.</p>	<p>Rdz 15,6: „Abraham uwierzył PANU i <b>policzono</b> (ἐλογίσθη) mu to za sprawiedliwość”</p> <p>Ps 32 [31],1-2: „Szczęśliwy, komu odpuszczono przewinienie, którego grzech został zakryty. Szczęśliwy człowiek, któremu PAN nie <b>policzy</b> (λογίσται) winy”</p>
<p><b>9</b> Czy więc to szczęście dotyczy tylko obrzezanych, czy także nieobrzezanych? Mówimy przecież: <i>Wiara została Abrahamowi policzona</i> (ἐλογίσθη) <i>jako sprawiedliwość</i>. <b>10</b> Kiedy zaś została <b>policzona</b>? Gdy był obrzezany, czy przed obrzezaniem? Nie po obrzezaniu, ale przed obrzezaniem. <b>11</b> I otrzymał znak obrzezania – pieczęć usprawiedliwienia z wiary, którą posiadał przed obrzezaniem – po to, aby był ojcem wszystkich wierzących: tych, którzy są nieobrzezani, (εἰς τὸ λογισθῆναι) żeby im <b>zostało to policzone</b> (ἐλογίσθη) jako sprawiedliwość, <b>12</b> a także ojcem obrzezanych, którzy są nie tylko obrzezani, ale i idą śladami tej wiary naszego ojca, Abrahama, jaką miał on przed obrzezaniem.</p>	<p>Por. Rdz 15,6: „Abraham uwierzył PANU i <b>policzono</b> (ἐλογίσθη) mu to za sprawiedliwość”</p> <p>Por. Rdz 15,6: „Abraham uwierzył PANU i <b>policzono</b> (ἐλογίσθη) mu to za sprawiedliwość”</p>

<p><b>13</b> Nie na podstawie Prawa została przecież dana obietnica Abrahamowi, czy jego potomstwu, że będzie dziedzicem świata, ale dzięki usprawiedliwienia z wiary. <b>14</b> Jeśli zaś dziedzicami są ci, którzy polegają na Prawie, to wiara jest daremna i obietnica bez wartości. <b>15</b> Prawo bowiem sprowadza gniew, a gdzie nie ma Prawa, nie ma też przestępstwa. <b>16</b> Dlatego obietnica jest z wiary, aby, według łaski, była obowiązująca dla całego potomstwa – nie jedynie dla tego, które polega na Prawie, ale i dla tego, które ma wiarę Abrahama. On jest ojcem nas wszystkich – <b>17</b> tak, jak jest napisane: <i>Powolałem cię na ojca wielu narodów</i> – przed obliczem Tego, któremu uwierzył, Boga, który ożywia <u>umarłych</u> i powołuje do istnienia to, co nie istnieje. <b>18</b> On wbrew nadziei, z powodu nadziei uwierzył, że zostanie <i>ojcem wielu narodów</i> zgodnie z tym, co powiedziano: <i>Takie będzie twoje potomstwo</i>. <b>19</b> Nie zachwiał się w wierze, choć stwierdził, że jego ciało jest <u>obumarłe</u> – miał już bowiem około stu lat – i że <u>obumarłe</u> jest łono Sary. <b>20</b> Wobec obietnicy Boga nie uległ zwątpieniu, lecz umocniony wiarą, oddał Bogu chwałę, <b>21</b> będąc przekonany, że to, co On obiecał, jest w mocy uczynić. <b>22</b> Dlatego <i>zostało mu to policzone za sprawiedliwość</i>.</p>	<p>Rdz 17,5: „ustanowiłem cię ojcem wielu narodów”</p> <p>Rdz 17,5: „ustanowiłem cię ojcem wielu narodów”</p> <p>Por. Rdz 15,5: „Tak liczne będzie twoje potomstwo”</p> <p>Por. Rdz 15,6: „Abraham uwierzył PANU i <u>policzone</u> (ἐλογίσθη) mu to za sprawiedliwość”</p>
<p><b>23</b> A nie tylko ze względu na niego samego napisano, że zostało mu to policzone, <b>24</b> ale także ze względu na nas, aby było to policzone nam, wierzącym w Tego, który wskrzesił <u>z martwych</u> Jezusa, naszego Pana naszego, <b>25</b> który został wydany z powodu naszych przestępstw i wskrzeszony dla naszego usprawiedliwienia.</p>	

Usprawiedliwienie Abrahama i odpuszczenie grzechów, o którym mówi Dawid, są w obu przypadkach darami łaski:

<p>ABRAHAM</p> <p>Rdz 15,6 = Rz 4,3 (Paweł = LXX ≠ TM) (Ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην)</p>	<p>DAWID</p> <p>Ps 31,1-2 = Rz 4,7-8 (Paweł = LXX ≠ TM) (Μακάριοι ὧν ἀφέθησαν αἱ ἀνομίαι, καὶ ὧν ἐπεκαλύφθησαν αἱ ἁμαρτίαι. Μακάριος ἀνὴρ ὃς οὐ μὴ λογίσται κύριος ἁμαρτίαν)</p>
(Bóg)	Bóg
<b>policzono</b> (ἐλογίσθη)	<b>nie policzy</b> (μὴ λογίσται)
wiara (ἐπίστευσεν)	grzech
o Abrahamie (Ἀβραὰμ) = usprawiedliwiony (αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην)	o człowieku (ἀνὴρ) = szczęśliwy (μακάριος) (=usprawiedliwiony)

Odpuszczenie (grzechu) z Ps 31 jest odpowiednikiem usprawiedliwienia z Rdz 15. Odpuszczenie grzechu jest aktem łaski Bożej, z czego wynika, że usprawiedliwienie jest też darem łaski. Wiara jest więc aktem nie związanym z odpłatą proporcjonalną. Dlatego Paweł stwierdza w Rz 4,4-5: „Temu zaś, kto pracuje, zapłata nie jest liczona według łaski, ale według należności. Natomiast temu, kto nie pracuje, a wierzy w Tego, który usprawiedliwia bezbożnego, jego wiara jest liczona jako sprawiedliwość”<sup>23</sup>.

## 5. Cytaty ze ST w Rz 9,26-29: reguła *yelamdenu rabbenu*

### 5.1. Kontekst perykopy: Rz 9-11

Paweł głosi Ewangelię („dobrą nowinę”) także Żydom, którzy odrzucają Chrystusa i szukają usprawiedliwienia przez wypełnianie Prawa:

**Rz 9,1-5: Wstęp (exordium):** W punkcie wyjścia Paweł wskazuje na paradoks. Poganie, nie zabiegając o usprawiedliwienie, osiągnęli usprawiedliwienie – z wiary. Izrael, zabiegając o usprawiedliwienie, nie osiągnął celu Prawa, którym jest przyjęcie Chrystusa. Skutkiem niewiary Izraela jest kłątwa. Co z przywilejami Izraela?

<sup>23</sup> Por. J.-N. Aletti, *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Paris 1991, s. 99-101.



**Rz 9,6-29:** Tajemnica „Reszty” przechowującej Boże obietnice (sekcja A: przeszłość)

a) **Rz 9,6-13.24-29:** O wybraniu decyduje wolna wola Boga.

b) **Rz 9,14-23:** O Bogu, który wybierając, kogo chce, nie jest niesprawiedliwy.

Tekst Rz 9,6-29 przypomina midrasz żydowski (model argumentacji, zwany *yelamdenu rabbenu*, od *lmd* = uczyć / nauczać). W tekście tym Paweł znajdują się następujące cytaty ze ST:

9,7	=	Rdz 21,12
9,9	=	Rdz 18,10.14
9,12	=	Rdz 25,23
9,13	=	Ml 1,2-3
9,15	=	Wj 33,19
9,17	=	Wj 9,16
9,20	=	Iz 29,16
9,25	=	Oz 2,25
9,26	=	Oz 1,9-2,1
9,27-28	=	Iz 10,22-23
9,29	=	Iz 1,9

**Rz 9,30-10,21:** tajemnica winy Izraela polegającej na niewierze w Ewangelię (sekcja B: terażniejszość).

Paweł przeciwstawia dwie drogi: a) drogę usprawiedliwienia pochodzącą od Boga (10,3), sprawiedliwość przez wiarę (10,6); b) własną drogę Izraela (Rz 10,3), szukania usprawiedliwienia przez Prawo (10, 5). Do usprawiedliwienia prowadzi jednak „sercem przyjęta wiara” (10,10).

**Rz 11,1-32:** Tajemnica zbawienia nieprzyjaciół Ewangelii (sekcja A':przyszłość)

**Rz 11,33-36 (zakończenie):**Tajemnica woli Boga podstawą nadziei zbawienia Izraela

W modelu *yelamdenu rabbenu* (od *lmd* = uczyć / nauczać) argumentacja rozpoczyna się od problemu postawionego rabbiemu przez ucznia (np. „Rabbi, powiedz czy...”). W Rz 9,6 jest postawiony problem zrozumienia niewiary Izraela podniesionej w Rz 9,1-5: „To jednak nie oznacza, że zawiodło Słowo Boga. Nie wszyscy bowiem, którzy pochodzą z Izraela, są Izraelem”. Rozwiązanie problemu następuje w oparciu o biblijny tekst zasadniczy (Rz 9,7: użycie Rdz 21,12, z terminami: „nazwane”, „potomstwo”). Dalej pojawiają się wątpliwości, rozwiązywane przez przywołanie tekstów pomocniczych w Rz 9,9.12.15.17.26.27-28). Zamyka argumentację tekst końcowy, nawiązujący do tekstu rozpoczynającego dyskusję (Rz 9,29: użycie Iz 1,9 z terminem „potomstwo”, występującym w tekście początkowym). Podstawową regułą doboru tekstów jest reguła *gezera shawa*. Teksty łączą trzy terminy-kucze:

- „potomstwo” (σπέρμα: cytat z Rdz 21,12 w Rz 9,7 i cytat z Iz 1,9 w Rz 9,29) ,
- „powołać” (καλέω: cytat z Rdz 21,12 w Rz 9,7; por. Rz 9,12.24.25.26)
- „syn” (υἱός; w Rz 9,9.26.27).

Słowo „potomstwo” występuje w pierwszym (Rz 9,7) i ostatnim (Rz 9,29) cytacie perykopy Rz 9,7-29, a słowo „powołać” – w pierwszym cytacie.

Słowo „powołać”, występujące w pierwszym cytacie (Rz 9,7), przewija się przez tekst w Rz 9,12.24.25.26. Ideę powołania naświetlają cytaty pomocnicze:

Rz 9,15= Wj 33,19

9,17= Wj 9,16

9,20= Iz 29,16

9,25= Oz 2,25

9,26= Oz 1,9-2,1

9,27-28= Iz 10,22-23

Słowo „syn” występuje w Rz 9,9 w cytacie pomocniczym z Rdz 18,10.14, w Rz 9,26 w nawiązaniu do cytatu z Oz 1,9-2,1 i w Rz 9,27 w cytacie z Iz 10,22-23, a następnie przewija się przez Rz 9,26.27. Ideę synostwa naświetla ponadto cytat z Rdz 25,23 występujący w Rz 9,12 i cytat z Ml 1,2-3 występujący w Rz 9,13.

## 5.2. Cytaty ze ST w Rz 9,6-29

Rz 9,6-29	Cytaty ze ST
<p><b>6</b> To jednak nie oznacza, że zawiodło Słowo Boga. Nie wszyscy, bowiem, którzy pochodzą z Izraela, są Izraelem. <b>7</b> Nie dlatego wszyscy są dziećmi, że są <b>potomstwem</b> Abrahama, ale: <i>W Izaaku zostanie powołane tobie potomstwo</i> (σπέρμα). (Ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεται σοι σπέρμα) <b>8</b> To zaś znaczy, że nie synowie cielesni są dziećmi Boga, lecz za <b>potomstwo</b> są uznane dzieci obietnicy. <b>9</b> Takie bowiem było słowo obietnicy: <i>W tym samym czasie przyjdę i Sara będzie miała syna</i>. <b>10</b> Nie tylko ona, ale i Rebeka, która poczęła synów z jednego zbliżenia z mężczyzną, z Izaakiem, naszym ojcem. <b>11</b> Chociaż się jeszcze nie urodzili i nie dokonali niczego dobrego lub złego – aby zgodnie z wybraniem trwało postanowienie Boga, <b>12</b> nie na podstawie uczynków, lecz dzięki Temu, który powołuje – zostało jej powiedziane: <i>Starszy będzie służył młodszemu</i>, <b>13</b> jak napisano: <i>Jakuba umiłowałem, Ezawa zaś znenawidziłem</i>.</p> <p><b>14</b> Co więc powiemy? Czy Bóg jest niesprawiedliwy? To niemożliwe! <b>15</b> Powiedział przecież do Mojżesza: <i>Okażę miłosierdzie temu, komu chcę okazać, a litość temu, nad kim chcę się litować</i>.</p>	<p>Rdz 21,12 (Paweł = LXX = TM): „W Izaaku zostanie powołane tobie <b>potomstwo</b>” (Ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεται σοι σπέρμα)</p> <p>Rdz 18,10.14: „Na pewno powrócę do ciebie po upływie roku, a wtedy Sara, twoja żona, będzie miała syna” / „Za rok o tej porze wrócę do ciebie i Sara będzie miała syna”</p> <p>Rdz 25,23: „Starszy będzie służył młodszemu” Ml 1,2-3: „Czy Ezaw jest bratem Jakuba – wyrocznia PANA – a pokochałem tylko Jakuba? Ezawa znenawidziłem”</p> <p>Wj 33,19: „Zmiłuję się, nad kim się zmiłuję, i zlituję się, nad kim się zlituję”</p>

**16** Nie zależy więc od tego, który chce, ani od tego, który zabiega, lecz od Tego, który okazuje miłosierdzie od Boga. **17** Pismo bowiem mówi do faraona: *Po to cię wzbudziłem, abym mógł okazać tobie Moją moc i aby zostało rozslawione Moje imię na całej ziemi.* **18** A zatem komu chce, okazuje litość, a kogo chce, czyni zatwardziałym.

**19** Powiesz na to: Dlaczego więc jeszcze oskarża? Kto jest w stanie sprzeciwić się Jego woli? **20** O, człowieku! Kim jesteś, że spierasz się z Bogiem? Czy naczynie może powiedzieć do tego, który je uformował: Dlaczego mnie takim uczyniłeś? **21** Czy garncarz nie ma władzy Nd gliną, ażeby z tej samej bryły uczynić czy to naczynie kosztowne, czy pospolite? **22** Jeśli zaś Bóg, chcąc okazać gniew i dać poznać swoją moc, zniósł z wielką cierpliwością naczynia zasługujące na gniew, przygotowane ku zagładzie, **23** to dlatego, aby dać poznać bogactwo swojej chwały na naczyniach objętych miłosierdziem, które wcześniej przygotował ku chwale, **24** to jest nas, których powołał Καλέσω (Rom. 9:25 BYZ) (ἐκάλεισεν) nie tylko z Żydów, ale i spośród pogan. **25** Jak mówi też w księdze Ozeasza:

*Nazwę (Καλέσω) nie Mój lud Moim ludem i nie umiłowaną – umiłowaną.*

**26** *I stanie się tak, że w miejscu, gdzie zostało im powiedziane:*

*Jesteście nie Moim ludem, będą nazwani synami Boga żyjącego.*

**27** Izajasz zaś woła o Izraelu: Choćby synowie Izraela byli tak liczni jak piasek morski, to tylko Reszta będzie zbawiona. **28** Pan bowiem wypełni swoje słowo na ziemi skutecznie i szybko. **29** Jak to Izajasz wcześniej powiedział:

*Jeśli Pan Zastępów nie pozostawiłby nam potomstwa, stalibyśmy się jak Sodoma i bylibyśmy podobni do Gomory.*

Wj 9,16: „Jednak zachowałem cię, aby ci ukazać Moją siłę i aby Moje Imię było rozslawiane na całej ziemi”

Por. Iz 29,16: „Czy garncarz może się równać z gliną?

Czy jakieś dzieło powie o swoim twórcy: Nie uczynił mnie?

Czy jakieś naczynie powie o tym, kto je ulepił: Nie zna się?”

Oz 2,25: „Zmiłuję się nad Nie-umiłowaną, a do Nie-Mojego-ludu powiem:

Ty jesteś Moim ludem, On zaś odpowie: Mój Bóg!”

Oz 1,9-2,1: „Nadaj mu imię Nie-Mój-lud, ponieważ wy nie jesteście Moim ludem, a Ja nie jestem wasz”.

Iz 10,22-23: „Nawet jeśli twój lud, Izraelu, byłby jak piasek morski, to tylko Reszta z niego powróci. Zniszczenie, które jest dopełnieniem sprawiedliwości, zostało postanowione. Tak, Pan, BÓG Zastępów, dokona w całym kraju zniszczenia. Które zamierzył”

Iz 1,9 (Paweł = LXX ≠ TM): „Gdyby PAN Zastępów nie pozostawił nam potomstwa (σπέρμα), stalibyśmy się jak Sodoma, bylibyśmy podobni do Gomory”

(καὶ εἰ μὴ κύριος σαβαωθ ἐγκατέλιπεν ἡμῖν σπέρμα ὡς Σοδομα ἂν ἐγενήθημεν καὶ ὡς Γομορρα ἂν ὁμοιώθημεν)

## Dodatek. Genealogia od Abrahama do Mojżesza w Rdz i Wj.

ABRAHAM Obietnica potomstwa Przymierze Boga z Abrahamem		
IZMAEL (syn Abrahama i Hagar)	IZAAK (syn Abrahama i Sary)	
	EZAW	JAKUB (IZRAEL)
		DWUNASTU SYNÓW JAKUBA: <i>Ruben, Symeon, Lewi, Juda, Issachar, Zabulon, Dan, Naftali, Gad, Aszer, Józef, Benjamin</i>
		„Pewien człowiek z pokolenia Lewiego przyszedł, aby wziąć za żonę jedną z kobiet z tegoż pokolenia. Ta kobieta poczęła i urodziła syna” (Wj 2,1-2) MOJŻESZ Przymierze na Synaju

6. Cytaty ze ST w Rz 15,9-12: słowo kluczowe „poganie” w trzech częściach Tanach<sup>24</sup>

## 6.1. Kontekst perykopy: Rz 12,1-15,13

W Rz 12,1-15,13 jest zawarta część parenetyczna Listu do Rzymian, w której św. Paweł ukazuje zasady „przekładania” wiary (w Ewangelię) na konkrety życiowe. Oto treść tej sekcji:

- 1) 12,1-2: Zasada ogólna: wiara ma być rozumna.
- 2) 12,3-15,12: Zasady szczegółowe (kryterium rozumności odniesione do szczegółowych aspektów życia chrześcijańskiego)
  - a) 12,3-8: Rozum i charyzmaty
  - b) 12,9-21: Rozum i miłość bez obłudy

<sup>24</sup> „Tanach”: akronim utworzony od początkowych liter trzech części Pisma: Tora (תורה), Newiim (נביאים), Ketuwim (כתובים) = zbiór świętych ksiąg judaizmu żydowsko-palestyńskiego (tzw. księgi protokanoniczne): ksiąg hebrajskich i – w niewielkiej części – aramejskich.

- c) 13,1-7: Rozum a lojalność wobec władzy świeckiej
  - d) 13,8-10: Zasada rozpoznawania tego, co jest doskonale w relacjach międzyludzkich
  - e) 13,11-14: Rozumne wyczucie czasu
  - f) Rozdz. 14: Rozum a tolerancja
  - g) 15,1-6: Na czym polega rozumność wymagań wobec innych
  - h) 15,7-12: Słowo o motywacji moralnej
- 3) 15,13: Podsumowanie całej sekcji parenetycznej Listu do Rzymian przez wskazanie celu wysiłku polegającego na „przekładaniu” Ewangelii na realia życiowe: „A Bóg nadziei niech was napełni wszelką radością i pokojem w wierze, abyście dzięki mocy Ducha Świętego obfitowali w nadzieję”.

## 6.2. Cytaty ze ST w Rz 15,7-12

W Rz 15,7-12 Paweł zwraca się do chrześcijan pochodzących z pogan. Zaproszenie pogan do wiary „należy się im” jeszcze mniej niż Żydom. Przecież Chrystus był Żydem (15,8: „sługą obrzezanych”; 15,12: „potomkiem Jessego”). Tym niemniej ten plan Boga jest zapowiedziany w Torze (15,10), u Proroków (15,9.12) i w Pismach (15,11). Świadomość tego, że otrzymujemy zbawienie dzięki miłosierdziu Boga, ma być motywacją do wzajemnego przygarniania się (15,7).

Cytaty ze ST użyte w Rz 15,7-12 są tak dobrane, że łączą je kluczowe słowa: „poganie” (ἔθνος / τὰ ἔθνη) i „naród / narody” (λαός / λαοί), występujące w trzech części Tanach (kolejno: z Pism, z Tory, z Pism i z Proroków):

Rz 15,7-12	Cytaty ze ST
<p>7 Dlatego przyciśnijcie się nawzajem tak, jak i Chrystus przyciśnął was ku chwale Boga. 8 Mówię przecież, że Chrystus stał się sługą obrzezanych dla ukazania wiarygodności Boga, żeby potwierdzić obietnice dane ojcom, 9 żeby też poganie wielbili Boga za okazane miłosierdzie, jak napisano:</p> <p><i>Dlatego będę Cię wyznawał między poganami</i> (διὰ τοῦτο ἐξομολογήσομαι σοι ἐν ἔθνεσιν)</p> <p>10 i będę śpiewał Twojemu imieniu.</p> <p>I znowu mówi Pismo:</p> <p><i>Weselcie się, poganie, z Jego ludem.</i> (εὐφράνθητε ἔθνη μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ/)</p> <p>11 I znowu:</p> <p><i>Chwalcie, wszyscy poganie (ἔθνη), Pana, chwalcie Go wszystkie narody (λαοί)</i></p> <p>12 A także Izajasz mówi:</p> <p><i>Wyrośnie korzeń Jessego, powstanie, aby panować nad poganami (ἔθνω).</i> <i>W Nim poganie (ἔθνη) położą nadzieję.</i> (Ἔσται ἡ ρίζα τοῦ Ἰεσσαί, καὶ ὁ ἀνιστάμενος ἄρχειν ἐθνῶν· ἐπ’ αὐτῷ ἔθνη ἐλπιούσιν.)</p>	<p>Ps 18 [17],50 = 2 Sm 22,50 (Paweł = LXX = TM): „Dlatego będę Cię wyznawał między poganami (διὰ τοῦτο ἐξομολογήσομαι σοι ἐν ἔθνεσιν) i będę śpiewał Twojemu imieniu”</p> <p>Pwt 32,43 (Paweł = LXX ≠ TM): „Weselcie się, poganie, z Jego ludem” (εὐφράνθητε ἔθνη μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ)</p> <p>Ps 117 [116],1 (Paweł = LXX = TM): „Chwalcie PANA wszystkie narody (ἔθνη), Wysławiajcie Go wszystkie ludy (λαοί)”</p> <p>Iz 11,10 (Paweł = LXX = TM): „W tym dniu stanie się, że korzeń Jessego powstanie, aby panować nad poganami (ἔθνω). W Nim poganie (ἔθνη) położą nadzieję, a miejsce jego zamieszkania będzie sławne” (καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἡ ρίζα τοῦ Ἰεσσαί καὶ ὁ ἀνιστάμενος ἄρχειν ἐθνῶν ἐπ’ αὐτῷ ἔθνη ἐλπιούσιν καὶ ἔσται ἡ ἀνάπαυσις αὐτοῦ τιμῆ)</p>

## Zakończenie

W jaki sposób Apostoł kojarzył ze sobą różne teksty ze ST, gdy redagował Listy, nie mając do dyspozycji konkordancji, które ułatwiają analizowanie Biblii dzisiejszym miłośnikom Biblii? Trzeba wziąć po uwagę to, że Paweł przeszedł cykl nauczania, w którym uczono się tekstów na pamięć (przez wielokrotne powtarzanie lekcji na głos)<sup>25</sup>. Twierdzenie, jakoby Paweł zawsze cytował Stary Testament tylko z pamięci, jest jednak trudne do utrzymania w świetle odkryć z Qumran, które potwierdzają istnienie w środowisku żydowskim „testimoniów”

<sup>25</sup> W Talmudzie znajduje się następujące zalecenie: „Kto powtarza swą lekcję sto razy, nie jest jak ten, który powtarza ją sto jeden razy” (*Chag. 9 b*); zob. A. Cohen, *Talmud*, dz. cyt. s. 188.

zawierających zestawy tekstów Starego Testamentu<sup>26</sup>. Polecenie Pawła zapisane w 2 Tm 4,13 świadczy o tym, że Paweł korzystał z „pergaminiów” i „ksiąg” („Opończę, którą pozostawiłem w Troadzie u Karpa, przynieś idąc po drodze, a także księgi, zwłaszcza pergaminy”). Nie wiemy, co zawierały tajemnicze pergaminy i księgi, o które dopominał się Paweł, ale mamy podstawy sądzić, że mogły one zawierać między innymi zestawy cytatów ze Starego Testamentu pomocnych w głoszeniu Ewangelii. Podstawy do takiego przypuszczenia daje spojrzenie na homilię Pawła będącą podstawą tekstu zapisanego w 1 Kor 1,10-4,21. L. Cerfaux utrzymuje<sup>27</sup>, że Paweł korzystał w konstruowaniu swego dyskursu z zestawu cytatów ze Starego Testamentu: florilegium<sup>28</sup>.

Pozostawiamy otwartym pytanie, czy ma rację R. Dean Anderson Jr.<sup>29</sup>, który uważa, że św. Paweł nie używał świadomie metod retoryki. Opinia ta<sup>30</sup> rodzi problem, jak wytłumaczyć zbieżności „architektury” przytoczonych przez nas perykop z metodami stosowanymi w środowisku diaspory żydowskiej. Należy przypuszczać, że św. Paweł rozporządzał wiedzą o metodach retorycznych swego środowiska, ale czasami z korzystania z tej wiedzy świadomie zrezygnował ze względu na „służbę Ewangelii”, nie chcąc „błyszczeć słowem i mądrością” (1 Kor 2,1; tłum. BT). Ma rację R. Dean Anderson Jr., gdy podkreśla, że teksty św. Pawła powinny być analizowane z pozycji retoryki.

<sup>26</sup> Zob. J. A. Fitzmyer, “4Q TESTIMONIA” AND THE NEW TESTAMENT, w: tenże, *The Semitic Background of the New Testament*, Grand Rapids 1997, s. 514: „It would be foolish to deny that the NT writers, especially Paul in his letters, quoted the OT at times from memory. But to use this solution everywhere would be a gross oversimplification. Recourse to the hypothesis of previously compiled collections of OT passages, especially to those which might have depended on different recensions of the OT books, has often been had by scholars in recent times to explain some of the problems that arise from the use of the OT by Paul and Matthew”.

<sup>27</sup> Hipoteza o florilegium użytym przez Pawła w 1 Kor była lansowana przez L. Cerfaux, *Vestige d'un florilège dans 1 Cor, I, 18-III, 24?* „Revue d'histoire ecclésiastique” 27 (1931) 521-534. Por. H. H. Drake Williams IV, *The Wisdom of the Wise. The Presence and Function of Scripture within 1 Cor 1:18-3:23*, Leiden – Boston – Köln 2001.

<sup>28</sup> Florilegium – łacińskie określenie zbioru cytatów pochodzących z dzieł najwybitniejszych autorytetów, najczęściej z dziedziny teologii lub filozofii.

<sup>29</sup> R. Dean Anderson Jr., *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, Kampen 1996, szcz. s. 249-257.

<sup>30</sup> Autor ten powołuje się na następujące przesłanki: 1) Paweł nie posiadał wykształcenia retorycznego. 2) W 2 Kor 10,10 jest zapisana ocena Pawła, że jest „słaby, a jego mowa nic nie znaczy”. W 2 Kor 10,1 sam Paweł pisze o sobie jako o „pokornym”, a w 2 Kor 11,6 jako o „niewprawnym w słowie”. 3) Paweł czasem korzystał z pomocy skrybów (por. Rz 16,22; 1 Kor 16,21; Ga 6,11), ale styl jego listów wyklucza wpływ wykształconego w retoryce pomocnika. 4) Paweł nie konstruował swoich wypowiedzi kierując się regułami retoryki (choćby układem wymaganym w *partitio*). 5) Stosowanie przykładów w argumentacji, choć obecne w retoryce (*paradeigmata*), występuje także w innych metodach literackich. 6) Decydujący wpływ na styl Pawła miała semicka greka Septuaginty.

## Literatura

- Aletti, J.-N., *Comment Dieu est-il juste? Clefs pour interpréter l'épître aux Romains*, Paris 1991.
- Alonso Schökel, L., *A Manual of Hebrew Poetics*, Roma 1988.
- Ashton, J., *The Religion of Paul the Apostle*, New Haven-London 2000.
- Cerfaux, L., *Vestige d'un florilège dans 1 Cor, 1,18-III,24?* „Revue d'histoire ecclésiastique” 27 (1931), s. 521-534.
- Cohen, A., *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, Warszawa 1997.
- Dean Anderson, R., Jr., *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, Kampen 1996.
- Doewe, J. W., art. *Kaballa*, w: *Biblich-historisches Handbuch*, red. B. Reicke - L. Rost, Göttingen 1962, kol. 915-916.
- Drake Williams IV, H. H., *The Wisdom of the Wise. The Presence and Function of Scripture within 1 Cor 1:18-3:23*, Leiden – Boston – Köln 2001.
- Egger, W., *Metodologia del Nuovo Testamento. Introduzione allo studio scientifico del Nuovo Testamento*, Bologna 1989.
- Ellis, E. E., *The Old Testament In Early Christianity*, Tübingen 1991.
- Fitzmyer, J. A., *“4Q TESTIMONIA” AND THE NEW TESTAMENT*, w: tenże, *The Semitic Background of the New Testament*, Grand Rapids 1997.
- Loewe, R., *Jewish Exegesis*, w: *A Dictionary of Biblical Interpretation*, red. R. J. Coggins – J. L. Houlden, London 1990, s. 346-354.
- Meynet, R., *L'analyse rhétorique, une nouvelle méthode pour comprendre la Bible. Textes fondateurs et Exposé systématique*, Paris 1989.
- Rafiński, G., *Odniesienia do Starego Testamentu w Listach św. Pawła*, „Studia Gdańskie”, 42 (2018), s. 17-38.
- Rafiński, G., *Problem interpretacji mistycznej Listu do Rzymian*, „Biblica et Patristica Thoruniensia” 3 (2010), s. 25-49.
- Raja, R. J., *Inkulturacja orędzia biblijnego*, w: *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W. R. Farmer, Warszawa 2000, s. 1742-1746.
- Schenke, L., *Szenische und liturgische Lesung der Evangelien als Gesamttext*, „Bibel und Kirche” 62 (2007), s. 175.
- [www.beneisrael.wordpress.com/2013/08/21/psalm-67-the-menorah-psalm/](http://www.beneisrael.wordpress.com/2013/08/21/psalm-67-the-menorah-psalm/) [03.07.2019].
- [www.ekumenizm.pl/koscioly/katolickie/franciszkanie-intronizuja-pismo-swiete/](http://www.ekumenizm.pl/koscioly/katolickie/franciszkanie-intronizuja-pismo-swiete/) [12.07.2019].
- [www.niedziela.pl/artukul/4919/nd/O-intronizacji-Pisma-Swietego/](http://www.niedziela.pl/artukul/4919/nd/O-intronizacji-Pisma-Swietego/) [21.03.2018].
- [www.tygodnikpowszechny.pl/swieto-tory-34189](http://www.tygodnikpowszechny.pl/swieto-tory-34189) [13.06.2016].



KS. TOMASZ NAWRACAŁA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

ORCID: 0000-0001-6658-5951

## Accomplissement et dépassement comme traits caractéristiques du corps ressuscité.

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2019-021>

Sommaire: La résurrection du Christ appartient au kérygme fondamental de l'Église. Dès le début, les apôtres lui consacrent toute leur attention, soulignant son importance pour l'accomplissement de la volonté salvifique de Dieu. D'une part, la résurrection est l'achèvement de la passion et de la mort du Christ, et d'autre part, elle souligne la bonté de la matière et sa participation à l'accomplissement eschatologique. Le Nouveau Testament attire constamment l'attention sur la dimension matérielle et corporelle de la résurrection, bien qu'il le fasse selon ses propres méthodes et hypothèses. Les auteurs inspirés essaient de refléter la nouvelle réalité comme ils le peuvent et le plus possible. N'ayant aucune analogie dans l'histoire du salut, ils s'attachent à souligner le fait de la résurrection et moins sa compréhension. Celle-ci reste le domaine de la foi. L'article que voici propose deux hypothèses liées à l'interprétation des messages bibliques concernant la résurrection. Ils visent à montrer les conséquences théologiquement possibles de la compréhension de la corporéité et de la matérialité de la résurrection, non seulement de Christ, mais également de tout être humain.

Mots-clés: matière, corps, résurrection, christophanie, Christ, transformation, eschatologie

## Spełnienie i transgresja jako charakterystyczne cechy zmartwychwstałego ciała

Streszczenie: Zmartwychwstanie Chrystusa należy do podstawowego kerygmatu Kościoła. Od samego początku Apostołowie poświęcają mu uwagę, podkreślając jego znaczenia dla wypełnienia zbawczych planów Boga. Z jednej strony zmartwychwstanie jest dopełnieniem męki i śmierci Chrystusa,

a z drugiej – podkreśleniem dobroci materii i jej udziału w eschatologicznym spełnieniu. Nowy Testament nieustannie zwraca uwagę na materialno-cielesny wymiar zmartwychwstania, choć czyni to według właściwych sobie metod i założeń. Autorzy natchnieni starają się oddać nową rzeczywistość tak, jak potrafią i na tyle, na ile mogą. Nie mając żadnych analogii w dziejach zbawienia, skupiają się oni na uwypukleniu faktu zmartwychwstania, a mniej nad jego zrozumieniem. Pozostaje ono domeną wiary. W niniejszym artykule zaproponowane zostały dwie hipotezy związane z interpretacją biblijnych przekazów o zmartwychwstaniu. Chodzi w nich o podkreślenie możliwych teologicznie konsekwencji w rozumieniu cielesności i materialności zmartwychwstania nie tylko Chrystusa, ale i każdego człowieka.

Słowa kluczowe: materia, ciało, zmartwychwstanie, chrystofanie, Chrystus, przemiana, eschatologia

## Fulfillment and Transgression as Characteristic Traits of the Resurrected Body

Summary: The Resurrection of Christ belongs to the basic kerygma of the Church. From the very beginning, the Apostles have devoted their attention to it, emphasizing its importance for fulfilling God's saving plans. On the one hand, the resurrection is the complement of the passion and death of Christ, and on the other - an emphasis on the goodness of matter and its participation in eschatological fulfilment. The New Testament constantly draws attention to the material and bodily dimension of the resurrection, although it does so according to its own methods and assumptions. Inspired authors try to reflect the new reality as they can and as much as they can. Having no analogies in the history of salvation, they focus on emphasizing the fact of the resurrection, and less on understanding it. It remains the domain of faith. This article proposes two hypotheses related to the interpretation of biblical resurrection messages. They are about emphasizing theologically possible consequences in understanding the corporeality and materiality of the resurrection not only of Christ, but also of every human being.

Keywords: matter, body, resurrection, christophany, Christ, transformation, eschatology

La résurrection du Christ est sans doute cet événement autour duquel se construit toute la portée du christianisme. C'est le moment crucial pour les disciples du Christ qui exerce son influence sur leur foi et sur leur vie. Etre chrétien signifie croire en la résurrection ou bien plus – la proclamer et la défendre, parfois même au prix de la vie. Dès le début de l'Eglise la foi en la résurrection du Christ est proclamée comme

un élément absolument spécifique et nouveau. Les *Actes des Apôtres* montrent que les discours donnés à Jérusalem ou ailleurs reviennent au matin du premier jour après le sabbat pour souligner non seulement le fait du tombeau vide, mais aussi le fait que celui qui y a été déposé est à présent vivant. Le tombeau est vide parce que Jésus est ressuscité des morts. C'est le fait sûr.

La certitude de la résurrection devient pour les apôtres une vérité de foi et une condition *sine que non* de la kérygme proclamée. Saint Paul, un témoin non de la résurrection mais bel et bien du Ressuscité, résume ainsi la nouvelle foi : *si tes lèvres confessent que Jésus est Seigneur et si ton cœur croit que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé* (Rm 10,9<sup>1</sup>). Le salut de l'homme dépend de Dieu qui montre sa puissance par la résurrection de son Fils qui, déjà auparavant, a été constitué en tant que Seigneur. La résurrection elle-même n'ajoute rien à la dignité de Jésus, mais confirme sa dignité divine. Puisqu'il était Fils unique de Dieu le Père, il ne pouvait pas rester enseveli. Son Père l'a ressuscité des morts mû par son amour paternel envers son Fils. Ainsi toute la résurrection se montre en tant qu'événement se déroulant entre Père et Fils. Néanmoins, cet amour mutuel ne se borne pas à la relation Père – Fils. Il cause le fait inattendu bien que prévu dans le monde d'ici-bas. Jésus ressuscité a apparu à ses multiples disciples et il a donné des preuves de sa nouvelle vie.

Dans le présent article nous allons nous concentrer sur les conditions de cette nouvelle vie. Il semble que pour les auteurs du Nouveau Testament ces conditions jouent un rôle décisif dans la compréhension de la résurrection du Christ. Cependant ils les présentent d'une façon abrégée et sommaire mais aussi incontestable et stable. D'où après avoir rappelé quelques aspects des écrits néotestamentaires, nous formulerons deux hypothèses. Elles peuvent aider à comprendre ce qu'est la résurrection par rapport à la matière de ce monde.

## 1. Caractéristique des christophanies

Selon les auteurs des livres du Nouveau Testament la toute première question qui se pose devant les disciples concerne le complément des Douze. Ils sont devenus incomplets à cause de la trahison de Juda d'Ischariote (cf. Ac 1, 16-17). Parmi tous les disciples il a fallu choisir un seul qui accompagnait Jésus de son baptême au Jourdain jusqu'à son ascension (cf. Ac 1, 21-22). Cette insistance sur le chiffre douze renvoie aux douze tribus d'Israël. Toutes formées un en seul peuple, elles ont été choisies par Dieu avec un but bien précis. Ce peuple devait proclamer sa foi et faire connaître aux autres nations son Dieu. Israël à travers l'histoire devient témoin de

---

<sup>1</sup> Toutes les citations du Nouveau Testament selon: *La Bible de Jérusalem traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem*, Paris 1998.

Dieu et le proclame en tant qu'unique et tout-puissant. Etant donné que cette foi du peuple élu naît dans les conditions difficiles et sous la pression du danger mortel (cf. Ex 1, 10. 14. 22; 3, 7-8), la délivrance ainsi que les signes qui l'accompagnent, donnent l'occasion de savoir ce qui en réalité est Dieu<sup>2</sup>. Il n'est pas comme les autres dieux. Il est bien au-dessus d'eux ayant pouvoir et autorité sur tout et sur tous<sup>3</sup>. La révélation de Dieu trouve son début dans les douze tribus qui l'annoncent non en solitude mais en communion. Ainsi cette tâche devient un lien supplémentaire qui aide à consolider un seul peuple et à formuler un seul *credo*. La proclamation de ce *credo* devient une tâche universelle dans ce sens qu'elle est une tâche commune. Tous et chacun doivent proclamer un Dieu unique et vivre selon la loi reçue au moment de la conclusion de l'alliance. Israël de l'Ancien Testament forme en sa condition sociale un peuple à la fois diversifié et unifié. C'est là que la foi en un seul Dieu se montre comme un sceau qui fortifie et ne permet pas de se séparer pour vivre à part.

Dans cette perspective, la nécessité de refaire le groupe des Douze devient mieux compréhensible. Il ne s'agissait pas du choix pour consolider un groupe humain, mais plutôt pour donner à ce groupe un sens théologique. A partir des événements pascals les apôtres découvrent leur nouvelle vocation pour être nouvel Israël, un peuple de promesse divine réalisée dans le Christ et par le Christ. Celui-ci était bel et bien le Messie attendu par qui la réalité du royaume de Dieu est advenue et s'est installée parmi les hommes. Ainsi le collège des douze représente l'ancien Israël dans son universalité et dans sa mission. Leur tâche principale se focalise sur le témoignage de la résurrection et, par cela, sur l'annonce de l'accomplissement des temps<sup>4</sup>.

Tous les apôtres deviennent les témoins et leur témoignage se fonde sur la vérité qui exclut tout mensonge. Proclamer la résurrection du Christ signifie demeurer dans la vérité. Or cette vérité ne provient pas des hommes mais de Dieu et elle garde constamment son origine divine. De ce fait les apôtres annoncent non seulement une réalité humaine et historique, vérifiable par le tombeau vide, mais aussi une réalité divine et dépassant toute l'histoire. La résurrection devient un événement «bi-réel», c'est-à-dire appartenant à deux réalités différentes mais pas opposées. Ce qui est humain et de ce monde d'ici-bas reste tel bien qu'il ait reçu des nouvelles possibilités de par la puissance de Dieu. La résurrection s'opère dans ce monde d'ici-bas, mais

<sup>2</sup> Le Dieu d'Israël ne se montre pas comme Dieu des pères, c'est-à-dire Dieu du passé. Il est aussi Dieu du présent dont le nom retentit : *Je suis celui qui est* (Ex 3, 14).

<sup>3</sup> Cette incomparabilité de Dieu par rapport aux autres dieux souligne le premier rencontre de Moïse avec Dieu. À ce moment-là il reçoit une assurance: *Je sais bien que le roi d'Égypte ne vous laissera aller que s'il y est contraint par une main forte. Aussi j'étendrai la main et je frapperai l'Égypte par les merveilles de toutes sortes que j'accomplirai au milieu d'elle; après quoi, il vous laissera partir* (Ex 3, 19-20).

<sup>4</sup> Le premier discours de Pierre contenu dans Ac 2 commence par le rappel du don de l'Esprit de Dieu prévu pour les temps derniers et passe ensuite à la proclamation de Jésus mort et ressuscité. Ces faits le montrent en tant que Seigneur et Messie.

n'appartient pas à ce monde. Elle la dépasse comme le Créateur dépasse l'ensemble de sa création.

Dans les *Actes des Apôtres* saint Luc dit, que Jésus a donné aux douze de nombreuses preuves de sa nouvelle vie après sa passion, qu'il *leur était apparu et les avait entretenus du Royaume de Dieu* (Ac 1, 3). Cela signifie que les apôtres avaient une parfaite certitude de la résurrection et qu'ils reconnaissaient dans le Ressuscité leur Maître. En quoi consiste cette certitude et par quoi elle s'exprime-t-elle?

Pour saint Matthieu le récit de la passion se termine par deux faits. D'abord Joseph d'Arimatee vient chez Pilate et lui demande du corps de Jésus (cf. Mt 27, 58-59). Ayant la permission de celui-là, Joseph a mis ce corps au tombeau (cf. Mt 27, 60). C'est ici que l'évangéliste situe deux premiers témoins exigés par la loi (cf. Dt 19,15). Certes, contrairement aux habitudes traditionnelles, ce ne sont pas les hommes, mais les femmes : Marie de Magdala et une autre Marie (cf. Mt 27, 61). Le second fait concerne l'attitude des juifs, surtout des grands prêtres et les pharisiens. Ils sont venus à Pilate en réclamant une garde romaine au tombeau. L'ayant reçue, ils assurent le sépulcre en le scellant et en y postant une garde (cf. Mt 27, 62-66). Pour Matthieu la mise au tombeau du corps du Christ est sûre et il n'y a aucun doute<sup>5</sup>.

Et pourtant après le sabbat, les femmes, citées plus haut, reviennent au sépulcre. Elles ne pouvaient pas y rester à cause de la loi qui exigeait la pureté cultuelle (cf. Lv 22, 4). En arrivant sur place, elles voient un ange du Seigneur qui les assure que le Crucifié n'est pas là puisqu'il est ressuscité (cf. Mt 28, 5-6)<sup>6</sup>. En plus, elles reçoivent un message pour les apôtres que Jésus se rend à Galilée où ils pourront le voir (cf. Mt 28, 7).

Marie de Magdala et Marie reviennent vite aux disciples. Pendant la route, le Christ en personne leur est apparu et les salue. Saint Matthieu dit qu'elles se sont approchées de lui, ont étreint ses pieds et se sont prosternées devant lui (cf. Mt 28, 9)<sup>7</sup>. Cette description de la première rencontre avec Jésus ressuscité insiste sur le fait d'une expérience non spirituelle mais physique. Jésus est vu, touché, reconnu physiquement. Il parle aux femmes et les instruit en répétant le même ordre que celui de l'ange: les apôtres doivent se rendre à Galilée pour rencontrer leur Maître (cf. Mt 28, 10).

---

<sup>5</sup> Cf. E. Wiszowaty, *Zmartwychwstanie centrum chrześcijańskiego przepowiadania. Studium na temat perykop wielkanocnych Ewangelii Mateusza (28, 1-20)*, Olsztyn 1998, p. 45-47.

<sup>6</sup> Le fait du tombeau vide n'est pas une preuve mais un signe de la résurrection. Les femmes entendent que la tombe est vide puisque Jésus a ressuscité. Si la tombe servait comme preuve, les femmes entendraient : Jésus est ressuscité et c'est pourquoi il n'est pas là = la tombe est vide. Cf. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament; 1/2), Częstochowa 2008, p. 698 et 701; E. Wiszowaty, *op. cit.*, p. 54-56.

<sup>7</sup> Il est possible que Mt résume ici ce que Jn dit à propos de la christophanie à Marie de Magdala. Cf. E. Wiszowaty, *op. cit.*, p. 58.

La fin de l'évangile de saint Mathieu se termine par la description de la rencontre du Ressuscité avec ses disciples<sup>8</sup>. Les apôtres voient le Christ et se prosternent devant lui (Mt 28, 17). Ce geste est semblable à la rencontre avec les femmes et peut-être signifier déjà une adoration et un acte de culte. Ils reconnaissent dans les faits présents une intervention divine et, en le Ressuscité, Dieu lui-même. Cela confirme le dernier ordre justifié par un pouvoir exécuté au ciel et sur la terre ainsi que l'assistance permanente du Christ aux disciples (cf. Mt 28, 18b i 20).

L'évangile de saint Marc répète l'action de Joseph d'Arimathie (cf. Mc 15, 42ss). Celui-ci demande à Pilate de lui rendre le corps de Jésus et sa permission de l'enterrer. Comme dans le premier évangile, Marc rappelle que deux femmes : Marie de Magdala ainsi que Marie, mère de Joseph (ou Josete) ont assisté à la cérémonie de l'enterrement (cf. Mc 15, 47).

Le jour après le sabbat, deuxième évangéliste dit que trois Marie se rendent au sépulcre. Ces sont Marie de Magdala, Marie, mère de Jacques, et Salomé<sup>9</sup>. Marie, mère de Joseph, n'est pas parmi elles. Les femmes vont à la tombe pour oindre le corps de Jésus. Ce geste prévu par la loi, n'a pas pu être accompli auparavant à cause du jour du sabbat.

Sur place elles voient la tombe ouverte<sup>10</sup> et rencontrent un jeune homme qui leur ordonne d'aller informer les disciples (et surtout Pierre) et leur dire que le Ressuscité s'est rendu en Galilée<sup>11</sup>. Là-bas les disciples pourront le voir selon la parole qu'ils avaient entendue.

<sup>8</sup> Une chose est frappante : le lieu. Ni l'ange ni le Christ n'indique où se passera cette rencontre. En Mt 28, 19 il s'agit d'une montagne. Est-elle cette montagne où Jésus a prononcé son tout premier discours devant la foule venue de la Galilée, de la Décapole, de Jérusalem, de la Judée et de Transjordanie (Mt 4, 25 i 5, 1ss) ? Peut-être ce lieu est symbolique, car c'est en Galilée que Jésus a commencé la proclamation de la bonne nouvelle du royaume de Dieu (cf. Mt 4, 23). Il y a pourtant une tradition qui identifie cette montagne au Tabor. Cf. A. Paciorek - A. Kramiszewska, *Pan rzeczywiście zmartwychwstał. Nowotestamentalne orędzie o zmartwychwstaniu Jezusa z komentarzem teologiczno-biblijnym i ikonograficznym*, Tarnów 2010, p. 64.

<sup>9</sup> Ces trois femmes restent en liaison avec Mc 15, 40 où l'évangéliste les énumère comme assistante à la mort de Jésus sur la croix. Marie de Joseph et Marie de Jacques c'est une et même personne, Marie, mère de Jacques Mineur et de Joseph. Les deux listes des noms des femmes conservées chez saint Marc proviennent probablement de deux traditions différentes. Parmi elles, celle de Mc 15, 47 serait plus ancienne. De toute façon, selon Marc, les femmes sont les témoins de trois événements cruciaux de l'évangile : la crucifixion, la mise au tombeau et le fait que ce tombeau soit vide. Cf. K. Romaniuk, *Wiara w zmartwychwstanie*, Niepokalanów 1993, p. 71.

<sup>10</sup> Les femmes entrent dans la tombe et c'est là où se passe la rencontre avec le messager. Chose curieuse, parce la selon la loi la tombe est un lieu impure. Dans les circonstances normales, les juifs évitaient tout contact avec la tombe et le corps du défunt. D'ailleurs les femmes elles-mêmes se demandent qui leur enlèvera cette grande pierre (cf. Mc 16, 3).

<sup>11</sup> L'information donnée par le jeune homme suit ici la même logique que nous avons déjà remarquée chez saint Matthieu. Le messager constate le fait de la résurrection et ensuite il le confirme en montrant la place de la déposition du corps. Ce corps n'est plus là (cf. Mc 16, 6).

Saint Marc décrit aussi deux apparitions spéciales. Une christophanie à Marie de Magdala après laquelle celle-ci est allée informer les disciples (cf. Mc 16, 9-11). Ceux-ci ne l'ont pas crue. Et une autre à deux disciples se rendant à la campagne. L'évangéliste dit que cette fois-ci Jésus avait d'autres traits (cf. Mc 16, 12). Leur témoignage n'a pas été, lui non plus, accepté par les autres disciples qui ne les ont pas crus (cf. Mc 16, 13).

Finalement le Christ a apparu à onze disciples et leur parle. Il était bien visible pour eux et à leurs yeux il a été enlevé au ciel et est assis à la droite de Dieu (cf. Mc 16, 19).

Dans son récit des événements salutaires, saint Luc répète des faits connus. Joseph demande à Pilate le corps du Christ pour l'enterrer avant le sabbat (cf. Lc 23, 52-54). Il y avait les femmes (dont les noms sont donnés à la fin de la péricope: Marie la Magdaléenne, Jeanne et Marie, mère de Jacques – cf. Lc 24, 10<sup>12</sup>) qui ont assisté à la mise au tombeau (cf. Lc 23, 55). Ces femmes, suivant Jésus de Galilée, le matin du premier jour de la semaine viennent pour oindre le corps (cf. Lc 23, 56 i 24, 1). En arrivant au sépulcre, elles n'y ont pas trouvé le corps de Jésus<sup>13</sup>. Etant choquées par ce fait, elles ont une apparition de deux jeunes hommes. Ceux-ci rappellent aux femmes les paroles du Christ qui concernent les événements pascals (cf. Lc 24, 6b-8). Après cela, elles reviennent aux onze disciples.

Saint Luc, avant l'apparition du Christ aux apôtres au Cénacle, raconte l'histoire de deux disciples inconnus de leurs noms, qui allaient à Emmaüs (cf. Lc 24, 13ss). Ceux-ci rencontrent soudainement quelqu'un qui n'est pas au courant des choses qui se sont passées à Jérusalem. Ils lui expliquent l'affaire de Jésus de Nazareth. En s'approchant de leur but, c'est-à-dire d'Emmaüs, les disciples prient pour que l'inconnu reste avec eux pour le repas. Et c'est pendant la fraction du pain qu'ils reconnaissent leur Maître (cf. Lc 24, 31). Le Christ donne à ses disciples du pain béni (cf. Lc 24, 30). Or, après ce geste celui-là disparaît à leur yeux (cf. Lc 24, 31). Les deux disciples sont absolument convaincus que c'était leur Maître, car ils reconnaissent sa présence par son effet: *Notre cœur n'était-il pas tout brûlant*<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Selon saint Luc ces ne sont pas les seules femmes au sépulcre de Jésus. En vers 10b l'évangéliste constate : *Les autres femmes qui étaient avec elles le dirent aussi aux apôtres; mais ces propos leur semblèrent du radotage, et ils ne les crurent pas*. Cela semble ajouter une nouvelle perspective. Si les auteurs d'origines juives parlent des femmes en nombre au moins de deux, c'est parce qu'ils renvoyaient à la loi de Moïse. Si Luc, païen d'origine, introduit dans son récit d'autres femmes, c'est parce que : ou il ne connaissait pas la loi juive, ou il connaissait une telle tradition pascale. Quoi qu'il en soit, Luc multiplie les témoins de la tombe vide.

<sup>13</sup> De même que saint Marc, saint Luc dit que les femmes sont entrées au tombeau (cf. 24, 3).

<sup>14</sup> Le mot grec *kaiono* est utilisé par l'auteur du livre de l'*Exode* pour désigner la présence de Dieu dans le buisson ardent (Ex 3, 20). Dans *Deutéronome* le même mot revient dans la description du don de la loi (Dt 4, 11; 5, 23; 9, 23). Parmi tous les préceptes de la loi, un précepte spécial décrit la nécessité de maintenir une lampe brûlante dans le sanctuaire (cf. Ex 27, 20-21). Elle est le signe de la présence

*au-dedans de nous, quand il nous parlait en chemin, quand il nous expliquait les Écritures ?*

L'épisode suivant concerne l'apparition du Christ aux onze à Jérusalem. Jésus se rend visible d'une façon inattendue, lorsqu'ils discutaient entre eux. Aux disciples étonnés et effrayés, Jésus montre ses mains et ses pieds (cf. Lc 24, 39-40). En plus, il les encourage à le toucher. Tout cela doit prouver qu'à présent Jésus est vivant. Dans la même ligne il faut voir la suite du récit. Jésus veut manger quelque chose et il le fait en consommant un morceau de poisson. Ensuite il explique aux apôtres le sens des ses propres paroles en s'appuyant sur l'Ancien Testament. Pour finir, c'est Jésus qui les emmène vers Béthanie où il a été emporté au ciel (cf. Lc 24, 51).

Le dernier des évangélistes, saint Jean, nous donne plus d'informations sur les faits qui se sont passés après la résurrection du Christ.

Tout d'abord Jean met en avance la personne de Marie de Magdala<sup>15</sup>. Elle est la première et unique personne qui se rend au tombeau très tôt le matin<sup>16</sup>. Il n'y a pas d'autres témoins, surtout d'autres femmes. Marie de Magdala informe Pierre de ce qu'elle a vu (cf. Jn 20, 1-2). Et avec lui et Jean, ils reviennent au sépulcre. Le disciple bien aimé arrive le premier, mais il n'entre pas. C'est Pierre qui pénètre au tombeau et qui voit les linges funéraires et le suaire (cf. Jn 20, 6-7). Quand les apôtres s'en vont à la maison, Jean nous présente l'apparition du Christ à Marie. Elle ne l'a pas reconnu. C'est seulement après avoir entendu son nom, que Marie découvre que cet homme n'est pas le jardinier et que l'homme qu'elle voit c'est Jésus. Cette rencontre est privée de tout contact physique. Marie s'adresse à Jésus et le voit, mais ne le touche pas (cf. Jn 20, 16-17).

La christophanie suivante a lieu au Cénacle<sup>17</sup>. Jésus vient à la rencontre des disciples qui, de peur de juifs, gardaient les portes fermées. Jésus apparaît au milieu des apôtres et leur montre ses mains et son côté. Après cela, Jésus envoie ses disciples

---

de Dieu. Peut-être pour saint Luc la constatation des disciples d'Emmaüs signifie que la présence du Ressuscité n'est pas à chercher à l'extérieur, mais bel et bien à l'intérieur de l'homme. Cette présence extérieure confirme celle intérieure. On peut voir le sépulcre mais il est en vain d'y chercher le Christ. Il vit en nous !

<sup>15</sup> En Jn 20, 2 Maria, revenant à Pierre et à un autre disciple, leur dit : *On a enlevé le Seigneur du tombeau et nous ne savons pas où on l'a mis*. Cela suggère que Maria n'était pas seul au tombeau. Selon les exégètes cette inclusion de Jn 20, 1 doit être placée avant Jn 20, 11, parce qu'elle est l'introduction à cette péripécie. Cf. S. Mędala, *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13-21. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament; IV/2), Częstochowa 2010, p. 273-274.

<sup>16</sup> Jean, comme Mathieu, n'explique pas le but de la visite. Tandis que Marc et Luc disent que les femmes sont venues pour oindre le corps du Christ, Jean et Mathieu qu'elles venaient voir la tombe. Cf. Jn 20, 1.

<sup>17</sup> Littérairement parlant Jean ne nous donne aucune indication concernant le lieu de cette christophanie. On est certainement à Jérusalem et on sait que les disciples sont séparés des juifs. C'est la tradition postbiblique qui place cette scène au Cénacle.



en leur soufflant<sup>18</sup> son Esprit de pardon (cf. Jn 20, 22-23). Ce jour-là, Thomas n'était pas avec les autres apôtres. En entendant leur relation et apprenant que Jésus est ressuscité des morts, il réclame des signes. Huit jours plus tard, Jésus apparaît à Thomas et au reste des apôtres (cf. 20, 24.26).

La dernière christophanie se passe au bord du lac de Galilée<sup>19</sup>. Jésus apparaît aux disciples qui sont en train de pêcher. C'est fois-ci il n'est pas non plus reconnu par tous et il faut attendre un signe miraculeux pour qu'ils réalisent qui les attend au bord (cf. Jn 21, 6). Dans ce récit Jean dit que Jésus lui-même a préparé un repas pour les disciples et qu'il leur donne du pain et du poisson<sup>20</sup>. Cette scène se finit pas l'entretien avec Pierre (cf. Jn 21, 15ss).

Quelles conclusions pouvons nous tirer des ces récits évangéliques? Tout d'abord que les évangélises ne tendent pas à concorder leur textes. Ils gardent des traditions différentes qui s'accordent sur les points majeurs et qui divergent dans les détails<sup>21</sup>. Le point incontestable c'est la mort de Jésus et sa mise au tombeau. Ceci s'est fait avant le jour de fête, d'où la précipitation de la préparation. Joseph d'Arimathie et Nicodème agissent seuls envers le corps de Jésus (cf. Jn 19, 38-39), ayant pourtant les femmes comme observatrices. L'histoire du Maître de Nazareth est arrivée ainsi à sa fin. Au moins pour eux.

Le jour après Pâque, au tombeau reviennent uniquement les femmes dont le nom de Marie de Magdala est transmis par tous les évangélistes. En plus, Marc et Jean indiquent que c'est elle qui a eu la christophanie spéciale et qu'elle était la

<sup>18</sup> Le mot grec renvoie à Gn 2, 7 ainsi qu'à Ez 37, 7-10 i Sg 15, 11. Il s'agit du souffle divin qui donne la vie. Est-il légitime de dire que les disciples ont la vie parce qu'ils sont pardonnés et que leur mission c'est justement l'administration de ce pardon en tant que don et non en tant qu'exigence? Il faut le donner à ceux qui en ont besoin et non en faire un but à atteindre. N'avons-nous pas ici l'écho des mots : *vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement* (Mc 10, 8)? Ce pouvoir est réel mais non autonome. Il provient du Père par le Christ est se fait dans l'Esprit.

<sup>19</sup> Dans les christophanies on passe de Jérusalem à Galilée. Dans un sens cette apparition correspond à l'ordre donné par les anges. C'est en Galilée qu'on peut rencontrer le Ressuscité.

<sup>20</sup> Même s'il y a une similitude entre Jn 21, 1-14 et Lc 24, 13-35, il y a aussi des dissimilitudes. Chez Luc parle des poissons (*ichtos*), Jean indique uniquement du pain (*arton*) et du poisson (*opsarion*). Luc discerne le repas eucharistique et le repas pascal, tandis que Jean semble les unir (sur un plateau sont placés le pain et le poisson). Enfin, chez Luc, Jésus donne aux disciples seulement du pain, chez Jean Jésus fait de même avec du poisson. En plus, chez Jean le repas pascal est un repas à manger avec du pain, ce qui souligne le grec *prosfagion* en 21, 4.

<sup>21</sup> On peut énumérer ici quelques exemples : le nombre des femmes, les angélophanies, le temps et le but de la visite des femmes, le temps et les lieux des christophanies. Sur ce dernier point on peut facilement remarquer que le Ressuscité se rend visible aux disciples soit à Jérusalem soit en Galilée. D'où deux traditions des ces christophanies : galiléenne et jérusalémité. Encore une chose concerne la tradition liée avec 1 Co 15, 1-11. L'apôtre énumère six apparitions du Christ ressuscité aux disciples qui dureraient au moins trois ans. Les évangiles raccourcissent ce temps *grosso modo* à une semaine, tandis que les Actes à 40 jours, c'est-à-dire aux jours entre Pâques et l'Ascension. Voir: E. Wiszowaty, *op. cit.*, p. 25

première à voir et à connaître le Christ ressuscité. Ces femmes sont les témoins des changements qui se sont passés à la tombe et dont le résultat est commun: il est vide à présent.

Jésus est ressuscité. C'est la nouvelle principale de ce jour-là. Ce fait est l'accomplissement attendu de la vie de Jésus. Les évangiles synoptiques s'accordent sur le fait que la résurrection a été prédite par Jésus (cf. Mc 16 7b, Mt 28,6, Lc 24, 6b). Doit-on voir ici un effort de construire une base historique qui, à son tour, pourrait rendre véridique la résurrection ? On ne peut pas exclure une telle option. Toutefois, les auteurs du Nouveau Testament ne tendent pas à tout dire. La résurrection reste un mystère qui échappe à toute explication adéquate. La nuit de la résurrection n'est pas uniquement un arrière-fond temporaire, mais aussi mystérieux. C'est le temps théologique, c'est-à-dire le temps de Dieu qui agit<sup>22</sup>. Pour les évangiles la résurrection est un acte dont l'auteur est Dieu le Père<sup>23</sup>. C'est lui qui ressuscite son Fils et qui répond ainsi à son amour filial. Le Père ne laisse pas son Fils dans les bras de la mort, car il lui rend la vie. L'acte du Père est un acte définitif qui dépasse toute l'histoire. De ce fait, celui-ci devient eschatologique. La résurrection appartient à l'achèvement de l'histoire du monde qui n'est pourtant pas de ce monde. La résurrection n'est pas un retour à la vie précédente, mais une entrée à une nouvelle manière de vie.

Toutes les descriptions des apparitions du Christ contenues dans les évangiles<sup>24</sup> ne se limitent pas à constater le fait de sa résurrection, mais tendent à l'expliquer par leurs propres moyens et selon leurs buts littéraires. C'est pour cette raison qu'elles ne doivent pas être prises séparément, mais plutôt examiner dans leur ensemble. La résurrection est donc présentée comme une nouvelle réalité par rapport à la réalité d'ici-bas. Jésus apparaît d'une façon imprévue et inattendue; il ne se fait pas connaître; il disparaît soudainement. Il a une possibilité de passer par les murs, causant probablement chez les apôtres une frayeur encore plus grande. Et pourtant Il peut être touché comme tous les autres hommes ; il parle et est entendu; il souffle et

<sup>22</sup> Pour la symbolique de la nuit et de l'obscurité voir: L. Ryken - J.C. Wilhoit - T. Longman III, *Słownik symboliki biblijnej*, Warszawa 1998, p. 108-111; 604-605; M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, p. 136-137.

<sup>23</sup> Cf. 1 Tes 1,10 ; 4, 14 ; Rm 10, 9. Même la formule de 1 Cor 15, 1-11 (surtout 3-5) n'exclue pas l'interprétation dans le sens passif ou actif. Voir: E. Wiszowaty, *op. cit.*, p. 16 et note 26.

<sup>24</sup> Hors des évangiles, c'est encore saint Paul qui parle des christophanies. Il s'agit du texte conservé dans 1 Cor 15, 3-8 C'est le plus ancien credo de l'Eglise. L'Apôtre confirme une très vieille tradition, laquelle il a reçu lui-même et qu'il rappelle à présent aux Corinthiens. Il est probable qu'ils n'avaient pas de doutes à propos de la résurrection du Christ mais à propos de celle qui concerne tous les hommes. Cf. A. Paciorek - A. Kramiszewska, *op. cit.*, p. 28. Pour confirmer la réalité de la résurrection Paul énumère plusieurs apparitions du Christ : à Képhas, aux Douze, à cinq cents frères, à Jaques, aux apôtres et, pour finir, à lui-même. La résurrection est authentifiée par les témoins. Or, le fait que certains parmi eux sont déjà morts indique que la rencontre avec le Ressuscité ne libère pas de soi de la mort. Cf. M. Rosik, *Pierwszy List od Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament; VII), Częstochowa 2009, p. 475.

mange, préparant avant le repas bien physique et non spirituel. Pour les évangélistes Jésus d'avant et Jésus d'après la mort, Jésus crucifié et Jésus ressuscité c'est toujours la même personne.

La résurrection est une réalité physique bien qu'elle ne puisse pas s'expliquer par la physique déjà connue. Or, un manque d'outils ne justifie aucunement la spiritualisation de la résurrection. Considérer la résurrection en tant qu'événement de foi est correct, mais hautement insuffisant. Elle concerne ce monde, elle s'opère à partir de ce monde, elle constitue une anticipation de l'avenir de ce monde. Tout cela à cause de la correspondance entre la réalité d'ici-bas et celle du futur qui s'unissent et se montrent dans la résurrection du Christ.

## 2. Première hypothèse

Dans le contexte des données bibliques présentées plus haut, nous pouvons formuler une hypothèse de travail. Elle est la suivante: grâce à la résurrection la matière elle-même reçoit des nouvelles possibilités qui ne la privent pas des liens avec son état d'ici-bas.

La résurrection n'est pas un simple accomplissement de l'histoire de ce monde. En le créant, Dieu ne l'a pas orienté vers quelque chose de complètement inconnu. Il lui a donné un but intrinsèque qui ne pouvait se réaliser que selon l'essence de chaque être. Chaque chose qui existe possède son but qui n'est pas hors de sa nature. Il lui est absolument naturel et, en plus, il doit être atteignable. La fin ultime de chaque être est réelle. Toute opposition à ce réalisme signifierait que Dieu aurait créé le monde dans un but inatteignable, le fait qui rendrait toute la création privée de sens. Le monde créé tel qu'il est à présent, avec toute sa complexité et son dynamisme, a une fin. Elle est son terme ultime. On ne peut pas se figurer en quoi consiste cette fin. D'un côté le monde avec ses règles et ses droits achemine vers sa diversification qui n'enlève pas son unité. D'un autre côté il tend vers son épuisement selon les principes de l'entropie. L'achèvement du monde semble être paradoxal, car il signifie un croisement des lignes opposées construites autour de la plénitude et de la décomposition<sup>25</sup>. Imaginer la fin du monde reste une tâche difficile voire même irréalisable. Mais il faut toujours en tenir compte.

Le christianisme avec sa foi en la résurrection du Christ ajoute à cette vision de l'avenir une nouveauté. La matière sera transformée et soumise à l'esprit. Si le monde actuel semble parfois nier toute la dimension spirituelle ou plus, s'il la traite comme un mythe, une réalité inexistante et imprononçable, il ne se limite pas à la matérialité. Elle est sans cesse soumise à l'esprit qui s'exprime par la matière.

---

<sup>25</sup> Cf. J. Ratzinger, *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, in: J. Ratzinger, *Opera omnia*, trad. J. Kobięnia, Lublin 2014, t. X, p. 185-186.

La conviction que le monde vit sans esprit est fausse en soi. Ensemble, la matière et l'esprit ne forment qu'un seul monde, qu'une seule création de Dieu.

Les apparitions du Christ ressuscité n'étaient pas une conviction intérieure, une expérience spirituelle<sup>26</sup>. Bien au contraire : c'étaient des rencontres avec quelqu'un qui avait un corps, un corps ressemblant à celui d'avant la mort. Les disciples savaient que celui qui leur parle, c'est le Seigneur. Et lui-même se comportait d'une façon indubitablement humain. A ce propos saint Luc nous donne un argument très fort. Lors de la chrisotphanie après le retour des disciples d'Emmaüs, Jésus *se tint au milieu d'eux et leur dit : «Paix à vous!» Saisis de frayeur et de crainte, ils pensaient voir un esprit. Mais il leur dit : «Pourquoi tout ce trouble, et pourquoi des doutes montent-ils en votre cœur? Voyez mes mains et mes pieds; c'est bien moi! Palpez-moi et rendez-vous compte qu'un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai.» Ayant dit cela, il leur montra ses mains et ses pieds. Et comme, dans leur joie, ils ne croyaient pas encore et demeuraient saisis d'étonnement, il leur dit : «Avez-vous ici quelque chose à manger?» Ils lui présentèrent un morceau de poisson grillé. Il le prit et le mangea devant eux (Lc 24, 36-43).*

Dans ce fait décrit par l'évangéliste on peut voir un argument apologétique<sup>27</sup>. Si Luc s'adresse aux Grecs qui, eux, avaient des difficultés avec la foi en la résurrection, il est évident que tout récit essaie de présenter quelques preuves. Le Christ montre ses mains et son côté; il permet de le toucher et pour finir, il mange avec eux. Le Ressuscité n'est pas esprit, car il a un corps. Il ressemble aux hommes. Cette nouvelle réalité, Luc l'explique par le renvoi à l'Ancien Testament, surtout à la loi et aux prophètes et aux psaumes. Sans donner des indications plus précises, notre auteur semble admettre que toute l'économie vétérotestamentaire est salutaire, puisqu'il conduit au Christ. L'Ancien Testament contient assez de prédictions lesquelles ensemble peuvent être comprises *post factum*. Et pour faciliter dans cette marche l'effort des hommes, Luc dit que la compréhension est un don du Christ. C'est lui, personnellement, qui instruit les apôtres (cf. Lc 24, 45). Ils croient à partir de ce moment.

Hors du but apologétique et sans vouloir l'amoindrir ou l'affaiblir, peut-on chercher chez Luc un but théologique? Si on comprend la théologie comme une

<sup>26</sup> La discussion sur la nature des christophanies a rejeté une explication par les visions subjectives et tend vers leur objectivité. Cela ne signifie pas qu'on est capable de dire tout sur la résurrection. On reste plutôt dans une incertitude qui se fonde non sur le fait (le tombeau est vide), mais bien sur l'impossibilité de scruter celui qui est ressuscité. La résurrection appartient au domaine de la foi. Cf. K. Romaniuk, *op. cit.*, p. 122-129.

<sup>27</sup> Cf. F. Mickiewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament; III/2), Częstochowa 2012, p. 611. Luc revient à un tel repas dans Ac 1, 3-4 et 10, 41. Surtout la dernière citation est intéressante. Pierre dit que les apôtres ont mangé et bu avec le Christ après sa résurrection.

science laquelle ne divise pas et ne met pas en question toute la réalité révélée, la recherche d'un tel but semble être légitime. La résurrection n'est pas une grande apologie, mais une grande leçon de la théologie. Il s'agit bel et bien d'une réalité hautement théologique.

La résurrection concerne le corps humain. Au moment de la mort, ce corps finit son existence dans le monde ici-bas et il se décompose. Pour lui, de même que pour la personne qui avait ce corps, tout lien avec la matérialité cesse d'exister. Ce qui reste, c'est l'esprit humain – l'âme. Or, le salut promis par Dieu ne se borne pas à l'âme. Le corps humain n'est pas une sorte de prison en laquelle l'esprit est descendu après la chute au début de la création. La matérialité ou la corporalité n'est pas une conséquence du pêché originel. Dieu a voulu l'homme comme un être qui rassemble deux réalités différentes. Il est un horizon de la création dans ses dimensions les plus fondamentales: spirituelle et matérielle. Composé des deux, l'homme n'est plus ni l'un ni l'autre. Il est également spirituel et matériel et il l'est de par la volonté du Créateur. Telle est la nature de l'homme. Telle est la nature livrée à la mort.

La puissance de la mort révèle sa force dans le mystère de la mort. Celle-ci semble casser l'œuvre de Dieu et rendre en vain son plan de la création. Avec la mort tout se termine et il ne reste que des fragments. Or, Dieu reste le Seigneur même dans cette situation et c'est lui à qui la mort est soumise. Bien qu'elle reste forte et effrayante, Dieu se révèle toujours plus grand. De ce fait, dès le commencement il se montre comme le vainqueur de la mort. Cette victoire appartient à l'espérance du peuple élu et forme un dépôt de sa foi. Dans un avenir indéfini mais non imprévu, Dieu mettra fin à la mort (cf. Rm 8, 20).

Cette fin, c'est la résurrection du Christ qui la constitue. La mort a perdu toute sa force non pas de l'extérieur, car les hommes restent mortels. C'est bien par l'espérance intérieure qui transforme la mort décevante, accablante en l'attente de la résurrection et de la vie immortelle. Les corps humains recevront une nouvelle existence au moment de la résurrection des morts. Ce fait de l'avenir donne la consolation et forme le noyau de l'espérance. Saint Paul les résume ainsi: *il ne faut pas que vous vous désoliez comme les autres, qui n'ont pas d'espérance. Puisque nous croyons que Jésus est mort et qu'il est ressuscité, de même, ceux qui se sont endormis en Jésus, Dieu les emmènera avec lui. Ainsi nous serons avec le Seigneur toujours. Réconfortez-vous donc les uns les autres de ces pensées* (1 Thes 4, 13-14.17b-18).

La faiblesse du corps, son vieillissement, sa nature éphémère ainsi que la tendance à la décomposition disparaîtront à la résurrection. Tout devient nouveau grâce aux nouvelles conditions d'être. Telle est aussi la conviction du Nouveau Testament dont l'expression la plus forte se trouve dans l'*Épître aux Corinthiens* où l'apôtre dit que la mortalité revêtira l'immortalité et la corruptibilité – l'incorruptibilité (cf. 1 Co 15,

53-54, voir aussi : 2 Co 5,4). D'ailleurs cette idée est aussi exprimée par l'évangile. Jésus qui apparaît aux apôtres porte les stigmates. Les signes de la passion et de la mort prouvent que le Sauveur ne passe pas à un état différent dans les conditions qui rendent son humanité dissemblable. En effet, la résurrection ne touche pas ces conditions, mais les dépasse. Jésus existe différemment. Il a une nouvelle et autre façon d'être. On peut même dire que par la résurrection il possède toute forme de son propre humanité. Et, de plus, ce sommet de la possession de son être humain est stable et actuel<sup>28</sup>.

### 3. Deuxième hypothèse

En supposant que la remarque faite plus haut soit non seulement possible, mais aussi probable, on peut maintenant formuler une nouvelle hypothèse. Si la résurrection est le sommet de toutes formes d'être et si la personne ressuscitée obtient une liberté par rapport à la matière d'ici-bas, il est plausible qu'elle puisse aussi apparaître dans toute forme qui était la sienne d'ici-bas.

Une lecture attentive des christophanies néotestamentaires permet de constater un fait surprenant : après la résurrection Jésus est difficile à connaître. Le Christ apparaît d'abord aux femmes parmi lesquelles Marie de Magdala occupe une place particulière (cf. Mt 28, 9-10, Mc 16, 9-10; Jn 20, 11-18). Selon saint Jean, Maria est restée devant le sépulcre et elle y a pleuré. C'est à ce moment-là que Jésus lui apparaît. Elle ne l'a pas reconnu étant persuadée que c'est un jardinier. Une situation similaire est advenue aux disciples d'Emmaüs. Ils ne reconnaissent pas le Christ même quand il leur explique les Ecritures (cf. Lc 24, 27). Ces deux récits montrent qu'on peut découvrir la présence du Christ ressuscité de deux façons: soit par l'écoute soit par les signes. Faute de leur absence, il reste caché.

Laissant le milieu biblique, prenons un autre exemple frappant. Le siècle présent est marqué par le culte de la Miséricorde Divine. Ses origines se trouvent dans la vie mystique de sœur Faustine Kowalska. Dans son *Petit journal* elle a écrit:

«Pendant la Messe de Minuit, j'ai vu l'Enfant Jésus dans l'Hostie et mon esprit s'est abîmé en lui. Bien que ce fût un petit Enfant, mon âme a été entièrement pénétrée de sa Majesté. J'ai été profondément saisie par ce mystère: cet immense abaissement de Dieu, son inconcevable anéantissement»<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Cf. S. Mędala, *op. cit.*, p. 316.

<sup>29</sup> *Le Petit Journal*, n° 181. Texte d'après: <https://www.faustyna.pl/zmbm/fr/texte-integral-du-petit-journal/> [12.05.2019]. Plus loin, elle raconte: « Un jour, quand je suis sortie dans le monde pour me confesser, il s'est trouvé que mon confesseur célébrait la sainte messe. Au bout d'un moment, j'ai vu sur l'autel l'Enfant Jésus qui tendait ses petits bras vers le prêtre avec tendresse et joie, mais peu après

Et encore:

«Un soir, j'étais au bal avec une de mes sœurs. Pendant que tous s'amusaient à cœur joie, mon âme éprouvait des tourments intérieurs. Au moment où je commençais à danser, j'ai vu Jésus à côté de moi, Jésus supplicié, dépouillé de ses vêtements, tout couvert de plaies, Il m'a dit ces mots : « Jusqu'à quand vais-je te supporter et jusqu'à quand vas-tu me faire attendre? »<sup>30</sup>.

Comment est-il possible de voir une fois l'Enfant Jésus et une autre fois Jésus crucifié?<sup>31</sup> Certainement cette vision doit être comprise comme une expérience extraordinaire. Mais dire que celle-là est uniquement mystique, c'est-à-dire échappant à toute compréhension, signifierait qu'on ne peut pas l'expliquer. Bien que cette vision appartienne au domaine de la foi, celle-là n'est pas incompréhensible, voire même, illogique. *Fides quaerens intellectum*. La foi cherche la compréhension. Dans quel sens pouvons-nous expliquer les faits de la vie de sœur Faustine?

Le développement des recherches dans le domaine de la génomique a permis récemment de connaître le génome humain. On a découvert que l'ADN de l'homme dans toute sa complexité n'est pas composé du matériel utile et intergénique<sup>32</sup>. Ce qu'on a appelé «ADN poubelle » a une importance fonctionnelle et sert à la diversification de l'homme. Cet ADN contient l'information génétique qui détermine un organisme et, en même temps, atteste son histoire. L'ADN de l'homme est composé des multiples reliques de mutations inutiles, des inclusions et des erreurs. En se multipliant, l'ADN chaque cellule du corps maintient cette histoire et parfois ajoute des nouvelles modifications. Plus long (et plus varié) est la vie d'un organisme, plus complexe peut devenir son ADN. Cette complexité peut apparaître immédiatement et donner des signes visibles (p. ex. après une maladie), ou rester cachée pendant un temps indéterminé. Ce mécanisme biologique pourrait se nommer la « mémoire du corps »<sup>33</sup>.

---

le prêtre a saisi ce bel Enfant dans ses mains, l'a rompu et l'a mangé tout vivant». *Ibidem*, n° 312. Plusieurs fois Faustine avoue qu'elle avait des visions de la Vierge Marie avec l'Enfant. Cf. *Le Petit Journal* n° 25; 330; 529; 561; 608; 677 et 1585. Elle voyait aussi l'Enfant Jésus seul. Voir : *Ibidem*, numéros 160; 184; 332; 335; 345; 347; 406; 424; 427; 434; 442; 447; 529; 562; 566; 575; 597; 659; 845; 846; 879; 894; 1346; 1408; 1481.

<sup>30</sup> Voir aussi numéros : 488 ; 561 ; 648; 654; 913; 988; 1184; 1253; 1687.

<sup>31</sup> La même question peut concerner tous les apparitions de la Vierge Marie. Pourquoi elle est toujours jeune ?

<sup>32</sup> Cf. N.H. Lents, *Człowiek i błędy ewolucji*, trad. M. Zawiślak - J. Środa, Poznań 2018, p. 89-121 (surtout p. 89-111).

<sup>33</sup> Par une telle appellation on n'entre pas ici en discussion concernant la mémoire procédurale. Elle est reconnue et acceptée aujourd'hui par des neurologues et psychologues.



Chaque corps a sa mémoire et témoigne du passé vécu. Dans son développement biologique il devient nouveau, mais sans perdre tout le rapport au passé. Le corps garde des liens avec sa propre histoire et en donne des preuves. Peu importe s'ils soient visibles ou pas. Le corps lie pour ainsi dire le passé et le présent et même jette la lumière sur le futur.

L'épisode avec l'apôtre Thomas contenu dans quatrième évangile, montre d'abord que le Christ ressuscité n'est pas privé de son passé. Les stigmates, qui doivent être preuves du réalisme de la résurrection, renvoient au moment de la passion et de la mort sur la croix. Le corps du Christ est perpétué dans la dernière étape de sa vie terrestre. D'où, malgré des difficultés, les disciples peuvent reconnaître leur Maître.

Toutefois, en admettant le concept de la «mémoire du corps», on peut dire que par la résurrection le Christ a acquis un nouveau rapport à toute sa vie terrestre, y compris son corps humain<sup>34</sup>. En tant que ressuscité, il a la possibilité de se rendre présent à chaque étape de cette vie et à chaque étape de la croissance du corps. Cela expliquerait les faits bibliques : ni Marie de Magdala, ni les disciples d'Emmaüs ne connaissaient pas Jésus avant son activité publique. Ils l'ont connu durant sa vie publique. Et pendant ce temps, court – car durant trois ans, il n'a pas beaucoup changé. D'où, revenant au texte des *Actes des Apôtres*, apparaît la nécessité du choix de quelqu'un pour accompagner Jésus dès le baptême au Jourdain. L'histoire antécédente, la vie cachée à Nazareth est moins importante pour les disciples. Ils suivent Jésus en tant que homme mûr, âgé, formé physiquement avec tous les traits caractéristiques et stables. Comment était-il avant? On n'en sait rien. Le Nouveau Testament omet cet aspect de vie du Christ. Dans un monde informatisé où tous cherchent l'occasion de fixer des moments par d'innombrables photos, une telle discrétion et un tel silence des auteurs bibliques peuvent décevoir. Or, il ne faut pas oublier que l'histoire de la vie de Jésus est toute orientée vers la fin. Elle est toute salutaire, mais elle atteint son sommet dans la passion. Celle-ci est bien attestée par les témoins oculaires. Ils répètent cette histoire pour que leurs auditeurs arrivent à la foi et, en ayant la foi, qu'ils aient la vie éternelle (cf. Jn 20, 31). Croire en Christ ne signifie pas le connaître physiquement, mais reconnaître à travers la physique matérielle façonnée dans un corps humain le Fils de Dieu incarné. C'est lui, Fils de Dieu qui sauve, bien que ce salut s'opère par le moyen du corps humain<sup>35</sup>.

Si cette optique semble correcte, elle aiderait également à comprendre la vision de Faustine Kowalska. Ce qu'elle a vu, c'était l'enfant Jésus dans son humanité façonnée comme toute autre humanité de l'enfant humain à un stade strict.

<sup>34</sup> Cf. G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, trad. W. Szymona, Kraków 2015, p. 326.

<sup>35</sup> Evidemment, c'est toute humanité du Christ qui est devenue le moyen du salut. En insistant sur le corps, on ne néglige absolument pas la participation de son âme dans l'œuvre du salut. Pour notre propos la question de l'âme reste secondaire.



Ce corps d'enfant était le corps de Jésus qui appartient à son humanité toute entière transformée par la résurrection. Par la résurrection chaque humanité qui appartient à la personne obtiendrait la même possibilité, mais celle-ci ne sera jamais réalisée dans la réalité d'ici-bas. Il faut se rappeler que la résurrection fait partie des événements eschatologiques. Avec la parousie, le monde subira un changement vers une autre réalité différente dans toutes ses qualités. Pour instant, c'est seulement le Christ et la Vierge Marie qui possèderaient une telle possibilité du retour au passé de leurs vies. Les autres hommes ne l'auront jamais. Tous vont ressusciter en même temps dans une autre réalité.

Or, la tradition chrétienne, bien qu'elle assimile la vie de Marie à celle du Christ n'atteste aucunement les apparitions de Marie-enfant. Elle a apparu dans tant de lieux toujours comme une femme mure, avec des traits qui la rendent semblable aux autres femmes de la région et de l'époque. Peut-être faut-il admettre, suivant ici cardinal Müller<sup>36</sup>, que la résurrection du Christ ne soit pas un tout premier acte de la résurrection universelle. Ce que Jésus obtient est non seulement commun avec les hommes, mais aussi exceptionnel. C'est lui et lui seulement qui est le Fils de Dieu. Tout ce qu'il possède *avant, dans et après* la résurrection doit être considéré en tant que ses dons personnels. Puisqu'il est Dieu, ses possibilités d'exercer l'influence sur son propre humanité dépasse ce que les hommes auront au moment de la résurrection. Ils vont y participer à la manière du Christ et ne deviendront jamais lui en personne. Les possibilités que le Christ a sur son corps ne sont pas du même genre que les possibilités des hommes ressuscités. Encore une fois l'hypothèse proposée plus haut devient plausible, malgré sa non-exécution sauf pour le Christ.

## Conclusions

De ce qui a été dit jusqu'à présent, on peut formuler quelques postulats.

La résurrection est un mystère de la foi et c'est dans la foi qu'elle est, maintenant, atteignable. Mais cela ne signifie pas qu'elle doit être omise dans le cheminement rationnel. C'est le contraire. On a le droit de se demander quelle vérité est transmise par le message pascal du Nouveau Testament et de quoi s'agit-il dans la résurrection?

Puisque la réalité de la résurrection reste invérifiable, on doit admettre plusieurs réponses possibles. Il n'y en a pas de mauvaises ; il y en a de bonnes et moins bonnes. C'est dans le monde à venir que l'homme trouvera la réponse exacte. Pour le moment il ne dispose que du message des évangiles qui dit ce qu'il sait exprimer à sa façon et selon ses propres règles.

---

<sup>36</sup> Cf. G.L. Müller, *op. cit.*, p. 328.

Dire la résurrection c'est dire le don de Dieu<sup>37</sup>. Elle ne doit être considérée comme une fin intrinsèque de la nature de l'homme. Il a été créé par Dieu qui le destine à la vie heureuse. Cette vie ne se contient pas dans ce monde d'ici-bas, mais elle le dépasse. D'où alors la nécessité de souligner qu'une telle vie concerne ce monde. La vie en plénitude eschatologique ne néglige pas la création en tant que telle. Elle ne sera pas anéantie, mais elle arrivera à sa plénitude. Si à présent, selon l'ordre de Dieu, l'homme et la création sont liés par des multiples liens, ils ne cesseront pas dans l'avenir. Dieu renouvellera tout ce qu'il a créé, parce que cette création était bonne et est toujours bonne, bien que marquée par le péché de l'homme. La création est soumise au péché à cause de l'homme, mais elle attend avec impatience sa libération (Rm 8, 19-21). C'est pourquoi la question du corps ressuscité concerne aussi la situation de la création entière<sup>38</sup>. On ne peut pas espérer la résurrection de toutes les créatures, mais il est légitime se demander quelle sera leurs matérialité qui forme leur essence. C'est ici qu'il faut situer notre propos.

Pour finir, il faut encore une fois dire: la résurrection est une nouveauté absolue de laquelle l'homme peut s'approcher. Avant la *consummatio mundi*, il ne la possédera jamais. Il ne la connaîtra point. Or, par la résurrection cette *consummatio* a été inaugurée. Et de même que la matière désigne, à présent, la place pour l'esprit, de même, dans la consommation eschatologique, cet esprit devient la place pour la matière<sup>39</sup>. En lui, l'homme saura la temporalité et la spatialité de la création toute entière y compris de son corps ressuscité.

Ce qui est de matière, ce qui compose le monde des hommes et ce qui forme le corps humain possède un avenir. Il désigne sa transformation qui ne contredit pas toute matérialité, mais uniquement celle que nous connaissons dans ce monde et dans ce temps. L'accomplissement eschatologique se montrera en tant que monde nouveau et cette nouveauté ne proviendra que de Dieu. La possibilité de tout cela prouve la résurrection du Christ, si bien confirmée par les témoins dans le Nouveau Testament.

---

<sup>37</sup> La notion du don signifie que Dieu, par la nouvelle création où appartient la résurrection, n'opère rien dans le monde qui pourrait être atteint par la création. Il fait plus, beaucoup plus. Cf. L. Scheffczyk, *Zmartwychwstanie*, trad. P. Pachciarek, Warszawa 1984, p. 157

<sup>38</sup> Cf. L. Scheffczyk, *op. cit.*, p. 243-245. Sur les pages qui suivent, l'auteur explique la pensée de Teilhard de Chardin et son apport à l'idée de la résurrection. Selon Scheffczyk, la conception réaliste liée à la vision moderne du monde devient plus riche et plus convaincante que la conception spirituelle et idéaliste.

<sup>39</sup> Cf. J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie ciał*, in : J. Ratzinger, *Opera omnia*, trad. J. Kobiernia, Lublin 2014, t. X, p. 265.

## Bibliographies

- Kowalska, F., *Le Petit Journal*, d'après : <https://www.faustyna.pl/zmbm/fr/texte-integral-du-petit-journal/> [12.05.2019].
- La Bible de Jérusalem traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem*, Paris 1998.
- Lents, N.H., *Człowiek i błędy ewolucji*, trad. M. Zawislak, J. Środa, Poznań 2018.
- Lurker, M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989.
- Mędała, S., *Ewangelia według świętego Jana. Rozdziały 13-21. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament; IV/2), Częstochowa 2010.
- Mickiewicz, F., *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament; III/2), Częstochowa 2012.
- Müller, G.L., *Dogmatyka katolicka*, trad. W. Szymona, Kraków 2015
- Paciorek, A., *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament; I/2), Częstochowa 2008.
- Paciorek, A. - Kramiszewska, A., *Pan rzeczywiście zmartwychwstał. Nowotestamentalne orędzie o zmartwychwstaniu Jezusa z komentarzem teologiczno-biblijnym i ikonograficznym*, Tarnów 2010.
- Ratzinger, J., *Eschatologia – śmierć i życie wieczne*, in : J. Ratzinger, *Opera omnia*, trad. J. Kobienia, Lublin 2014, t. X, p. 25-257.
- Ratzinger, J., *Zmartwychwstanie ciała*, in : J. Ratzinger, *Opera omnia*, trad. J. Kobienia, Lublin 2014, t. X, p. 261-269.
- Romaniuk, K., *Wiara w zmartwychwstanie*, Niepokalanów 1993.
- Rosik, M., *Pierwszy List od Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament; VII), Częstochowa 2009.
- Ryken, L. - Wilhoit, J.C. - Longman III, T., *Słownik symboliki biblijnej*, Warszawa 1998.
- Scheffczyk, L., *Zmartwychwstanie*, trad. P. Pachciarek, Warszawa 1984
- Wiszowaty, E., *Zmartwychwstanie centrum chrześcijańskiego przepowiadania. Studium na temat perykop wielkanocnych Ewangelii Mateusza (28, 1-20)*, Olsztyn 1998.



KS. JÓZEF KOŻUCHOWSKI

Wyższe Seminarium Duchowne w Elblągu

Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna w Gdańsku

ORCID: 0000-0001-6769-1473

## Chrześcijańska nadzieja wobec światowych ideologii nadziei. Ujęcie Roberta Spaemanna<sup>1</sup>

DOI: [https:// doi.org/10.26142/stgd-2019-022](https://doi.org/10.26142/stgd-2019-022)

Streszczenie: W niniejszym artykule zasadniczo omówiono dwa odnoszące się do nadziei zagadnienia analizowane przez Roberta Spaemanna. Pierwsze dotyczy przesłania światowych ideologii nadziei. Zostały one zdemaskowane przez wybitnego niemieckiego myśliciela jako iluzoryczne i utopijne, dlatego że chcą przywiązać człowieka do ziemi i zapewnić mu raj w doczesności. Spaemann zatrzymuje się zwłaszcza nad tymi, które doszły do głosu w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w.: marksizmem, a zwłaszcza propagowaną przez Herberta Markusego tzw. ideologią przyjemności. Spaemann akcentuje społeczne skutki ich oddziaływania: najpierw odurzenie owymi ideologiami wielu społeczeństw zachodnich oraz ich nadzwyczajną euforię, która nagle zamieniła się w niesłyszczaną frustrację. Ostateczna perspektywa oferty wszelkich światowych ideologii jest nader przerażająca dla naszej egzystencji. W analizie drugiego zagadnienia zarysowano przede wszystkim naturę nadziei, na której tle została ukazana doniosłość chrześcijaństwa tak w obecnych czasach, jak i w przyszłości. W jego posłannictwie cnota nadziei inspiruje, motywuje oraz dodaje odwagi. Kontekst, w jakim to się dokonuje, jest wieloraki i różnorodny.

Wskazano także na podobieństwo ujęcia kwestii rozumienia nadziei

---

<sup>1</sup> Robert Spaemann (1927-2018), następca Hansa-Georga Gadamera w katedrze filozofii w Heidelbergu i Maxa Müllera w Monachium, to jeden z najbardziej znanych, i to na całym świecie, wpływowych i szanowanych współczesnych filozofów niemieckich. Wzbudził także zainteresowanie przedstawicieli innych nauk tak w Niemczech, jak i zagranicą. Dorobek tego myśliciela jest rozległy i doniosły, wręcz niezwykły, obejmuje w sposób szczególny przynajmniej siedem dyscyplin filozoficznych: antropologia filozoficzna, filozofia praktyczna, filozofia polityczna, filozofia przyrody, filozofia religii, ekologia, bioetyka. Więcej informacji na temat jego osoby i twórczości podaję w osobnej monografii: *O człowieku i moralności w filozofii Roberta Spaemanna*, Lublin 2013.

w dwóch jej aspektach – naturalnej i nadprzyrodzonej – u Roberta Spaemanna i Josepha Piepera. Ten aspekt zagadnienia nie był dotąd przedmiotem analiz. Ponadto autor artykułu ukazał u Spaemanna problematykę nadziei w ujęciu nie rozwijanym przezeń wprost, to jest odpowiedzialności za innych.

Słowa kluczowe: chrześcijaństwo, filozofia, ideologie, nadzieja, przyszłość, wieczność

## Christian Hope Versus World Ideologies of Hope

Summary: This article addresses two issues related to hope and examined by Robert Spaemann. The first concerns the ideas propagated by world ideologies of hope. They were exposed by the prominent German thinker as illusory and utopian because they want to tie Man to the world and assure him paradise in this mortal life. Spaemann focuses on the Marxism of the 1960s and 1970s and especially the so-called ideology of pleasure promoted by Herbert Marcuse. Spaemann emphasises the social consequences of those ideologies: first, the intoxication with the ideologies of many Western societies and their extraordinary euphoria, which suddenly turned into deep frustration. The ultimate perspective of what all world ideologies have to offer is most terrifying with regard to our existence.

The author's analysis of the other issue encompasses primarily the nature of hope, against which the importance of Christianity is shown both for the present and the future. In its mission, the virtue of hope inspires, motivates and encourages. The context in which this is done is manifold and diverse. Similarities were pointed out in the approach to the question of understanding hope in its two aspects – natural and supernatural – of both Robert Spaemann and Joseph Pieper. This aspect of the issue has not yet been analysed. Moreover, the author emphasised Spaemann's indirect emphasis on responsibility for others as an aspect of the question of hope.

Keywords: Christianity, eternity, future, hope, ideologies, philosophy

## Wprowadzenie

Celem, jaki sobie stawia autor niniejszego artykułu, jest przedstawienie dwóch zagadnień odnoszących się do nadziei, które podjął jakiś czas temu Robert Spaemann, jeden z najwybitniejszych współczesnych myślicieli niemieckich. Pierwsze dotyczy przesłania niektórych światowych ideologii nadziei (marksizmu, a zwłaszcza

propagowanej przez Herberta Markusego<sup>2</sup> tzw. ideologii przyjemności) i przyczyn załamania się w społeczeństwach Zachodu wiary w rychłe urzeczywistnienie się zapowiadanego przez nie ziemskiego królestwa niebieskiego. W nawiązaniu do tego zostanie również podjęta próba wyjaśnienia, na czym polega iluzja i utopijność tych i innych światowych ideologii nadziei. Podkreślone też będzie, jak wielkie zagrożenie dla ludzkiej egzystencji stanowi ich doktryna. Drugie zagadnienie, podjęte w tych rozważaniach znacznie szerzej, przybliży naturę nadziei chrześcijańskiej, jej podstawy, znaczenie, rodzaj dobra, jakie oferuje, i środki rozwiązania najdonioślejszych problemów egzystencjalnych (takich jak zbawienie, pokój, śmierć, postęp, samospełnienie, szczęście, odpowiedzialność za innych i za życie, zwłaszcza życie ludzkie). Jeden jeszcze aspekt w tych analizach może zwrócić uwagę. Jest nim porównanie Spaemannowskiej wizji dwóch rodzajów nadziei (naturalnej i nadprzyrodzonej) ze spojrzeniem Josefa Piepera w tej kwestii.

## 1. Nadzieja na doczesne królestwo niebieskie a wpływ ideologii przyjemności Herberta Markusego

W drugiej połowie lat sześćdziesiątych i pierwszej połowie lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku Europa i Ameryka Północna były widownią budzącej powszechny zachwyt dialektyki. Lata te charakteryzowało, zdaniem R. Spaemanna, oczekiwanie bliskiego już ziszczenia się ziemskiego królestwa niebieskiego<sup>3</sup>. Stopa wzrostu w gospodarce powodowała, że na Zachodzie wiele społeczeństw zafascynowało się obserwowanym sukcesem czy też uwierzyło w nieprzemijający jego charakter. Jasny wyraz dał temu niemiecko-amerykański filozof H. Markuse w swej tezie, która aż do kryzysu paliwowego w latach sześćdziesiątych XX w. wydawała się być niepodważalną tezą radykalnej lewicy, że oto przechodzimy do ery społeczeństwa obfitości. Zdaniem bowiem ówczesnego mentora lewicy wkroczyliśmy w wiek, w którym społeczeństwo pozwala na złagodzenie (ograniczenie) zasady

---

<sup>2</sup> Herbert Marcuse (ur. 19 lipca 1898 r. w Berlinie, zm. 29 lipca 1979 r. w Starnbergu) – niemiecko-amerykański filozof pochodzenia żydowskiego, jeden z najważniejszych reprezentantów Krytycznej Szkoły, zwanej również Szkołą Frankfurcką, profesor filozofii od 1954 r. do końca swego życia na uniwersytetach w Bostonie i Kalifornii, teoretyk i ideolog rewolty studenckiej w latach sześćdziesiątych XX w. Za dwa najważniejsze jego dzieła uważa się: *Eros i cywilizację* oraz *Człowieka jednowymiarowego* (H. Brunkhorst w: *Großes Werklexikon der Philosophie*, hrsg von F. Volpi, Band 2, L Z, Stuttgart 1999, s. 992).

<sup>3</sup> R. Spaemann, *Christliche Hoffnung...*, s. 215.

rzeczywistości<sup>4</sup> i na pełniejszy rozwój kierującej się własnym *libido* podmiotowości<sup>5</sup>. Dawne zalecenie stoików, by swoje pragnienia miarkować tym, co możliwe, aby uniknąć stanu ustawicznego rozczarowania, zostało unieważnione. Dzięki bowiem postępowi nauki i techniki niedługo, jak głoszono, będziemy mogli traktować rzeczywistość jako zmienną, która w sposób nieograniczony będzie się stosować do naszych popędów i życzeń. Cnota panowania nad sobą oraz idea, że nasze popędy musimy integrować w postępowaniu kierowanym przez rozum, stały się tak samo przebrzmiałe jak panowanie człowieka nad człowiekiem<sup>6</sup>. Źródłem obydwu był bowiem w istocie fakt ubóstwa środków do zaspokojenia naszych pragnień i życzeń. Według H. Markusego tam, gdzie panuje zasada obfitości, w miejsce sprawiedliwości rozdzielczej<sup>7</sup> może już teraz wkroczyć odnosząca się w zamyśle do przyszłości maksyma K. Marksa: „każdemu według jego potrzeb”<sup>8</sup>. Każdy będzie mógł formułować swoje subiektywne potrzeby (co określa się również mianem samorealizacji). Jednocześnie każdy będzie miał prawo wymagać ich zaspokojania przez społeczeństwo. W tej perspektywie dotychczasowa historia redukowałaby się do prehistorii, z której trzeba się wyemancypować. Obecnie powinno się zaczynać od tego, co jest całkowicie nowe. Takie przysłowia, jak: „Żadne drzewo nie rośnie do nieba” (*Kein Baum wächst in den Himmel*), „Poranne wstawanie odpłaca złotem” (*Morgenstunde Gold im Munde hat*), „Kto wcześniej zaczyna, na szczyt się wspina” (czyli będzie mistrzem) itp., obowiązywały jako wyraz trwającego tysiące lat okresu deficytu (niem. *Knappheit*) i tłumienia. Na szczęście ten już zmierza ku końcowi. Czy coś mogłoby mu ewentualnie stanąć na tej drodze? Z pewnością nie byłyby to jakieś obiektywne determinanty, lecz tylko potężne interesy niektórych grup, mających na celu utrzymanie asymetrycznych stosunków władzy. Wszystko to brzmi prawie jak jakaś bajka z dalekich stron. Nikt wprawdzie, podkreśla R. Spaemann,

<sup>4</sup> Zasada rzeczywistości to zasada zachowania życia (dążenie do zachowania siebie), która – podobnie jak *libido* – nie określa prawdziwego sensu naszej egzystencji. Ludzie, według Spaemanna, zwykle bynajmniej nie chcą płacić życiem za osiągnięcie przyjemności. Tenże, *Moralische Grundbegriffe*, München 1994, s. 32-33.

<sup>5</sup> Tenże, *Ontologia pojęć „prawica” i „lewica”*, w: tenże, *Granice*, tł. J. Merecki, Warszawa 2006, s. 452. Tezę Markusego o znaczeniu, które on nadał *libido*, Spaemann formułuje jeszcze dobitniej: zasada przyjemności nie znajduje już ani miary, ani ograniczeń w zasadzie rzeczywistości. Tenże, *Christliche Hoffnung*, s. 215.

<sup>6</sup> W tym duchu rzeczywiście rozwija swą myśl, ponieważ etyczne i moralne wzorce, jak pisze to „abstrakcje historycznie przebrzmiałe i bez znaczenia”. H. Marcuse, *Kultur und Gesellschaft 2*, Frankfurt am Main 1965, s. 132.

<sup>7</sup> Zasada sprawiedliwości rozdzielczej wskazuje na zobowiązania społeczeństwa (jego władzy) względem pojedynczego człowieka. Zgodnie z tą zasadą winien on mieć udział w dobrobycie społecznym proporcjonalnie do swojego wkładu w dobro wspólne i jego pomnażanie. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, II/2, Lublin 1995, s. 357.

<sup>8</sup> R. Spaemann, *Ontologia pojęć „prawica” i „lewica”*, s. 452; tenże, *Christliche Hoffnung...*, s. 215.



nie chciał się przyznać, że sympatyzował z tą ideologią przyjemności, a w rzeczywistości bardzo wielu dało się przez nią omamić i bynajmniej nie byli to wyłącznie marksiści i lewicowi utopiści. Wiara w przyszły nieprzerwany geometryczny rozwój zaraziła wszystkie grupy. Do zakładów przemysłowych sprowadzano robotników z dalekiej Anatolii, politykom zaś zabrakło dalekowzroczności i odwagi, by rozważyć należyte nieuniknione nieludzkie skutki tego rodzaju imigracji. Myśl o tym, że kiedyś nadejdą mniej pomyślnie czasy, stanowiła swoiste tabu. Wszystko miało wzrastać wykładniczo, łącznie z liczbą stanowisk profesorskich na uniwersytetach. Stanowiska te okresowo mogli obejmować młodzi ludzie, jeśli tylko tego chcieli, bez zwracania uwagi na to, że w przyszłości tych stanowisk może zabraknąć dla nowych profesorów. W rzeczywistości owi wówczas młodzi zablokowali te stanowiska na całe dziesięciolecia, tłumacząc się niekiedy: owszem, żyliśmy na koszt nadchodzących generacji, nikt jednak nie może dawać, nie biorąc. Oczywiście nie pozwolono zakłócić euforii przez myślenie o zewnętrznym zagrożeniu. W wieku atomu z konieczności najwyższe znaczenie nadano utrzymaniu pokoju. Wmówiono też sobie przekonanie, że możliwa jest stopniowa konwergencja politycznych systemów i jakiś rodzaj uzdrowienia, a ponadto że to od czyjegoś uznania zależy, czy ma się wrogów, czy też nie. Polityczny problem wrogości dałby się bowiem zredukować do psychologicznego tak zwanego obrazu wroga. Jeśli się ten obraz zburzy, wtedy realność możliwych wrogów zniknie. W rezultacie od nas samych zależy, czy dla drugich w dalszym ciągu jesteśmy wrogami. Nawet z pieśni kościelnych zostały wówczas usunięte bodaj wszelkie strofy traktujące o wrogości, wrogach, a nawet o „złym przeciwniku”. Sprawia to wrażenie, jak gdyby zaniknęła wszelka wrogość, skoro nie przyjmuje się już jej do wiadomości. Wydaje się więc, że zaczęło się ostateczne królestwo (niem. *Endreich*). To bowiem, co jest prawdziwie uniwersalne, również faktycznie jest uznane przez wszystkich i Bóg jest we wszystkim, cokolwiek istnieje.

## 2. Zsekularyzowana nadzieja na doczesne królestwo niebieskie – jej źródła

Kryzys paliwowy, recesja, zagrożenie wojną i przede wszystkim świadomość ekologicznego zagrożenia fundamentów naszego życia nagle zamieniły euforię zsekularyzowanej wiary, że niebawem nadejdzie doczesne królestwo niebieskie, w niesłychaną frustrację. Kryzys paliwowy<sup>9</sup> znowu uświadomił krajom uprzemysłowionym skończoność ziemskich zasobów i – by tak rzec – przywołał

---

<sup>9</sup> Według R. Spaemanna kryzys paliwowy to może najważniejsze wydarzenie o charakterze historyczno- duchowym po drugiej wojnie światowej. Tenże, *Christliche Hoffnung*, s. 217.

je do porządku. Głębsza zaś refleksja ekologiczna otworzyła oczy ludzi na to, że deficyt przynależy do sfery nieusuwalnych uwarunkowań ludzkiej egzystencji na ziemi. Pozostał tylko jeden wybór: albo ponosić koszty tego stanu rzeczy, albo zginąć (niem. *unterzugehen*). Zdaniem R. Spaemanna ludzie zrozumieli, że zasada sprawiedliwości rozdzielczej nie może być zastąpiona przez zasadę nieograniczonej samorealizacji (rozumianej w zasadzie jako reguła nieograniczonego dążenia do przyjemności)<sup>10</sup>, która ostatecznie sprowadza się do prawa silniejszego, dla którego inni, łącznie z osobami jeszcze nienarodzonymi, mają ponosić koszty.

Nikt też nie zwolni nas z odpowiedzialności za przyrodę wobec przyszłych pokoleń. Na tę kwestię uwrażliwiła współczesnych ludzi refleksja ekologiczna, otworzyła im bowiem oczy na fakt, że żyjemy już nie tylko z tego, co ma charakter przypadłościowy, to jest z procentów od bogactwa ziemi, lecz z samej jej substancji (istoty), to znaczy na koszt tych, którzy przyjdą po nas. Jesteśmy zatem bezwzględnie odpowiedzialni za świat, który im zostawimy, i przekazanie naturalnego dziedzictwa w postaci możliwie nie nazbyt zubożonej<sup>11</sup>.

Jak podkreślono, przeminęła związana z postępem w naukach przyrodniczych euforia minionych lat, mimo że według jego ideologów (np. wpływowych nadal reprezentantów modernizmu) warunkuje on samospelnienie się człowieka<sup>12</sup>. Mówiąc jednak słowami R. Spaemanna, owa euforia to nic innego, jak chorobliwe końcowe stadium trwającej już trzy stulecia wiary w to, że postęp w panowaniu nad naturą jest jednocześnie progresem człowieka ku lepszemu. Owszem postęp ten uwolnił wielu ludzi od dręczącej biedy, fizycznej pracy i cierpień niekiedy nie do zniesienia. Niestety jego cena okazała się tak wysoka, że tylko doprawdy zmanipulowane społeczeństwa zdają się traktować słowo „postępowy” jako synonim „dobry”. Dzisiaj doświadczamy postępu raczej jako losu, a nie nadziei. Euforyczne oczekiwanie na bliskie już ziemskie królestwo niebieskie nagle zmieniło się w brak przyszłości. Niespodziewanie, mówiąc obrazowo, nad bramą do społeczeństwa przyszłości zdaje się pojawiać stwierdzenie wypisane nad wejściem do dantejskiego piekła: „Porzućcie wszelką nadzieję, wy, którzy [tu] wchodzicie (wł. *Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate*)” (*Boska komedia*, Krąg I, Pieśń IV)<sup>13</sup>. Na szczęście ten ekstremalny pesymizm traci siłę wyrazu na korzyść pewnego otrzeźwienia i powrotu do normalnej sytuacji człowieka. Beznadzieja była następstwem załamania się nieracjonalnych ludzkich oczekiwań co do przyszłości. Niemniej niewielki i biologicznie konieczny optymizm tu i tam dochodzi do głosu. Tam, gdzie ludzie

<sup>10</sup> Zasada ta definiuje również stanowisko lewicy. Tenże, *Ontologia pojęć „prawica” i „lewica”*, s. 453; tenże, *Christliche Hoffnung*, s. 216; tenże, *Moralische Grundbegriffe*, 32-33.

<sup>11</sup> Tenże, *Kto i za co jest odpowiedzialny*, w: tenże, *Granice*, s. 409.

<sup>12</sup> Tenże, *Unter welchen Umständen kann man noch von Fortschritt sprechen?*, w: tenże, *Philosophische Essays*, Stuttgart 2007, s. 137-142.

<sup>13</sup> Za: tenże, *Christliche Hoffnung*, s. 220.

koordynują swą polityczną aktywność, czynią to nie w tym celu, aby kierować ludzkość ku jutrzence wielkiej wolności, lecz aby ratować to, co jest jeszcze do ocalenia. I ciągle też pojawia się nadzieja na to, co jest całkiem inne, rzeczywiście nowe, w XX w. łączona z pewnymi wydarzeniami politycznymi w wielu krajach<sup>14</sup>.

Musimy jednakże nauczyć się, podkreśla R. Spaemann, że to całkowicie inne nie istnieje w tym świecie. W XX w. poznaliśmy dostatecznie wiele jutrzerek, które okazały się zwiastunami pożarów. Kto jeszcze nie nauczył się, że wszędzie na tej ziemi, jeśli się dobrze układa, gotujemy przy użyciu wody, i to najlepiej czystej, tego zdolność uczenia się na zawsze pozostanie nieuleczalna. Z głębi ludzkiego serca wypływa jednak nieustanne dążenie, by zharmonizować z sobą tego rodzaju nieuleczalność z możliwościami *conditio humana*<sup>15</sup>.

### 3. Eschatologiczna perspektywa i naturalne podstawy nadziei chrześcijańskiej – Spaemann a Pieper

*Nadzieja podobnie jak miłość to jedno z elementarnych i pierwotnych dążeń istoty żywej*<sup>16</sup>.

J. Pieper, jeden z najwybitniejszych interpretatorów myśli św. Tomasza z Akwinu w XX w. w Niemczech, rozwija swoje rozważania o nadziei w jej dwojakim kontekście: doczesnym, ale przede wszystkim nadprzyrodzonym<sup>17</sup>. W pierwszym wypadku nadzieja określa niejako sposób ufego postrzegania najbliższej przyszłości. Wskazać można, według myśliciela z Münster, wiele przykładów tego rodzaju nadziei, w tym również te o wyjątkowo doniosłym charakterze. Na co dzień mamy więc nadzieję, że wrócimy do zdrowia, zima nie nadejdzie zbyt wcześnie i nie okaże się zbyt ostra, wojna nie wybuchnie, zbiory winorośli w czasie żniw będą obfite, nasze plany szczęśliwie zostaną zrealizowane w realiach codzienności itd. Zdajemy sobie jednocześnie sprawę z ograniczoności tego typu form nadziei. Żadna z nich bowiem nie rozstrzyga o tym, że życie nasze

<sup>14</sup> Na przykład w latach dwudziestych XX w. z wydarzeniami w Związku Radzieckim, a po II wojnie światowej w Izraelu, później na Kubie, a w latach osiemdziesiątych w Nikaragui.

<sup>15</sup> Tenże, *Christliche Hoffnung*, s. 216-217.

<sup>16</sup> J. Pieper, *Über die Hoffnung*, München 1949, s. 27.

<sup>17</sup> Josef Pieper (1904 – 1997) to jeden z najbardziej znanych w kulturze niemieckiej myślicieli, oryginalny interpretator myśli św. Tomasza z Akwinu, jeden z najwybitniejszych w XX w. w Niemczech przedstawicieli wizji filozoficznej w jej pierwotnym brzmieniu, czyli jako umiłowania mądrości, zarazem wielko pośrednik pomiędzy myślą klasyczną a współczesną, wybitny filozoficzny pedagog i powszechnie ceniony pisarz filozoficzny. Więcej informacji o osobie i twórczości tego wybitnego filozofa zawarłem w mej książce habilitacyjnej: *Człowiek - kultura – społeczeństwo. Stanowisko Josefa Piepera w kontekście współczesnej filozofii niemieckiej*. Toruń 2010.

osiągnie swój cel<sup>18</sup>. Niemniej wszystkie jej postaci mają swą naturalną podstawę. To, że tak jest, zaznacza się już w naszym zatroskaniu o dobro w przyszłości we wszystkich możliwych wymiarach naszej egzystencji. Dzieje się tak nieprzypadkowo. Jak bowiem słusznie podkreśla Pieper, człowiek ze swej natury to pielgrzym, czyli istota w życiu ziemskim „jeszcze nie” w pełni zrealizowana. Dlatego dąży ona do doskonałego szczęścia i obiektywnego spełnienia. Nie jest bowiem jeszcze tym kim może być<sup>19</sup>.

Równocześnie jest w nas nadzieja, że wraz ze śmiercią nie kończy się ludzka egzystencja. Nie pozwala nam ona zwątpić w perspektywę zbawienia, czyli prawdziwego spełnienia. Została w nas wpisana nadzieja na życie wieczne, która stanowi przede wszystkim dar nadprzyrodzony, ale naturalnie uwarunkowany. Człowiek bowiem wie, że musi umrzeć, ale z całych sił kocha życie i nie chciałby odchodzić z tego świata. W ten sposób jednak, zdaniem Piepera, przejawia on swą gotowość, nastawienie i zdolność znamiennej dla nadziei. Jest to ufne przeświadczenie, że istnieje ktoś, kto może mu podarować życie wieczne. Nie żywiłby on go jednak, gdyby w naszej naturze nie tkwiła gotowość i oczekiwanie tego rodzaju spełnienia, którego sami nie jesteśmy w stanie urzeczywistnić<sup>20</sup>.

Wszelkie jednak światowe ideologie, jak też wszystkie nihilistyczne i materialistyczne filozofie nie uznają tego rodzaju inklinacji ludzkiej natury<sup>21</sup>.

Podobne do J. Piepera stanowisko w kwestii rozumienia nadziei w sensie powyżej zarysowanym reprezentuje R. Spaemann. Najpierw zauważa on w człowieku małe nadzieje o charakterze doczesnym. Ma na myśli – na przykład – nadzieję na uniknięcie tym razem śmierci, spełnienie tego lub owego życzenia, powodzenie takiego lub innego przedsięwzięcia. Zdaniem jednak tego wybitnego niemieckiego myśliciela istnieje w człowieku nade wszystko pragnienie, by nie dotknęła go śmierć i zrealizowało się wyobrażenie ostatecznie udanego życia i pełni szczęścia. W naszą naturę wpisana jest tęsknota za tym, co wyraża słowo „zbawienie” (niem. *Heil*)<sup>22</sup>. Wszystkie doczesne ideologie nadziei nie dostrzegają, niestety, tej inklinacji naszego życia osobowego. Tymczasem w relacji do naszych codziennych doświadczeń jest to rzeczywiście dobro innego rodzaju. O tym, że każdy z nas ma jego przecucie od najmłodszych lat, mówił, według R. Spaemanna, Ernst Bloch: „Nam wszystkim w dzieciństwie pięknym wydaje się ten świat, w którym jeszcze nikt z nas nie

---

<sup>18</sup> Tenże, *Glauben Hoffen Lieben*, wyd. Informationszentrum Berufe der Kirche, Freiburg 1983, s. 13. To wszystko wskazuje, że człowiek potrzebuje innej, dalej sięgającej nadziei. Zaspokoić go może jedynie coś nieskończonego. Benedykt XVI, *Nauczmy się wierzyć*, tł. W. Szymona, Kraków 2013, s. 19.

<sup>19</sup> Tenże, *Über die Hoffnung*, s. 27-28.

<sup>20</sup> Tamże, s. 94.

<sup>21</sup> Taką tezę potwierdza najwybitniejszy uczeń Piepera – Berhold Wald. Na podstawie wywiadu autora artykułu z B. Waldem w marcu 2019 r.

<sup>22</sup> R. Spaemann, *Christliche Hoffnung*, s. 217.

był<sup>23</sup>. Również później doświadczamy podobnych chwil, które rzucają światło na nasze życie. To dzieje się nagle: pod wpływem spojrzenia kochanego człowieka, krajobrazu w jakiś letni poranek, milczącego porozumienia z przyjacielem podczas wspólnej pracy dla jakiejś wzniosłej sprawy lub bez żadnego powodu na jakiejś zakurzonej ulicy, kiedy staje się dla nas jasne, że szczęście<sup>24</sup> czy szczęśliwość (niem. *Seligkeit*) to w gruncie rzeczy samo życie. Są to tylko chwile<sup>25</sup>. Według św. Piotra uszczęśliwiający chwile w doczesnej egzystencji są także udziałem chrześcijanina, który niewzruszenie trwa przy nauce Ewangelii. Stają się one dla jego dalszego życia podstawą wielkiej nadziei i pozwalają przezwyciężyć doświadczenie szarości dnia codziennego<sup>26</sup>. Chrześcijanie tym różnią się od innych ludzi, że takie chwile szczęśliwości traktują jako właściwą prawdę o życiu. Ufają obrazowi szczęścia, spełnienia, miłości, który w nas wszystkich żyje. Przy tym chrześcijanie nie konstruują jakiejś iluzji rzeczywistości. W trzeźwej jej ocenie nie przewyższą ich żadni sceptyczni realisci, a ogromem nadziei wyznawców Chrystusa nie prześcigną żadni utopiści. Chrześcijanie odróżniają bowiem od obu tych wizji świata nadzieją na życie wieczne.

Owa nadzieja zaczyna się tam, gdzie człowiek otwiera oczy ducha i staje się świadomy rzeczywistości Boga oraz postanawia z niej i nią żyć. Jest to jakby przewrót kopernikański. Jak dla Kopernika nagle stało się jasne, że Ziemia krąży wokół Słońca, a nie Słońce wokół Ziemi, tak ten, kto poznaje prawdziwego Boga, niespodziewanie zaczyna usuwać siebie z centrum swego świata. Przestaje wszelką rzeczywistość odnosić do siebie, ponieważ pragnie oddawać cześć prawdzie, zrozumiał bowiem, na czym ona polega. Wspólnie ze wszystkimi stworzeniami krąży wokół Boga i z Niego oraz dla Niego istnieje. Razem też z innymi, których oczy ducha się otworzyły, wdraża się do takiego życia z prawdy. Na tym polega życie wieczne, że wkracza się w przestrzeń prawdy, która jest niezniszczalna.

Zgoła inaczej postępuje zwierzę, które niezmiennie znajduje się zawsze w centrum swego świata. Z tego względu może ono oddać cześć prawdzie jedynie przez to, że w końcu umiera i robi miejsce dla innych osobników. Owszem, my również umrzemy, ponieważ świat ludzki także musi podlegać prawu tego świata. Czy jednak dlatego, że prawda Boża jest niezniszczalna, to życie człowieka,

<sup>23</sup> Za: tenże, *Christliche Hoffnung*, s. 217.

<sup>24</sup> Z tej racji Spaemann stwierdził, iż mówienie o życiu szczęśliwym uznać należy za tautologię. R. Spaemann, *Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben*, w: tenże, *Philosophische Essays*, Stuttgart 1994, s. 98.

<sup>25</sup> Szczęście, jakiego doświadczyli apostołowie na Górze Tabor, gdy ujrzeli jaśniejące blaskiem oblicze Jezusa, to był również epizod w ich życiu, ale nader istotny – umocnił ich wiarę.

<sup>26</sup> „Mamy mocniejszą, prorocką mowę, a dobrze zrobicie, jeżeli będziecie przy niej trwali jak przy lampie, która świeci w ciemnym miejscu, aż dzień zaświta, a gwiazda poranna wejdzie w waszych sercach” (2 P 1, 19).

który oddaje cześć tej prawdzie, również jest niezniszczalne? Czy temu, kto kocha Boga, nie wystarczy, że Bóg sam wiecznie żyje? Wydaje się, że niektórzy ze współczesnych chrześcijan nie są dostatecznie zainteresowani kwestią życia wiecznego. Podchodzą do niej tak, jak gdyby to od nich zależało, czy istnieje przyszłość po tamtej stronie granicy śmierci, czy też nie. Kreują się po prostu na tych, którzy mają niejako prawo nie interesować się tym szczególnym dobrem. Jest to jednak podejrzana (niepokojąca) bezinteresowność. Mówiąc słowami R. Spaemanna, kopią w ten sposób przepaść między sobą i całą historią ludzkości. Od początku swego istnienia ludzkość wierzy i żywi nadzieję w życie po śmierci i płynące z tej wiary i nadziei obcowanie ze zmarłymi<sup>27</sup>.

#### 4. Błędna interpretacja orędzia o zbawieniu w doktrynie światowych ideologii

Przedstawiciele doczesnych ideologii nadziei mylnie interpretują orędzie chrześcijańskie o zbawieniu jako naukę o lepszej ziemskiej przyszłości<sup>28</sup>. W rzeczywistości w toku historii królestwo Boże będzie wzrastać w ukryciu, podobnie jak drzewo, któremu z biegiem lat przybywa słoń na pniu. Tak jednak jak to drzewo w końcu zostanie pozostawione samo sobie. Objawienie bowiem zapowiada wielkie odejście od wiary na końcu dziejów i panowanie Antychrysta, gdyż nawet ludzie wybrani stracą wiarę. Objawienie mówi również o ostatecznym tryumfalnym nadejściu królestwa Bożego. Będzie to zdarzenie, które nastąpi w wyniku katastrofalnego końca historii tego świata. Wierni przesłaniu Ewangelii usłyszą wówczas słowa wieszczące spełnienie się ich najgłębszego pragnienia: „[...] nabierzcie ducha i podnieście głowy, ponieważ zbliża się wasze odkupienie” (Łk 21, 28). Tym właśnie i niczym innym jest długa perspektywa w czasie każdego chrześcijanina. Doczesne ideologie nadziei wiążą absolutną nagrodę z późniejszym okresem w przyszłości. Ich obietnica brzmi: kolejnym generacjom będzie lepiej niż żyjącym wcześniej<sup>29</sup>. Konsekwentnie do swej tezy ideolodzy ci musieliby również stwierdzić: ludziom, którzy tak niegodziwie zginęli w Auschwitz lub na Gułagu, już w niczym nie da się pomóc. Dopiero ma bowiem nadejść ten świat, w którym „człowiek człowiekowi okaże się pomocny” (Bertold Brecht)<sup>30</sup> i ci, którzy w nim będą żyć, to ludzie szczęśliwi. Tymczasem chrześcijańska wiara i nadzieja nie głoszą szczęścia, z którego na zawsze zostaną wykluczeni cierpiący w przeszłości, torturowani, ofiary niesprawiedliwej przemocy, i nie oferuje

<sup>27</sup> Tenże, *Osoby O różnicy między czymś a kimś*, tł. J. Merecki, Warszawa 2001, s. 198.

<sup>28</sup> Tenże, *Christliche Hoffnung*, s. 218-219.

<sup>29</sup> Tamże, s. 219.

<sup>30</sup> Cyt. za: tamże.

również takiej wizji życia szczęśliwego, w którym będą mieć udział tylko żyjący na końcu dziejów. „My, którzy pozostajemy przy życiu aż do przyjścia Pana, nie wyprzedzimy tych, którzy zasnęli” (1 Tes 4, 14-15). Stwierdzenie to odżegnuje się od identyfikacji chrześcijańskiej nadziei z oczekiwaniem przyszłości w ziemskim znaczeniu, zgodnie z którym później urodzeni z zasady będą uprzywilejowani, i to kolektywnie. Każdy musi pozostawić cały swój świat, by móc przejść przez bramę śmierci. To jednak, co nas czeka po tamtej stronie granicy śmierci – życie nieśmiertelne, zaczyna się już tutaj<sup>31</sup>. Otwiera się ono bowiem przed każdym, kto postanowił żyć stosownie do niebiańskiej sztuki kalkulacji i z radością podjął się trudu wzrastania w świętości, narażając się przy tym na opór demona<sup>32</sup>. Nie ma bowiem komfortowego śmiertelnego życia, do którego wieszczona redukuje się orędzie proroków szczęśliwej doczesności.

Nadzieja natomiast to tęskne wyciągnięcie szeroko rozciągniętych ramion ku trudno osiągalnemu, ale możliwemu do realizacji – z Bożą pomocą – celu. O tym, w czym pokładamy nadzieję, mówi w prostych słowach amerykańska pieśń gospel: *Oh when the saints go marching in, / When the saints go marching in, / Oh Lord I want to be in that number, / When the saints go marching in.* („Och, kiedy święci będą maszerować, / Kiedy święci będą maszerować, / O, Panie, chcę być w liczbie tej, / Kiedy święci będą maszerować”)<sup>33</sup>. Nadzieja dlatego jawi się jako skromna (niem. *gering*), ponieważ istnieje alternatywa zbawienia – wieczne zatracenie, dalsza egzystencja w formie definitywnej, subiektywnej bezsensowności, chyba że Bogu się spodoba położyć kres takiej egzystencji na końcu czasu. Tak czy inaczej Bóg w swych wyrokach nie kieruje się żądzą zemsty.

Do natury istoty powołanej do wiecznej wspólnoty z Bogiem należy dążenie do tego, by przetrwać śmierć<sup>34</sup>. Jeśli się jednak siebie samego uczyniło centrum swego świata, wtedy okaże się, co to znaczy. Każdy otrzyma to, czego chciał. Słowa modlitwy: „Ratuj nas przed wieczną zgubą”, którą odmawiamy podczas Mszy świętej, należą istotnie do chrześcijańskiej nadziei. Kościół katolicki zawsze uczył, że dla człowieka żyjącego w tym świecie nie ma pewności zbawienia. Paweł Apostoł pisze: „Sumienie nie wyrzuca mi wprawdzie niczego, ale to mnie jeszcze nie usprawiedliwia. Pan jest moim sędzią” (1 Kor 1,4). Dopiero w świetle Bożym stanie się jasne tak dla nas samych i dla innych, kim rzeczywiście jesteśmy. Takie jest znaczenie Sądu Ostatecznego.

<sup>31</sup> Tenże, *Christliche Hoffnung*, s. 219.

<sup>32</sup> Tenże, *Odwieczna pogłoska*, tł. J. Merecki, Warszawa 2009, s. 294.

<sup>33</sup> Za: tenże, *Christliche Hoffnung*, s. 220.

<sup>34</sup> Podobnie jak Spaemann inny ceniony współczesny myśliciel niemiecki – Holger Zaborowski podkreśla, że nadzieja pozwala z ufnością patrzeć na koniec życia w doczesności. Po śmierci Bóg obdaruje nas bowiem obiecany zbawieniem. H. Zaborowski, *Die Menschlichkeit der Hoffnung*, „Internationale katholische Zeitschrift Communio” 47 (2018), s. 482.



## 5. Nadzieja chrześcijan a odpowiedzialność za innych

Chrześcijanom, którzy zdystansowali się od niebezpiecznej niefrasobliwości doczesnych koncepcji oczekiwań na zbawienie, ktoś może powiedzieć: Jeśli na tym polega chrześcijaństwo, to właściwie chrześcijanie nie są domownikami tego świata. Tak, rzeczywiście, nadzieja chrześcijan nie powinna kierować się przede wszystkim ku temu światu – podkreśla R. Spaemann<sup>35</sup>. (Zgodnie z Pismem świętym i przesłaniem liturgii: „Nasza ojczyzna jest w niebie” – Flp 3,20). Nie oznacza to jednak ucieczki chrześcijan przed odpowiedzialnością za innych. Przeciwnie, nieodzowne jest nieustanne zaangażowanie wyznawców Chrystusa na rzecz dobra wspólnego<sup>36</sup>. Owszem, religię chrześcijańską od wewnątrz definiuje wiara w rzeczywistość i życie wieczne<sup>37</sup>. W swej istocie jednak religia ta jest miłością i uczy, że należy kochać bezwarunkowo oraz poświęcić samego siebie. Dlatego spełnia ona wielorakie funkcje społeczne i psychiczne. Oddziałuje na styl życia i stan duchowy chrześcijan<sup>38</sup>.

Informacje o Auschwitz, jak podkreślił Spaemann, fundamentalnie zmieniły pogląd niektórych ludzi na świat i Boga, a chrześcijaństwo przestało być dla nich wiarygodne<sup>39</sup>. Prawdopodobnie jednak ani Bogiem, ani chrześcijaństwem nigdy na poważnie się oni nie interesowali ani nie zajmowali. Gdyby bowiem głębiej poznali chrześcijańskie orędzie o nadziei, najprawdopodobniej zachwyciliby się nim. Dla chrześcijan Auschwitz nie tylko nie zmienił ich światopoglądu, lecz go utwierdził. Dlaczego? Tak naprawdę to, co najgorsze w historii, zdarzyło się na długo przed Auschwitz, gdy na Golgocie zniszczono żywą ziemską świątynię Bożą, zabijając Jezusa Chrystusa, Syna Bożego. Została wówczas usunięta ze świata najlepsza osoba<sup>40</sup>. Śmierć Jezusa była jednak jednocześnie nasieniem, początkiem nowego nieba i nowej ziemi, które nie są z tego świata<sup>41</sup>.

<sup>35</sup> R. Spaemann, *Christliche Hoffnung*, s. 220

<sup>36</sup> Podobny pogląd prezentuje Benedykt XVI w encyklice *Spe salvi*, Radom 2007, s. 51-52.

<sup>37</sup> R. Spaemann, *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Stuttgart 2007, s. 8.

<sup>38</sup> Tenże, *Kroki poza siebie*, tł. J. Merecki, Warszawa 2012, s. 294.

<sup>39</sup> Do takich osób, jak wolno przypuszczać, należał znany powszechnie myśliciel Hans Jonas. W swej głośniejszej książce *Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme* (Sinzheimer 142013) stawia tezę, że po bolesnym doświadczeniu Auschwitz należy z większym jeszcze zdecydowaniem postawić pod znakiem zapytania atrybut Bożej wszechmocy. Krytykę tego stanowiska przeprowadziłem w artykule zamieszczonym w „Filo-sofija”. J. Kożuchowski, *Krytyka stanowiska Hansa Jonasa w kwestii wszechmocy Boga*, „Filo-sofija” 15 (2015), nr 30, s. 147-158.

<sup>40</sup> R. Spaemann pisze, że żałoba po śmierci Syna Bożego kładzie się cieniem nad światem i łączy się z żałobą z powodu każdej innej niewinnej krwi, która od tego czasu została przelana. Tenże, *Christliche Hoffnung*, s. 221. Trudno jednak zgodzić się z takim stwierdzeniem. Żałoba po śmierci Jezusa, w gruncie rzeczy, to był moment – trwała ona do zmartwychwstania, które nastąpiło już trzeciego dnia po śmierci, czyli bardzo szybko.

<sup>41</sup> Tenże, *Christliche Hoffnung*, s. 220-221.



To, że chrześcijanie nie mają swej świątyni na tym świecie, lecz żyją oczekiwaniem, które wykracza poza ten świat, nie czyni ich nieużytecznymi dla świata. Rzecz się ma przeciwnie. Wprawdzie ich „życie jest ukryte z Chrystusem w Bogu” (por. Kol 3,3), ale owoce, które z tego życia wypływają, są widoczne dla każdego. Konkretyzacją miłości Boga jest miłość bliźniego, która motywuje do tego, by centrum swego świata uczynić Boga i drugiego człowieka, a siebie umieścić w cieniu<sup>42</sup>.

## 6. Kim jest człowiek mający nadzieję

Jedyną sensowną odpowiedzią na rzeczywistą sytuację egzystencjalną człowieka jest nadzieja. Jest on bowiem z natury swej pielgrzymem, czyli będącym w drodze do pełni szczęścia, gdyż za życia nigdy nie jest w stanie jej osiągnąć<sup>43</sup>. W jego życiu i działaniu muszą zatem zaznaczać się określone cnoty i przymioty osobowe. Otóż są nimi, zdaniem R. Spaemanna, między innymi trzeźwość, rozumność, czujność, odpowiedzialność, cierpliwość<sup>44</sup>. Nie pozwalają one popaść w stan odurzenia, któremu tak wielu uległo pod wpływem współczesnych ideologii, zwiastujących raj na ziemi. Osoba odurzona tym różni się od człowieka trzeźwego, że jest ociężała i ospała lub przeciwnie – chorobliwie pobudzona. Trzeźwy jest natomiast czujny, postrzega rzeczywistość i swoją w niej egzystencję prawdziwie, a jednocześnie reaguje na nią z całym zdecydowaniem i rozumą. Do takiej trzeźwości i czujności oraz poważnego odnoszenia się do chwili obecnej i teraźniejszej sytuacji, łącznie z daną w niej odpowiedzialnością za przyszłość, wychowuje chrześcijańska nadzieja. Paruzja dokona się, jak mówi Biblia, ku wielkiemu naszemu zaskoczeniu. Dlatego tak ważna jest czujność. Będziemy sądzeni według stanu swego wnętrza, w jakim zastanie nas Pan dziejów. Chrześcijańska nadzieja nie skłania do ucieczki w opium, które zwie się przyszłością. Dla człowieka o trzeźwym, rozumnym spojrzeniu przyszłość nie jest przedmiotem spekulacji i niepokoju, lecz przeciwnie zobowiązania. Odpowiedzialność za przyszłość jawi się jako zadanie w teraźniejszości. R. Spaemann zgadza się z K. Rahnerem, według którego „chrześcijaństwo to trzeźwa codzienność”. Chrześcijanin nie wierzy żadnemu ziemskiemu oczekiwaniu na zbawienie („Oto tu jest Mesjasz albo tam” – Mt, 24,23), które zapożyczają sobie (niem. *borgt*) wizję niebiańską.

Chrześcijańska nadzieja nie odnosi się do poranka, który tak długo zachowuje swój blask, aż stanie się dniem. Blask chrześcijańskiej nadziei, blask wieczności

<sup>42</sup> Tamże, s. 221.

<sup>43</sup> J. Pieper, *Über die Hoffnung*, s. 21-22.

<sup>44</sup> R. Spaemann, *Christliche Hoffnung*, s. 221.

dotyczy chwili obecnej, terażniejszości, w której ciągle zaczyna się już w ukryciu królestwo Boże. Chrześcijanie uczestniczą w polepszeniu bytu ludzi na ziemi lub przynajmniej w powstrzymaniu jego pogarszania się. Postrzegają jednakże tę misję trzeźwo. Dla nich wszelkiego rodzaju polepszenie i pogorszenie to zawsze tylko zmultiplikowane przypadki – np. ulepszenia w medycynie, pogorszenie jakości maszyn do mycia, poprawa lub deterioracja warunków pracy. Nie sądzą zatem, aby sama tego rodzaju działalność istotnie i wystarczająco określała treść i sens nadziei<sup>45</sup>.

Kto żyje chrześcijańską nadzieją, tego ziemskie nadzieje są przepojone spokojem ducha – stwierdza z przekonaniem R. Spaemann. Bóg obdarza powodzeniem przedsięwzięcia takiego człowieka, a on tym się cieszy. Wie bowiem, że na końcu wszystko, co było dobre, nie okaże się daremne. Jeśli tylko wypływało z dobrej woli, wiary i nadziei, przyczyniło się do wzrostu królestwa Bożego. Chrześcijańska nadzieja nie jest żadną ziemską utopią. Niemiecki myśliciel zgadza się z tezą kardynała Johna Henry'ego Newmana, zgodnie z którą (przy całej naszej żarliwości) nadzieja uczy nas by nie antycypować przyjscia Sędziego, lecz cierpliwie oczekiwać na ten moment. Chrześcijańska żarliwość jest zawsze pomna na to, że tajemnica zła będzie trwać dopóty, dopóki Sędzia ostatecznie jej nie odkryje. Porzuca więc zbyt ufną ufność w przyspieszone Jego przyjscie. Żarliwość ta nie żyje też iluzją, że nastąpi prawdziwe nawrócenie świata. Nie da się też zwieść perspektywą zasadniczo lepszego lub trwale odnowionego stosunku ludzkości do drogocennych darów zbawienia. Są one u swego źródła zawsze nieskazitelne, acz człowiek tak czy owak, niestety, wciąż będzie je deformował. Chrześcijańska nadzieja każe działać człowiekowi zgodnie z wolą Boga odważnie i ochoczo w tym lub innym czasie, jeśli tylko ta wola się objawi. Jednocześnie człowiek traktuje każde takie działanie jako służbę i nic innego. Nadzieja chrześcijańska nie usiłuje sprowadzać tego działania do jakiegoś systemu ideologicznego, by nie przekraczać nakazu Bożego. Chrześcijańska nadzieja nie jest polityczna, acz nie przeciwstawia się strategicznemu myśleniu – jej przedmiotem jest życie wieczne<sup>46</sup>.

## 7. Postęp w perspektywie nadziei

Za mit uznaje R. Spaemann pogląd lansowany przez modernizm, zgodnie z którym postęp następuje z konieczności<sup>47</sup>. Dla chrześcijanina bowiem postęp urzeczywistnia się wprawdzie zawsze i już teraz (a nie dopiero w przyszłości), ale dzieje się tak przy jego szczególnym współudziale. Zakłada to więc, że żyje on

<sup>45</sup> Tamże, s. 226.

<sup>46</sup> Tamże, s. 222.

<sup>47</sup> Tenże, *Aufhalter und letztes Geflecht*, w: tenże, *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Ausätze I*, Stuttgart 2010, s.345.

orędziem nadziei proklamowanym przez Ewangelię i z radością dąży do świętości – wyjaśnia niemiecki myśliciel<sup>48</sup>. To dlatego święci wyprzedzili zarówno każdy możliwy postęp ludzkości, jak i Kościoła. Mówi się często o „postępowych chrześcijanach”, acz takie sformułowanie może mieć tylko jeden racjonalny sens, a mianowicie gdy odnosi się do chrześcijan, którzy są bliżsi niż inni stanu, jaki osiągnęli Matka Boża, męczennicy i pozostali święci. Chodzi o to, aby być jak najbliżej Chrystusa. Na czym bowiem powinno polegać postępowe chrześcijaństwo? To, czy jakieś reformy w Kościele są postępowe czy też regresją, ocenia się wyłącznie po tym, czy one tę bliskość z Chrystusem wspierają, intensyfikują, czy też jej przeszkadzają lub ją osłabiają.

Trzeźwość nie zezwala chrześcijaninowi, aby dobro postrzegał jako funkcję jakiegoś historycznego procesu. Własna dynamika historii postępuje bowiem nieraz, zdaniem R. Spaemanna, za prawem entropii<sup>49</sup>. Tymczasem nie tylko każdego rodzaju życie i wszystko to, co organiczne, mające naturę zmysłową, ale również wszystko, jeśli tylko jest piękne i dobre, sensowne oraz usiłuje przedstawić wspaniałość Boga – funkcjonuje w świecie, jak pisze R. Spaemann, na przekór temu prawu<sup>50</sup>. Takim okazuje się także chrześcijańskie działanie w świecie. Dlatego św. Paweł mógł mówić o powstrzymaniu Antychrysta.

Wszelcy orędownicy humanizmu, rzecznicy sprawiedliwości i pokoju są śmiertelni, podobnie jak wszystko, co piękne w świecie, i każdy odbłask tego, co nieśmiertelne. Mimo to chrześcijanina w jego aktywności kształtującej świat taka perspektywa nie zniechęca. Powiedziałby on, podobnie jak Marcin Luter, że jeszcze dzisiaj zasadziłyby młode jabłonki, nawet gdyby dowiedział się, że jutro nastąpi koniec świata. Nie jest bowiem bez znaczenia, czy to, co chrześcijaninowi zostało powierzone, pozostanie zaniedbane czy też nie i czy on zbagatelizował jakieś działanie. Nie mamy obowiązku znać w całości sztukę, w której gramy, natomiast rolę, w jakiej zostaliśmy obsadzeni, powinniśmy odgrywać tak pięknie, jak to tylko możliwe.

---

<sup>48</sup> Tenże, *Der Weg in die Frustration*, „30 Tage in Kirche und Welt” 12 (1991), s. 26-30. To, jak ważne jest dążenie do świętości, Spaemann ujmuje w słowach: „Nie wiem, czym miałyby być chrześcijaństwo, któremu nie chodzi o świętość”. Tenże, *Odwieczna pogłoska*, s. 294.

<sup>49</sup> Poza fizyką pojęciem entropii można się posługiwać tylko w znaczeniu metaforycznym. Dlatego ze stanowiskiem R. Spaemanna wolno się tu zgodzić tylko przy założeniu, że ma na myśli np. pogrążanie się historii w pewien chaos poglądów czy ich coraz większe zróżnicowanie albo przypadkowe w niej działania.

<sup>50</sup> Trudno tu o porównywanie wszystkich tych rzeczy do zjawiska entropii. Ta ostatnia występuje w zjawiskach fizycznych. Owszem, jeśli entropię określilibyśmy jako wskaźnik stopnia nieuporządkowania w jakimś systemie fizycznym, czy najprościej mówiąc, proces jego dezorganizacji, dekompozycji, wówczas wszelkie życie jest formą jej przeciwstawną. Jest ono formą uporządkowaną, bo jeżeli przestaje taką być (człowiek zapada na choroby i inne dolegliwości, czyli następuje dezorganizacja), to skazane jest na kres istnienia. Również wszelkie dobro, piękno przeciwstawne są prawu entropii, o ile przyjmujemy, że są to struktury uporządkowane.

## 8. Nadzieja a odpowiedzialność za życie

Nadzieja jest postawą, która określa nasz stosunek do życia i istoty żyjącej – podkreśla R. Spaemann<sup>51</sup>. Skłania do tego, by procesy wzrastania i dojrzewania wspierać, towarzyszyć im i cierpliwie oczekiwać, czy działania te zaowocują. Charakterystyczne, że dla Chrystusa, według R. Spaemanna, człowiek żyjący nadzieją jest podobny do kobiety w stanie błogosławionym<sup>52</sup>. Stan ten jest wzorcowym przykładem cnoty nadziei. Zwiastuje bowiem nowe życie, na które oczekuje się z uwagą, przezornością i cierpliwością.

Dla człowieka niewierzącego życie jest zaledwie złożonym fizycznym stanem skupienia martwej materii, krótkim epizodem w historii nieożywionego uniwersum, który kończy się najpóźniej wraz z fizyczną śmiercią. Radykalnie inny jest pogląd osoby, która patrzy na rzeczywistość w świetle wiary i nadziei. Dla niej życie poprzedza śmierć i następuje po niej<sup>53</sup>. Życie stanowi najgłębszy fundament rzeczywistości. Ostatnie słowo nie należy bowiem do śmierci, lecz do życia<sup>54</sup>.

Wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z życiem, znajdujemy się w obszarze nadziei, a nie działania. Tymczasem duch działania opanowuje dzisiaj coraz bardziej nas, żyjących. Wymowny jest sam używany przy tym język. Zamiast np. o hodowli zwierząt mówi się o ich produkcji, tak jakbyśmy to my byli tymi, którzy jakoby je produkują. Postawa tego, kto wie, że życie nie jest funkcją umierania, lecz odwrotnie – śmierć jawi się jako funkcja życia, będzie naznaczona czcią przede wszystkim dla ludzkiego życia. Jednym z tytułów do czci dla katolików we współczesnym świecie było dotychczas to, że są niezawodnymi obrońcami ludzkiego życia od jego początku aż do naturalnej śmierci. Dzisiaj tym bardziej musimy niezawodnie bronić godności ludzkiego życia. Musimy przeciwstawić się tendencjom do sztucznego konstruowania zarówno jego początku, jak i końca. Cześć dla ludzkiego życia zakazuje, by sztucznie wymuszać zaistnienie człowieka. Niestety dzieje się tak w wyniku zapłodnienia *in vitro*. (Daje nam do myślenia to, iż w *Credo* wyznajemy: wierzymy w Syna Bożego Jedynego – *Filium Dei unigenitum* – zrodzonego, a nie stworzonego, zrodzonego, a nie uczynionego, nie wyprodukowanego – *genitum non factum*). To samo dotyczy końca doczesnego życia. Chrześcijanie muszą się sprzeciwić nie tylko uśmiercaniu poprzez tak zwaną eutanazję starszych, chorych lub cierpiących., ale także temu, co stanowi niejako odwrotną stronę eutanazji, a mianowicie sztucznemu (przy użyciu aparatury medycznej) utrzymywaniu przy życiu człowieka, np. poszkodowanego w wypadku, przez kilka następnych dni po to

<sup>51</sup> Tenże, *Christliche Hoffnung*, s. 223.

<sup>52</sup> Tamże, s. 224.

<sup>53</sup> Tamże.

<sup>54</sup> Tenże, *Was ist eine gute Religion*, w: tenże, *Schritte über uns hinaus*, s. 375.

tylko, by pobrać od niego świeże narządy. Jest to oszustwo wobec człowieka, jeśli każe się mu takie odejście ze świata rozumieć jako błogosławione (gr. εὐθανασία [euthanasia] – „dobra śmierć”).

Chrześcijan cechuje wyjątkowa odpowiedzialność za wszelkie żyjące stworzenia, ponieważ złączeni są z nimi we wspólnocie nadziei. Niższe bytowo stworzenie powinno być poddane człowiekowi, a ten jako obraz Boży jest jego panem. Nie oznacza to jednak, że człowiekowi wolno obchodzić się z podległymi sobie istotami jak z martwą materią. Załóżmy, że konwent klasztoru utrzymywałby swój drób w budzących odrazę klatkach, w których to stworzenie nie mogłoby egzystować zgodnie z zamysłem Bożym (stosownie do swej natury i swego gatunku). Cóż wówczas członkowie tego zgromadzenia zakonnego musieliby sobie pomyśleć, gdyby w chórze zaśpiewali: „Błogosławcie Pana wszelkie ptaki powietrzne, chwalcie i wywyższajcie Go na wieki! Błogosławcie Pana dzięki zwierzęta i trzody, chwalcie i wywyższajcie Go na wieki!” (Dn 3,80-81)? Tylko bezmyślność mogłaby sprawić, że taki śpiew nie brzmiałby cynicznie. Św. Paweł pisze: „Stworzenie [...] zostało poddane marności – nie z własnej chęci, ale ze względu na Tego, który je poddał – w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych. Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia” (Rz 8,20-22). To stwierdzenie apostoła potwierdza, że chrześcijanie muszą być rozpoznawalni jak ci, którzy łączą się we wspólnocie nadziei z każdą żyjącą istotą<sup>55</sup>.

## 9. Nadzieja a sprawa pokoju

Zdolność chrześcijan do życia w pokoju (niem. *Friedfertigkeit*) nie jest strategią jego utrzymania w świecie. Zdolność ta jest cnotą, która w określonej epoce może okazać się bardzo dobrą przesłanką rozwoju strategii życia pokojowego – zauważa R. Spaemann<sup>56</sup>. Z pewnością jednak dokumentem strategicznym (niem. *Strategiepapier*), który służy do zabezpieczenia światowego pokoju, nie można nazwać Kazania na Górze. Pokój Chrystusa jest darem dla każdego człowieka i wspólnoty Kościoła. Ten pokój nie jest połączony z jakimiś warunkami. Chrystus mówi: „Jeśli tam mieszka człowiek godny pokoju, wasz pokój spocznie na nim” (Łk 10,6). Ojciec Alfred Delp<sup>57</sup>, zdaniem R. Spaemanna, doświadczał najgłębszego

<sup>55</sup> Tenże, *Christliche Hoffnung*, s. 225.

<sup>56</sup> Tamże, s. 224-225.

<sup>57</sup> Alfred Delp, urodzony 15 września 1907 r. w Mannheim, zmarł, zamordowany przez powieszenie, 2 lutego 1945 r. w Berlinie, jezuita, niemiecki teolog i filozof, opozycjonista w okresie III Rzeszy, związany z Kręgiem z Krzyżowej.

pokoju, gdy w swojej celi śmierci pisał: „Ufajmy życiu, ponieważ z nami żyje Bóg”<sup>58</sup>. Gdy ojciec Maksymilian Maria Kolbe dobrowolnie umierał w bunkrze głodowym w Auschwitz, czyli w miejscu szczególnego niepokoju, był wolny od nienawiści do swoich katów i gotów im wybaczyć. Pokój nieodkupionego świata jest wprawdzie tworem wykalkulowanym z pełnym aryzmem, ale nadzwyczaj chwiejnym<sup>59</sup>. Ostatecznie jest on wykonany z tego samego materiału co wojna: z namiętności samopotwierdzenia, z lęku, z presji i antypresji inteligentnych sił wzajemnie na siebie oddziałujących. Chrześcijanie nigdy nie gardzili pokojem świata. Można wprawdzie w tym świecie osiągnąć zarówno swoje zbawienie, jak i potępić się, stać się przestępcą, kołtunem lub świętym, pokój jednak jest jednym z najcenniejszych dóbr ziemskich. Dlatego możliwość służby Bogu w ciszy i pokoju zawsze była przedmiotem modlitwy chrześcijan. Kto jednak może żyć w pokoju Chrystusa? Tylko ten, kto przewyciężył w sobie namiętność samopotwierdzenia i lęk, a zarazem w kim ugruntowało się życie duchem nadziei. Będzie on, podobnie jak św. Klaus von Flüe, szczególnie dysponowany do tego, by przyczynić się z całą roztropnością i rozwagą do zachowania lub przywrócenia światowego pokoju. Ponieważ przestał być centrum swego świata, okaże się bardziej zdolny do współdziałania w dziele wyrównywania ludzkich interesów, które nazywamy sprawiedliwością. Dzieło to jest moralną zasadą pokoju w świecie, jakkolwiek człowiek taki zdaje sobie sprawę, jak bardzo ten pokój jest kruchy.

My niestety pozwalamy na to, by chrześcijańską nadzieję zredukować do ideologii – konstatuje R. Spaemann<sup>60</sup>. Dzieje się to w dwóch wypadkach, a mianowicie wtedy, gdy pokój Chrystusa, którego według Jego słów świat nie potrafi przyjąć, utożsamiamy lub mylimy z pokojem proponowanym przez świat, albo gdy przyjmujemy, że pokój w świecie jest możliwy tylko jako pokój Chrystusa<sup>61</sup>. Prawidła nieodkupionego świata zostaną rzekomo zniesione w wyniku nawrócenia całego świata lub jego części. Jest to jednak marzycielstwo, i to bardzo niebezpieczne, łączy bowiem pokój świata z założeniem, którego spełnienia – stosownie do przesłania chrześcijańskiej tradycji – aż do końca świata nie należy się spodziewać<sup>62</sup>.

---

<sup>58</sup> Za: R. Spaemann, *Christliche Hoffnung*, s. 225

<sup>59</sup> Tenże, *Frieden – Utopisches Ideal, kategorischer Imperativ oder politischer Begriff?*, w: tenże, *Grenzen, Zur ethische Dimension des Handelns*, Stuttgart 2001, s. 325.

<sup>60</sup> Tamże, s. 224-225.

<sup>61</sup> R. Spaemann chce zapewne pokazać, że zagraża nam traktowanie kwestii pokoju rozłącznie: albo ma ona być dziełem tylko człowieka (świata), albo wyłącznie Boga. Ludzie nie mają w tej kwestii nic do powiedzenia, bo są skażeni grzechem. Tymczasem problem pokoju należy rozwiązywać komplementarnie. Chodzi tutaj o roztropną działalność człowieka w świetle nauki Chrystusa i Jego naśladowanie.

<sup>62</sup> Tenże, *Christliche Hoffnung*, s. 225.

## 10. Nie iluzja, lecz realizm chrześcijańskiej nadziei

Według neomarksistowskiego myśliciela Ernsta Blocha możliwe przedmioty nadziei są osiągalne tylko na tym świecie. Odrzuca on więc chrześcijańską nadzieję, którą uważa za ucieczkę do świata po tamtej stronie życia<sup>63</sup>. Rozumie ją zatem w duchu Karola Marksa, któremu chrześcijańska cnota nadziei wydawała się przeszkodą w walce o urzeczywistnienie uprawnionych życzeń człowieka, ukierunkowanych na uzyskanie swobód w świecie. Pocieszenie, jakie ona niesie, uznaje za zwodnicze<sup>64</sup>. W tym miejscu swej polemiki z orientacją marksistowską R. Spaemann przywołuje błogosławieństwo z Kazania na Górze: „Błogosławieni, którzy się smucą, albowiem oni będą pocieszeni” (Mt 5,4). Myśliciel ze Stuttgartu słusznie zauważa, że jest ono w rzeczywistości budzeniem nadziei (niem. *Vertröstung*). Żadne nawet największe zaangażowanie, uprawnione bądź nie, nie może z nią konkurować. Chrześcijaństwo – wbrew temu, co sądzą marksistowscy filozofowie – wcale go nie bagatelizuje; przeciwnie akcentuje pełną wartość zastanego świata i konieczność wewnątrzświatowego zaangażowania aż do momentu indywidualnej śmierci. Jednak nie ma takiej formy ludzkiej aktywności, która byłaby zdolna otrzeć łez ofiarom historii, gdyż pozwala tylko łzom wsiąknąć w ziemię i tam pozostać. Tym bardziej żadna aktywność nie jest w stanie zmarłych uczynić żyjącymi, a tymczasem nadzieja nie pozwala zwątpić w przyszłą niekończącą się egzystencję. Jak bowiem mówi o tym również liturgia: „Nasza ojczyzna jest w niebie” – przypomina R. Spaemann<sup>65</sup>. Ziemskie utopie potrafią wiele obiecywać, ale nie szczęśliwość (niem. *Seligkeit*), której źródłem jest nadzieja zbawienia. Wróbel w garści jest, jak się mówi, lepszy aniżeli gołąb na dachu. Jeśli Chrystus zmartwychwstał, a jest to podstawą naszej nadziei, wtedy mamy w rzeczywistości gołębia już w garści i wszelkie inne wizje przyszłości jawią się jako tylko wróbel na dachu. Teraz szczęśliwi są już tylko ci, którzy żyją w perspektywie nadziei (niem. *selige Hoffnung*).

Załóżmy, że dwom osobom doskwiera taki sam głód. Jedna z nich wie przy tym, że nigdy nie otrzyma czegoś do jedzenia, druga zaś jest w drodze na wystawną ucztę ze swymi przyjaciółmi. Sam głód więc tylko na pozór jest dla tej osoby cierpieniem, skoro człowiek ten znajduje się w sytuacji, która stanowi przedsmak radości (niem. *Vorfreude*) ze wspólnej uczy. Głód, można powiedzieć, jest dla niej najlepszym kucharzem. To jest właśnie metaforyczny opis sytuacji chrześcijan. Na tym polega różnica między tymi, którzy wierzą i mają nadzieję, a osobami

<sup>63</sup> J. Pieper, *Hoffnung und Geschichte*, München 1967, s. 84-86.

<sup>64</sup> R. Spaemann, *Christliche Hoffnung*, s. 226.

<sup>65</sup> Tenże, *Das unsterbliche Gerücht Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Stuttgart 2007, s. 238.



niewierzącymi i tymi, które są skłonne za swój program życia uznać przesłanie ziemskich ideologów nadziei<sup>66</sup>. Przesłanie bowiem o prawdziwej radości i nadziei niesie z sobą chrześcijaństwo, a nie światowe ideologie, które oferują wyłącznie ziemskie nadzieje. Ten, kto uczyni je treścią swego życia, odkrywa u ich kresu bramy piekła<sup>67</sup>, na których Dante w swojej *Boskiej komedii* umieścił wspomniany już znamieny napis: *Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate* („Porzućcie wszelką nadzieję, wy, którzy [tu] wchodzić”) (Krąg I, Pieśń IV)<sup>68</sup>. Chrzęścjanie jednak dopóty nie potrafią przekazywać blasku swej nadziei, dopóki blask ten ich nie wypełni<sup>69</sup>. Jest to, jak podkreśla R. Spaemann, blask nadziei uszczęśliwiającej – nadziei na życie wieczne<sup>70</sup>.

## Zakończenie

W artykule w przeważającej mierze przedstawiono dwa zagadnienia dotyczące nadziei, ale tworzące jedną całość we wnikliwych dociekaniach R. Spaemanna. W pierwszym zaprezentowano jego krytyczne odniesienie do przesłania światowych ideologii nadziei, które doszły do głosu w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w. (marksizm, a zwłaszcza propagowana przez H. Markusego tzw. ideologia przyjemności). Według twórców i zwolenników tych ideologii jest to propozycja pozwalająca osiągnąć raj w doczesności. Doktryną tych ideologii zafascynowało się wiele środowisk i społeczności zachodnich, nagle jednak owa fascynacja zamieniła się w niesłychaną frustrację. Ostateczna perspektywa oferty także innych światowych ideologii jest również przerażająca dla naszej egzystencji.

W powyższym kontekście, czyli błędnej wizji nadziei u przedstawicieli światowych ideologii, zaprezentowano drugie zagadnienie. Zarysowano w nim naturę chrześcijańskiej nadziei, na której tle ukazuje się doniosłość chrześcijaństwa w aktualnych czasach i w przyszłości. W swym posłannictwie inspirowane ono i motywuje cnotą nadziei, dzięki czemu tym lepiej zauważa, jak wielorakie i różnorodne są możliwości jego realizacji.

W artykule dokonano ponadto porównania ujęcia nadziei w dwóch jej aspektach: naturalnym i nadprzyrodzonym – u R. Spaemanna i J. Piepera.

<sup>66</sup> Tenże, *Christliche Hoffnung*, s. 226-227.

<sup>67</sup> Tamże, s. 216.

<sup>68</sup> W podobnym jak R. Spaemann duchu wypowiada się ks. J. Tischner, podkreślając granice, jakie mają oferty nadziei ziemskich. Zadowolenie się tylko nimi rodzi rozpacz. Nie otwiera perspektywy nieba, lecz piekła. J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1994, s. 307.

<sup>69</sup> R. Spaemann, *Christliche Hoffnung*, s. 226-227.

<sup>70</sup> Tamże, s. 227.



Dotychczas nie podejmowano analiz na ten temat. Autor artykułu nakreślił także u Spaemanna problematykę nadziei w aspekcie, którego on wprost nie naświetlił, to jest odpowiedzialności za innych.

## Literatura

- Benedykt XVI, *Spe salvi*, Radom 2007.
- Bloch, E., *Das Prinzip der Hoffnung*, Frankfurt am Main 1959.
- Brunkhorst, H., *Herbert Marcuse*, Stuttgart 1999.
- Jonas H., *Der Gottesbegriff nach Auschwitz, Eine jüdische Stimme*, Sinzheim <sup>14</sup>2013.
- Kozuchowski, J., *Krytyka stanowiska Hansa Jonasa w kwestii wszechmocy Boga*, *Filo-Sofija*, 15 (2015), nr 30, s. 147-158.
- Kozuchowski, J., *O człowieku i moralności w filozofii Roberta Spaemanna*, Lublin 2013.
- Kozuchowski, J., *Człowiek - kultura - społeczeństwo. Stanowisko Josefa Piepera w kontekście współczesnej filozofii niemieckiej*. Toruń 2010.
- Marcuse, H., *Kultur und Gesellschaft 2*, Frankfurt am Main 1965.
- Pieper, J., *Glauben Hoffen Lieben*, wyd. Informationszentrum Berufe der Kirche, Freiburg 1983.
- Pieper, J., *Hoffnung auf - auf was?*, w: tenże, *Tradition als Herausforderung*, München 1963, s. 160 - 165.
- Pieper, J., *Hoffnung und Geschichte*, München 1967.
- Pieper, J., *Selbstgespräch über die Hoffnung*, w: tenże, *Weistum Dichtung Sakrament*, München 1954, s. 84 - 92.
- Pieper, J., *Die Verborgenheit von Hoffnung und Verzweiflung*, w: tenże, *Tradition als Herausforderung*, München 1963, s. 165-182.
- Pieper, J., *Über die Hoffnung*, München 1949.
- Spaemann, R., *Aufhalter und letztes Geflecht*, w: tenże, *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Ausätze*, I, Stuttgart 2010.
- Spaemann, R., *Christliche Hoffnung und weltliche Hoffnungsideologien*, w: *Dem Leben trauen, weil Gott es mit uns lebt: Dokumentation /88. Dt. Katholikentag vom 4. Bis 8 Juli 1984 München*, Paderborn 1984.
- Spaemann, R., *Der Weg in die Frustration*, „30 Tage in Kirche und Welt” 12 (1991), s. 26-30.
- Spaemann, R., *Frieden - Utopisches Ideal, kategorischer Imperativ oder politischer Begriff?*, w: idem, *Grenzen, Zur ethische Dimension des Handelns*, Stuttgart 2001.
- Spaemann, R., *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tł. J. Merecki, Warszawa 2001.
- Spaemann, R., *Kto i za co jest odpowiedzialny*, w: tenże, *Granice*, tł. J. Merecki, Warszawa 2006, s. 392-420.
- Spaemann, R., *Moralische Grundbegriffe*, München 1994.
- Spaemann, R., *Ontologia pojęć „prawica” i „lewica”*, w: tenże, *Granice*, przeł. J. Merecki, Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2006.
- Spaemann, R., *Odwieczna pogłoska*, tł. J. Merecki, Warszawa 2009.
- Spaemann, R., *Philosophie als Lehre vom glücklichen Leben*, w: tenże, *Philosophische Essays*, Stuttgart 1994, s. 80-104.
- Spaemann, R., *Unter welchen Umständen kann man noch von Fortschritt sprechen?*, w: tenże, *Philosophische Essays*, Stuttgart 2007, s. 130-151.
- Spaemann, R., *Was ist eine gute Religion*, w: tenże, *Schritte über uns hinaus, Gesammelte Reden und Ausätze I*, Stuttgart 2010, s. 373-376.
- Tischner, J., *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1994.
- Woroniecki, J., *Katolicka etyka wychowawcza*, II/2, Lublin 1995.
- Zaborowski, H., *Die Menschlichkeit der Hoffnung*, „Internationale katholische Zeitschrift Communio” 47, 2018, s.482 - 492.



KS. JOACHIM NOWAK

Dortmund

ORCID: 0000-0002-7892-1016

## Akty duchowe osobowego przeżycia śmierci w świetle nauki Ladislausa Borosa

DOI: [https:// doi.org/10.26142/stgd-2019-023](https://doi.org/10.26142/stgd-2019-023)

**Streszczenie:** Na podstawie Borosowskiej analizy aktów woli, poznania, spostrzegania, przypominania i miłości można dojść do stwierdzenia, że śmierć stanowi szczytowy moment rozwoju ludzkiej osoby, w którym to momencie następuje intensyfikacja owych aktów duchowych człowieka, co z kolei skłania go do podjęcia ostatecznej decyzji wyboru Boga. Śmierć jest więc dla naszego teologa realizacją pełni człowieczeństwa i możliwością podjęcia decyzji życiowej. Podjęcie zaś takiej decyzji dokonującej się w momencie śmierci, jest osiągnięciem najwyższej duchowej dojrzałości. Śmierć zatem jest najwyższym aktem osobowym, najważniejszym aktem ludzkiej świadomości i wolności, co wyraźnie akcentuje Boros w swej filozoficzno-teologicznej wizji.

**Słowa kluczowe:** akty duchowe, osobowe przeżycie śmierci, nauka Borosa, wola, poznanie, spostrzeganie, przypominanie, miłość

## Spiritual Acts of the Personal Experience of Death in the Light of Ladislaus Boros's Teaching

**Summary:** On the basis of Boros's analysis of the acts of will, cognition, perception, remembrance and love, one may conclude that death is the peak moment of human development, at which moment a man's spiritual acts are intensified, which in turn prompts him to make the final decision to choose God. For this theologian, death is the fulfilment of humanity and the opportunity to make a life decision. Making such a decision at the moment of death is the achievement of the highest spiritual maturity. Death, therefore, is the highest personal act, the most important act of human consciousness and freedom. This is clearly emphasized by Boros in his philosophical-theological vision.

**Keywords:** spiritual acts, personal death experience, Boros's teaching, will, cognition, perception, remembrance

Transcendentalnym podłożem dążeń ludzkich do ich spełnienia się jest śmierć będąca pełnią wolności, poznania, spostrzegania, przypominania i miłości<sup>1</sup>. Wszystkie te akty duchowe dochodzą bowiem w momencie śmierci do pełni, tzn. do „ukończenia”.

## 1. Śmierć w aspekcie wolitywnym

Za bazę rozumowania posłużyła Borosowi analiza chcenia, dokonana przez M. Blondela (1861–1949)<sup>2</sup>. Jego zdaniem możliwość realizacji doskonałości ludzkiej znajduje się przede wszystkim w działaniu<sup>3</sup>. Boros podchwytuje myśli Blondela, który przy zbadaniu czynu (*action*)<sup>4</sup> podkreślił, „że ludzkie chcenie zawsze już stawia na nieskończenie więcej, niż człowiek w konkretnym akcie woli faktycznie chce”<sup>5</sup>. Boros przed scharakteryzowaniem aktywności ludzkiej szczegółowo zbadał jej źródło, tj. wolę<sup>6</sup>. Blondel wysunął podstawową tezę odnoszącą się do woli: „Człowiek we wszystkich swoich działaniach zdaje się sięgać dalej, zdaje się chcieć więcej niż faktycznie mógłby osiągnąć”<sup>7</sup>. W woli ludzkiej znajduje się zasadnicza „nieskromność” (*Unbescheidenheit*), która nie wynika z odstępowania od wielkości wzoru doskonałości, ale owo pragnienie czegoś „więcej” stanowi samą istotę chcenia<sup>8</sup>. Ten główny pęd bytu ludzkiego (*volonté voulante*) porywa człowieka w nowy zakres bytu bez udziału powierzchownej i uświadomionej woli (*volonté voulue*)<sup>9</sup>. Stan ten wywołuje w człowieku pragnienie transcendencji,

<sup>1</sup> Por. L. Boros, *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten-Freiburg i.Br. 1973, s.37-59, odtąd: skrót: MM; por. J. Nowak, *Das Todesverständnis in der Eschatologie von Ladislaus Boros, Karl Rahner und Gisbert Greshake. Eine dogmatisch-anthropologische Studie*, Herne 2016, s.57-66.

<sup>2</sup> Boros opierał się głównie na jego pracy doktorskiej: M. Blondel, *L'action* (1893). *Essai d'une critique de la vie d'une science de la pratique*, Paris 1950. Boros posłużył się też obszerną literaturą monograficzną o Blondelu, por. MM, s.182.

<sup>3</sup> J. Lacroix, *Życie i twórczość Maurice Blondela*, tłum. W. Albrecht-Kowalska, Warszawa 1970, s.19–21.

<sup>4</sup> Boros pod terminem „czyn” u Blondela rozumie „wszelkie specyficzne ludzkie działanie”. Tenże, *Offenheit des Geistes. Begegnungen*, Olten 1977, s.131.

<sup>5</sup> MM, s.37; por. tenże, *Gott-Welt-Bruder. Grundströmungen des heutigen Denkens*, Augsburg 1968, s.28.

<sup>6</sup> „Być może najbliższy Blondela koncepcji woli jest scholastyczny, appetitus naturalis’, występujący u podstaw wszelkiej jednostkowej aktywności ducha, którą niejako wyrzuca z siebie”. MM, s.197.

<sup>7</sup> Tamże, s.37; por. tenże, *Der anwesende Gott. Wege zu einer existentiellen Begegnung*, Freiburg 1964, s. 91, odtąd skrót: AG.

<sup>8</sup> Por. MM, s.38; por.tenże, *Offenheit des Geistes*, s.140; por. L. Boros, *Gott-Welt-Bruder*, s.28.

<sup>9</sup> Por. MM, s.38. Człowiek „nie może dorównać swoim własnym wymaganiom. Nie udaje mu się własnymi siłami zawrzeć w swym zamierzonym działaniu (*volonté voulue*) tego wszystkiego, co jest zasadnicze dla jego dobrowolnej miłości”. M. Blondel, *dz. cyt.*, s.338. J. Lacroix nazywa wolą zamierzającą to, co jest zasadnicze dla dobrowolnego działania, a wolą zamierzoną to, co jest

aby móc zaspokoić jego główne dążenie<sup>10</sup>. Dlatego „dopiero wtedy bowiem człowiek może osiągnąć spokój, gdy przedmiotowe chcenie zdoła w pełni przejąć rozmach owego głębszego chcenia”<sup>11</sup>. Przeciw nam działa w nas tajemnicza siła, która nie pozwala nam osiągnąć prawdziwego spokoju. Ta właściwość woli, stwierdza Boros na podstawie myśli Blondela, jest jej dana od początku i jest od nas niezależna<sup>12</sup>. Niedostateczność woli nie pochodzi z naszej nieświadomości, gdyż im człowiek więcej wie, posiada, im więcej jest, tym wyraźniej jest świadom, że nie ma tego, co chciałby mieć i że nie jest tym, kim chciałby być<sup>13</sup>. Dlatego też zdaniem Borosa w każdym akcie woli człowiek w sposób nieodruchowy zmierza do podjęcia decyzji, w której całkowicie jednocząc się z całą swoją wolą, może zająć stanowisko wobec Boga<sup>14</sup>. Nasz teolog uważa, że według Blondela Bóg jest kimś nieuniknionym w każdym ludzkim czynie<sup>15</sup>. Bóg jest tym, który nas ciągle przewyższa w naszych pragnieniach i którego staramy się „doścignąć”. Dopiero wówczas gdy go całkowicie „dościgniemy”, będziemy tym, czym już właściwie jesteśmy, a czym nigdy nie potrafimy być<sup>16</sup>.

To powyższe twierdzenie Blondela przejęte zostaje przez Borosa dla uzasadnienia swojej hipotezy ostatecznej decyzji. Według niej śmierć jest możliwością totalnego „dopędzenia Boga” (*Aufholen Gottes*). Aż do śmierci pozostaje Bóg tylko nieuchwytnym celem. „Nasze odczucie Boga, czy przeświadczenie, że je posiadamy, jest czymś tymczasowym, środkiem do tego, by zdążyć dalej”<sup>17</sup>. Zrozumienie „zamieszkałej w człowieku dynamiki w kierunku nieosiągniętego po ludzku” odnaleźć można już w myśleniu Borosa. Teolog ten określa ten fenomen jako „uprzedzające sięgnięcie myślenia po to, co absolutne”<sup>18</sup>. Mówiąc o wolności woli stwierdza Boros, że polega ona na osiągnięciu stanu ostatecznego,

---

przedmiotem określonego zamierzenia. Por. tenże, *dz. cyt.*, s.22.

<sup>10</sup> Por. tamże, s. 23; por. tenże, *Der gute Mensch und sein Gott*, Olten 1971, s. 16, odtąd skrót: MG. Można więc powiedzieć, że nie można dorównać sobie bez wyjścia z siebie, co jest wynikiem dialektyki działania.

<sup>11</sup> MM, s.38.

<sup>12</sup> Por. tamże; por. tenże, *In der Versuchung. Meditationen über den Weg zur Vollendung*, Mainz 1968, s.114n.

<sup>13</sup> Por. MM, s.39.

<sup>14</sup> Por. tamże.

<sup>15</sup> Por. tamże, s.39n; por. tenże, *Wir sind Zukunft*, Mainz 1969, s.26, odtąd skrót: WZ.

<sup>16</sup> Por. MM, s.40; por. MG, s.7; por. AG, s.25. M.A. Krąpiec zauważa, że już św. Tomasz odkrył rozdzielenie istniejące w woli. Dążenie naturalne woli nigdy niezaspokojone nazywał on „*appetitus naturalis*”, zaś pożądanie konkretnie wyłonione w stosunku do konkretnego dobra – *appetitus elicited*. Tenże, *Człowiek w perspektywie śmierci*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. 1, red. O. Bejze i in., Warszawa 1968, s.141. Można by więc nazwać blondelowskie nieświadomione dążenie woli, skierowane ku dobru ogólnemu, a będące naturalnym pożądaniem dobra i Absolutu – *appetitus naturalis*. Por. tamże, s.141nn.

<sup>17</sup> MM, s.40.

<sup>18</sup> MM, s.41.

nieuwarunkowanego, nieodwołalnego i wiecznego<sup>19</sup>. Mimo tego, że wola ciągle zmierza do ostateczności i wypełnienia, pozostaje ona wciąż niewypełniona i tymczasowa. Mając na uwadze wnioski dotyczące blondelowskiej analizy woli, Boros twierdzi, że wola jest aż do momentu śmierci w pełni rozdwojona. Zasadniczy pęd woli do uchwycenia nieskończoności i Boga nie może być nigdy w pełni zrealizowany, gdyż nieskończoność i Bóg znikają ciągle w naszych czynach. Ponieważ jednak Boga w życiu nie można „dosięgnąć” (*einholen*), dlatego też nie będziemy mogli „dosięgnąć” głębi nas samych<sup>20</sup>. Nieświadome dążenie do Boga i świadome urzeczywistnianie go pragną nawzajem dosięgnąć się. „Istotne jest jednak, że wzajemnie zdążają ku sobie, toteż nieprzerwanie wdzierają się w siebie”<sup>21</sup>. Ruch bytu ludzkiego wydaje się zmierzać do jakiegoś punktu jednoczącego, w którym doszłoby do całkowitej tożsamości woli pierwotnej i urzeczywistnionej. Punkt ten nie ma jednak miejsca w życiu ludzkim aż do śmierci. Dlatego też można twierdzić, że całkowita identyczność woli jest możliwa dlatego, gdyż już w życiu ludzkim jest antycypowana we wzajemnym zbliżaniu się. Słusznie więc sądzi Boros, że człowiek nie jest zdolny do realizacji czynu swego życia<sup>22</sup>. Identyczność woli znajduje się w dynamicznym wydarzeniu, powodującym jej ciągle zmierzanie do rzeczywistego wypełnienia się. Owo rzeczywiste wypełnienie się może nastąpić zdaniem Borosa tylko poprzez rozstrzygnięcie, gdyż z pełnią woli związana jest wolność i możliwość podjęcia decyzji<sup>23</sup>. Tak też jest pojęta wolność we współczesnym jej rozumieniu<sup>24</sup>. Dopiero w śmierci może dojść do całkowitego zjednoczenia woli z samą sobą, i dlatego uważa Boros śmierć za narodziny woli<sup>25</sup>. Tak przedstawiona myśl Blondela, pozwala sprecyzować heideggerowskie pojęcie człowieka jako bytu ku śmierci (*sein zum Tode*). Człowiek to nie tylko istota śmiertelna, ale byt ku śmierci<sup>26</sup>. Egzystencja ludzka to ustawiczne, wewnętrzne dojrzewanie do śmierci. Każdy akt woli człowieka zawiera dążenie do zajęcia całościowego stanowiska wobec siebie i tego wszystkiego co zawiera się w nim nieświadomie<sup>27</sup>. Dopiero jednak w śmierci

---

<sup>19</sup> W gruncie rzeczy wola chce się wyrwać z przygodności i chce osiągnąć stan nieodwołalny i nieuwarunkowany. Wolność będąca zdaniem Borosa w swej istocie miłością, wyraża swe nieodwołalne „ty” w stosunku do drugiej osoby. Por. WZ, s.30; por. tenże *Erlöstes Dasein. Theologische Betrachtungen*, Mainz 1965, s.83, odtąd skrót: ED.

<sup>20</sup> Por. MM, s.40.

<sup>21</sup> Tamże, s.41.

<sup>22</sup> Por. tamże.

<sup>23</sup> Por. tamże, s.41n.

<sup>24</sup> Por. J. Splett, *Entscheidung*, SM 1/ 1967, s.1058; por. C.V. Bormann, *Entscheidung*, HWP 2/1972, s.543; por. M.A. Krąpiec, *Człowiek wobec wyboru*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. 2, red. O. Bejze i in., Warszawa 1969, s.148.

<sup>25</sup> Por. MM, s.42; por. M.A. Krąpiec, tamże.

<sup>26</sup> Por. W. Słomka, *Śmierć pokonana*, w: *Cierpienie i śmierć*, red. A. J. Nowak i in., Lublin 1992, s.55.

<sup>27</sup> Por. M.A. Krąpiec, *Czy śmierć jest sensem życia?* w: *Cierpienie i śmierć*, red. A.J. Nowak, Lublin 1992, s. 155. Uważa on, że śmierć jest tym momentem, w którym spełnia się ostatecznie konieczne

może dojść do pełnej konfrontacji<sup>28</sup>. Dlatego też okazuje się, że transcendentalnym podłożem wyjaśniającym rozdarcie woli jest jej ciągle wkraczanie (*Hineinragen*) w śmierć, jako w pełni osobowe urzeczywistnienie się człowieka<sup>29</sup>.

Boros w swoich późniejszych rozważaniach przechodzi bardziej z płaszczyzny filozoficznej na teologiczną. Człowiek zdaniem Borosa dąży do porównania siebie z Absolutem<sup>30</sup>. W śmierci więc, staje się człowiek wolny i zdolny do podjęcia ostatecznej decyzji, w której dochodzi do spotkania z Chrystusem<sup>31</sup>. Dlatego też w śmierci stając w obliczu Chrystusa, człowiek urzeczywistnia się w pełni jako osoba.

## 2. Śmierć w aspekcie poznawczym

Następnym przedmiotem filozoficznej analizy Borosa jest poznanie. W swoich badaniach, przedstawiających stosunek poznania do śmierci, opiera się nasz teolog na poglądach J. Maréchal'a (1878-1944)<sup>32</sup>. Dokonał on konfrontacji tomistycznej metafizyki poznania z filozofią transcendentalną Kanta<sup>33</sup>. Podobnie jak Blondel w chceniu, Maréchal odkrył w ludzkim poznaniu podstawowe „rozdwojenie”. „Poznanie ludzkie zakorzenione jest w świecie, a mimo to wykracza poza świat. Tkwi w nim od początku bezgraniczne dążenie, swoiste pożądanie bytu w ogóle”<sup>34</sup>. Dlatego też, zdaniem Borosa, rozum nasz „zna” zawsze więcej niż faktycznie „poznaje”. Żyje on w ekstazie myśli skierowanej ku Bogu i poznawać może to, co ograniczone, zmysłowe i „ziemskie”, jedynie na tle tego nieskończonego dążenia<sup>35</sup>. Bóg objawia się nam w poznaniu w sposób transcendentny. Jest on nietematycznie potwierdzony jako sposobność poznania bytu<sup>36</sup>. Może także dojść do tego, że człowiek w tym

---

naturalne pożądanie ludzkiej woli.

<sup>28</sup> Por. M.A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974, s.416.

<sup>29</sup> Por. MM, s.42; por. ED, s.93n.

<sup>30</sup> Por. MG, s.20.

<sup>31</sup> „Im Tod wird also der Mensch frei, wissend und fähig, eine endgültige Entscheidung zu treffen; in dieser Entscheidung vollzieht er die klarste Christusbegegnung seines Lebens; es ist jetzt unmöglich für ihn, an Christus vorbeizugehen”. ED, s.91; por. tenże, *Aus der Hoffnung leben. Zukunftserwartung in christlichem Dasein*, Olten 1968, s.24. Boros mówi także: „Erst im Tode wird der Mensch vollkommen Person; erst im Tode kann er sein Heil endgültig erlangen in einer freien Selbstauszeugung des eigenen Wollens im Angesicht Christi”. WZ, s.152.

<sup>32</sup> Zasadniczym dziełem Maréchal'a jest: *Le point de depart de la metaphisique*, Paris 1922–26. Boros podaje bardzo obszerną literaturę współczesnych neotomistów odnośnie Maréchal'a w: MM, s.183, przypis 16; por. M.A. Krąpiec, *Ja-człowiek*, s.411–414.

<sup>33</sup> Por. A. Edmaier, *Die Philosophie der Gegenwart*, Aschaffenburg 1970, s.116.

<sup>34</sup> MM, s.43.

<sup>35</sup> Por. tamże, s.33; por. WZ, s.151.

<sup>36</sup> Por. MM,s.43.

samym akcie rozumu Boga odrzuca i zarazem akceptuje. Musi go akceptować, gdyż „spełnianie owego aktu możliwe jest tylko na gruncie autentycznego wybiegania ku Bogu”<sup>37</sup>. W każdym akcie poznania znajduje się transcendencja ducha ludzkiego wskazująca zawsze w duchowym poznaniu na Boga, który jednak w tym znaczeniu nie musi być bezwarunkowo nazwany Bogiem<sup>38</sup>. Do takich wyników naukowych doszedł Maréchal poprzez szczegółową analizę aktu poznawczego. Jest nim sąd. Dochodzi w nim do ujęcia całości bytu, zwłaszcza zaś w sądach wyrażonych w słowie „jest”. W tym „orzekaniu istnienia” myślenie nasze chce osiągnąć nieograniczony wymiar bytu, a więc także w odniesieniu do świata i do tego, „w czym sam ów byt świata jest ugruntowany, do nieskończonego bytu Boga”<sup>39</sup>. Dlatego też poznanie nasze jest czymś nieskończenie otwartym na kosmos i na Boga. Dokonuje się to tylko w poznaniu częściowym<sup>40</sup>. Boros, ukazując za Maréchałem zmierzanie człowieka w poznaniu do nieskończoności i Boga, a także niemożliwość dokładnego ujęcia ostatecznej racji bytu, stwierdza, że powodem takiego stanu rzeczy jest połączenie ducha z ciałem. Ciało sprawia, że nasze poznanie jest fragmentaryczne. Duch ludzki nie jest w stanie ująć podstawowego dążenia ku poznaniu całkowitej prawdy ze względu na wciągnięcie w zmysły<sup>41</sup>.

Z powyższych rozważań filozoficznych Maréchal’a wyciąga nasz teolog wnioski końcowe. Stwierdza on, że pierwszy całościowy akt poznania jest możliwy dopiero w momencie śmierci, gdy duch uwalnia się od materialnej zasady<sup>42</sup>. Wówczas dopiero duch poznaje bezpośrednio, bez odsuwania się w zmysłowość, nie odsuwając siebie. Tak też dochodzi on do wewnętrznego ujęcia swej istoty i znajdującego się u jej podstaw dążenia do nieskończoności<sup>43</sup>. Zdaniem Borosa, poznanie i wola są nam teraz dane w formie „wstępnego ćwiczenia” (*Vorübung*)<sup>44</sup>. Posługując się myślą Maréchal’a uzasadnia Boros swoje rozumienie wolności. Jego zdaniem, wolność całościowa wywodzi się z urzeczywistnionego ducha. Duch zatem dopiero w momencie śmierci staje się zupełnie wolny<sup>45</sup>. Śmierć jest rzeczywiście *dies natalis*,

<sup>37</sup> Tamże; por. WZ, s.32–35.

<sup>38</sup> Por. MM, s.43n.

<sup>39</sup> Tamże, s.45.

<sup>40</sup> Por. M.A. Krapiec, *Człowiek w perspektywie śmierci*, s.140n.

<sup>41</sup> Por. MM, s.45n; por. także *Aus der Hoffnung leben*, s.24n.

<sup>42</sup> Por. MM, s.46; s.91. Chodzi tutaj o Borosowskie rozumienie ciała, które jest uzasadnione jednością ciała – dusza – łaska. Por. także, *Aus der Hoffnung leben*, s.24n.

<sup>43</sup> Por. MM, s. 46; por.tenże, *In der Versuchung*, s.115n.

<sup>44</sup> „So sind Erkenntnis und Freiheit uns jetzt nur in der Form einer Vorübung gegeben”. MM, s.46. Tym wnioskiem końcowym dystansuje się Boros zarazem od teorii anamnezy Platona, który rozumiał poznanie jako wspomnienie beczasowego pokazu preegzystencji. Pod wpływem Maréchal’a odwraca Boros tę teorię i definiuje akt poznania jako „wybieganie ku rozbłyskującemu dopiero w śmierci poznaniu”. Tamże.

<sup>45</sup> Por. MM, s.46.



dniem narodzin naszego ducha, naszym w pełni osobowym aktem<sup>46</sup>. Dokonane przez Maréchal'a odkrycie rozdzielenia występującego w poznaniu pozwoliło jeszcze ściślej sprecyzować heideggerowskie pojęcie bytu ludzkiego jako wykraczającego w śmierć („Hineinragen des Daseins in den Tod”)<sup>47</sup>. Jak chodzi o transcendentálną podstawę dwoistości zachodzącej w poznaniu, Boros sądzi, że jest nią całkowita obecność śmierci w ludzkim istnieniu. W każdym akcie poznania kształtuje ludzki duch akt pełnego poznania, czyli akt śmierci<sup>48</sup>. Refleksja powyższa doprowadziła nas do stwierdzenia, że w każdym akcie poznawczym duch ludzki przygotowuje pełnię poznania, w której jego zupełne bycie sobą, a tym samym zatopienie się w absolicie, stanie się rzeczywistością – przygotowuje akt śmierci. Według Borosa – człowiek staje się pełną istotą dopiero wówczas, gdy jest w stanie uchwycić to, co Absolutne. Zmierza on w każdym akcie poznania do spotkania z Nieograniczonym, który w Jezusie Chrystusie stał się ograniczonym<sup>49</sup>. Przez akt poznania powinno się dojść do „wyczuwania” obecności Boga. Można to osiągnąć poprzez chrześcijańską mądrość. Ową mądrość można zdobyć przez czyn. Poprzez regularne ćwiczenie w działaniu dochodzi się do dostrzegania obecności Nieskończonego w rzeczywistości skończonej. Jest to tylko „wyczuwaniem” obecności Bożej we wszechświecie. W śmierci dochodzi się dopiero do jej oglądu. Można więc powiedzieć, że Boros nadał w ten sposób teologiczny charakter filozoficznym rozważaniom o poznaniu<sup>50</sup>.

### 3. Śmierć w aspekcie spostrzegania i przypominania

Zdaniem naszego teologa transcendentálne wyjaśnienie rozdzielenia woli i poznania można także uzasadnić poprzez myśli H. Bergsona (1859-1941) o spostrzeganiu i przypominaniu<sup>51</sup>. Boros pragnie za pomocą wykładów Bergsona bliżej skonkretyzować heideggerowskie pojęcie bycia człowieka ku śmierci<sup>52</sup>. Bergson odkrył istotne rozdzielenie w naszej zdolności spostrzegania (*Wahrnehmung*). Według Bergsona człowiek posiada zasadniczo nieograniczoną

---

<sup>46</sup> Por. tamże; por. L. Boros, *Zur Theologie des Todes*, w: F. Mussner, *Christus vor uns. Studien zur christlichen Eschatologie*, TBP 8/9/ 1966, s.91-92.

<sup>47</sup> Por. MM, s. 46.

<sup>48</sup> Por. tamże, s.47; por. R. Trocquer, *Kim jestem ja człowiek. Zarys antropologii chrześcijańskiej*, tłum. O. Scherer, Paris 1968, s.69.

<sup>49</sup> Por. WZ, s.151; por. tenże, *Denken in der Begegnung*, Olten, 1973, s.74–86.

<sup>50</sup> Por. tenże *Im Menschen Gott begegnen*, Mainz 1967, s.142.

<sup>51</sup> Na uniwersytecie w Oxfordzie ujął Bergson swe twierdzenie w dwóch punktach poprzez które stworzył ważny zarys dla teorii ludzkiej śmierci.

<sup>52</sup> Por. MM, s.47; por. tamże, przyp. 17, s.183n: H. Bergson, *La perception du changement. Conférences faites à l'Université d' Oxford les 26 et 27 Mai 1911*, w: *Oevre*, Paris 1963, s.1365–1392.

zdolność spostrzegania, która jednak wskutek selekcji staje się ograniczona<sup>53</sup>. To ograniczenie wywodzi się z tego, że często w otaczającym nas świecie spostrzegamy tylko to, co jest dla naszego życia korzystne. Staramy się prowadzić życie bardzo praktyczne<sup>54</sup>. Stwarzamy w ten sposób swój własny świat działania. Czasem przy jakimś większym wysiłku duchowym jesteśmy w stanie uwolnić się od tych ograniczeń i równocześnie dochodzimy do dostrzegania czegoś głębszego<sup>55</sup>. Artyści posiadają niesamowicie rozwinięty zakres spostrzegania. Oni to żyją bardziej odprężeni i otaczający nas świat ujmują głębiej<sup>56</sup>. Istnieje także przekonanie, że dochodzi do zaskakującego rozprzestrzenienia się spostrzegania wówczas, gdy odwracamy się od praktycznej strony świata, a zwracamy uwagę na to, co „nie służy niczemu” (*zu nichts dient*)<sup>57</sup>. Należy tutaj także zwrócić uwagę na przeprowadzoną przez Borosa analizę poetyckiego doświadczenia (*die dichterische Erfahrung*)<sup>58</sup>. Twórczość poetycka posiada z jednej strony nową postawę wobec świata, z drugiej zaś strony doświadcza ona egzystencjalnego osamotnienia, w którym to dokonuje się prawdziwe zwrócenie się do rzeczywistości<sup>59</sup>. Do tej głębi duchowego poznania może człowiek dojść jedynie przez rezygnację z działania, odwrócenie się od życia i przez rezygnację ze „skupienia” na życiu, należącego do struktury naszego bytu. Człowiek jest wciąż zmuszony powracać do rzeczywistości. W doświadczeniu poetyckim wszystko otrzymuje sens<sup>60</sup>. Ale jest ono odsuwane przez „noc bez sensu i niezrozumiałości”<sup>61</sup>. Urzeczywistnia się ono w dialektyce bliskości i oddalenia. Bliskość może się spełnić tylko w oddaleniu. Wówczas objawia się nam głębia świata. Głębia ta może nam być dana przez świat dopiero w „pożegnaniu”<sup>62</sup>. Doświadczenie poetyckie zostaje wyrażone w słowie. Im bardziej są połączone słowa poety, tym bardziej jego mówienie wprowadza w rzeczywistość<sup>63</sup>. Skutecznymi słowami poety są słowa tęsknoty, czyli to, co jest wzywane. To, do czego dążymy w poetyckim doświadczeniu, przewyższa nasz byt ludzki, a więc tego, kto wzywa. I dlatego też to, co w stanie tęsknoty wzywamy jest w końcu słowem Boga. Poezja jest przepełniona

---

<sup>53</sup> Zdaniem Borosa ograniczenie to ma miejsce jako pewnego rodzaju „Schutzmaßnahme des Geistes und stellt die Vorbedingung für die Meisterung des täglichen Lebens dar”. MM, s.91. Gdyż w innym przypadku duch zostałby przez pełnię spostrzeżeń tak dalece zaangażowany, że nie potrafiłby się już odnaleźć w świecie codziennym.

<sup>54</sup> Por. MM, s.48.

<sup>55</sup> Por. tamże, s.49.

<sup>56</sup> Por. tamże, s.48; por. WZ, s.42n; por. tenże, *Denken in der Begegnung*, s.131, s.140.

<sup>57</sup> Por. MM, s.49.

<sup>58</sup> Por. tenże, *Das dichterische Wohnen*, Orien. 24/1960,s.174nn; por. MM, s.73–78.

<sup>59</sup> Por. MM, s.49.

<sup>60</sup> Por. P. Emmanuel, *Twarcz człowieka*, tłum. K. Wróblewska, Warszawa 1972, s.25.

<sup>61</sup> MM, s.76.

<sup>62</sup> Por. tamże.

<sup>63</sup> Por. tamże, s.77.

dążeniem do prawdziwego zbliżenia ze światem<sup>64</sup>. Owo zbliżenie można osiągnąć jedynie poprzez odejście. Pełnym urzeczywistnieniem odejścia jest proces śmierci, w którym to „dokonuje się całkowite ustanowienie świata w obliczu obecności Boga”<sup>65</sup>.

Powyższa analiza spostrzegania Bergsona oraz opis poetyckiego doświadczenia podanego przez Borosa ukazują, że człowiek poznaje i spostrzega głębiej wtedy, kiedy niejako izoluje się od życia. Osamotnienie i spokój doprowadzają do tego, że egzystujemy całkowicie w świecie. Można więc krótko powiedzieć, że dochodzi do rozdwojenia w ludzkim spostrzeganiu. Staramy się ciągle powracać do rzeczywistości, ale utrudnia nam to „noc bezsensu” oraz otoczenie, do którego przyzwyczailiśmy się i z którego niełatwo nam się jest wydostać.

Podobne rozdwojenie zauważył Bergson w przypominaniu (*Erinnerung*). Byt ludzki jest całkowicie otwarty na swą przeszłość. Życie nasze jest ciągłym trwaniem<sup>66</sup>. To, co w naszym dzieciństwie czuliśmy i czego chcieliśmy jest przeniknięte niepodzielnie terażniejszością i staje się całkowitą rzeczywistością. Rzeczywistość jest dla Bergsona czymś niepodzielnym. Dlatego też przeszłość i terażniejszość mogą stanowić całość. Jest więc możliwe i zgodne z istotą ludzką, aby człowiek w jednej chwili mógł sobie uświadomić całość swojego życia<sup>67</sup>. Z drugiej zaś strony bronimy się w naszej świadomości przed przeszłością. Czynnie działający człowiek skierowany jest zawsze w kierunku przyszłości. Stara się zatrzymać tylko to, co jest nastawione na zdobycie przyszłości w działaniu. Z przeszłości stara się wydobyć tylko to, co jest pożyteczne. Dlatego też można mieć wrażenie, że przeszłość już nie istnieje, że jest ona jakby „nierzeczywista”. Funkcję „odrzeczywistnienia” (*Entwirklichung*) przeszłości pełni w człowieku pamięć<sup>68</sup>. Ona to eliminuje ze swej świadomości to, co nieprzydatne w przeszłości. Pamięć więc nie jest miejscem, które przechowuje przeszłość, lecz miejscem jej usuwania. Podstawowe rozbitcie zawarte w przypominaniu polega na tym, że przeszłość jest w nas nieustannie obecna i to bez naszego udziału, a pomimo to jest ona przez nas „odrzeczywistniana”, gdyż ciągle się od niej odwracamy i żyjemy tylko przyszłością<sup>69</sup>. Pamięć ludzka służy do tego, aby „doniosłe życiowo doświadczenia” (*lebenswichtige Erfahrungen*) ciągle utrzymywać w świadomości, upraszczać je, wybierać to, co jest nam aktualnie potrzebne z pełni przeszłości. Mózg jest tak zbudowany, że uwaga

---

<sup>64</sup> W tym kontekście należy koniecznie wskazać na oryginalne studium: J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 1994.

<sup>65</sup> MM, s.78.

<sup>66</sup> Por. tamże, s.49; por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 1958, s.291.

<sup>67</sup> Człowiek ma całkowicie objąć życie swoje w jednym *durée vecue* (*ganz umspannt*). MM, s.49.

<sup>68</sup> Por. tamże, s.50.

<sup>69</sup> Por. tamże.

nasza ciągle skierowana jest ku przyszłości, a odwracana od przeszłości<sup>70</sup>. Dlatego też nie możemy przeżywać naszej przeszłości; nasza struktura psychofizyczna jest skierowana na praktyczne działanie. „Promień” naszej świadomości jest skierowany do przyszłości<sup>71</sup>. Wydaje nam się, że dopiero przyszłość dostarcza życiu naszemu sens i treść. Ale jednak ten stan rzeczy doprowadza do tego, że nie jesteśmy w stanie przeżyć teraźniejszości z pełnią jej przeszłości. Zdarza się to niekiedy artystom i pisarzom, gdyż oni to właśnie są tymi „marzycielami” i „roztargnionymi”, którzy nie troszczą się o przeszłość, tylko przeniknięci są teraźniejszością<sup>72</sup>. Oni to zdolni są w niepodzielnej teraźniejszości uchwycić całe życie<sup>73</sup>.

Zdaniem Borosa, powyższe poglądy Bergsona zawierają w „zarodku” bardzo ważną filozofię śmierci. W śmierci możemy stać się panami naszego istnienia, gdyż byt nasz jest skierowany ciągle ku przyszłości. Jedyne w śmierci możliwe jest całkowite „oddanie się teraźniejszości” (*Hingabe an die Gegenwart*)<sup>74</sup>. I dlatego śmierć jest miejscem pełnej teraźniejszości. „A więc w odprężeniu śmierci docieramy do rzeczywistości w całej pełni” („śmierć jako miejsce całościowego postrzegania”)<sup>75</sup>. Rzeczy otrzymują tu swą głębię i powiązanie. Jednocześnie dochodzi do zaniku linii dzielącej teraźniejszość od przyszłości, gdyż uwaga nie jest już skierowana tylko ku przyszłości („śmierć jako miejsce zjednoczenia się z przeszłością”)<sup>76</sup>. W ten sposób „ukazuje się człowiek jako czyste trwanie w pełni całego życia”<sup>77</sup>. Przeszłość dochodzi znowu do ożywienia. Śmierć jest zatem narodzeniem ducha, który pragnie ogarnąć cały świat i osiągnąć swoją pełnię. W ten sposób powstaje w akcie śmierci wszechświat w całej swej postaci, a człowiek jest świadom swego całkowicie niepodzielnego życia<sup>78</sup>. I dlatego dopiero teraz przepełniony pełnią bytu może podjąć ostateczną decyzję, decydującą o swym życiu.

#### 4. Śmierć w relacji do miłości kenotycznej

W niniejszym punkcie zostanie przedstawiony związek śmierci z miłością. Miłość i śmierć to dwa spokrewnione zjawiska, występujące już od wieków w filozofii i literaturze<sup>79</sup>. Zagadnieniem miłości zajmuje się bardzo często współ-

<sup>70</sup> Por. tamże, s.50n.

<sup>71</sup> Por. tamże, s.51.

<sup>72</sup> Por. tamże.

<sup>73</sup> Por. tamże.

<sup>74</sup> Por. tamże, s.52.

<sup>75</sup> Tamże; por. WZ, s.153.

<sup>76</sup> Por. MM, s.52.

<sup>77</sup> Tamże.

<sup>78</sup> Por. WZ, s.155.

<sup>79</sup> G. Marcel mówi: „Mit Orfeusza i Eurydyki tkwi w samym sercu mojej egzystencji”. Tenże,

czesna literatura, która łączy ją niejako ze zjawiskiem śmierci<sup>80</sup>. Najwyraźniej jednak można zauważyć związek śmierci z miłością u Chrystusa. Miłość jest prawdziwym darem siebie<sup>81</sup>. Jest ona ściśle związana z wyniszczeniem elementu zewnętrznego w człowieku. Taką sposobność daje śmierć, w której wypełnia się jakby twierdzenie św. Pawła podkreślające związek miłości z wyniszczeniem człowieka zewnętrznego<sup>82</sup>.

Boros stara się przedstawić ludzką śmierć na tle analizy miłości. Opiera on się w rozważaniach miłości na filozofii G. Marcela<sup>83</sup>. Boros uważa, że nie można ująć marcelowskiej analizy miłości w paru zdaniach. Analiza ta spoczywa na rozległych podstawach fenomenologii, której nie da się ująć w skrócie. Dlatego też nasz autor pragnie, aby czytelnicy przedstawione myśli sami eksperymentalnie przebadali, zastępując przez to fenomenologiczne rozumowanie Marcela<sup>84</sup>. Człowiek to nie tylko byt, ale przede wszystkim „współbyt” (*Mit-sein*). Zdaniem Marcela byt (*Sein*), jest zawsze współbytem (*Mit-Sein*) w miłości<sup>85</sup>. „Aby osiągnąć współbyt w miłości, musi niejako zrezygnować z własnej egzystencji...”<sup>86</sup>. Byt ludzki dochodzi do osobowej wspólnoty dopiero w miłości. Miłość daje mi okazję do osiągnięcia swego ja<sup>87</sup>. W prawdziwej miłości następuje zjednoczenie dwóch osób tak wielkie, że przeżycie jednej osoby staje się przeżyciem drugiej osoby<sup>88</sup>. Człowiek więc musi być otwarty na drugiego. Otwarcie się naszego *Dasein* na drugą osobę ustanawia nasze *Sein*<sup>89</sup>. Odniesienie do drugiej osoby doprowadza do zaniku mego bytu. Ja jestem tylko wówczas, gdy trwam we współbyciu. Człowiek jest więc skierowany na osobowe spełnienie się, które może tylko osiągnąć w miłości. Trzeba by było następnie, zdaniem Borosa, postawić pytanie, czym jest dla Marcela samo pojęcie miłości? Marcel opisuje miłość w sposób fenomenologiczny, a nie podaje jej dokładnego określenia. Stwierdza on więc, że miłość to nie użycie

---

*Présence et Immortalité*, Paris 1959, cyt. za MM, s.53.

<sup>80</sup> Por. H. Seweryniak, *Ladislaus Boros. Spotkać Boga w miłości*, PP 11/ 831/90, s.305.

<sup>81</sup> Por. A. Nossol, *Gelebte Theologie heute. Skizzen zur postkonziliären Glaubenswissenschaft*, Opole 1992, s.150.

<sup>82</sup> Por. 2 Kor 4,16.

<sup>83</sup> Poglądy G. Marcela zostały bardzo syntetycznie ukazane w pracy: R. Troisfontaines, *De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*, t. 1–2, Paris 1953. W książce tej został zarysowany jakby pewien „system Marcela”, którego nie odważył się nawet sam filozof stworzyć.

<sup>84</sup> Por.MM, s.53.

<sup>85</sup> Por. tamże; por. tenże, *Offenheit des Geistes*, s.165. „Jestem bytem, kiedy staję się współbytem” – mówi Marcel. MM, s.53;por. AG, s.19.

<sup>86</sup> MM, s.54.

<sup>87</sup> Por.tamże, s.53; por. ED, s.82.

<sup>88</sup> Por. I. Lepp, *Der Tod und seine Geheimnisse*, Würzburg 1967, s.24–34.

<sup>89</sup> Por. MM, s.53; por. AG, s.21; por. ED, s.58. Człowiek zostaje prawdziwym człowiekiem poprzez udzielanie swego istnienia drugiemu, w jedności z drugim i wzajemnej komunikacji. Por. WZ, s.46; por. R. Trocquer, *dz. cyt.*, s.57.

siły i przemocy. Miłość to tworzenie wolności innego, to zrezygnowanie z siebie, a całkowite poświęcenie się drugiemu człowiekowi<sup>90</sup>. Dlatego też miłość dokonująca się między miłującymi osobami nie jest „naszą” miłością, ale tą, która przychodzi od innego jako dar<sup>91</sup>. Miłość więc jest darem, to znaczy czymś, co się otrzymuje, co się czyni bezinteresownie. Przepelniona ufnością gotowość darowania się prowadzi do powstania miłości<sup>92</sup>. Miłość więc przywraca do życia to, co umarłe. Dlatego też wynika z tego: „Aby być, trzeba zrzec się siebie”<sup>93</sup>. Twierdzenie to jest pierwszą cechą marcelowskiej analizy miłości.

Boros sądzi, że tak ujęta miłość zawiera zawsze w sobie ryzyko, gdyż przyjmuje ona na siebie cierpienia i różne zagrożenia. Ale jest to właściwie jedyna droga prowadząca do szczęścia, to znaczy droga poprzez miłość. „Kto pragnie zdobyć siebie, musi siebie utracić”<sup>94</sup>. Obdarowanie więc siebie miłością domaga się zdaniem Marcela pełnego darowania się. Jednak zaś byt ludzki koncentruje się całkowicie na sobie, żyje w świecie ciągłego obracania się wokół własnej osoby<sup>95</sup>. Dlatego też musi dojść w miłości do zmiany naszego bytu. Nawet święci doznawali trudności związanych z prawdziwą miłością drugiego. Pragnęli oni całkowicie poświęcić się bliźniemu nie szukając własnych korzyści. Mówią oni, że pomagając innym, oczekiwali często wdzięczności od drugich; pocieszając cierpiących, zapominali o osobistym cierpieniu, gdyż przeżywali momentalnie własną korzyść<sup>96</sup>. Mimo to walczyli oni codziennie o swą miłość<sup>97</sup>. Istnienie człowieka jest związane nierozdzielnie z miłością. Człowiek jednak musi miłować, a jednocześnie musi się w bólach i przeciwnościach uczyć miłości<sup>98</sup>. W ludzkiej miłości tkwi jakby jakaś sytuacja bez wyjścia, którą jest rozdzielenie miłości. Polega ono na tym, że człowiek nigdy nie zdąża do dobra samego w sobie, ale zawsze do dobra odnoszącego się konkretnie do mnie, gdy jest ono dobrem, będącym dla mnie<sup>99</sup>. Chcenie w swojej rzeczywistości bytowej jest skierowane ku wzbogaceniu siebie. Wola i miłość przepelnione są duchem subiektywności. Można więc postawić pytanie, co dzieje się z człowiekiem w miłości? Takie chwile są rzadkie w życiu ludzkim.

<sup>90</sup> Por. MM, s.54; por. M.A. Krąpiec, *Ja- człowiek*, s.416–417.

<sup>91</sup> „Im Geschenk und als Geschenk werden wir zu dem, was wir, sind”, das heißt, als Geschenk fangen wir an zu, sein”. MM, s.54.

<sup>92</sup> Por. tamże, por. ED, s.75; por. WZ, s.152.

<sup>93</sup> MM, s.54; zob. ED, s.82.

<sup>94</sup> Tamże, s.83.

<sup>95</sup> Por. MM, s.54n.

<sup>96</sup> Por. tamże, s.55.

<sup>97</sup> Zob. A. Nossol, *Christsein als radikale Proexistenz. Christologisch – ethische Erwägungen*, w: *Person im Kontext des Sittlichen. Beiträge zur Moraltheologie*, Hrsg. J. Piegsa, H. Zeimentz, Düsseldorf 1979, s.22–29.

<sup>98</sup> Por. MG, s. 84. Taką dojrzałą miłość nazywa Boros „cnotą” (*Tugend*).

<sup>99</sup> Por. MM, s.56.

W prawdziwej miłości jesteśmy zawsze otoczeni murem egoizmu, który musimy ciągle przezwyciężać. Potrafimy oddać się bezgranicznie drugiemu człowiekowi jedynie w chwilach prawdziwej miłości, w których dochodzi do całkowitego darowania się. Dzieje się to jakby w „bytowej ekstazie miłości” (*in der Seinsekstase der Liebe*)<sup>100</sup>. Czynnikiem zaś ograniczającym owo darowanie się w miłości jest cielesność, z którą byt nasz jest nieodłącznie związany. Jednak cielesność, moje ciało nie jest moim „ja”. U Marcela spotykamy się z odróżnieniem „być” – oznaczającym sposób istnienia naszej jaźni, duszy oraz „mieć” – oznaczającym posiadanie tego, co jest początkowo „moje” i co jest naszą cielesnością, kształtowaną przez naszą jaźń<sup>101</sup>. Cielesność człowieka zanurza go w sferze posiadania i nie ma on siły, by sytuację tę duchowo przekształcić. Aby więc przejść od „władania i posiadania” do „oddania się i bytu” musi akt istnienia pokonać wielką przeszkodę. Można więc powiedzieć, że możemy prawdziwie „być” tylko czasowo, a nie na stałe.

Rozważając głębiej przedstawione poglądy Marcela, można dojść do wniosku, że dopiero w momencie śmierci otwiera się tak naprawdę pierwsza możliwość do przekształcenia sytuacji posiadania w sytuację bytu. Dopiero wtedy osiągamy nasz byt, gdy opuszcza nas nasza całkowita własność (ciało)<sup>102</sup>. Nie należy jednak koncentrować problemu zaniku sytuacji posiadania wyłącznie na uwolnieniu się z cielesności, gdyż „sama dusza w tym momencie całkowicie się oddaje”<sup>103</sup>. Ciało jest jakby pewnego rodzaju ochroną (*Beschützung*), sięgającą do istoty duszy<sup>104</sup>. Posiadanie stanowi jakby źródło pewności. Śmierć powoduje obumieranie tych korzeni posiadania. Przez to dusza umiera w jakiś sposób w tym akcie oddania się. Dusza więc przygotowuje się do nowych możliwości bytu. Dochodzi teraz do całkowitego oddania się, do zrezygnowania z posiadania i dojścia do stanu prawdziwej miłości. Jeżeli więc dusza, jak zauważa Boros, uznaje i spełnia stan bytowy „oddania się” (*Ausgeliefertsein*), wówczas nie powraca już do siebie, lecz w śmierci dochodzi do osiągnięcia tego, co przeżywała w momentach całkowitej miłości<sup>105</sup>. „Oczywiście miłość jest «przezwyciężaniem śmierci» i pozostanie nim, ale nie dlatego, że znosi śmierć, lecz dlatego, że sama jest śmiercią”<sup>106</sup>. Boros uważa, że ujęcie Heideggera o wkraczaniu ludzkiego bytu w śmierć staje się także sensowne w świetle przeprowadzonej analizy miłości<sup>107</sup>.

<sup>100</sup> Por. tamże.

<sup>101</sup> Por. tamże, s. 57; zob. A. Lohner, *Der Tod im Existentialismus. Eine Analyse der fundamentaltheologischen, philosophischen und ethischen Implikationen*, Paderborn 1997, s.211n; por. M.A. Krąpiec, *Człowiek w perspektywie śmierci*, s.144.

<sup>102</sup> Por. MM, s.57; por. G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1962,s.145n.

<sup>103</sup> Por. MM, tamże.

<sup>104</sup> Por. tamże; por. G. Marcel, tamże.

<sup>105</sup> Por. MM, s.58.

<sup>106</sup> Tamże.

<sup>107</sup> Por. tamże.



Należy jeszcze przedstawić inny związek śmierci z miłością, który Boros również rozważa w swoich opracowaniach. Miłość zdaniem Borosa to zjawisko, w którym człowiek kieruje się w sposób nieograniczony do bytu ograniczonego<sup>108</sup>. To, czym właściwie miłość jest, przekracza wszelkie egzystencjalne urzeczywistnianie się. Można więc powiedzieć, że miłość jest czymś więcej, aniżeli w rzeczywistości może być zrealizowane<sup>109</sup>. Takie ujęcie miłości jest zarazem jej zagrożeniem. Stworzenie ludzkie jest w miłości jakby „przedmiotem naszego dążenia do nieskończoności”<sup>110</sup>. Nie można tego jednak wypełnić. Człowiek musi ciągle dochodzić do rozczarowania miłości, która jest wciąż skierowana ku niemu i nie potrafi w swojej metafizycznej istocie dorównać takiej miłości. Doświadczyć w ten sposób rozczarowania, jak zauważa Boros, a jednak wytrwać w miłości wymawiając słowa: „jesteś bez granic”, to najpiękniejszy akt ludzkiego serca, który nazywamy wiernością<sup>111</sup>. Można więc powiedzieć, że w miłości jest zawarte żądanie, nie mogące być nigdy spełnione. Dlatego też stwierdza Boros, że miłość ludzka nie może osiągnąć swej pełni w sposób ludzki<sup>112</sup>. Mogłaby być spełniona dopiero wówczas, gdyby Absolut, Nieskończoność stanęły w całej swej jasności w człowieku jako godnym miłości<sup>113</sup>. Te warunki miłości mogą być spełnione dopiero w samym momencie śmierci, kiedy to dochodzi do pełnopersoinalnego spotkania z Chrystusem, który stanie przed nami w pełnym blasku i staje się równocześnie przedmiotem dążenia miłości do pełni posiadania<sup>114</sup>. Dlatego też można tutaj wyraźnie zauważyć ścisły związek miłości ze śmiercią<sup>115</sup>.

Reasumując można stwierdzić, że człowiek osiąga prawdziwą miłość wówczas, gdy traci siebie<sup>116</sup>. Należałoby więc następnie rozważyć wzajemne powiązanie pomiędzy traceniem siebie i przeżywaniem w sposób osobowy śmierci.

---

<sup>108</sup> Por. WZ, s.152.

<sup>109</sup> Por. tamże. Takie spojrzenie na śmierć można znaleźć u Borosa w stwierdzeniu: „Ich liebe dich grenzenlos, und deshalb mußt du grenzenlos werden”. AG, s.22. Przez to zostaje nieśmiertelność potwierdzona w akcie miłości. Por. tamże; por. tenże, *Die Welt beginnt heute. Dimensionen unserer Weltinnewerdung*, Orien. 24/1960, s.142n; por. AG, s.22.

<sup>110</sup> Por. tamże.

<sup>111</sup> Por. tamże, s.22n.

<sup>112</sup> „*Menschliche Liebe ist menschlich unvollendbar*”. WZ, s.152; por. G. Marcel, *Homo viator*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1959, s.223n.

<sup>113</sup> Por. WZ, s.152.

<sup>114</sup> Por. tamże.

<sup>115</sup> M.A. Krąpiec mówi w podobny sposób o możliwości spełnienia się miłości w momencie śmierci. Tenże, *Człowiek w perspektywie śmierci*, s.145; por. G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. S. Ławicki, Warszawa 1965, s.306.

<sup>116</sup> Por. MM, s.54. Marcel mówi, że człowiek dochodzi do prawdziwej miłości wtedy, gdy traci swe posiadanie.



## Podsumowanie

W podsumowaniu powyższego zagadnienia należy zauważyć, że śmierć pragnie jakby spełniać wszystkie wymagania dotyczące pełni wolności, poznania, spostrzegania, przypominania i miłości. Ta powyższa analiza aktów duchowych osobowego przeżycia śmierci prowadzi do stwierdzenia, że śmierć pragnie jakby spełniać wszystkie wymagania dotyczące owych aktów duchowych. Człowiek jest zdolny w takim przeżyciu do użycia po raz pierwszy wszystkich swoich aktów osobowych wobec Boga. Śmierć jest zatem ostatnim aktem personalistycznym człowieka i stanowi moment szczytowy rozwoju ludzkiej osoby.

## Literatura

- Bergson, H., *La perception du changement. Conférences faites à l'Université d'Oxford les 26 et 27 Mai 1911*, w: *Oeuvre*, Paris 1963, s. 1365–1392.
- Blondel, M., *L'action* (1893). *Essai d'une critique de la vie d'une sciene de la pratique*, Paris 1950.
- Bormann, C.V., *Entscheidung*, HWP 2/1972, s. 541-544.
- Boros, L., *Aus der Hoffnung leben. Zukunftserwartung in christlichem Dasein*, Olten 1968.
- Boros, L., *Das dichterische Wohnen*, *Orien*. 24/1960, s.174-177.
- Boros, L., *Denken in der Begegnung*, Olten, 1973.
- Boros, L., *Der anwesende Gott. Wege zu einer existentiellen Begegnung*, Freiburg 1964.
- Boros, L., *Der gute Mensch und sein Gott*, Olten 1971.
- Boros, L., *Die Welt beginnt heute. Dimensionen unserer Weltinnewerdung*, *Orien*. 24/1960, s.127-129; 142-145; 181-184.
- Boros, L., *Erlöstes Dasein. Theologische Betrachtungen*, Mainz 1965.
- Boros, L., *Gott-Welt-Bruder. Grundströmungen des heutigen Denkens*, Augsburg 1968.
- Boros, L., *Im Menschen Gott begegnen*, Mainz 1967.
- Boros, L., *In der Versuchung. Meditationen über den Weg zur Vollendung*, Mainz 1968.
- Boros, L., *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten-Freiburg i.Br. 1973.
- Boros, L., *Offenheit des Geistes. Begegnungen*, Olten 1977.
- Boros, L., *Wir sind Zukunft*, Mainz 1969.
- Boros, L., *Zur Theologie des Todes*, w: F. Mussner, *Christus vor uns. Studien zur christlichen Eschatologie*, TBP 8/9/ 1966, s.90-109.
- Emmanuel, P., *Twarz człowieka*, tłum. K. Wróblewska, Warszawa 1972.
- Edmaier, A., *Die Philosophie der Gegenwart*, Aschaffenburg 1970.
- Krapiec, M.A., *Człowiek wobec wyboru*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. 2, red. O. Bejze i in., Warszawa 1969, s.147-174.
- Krapiec, M.A., *Człowiek w perspektywie śmierci*, w: *O Bogu i o człowieku*, t. 1, red. O. Bejze i in., Warszawa 1968, s.123-148..
- Krapiec, M.A., *Czy śmierć jest sensem życia?* w: *Cierpienie i śmierć*, red. A.J. Nowak, Lublin 1992, s.149-161.
- Krapiec, M.A., *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1974.
- Lacroix, J., *Życie i twórczość Maurice Blondela*, tłum. W. Albrecht-Kowalska, Warszawa 1970.
- Lepp, I., *Der Tod und seine Geheimnisse*, Würzburg 1967.

- Lohner, A., *Der Tod im Existentialismus. Eine Analyse der fundamentaltheologischen, philosophischen und ethischen Implikationen*, Paderborn 1997.
- Marcel, G., *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1962.
- Marcel, G., *Homo viator*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1959.
- Marcel, G., *Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. S. Ławicki, Warszawa 1965.
- Marcel, G., *Présence et Immortalité*, Paris 1959.
- Maréchal, J., *Le point de départ de la métaphysique*, Paris 1922–26.
- Nossol, A., *Christsein als radikale Proexistenz. Christologisch – ethische Erwägungen*, w: *Person im Kontext des Sittlichen. Beiträge zur Moralthologie*, Hrsg. J. Piegsa, H. Zeimentz, Düsseldorf 1979, s.22–29.
- Nossol, A., *Gelebte Theologie heute. Skizzen zur postkonziliären Glaubenswissenschaft*, Opole 1992.
- Nowak, J., *Das Todesverständnis in der Eschatologie von Ladislaus Boros, Karl Rahner und Gisbert Greshake. Eine dogmatisch-anthropologische Studie*, Herne 2016.
- Seweryniak, H., *Ladislaus Boros. Spotkać Boga w miłości*, PP 11/ 831/90, s.294-306.
- Słomka, W., *Śmierć pokonana*, w: *Cierpienie i śmierć*, red. A. J. Nowak i in., Lublin 1992, s.49-60.
- Splett, J., *Entscheidung*, SM 1/ 1967, s.1057-1061.
- Szymik, J., *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice, 1994.
- Tatarkiewicz, W., *Historia filozofii*, t. 3, Warszawa 1958.
- Trocquer, R., *Kim jestem ja człowiek. Zarys antropologii chrześcijańskiej*, tłum. O. Scherer, Paris 1968.
- Troisfontaines, R., *De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*, t. 1–2, Paris 1953.

## STUDIA GDAŃSKIE

TOM XLV

PIOTR KUBIAK

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

w Toruniu

ORCID: 0000-0002-0344-6601

## Młodzież Polska ostatniej dekady w misji duszpasterskiej Kościoła.

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2019-024>

**Streszczenie:** Duszpasterstwo młodzieży należy do istotnych zadań współczesnego Kościoła. Młody człowiek, żyjący w obecnym wieku w sposób szczególnie narażony jest na negatywny wpływ środowiska. W obliczu nie zawsze moralnych propozycji, które oferuje młodzieży dzisiejszy świat, Kościół nie może pozostawać obojętny. Jest on zobowiązany do tego, aby w swojej posłudze pastoralnej przeciwdziałać wszelkim negatywnym zjawiskom. Z tego względu proponuje liczne alternatywy, które angażując młodzież przyczyniają się do jej wzrostu duchowego i moralnego. Wobec wielu oczekiwań i pytań ze strony młodzieży, Kościół musi nieustannie podejmować zadanie odnowy działalności duszpasterskiej, która jest narzędziem prowadzenia dialogu z młodym człowiekiem.

**Słowa kluczowe:** duszpasterstwo, Kościół, młodzież, świat, wspólnota

## Polish Youth of the Last Decade in the Pastoral Mission of the Church.

**Summary:** Pastoral service is one of the significant tasks of the contemporary Church. Young people living in the current century are extremely exposed to the adverse impact of the social environment. In the face of the immoral proposals which today's world offers to young people, the Church cannot remain indifferent. The Church is obliged to reject all negative phenomena as part of its pastoral service. In view of the many expectations of young people and the questions they pose, the Church must constantly take up the task of renewal of pastoral practice, which is a tool in conducting the dialogue with youth.

**Keywords:** Church, community, pastoral service, world, youth

## Wprowadzenie

W dzisiejszym świecie, młodzież jawi się jako grupa społeczna, wymagająca szczególnej uwagi. Współczesny świat bardziej niż kiedykolwiek oddziałuje na młodego człowieka w sposób negatywny. W obliczu dokonujących się przemian społeczno-kulturowych, troska o młode pokolenie, ich wychowanie, formację chrześcijańską powinna być zadaniem priorytetowym dla rodzin, szkoły, Kościoła, instytucji państwowych.

Ludzie młodzi pragną wysłuchania, zainteresowania i towarzyszenia na drogach życia. Niestety wiele osób młodych twierdzi, że ich głos wiele nie znaczy tak w świecie społecznym jak i kościelnym<sup>1</sup>. Wyraźnie stwierdza to ubiegłoroczny synod poświęcony ludziom młodym: „W różnych kontekstach mamy do czynienia z niedostatecznym dostrzeganiem ich wołania, w szczególności wołania najbiedniejszych i najbardziej wyzyskiwanych, a także brak dorosłych gotowych i zdolnych do słuchania”<sup>2</sup>. Jest to konkretny znak, nad którym konieczna jest rzetelna refleksja oraz idące za nią działanie.

Wobec wielu zagrożeń ze strony świata, wspólnota eklezjalna musi ze szczególną troską zabiegać o młodego człowieka, o duszpasterstwo w tymże środowisku. Kościół jest wzywany do nieustannego pokonywania pokusy związanej z utratą radości, lękiem przed przygodą wiary. Młodzi ludzie mogą stać się nowym zaczynem w Kościele, który dzięki ich obecności może być zawsze tam, gdzie ludzie Go potrzebują<sup>3</sup>.

W niniejszym artykule zostanie podjęta próba ukazania specyfiki młodzieży w duszpasterstwie Kościoła i jej charakterystyka, zwracając szczególną uwagę na ukazanie realiów Polski.

### 1. Współczesna młodzież podmiotem duszpasterstwa

Podejmując badanie związane z posługą duszpasterską względem ludzi młodych, rzeczą konieczną jest zakwalifikowanie i wyjaśnienie terminu, którym omawiane zagadnienie jest określane. Problem duszpasterstwa młodzieży stanowi element teologii pastoralnej szczegółowej, która z kolei jest działem teologii pastoralnej, czyli dyscypliny w znaczeniu węższym zajmującej się działaniem wspólnoty

---

<sup>1</sup> XV Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów *Młodzi, Wiara i rozeznawanie powołania, Dokument końcowy*, Watykan, 27.10.2018, nr 7 w: <https://episkopat.pl/dokument-koncowy-synodu-biskupow-mlodzi-uczestnikami-i-wspoltworcami-zgromadzenia/> [Odczyt z dnia: 19.05.2019].

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> Por. Franciszek, Posynodalna Adhortacja Apostolska *Christus vivit*, Loreto, 25.03.2019, nr 37, [dalej: *Christus vivit*].

Kościoła jako Ludu Bożego we współczesnym świecie<sup>4</sup>. Tak ujęty problem może stwarzać trudności, dlatego istotne jest wyjaśnienie. Ze względu na fakt, iż teologia praktyczna swoim zakresem obejmuje wiele aspektów aktywności Kościoła, nie jest możliwe, aby całość problematyki zawrzeć w jednym określeniu, dlatego dokonano podziału na teologię pastoralną fundamentalną i szczegółową. W przypadku nauki, jaką jest teologia pastoralna fundamentalna stanowi ona podłoże, na którym rozwija się nauka szczegółowa tejże dyscypliny<sup>5</sup>. Teologia pastoralna szczegółowa rozróżnia duszpasterstwo zwyczajne i nadzwyczajne<sup>6</sup>.

Duszpasterstwo zwyczajne rozumie się jako duszpasterską działalność w ogólności, która jest skierowana do wszystkich wiernych jako ogółu. Dzięki formom, które duszpasterstwo zwyczajne posiada, wspólnota Kościoła jak i wspólnoty religijne, pośrednio osiągają założone cele<sup>7</sup>. Podstawową formą duszpasterstwa zwyczajnego jest posługa w zakresie nauczania, sprawowania sakramentów i prowadzenia w wierze<sup>8</sup>. Obserwując omawiane zjawisko dostrzec można uniwersalizm zwyczajnej posługi Kościoła względem wielorakich potrzeb wspólnoty wierzących. W inny sposób zostaje ukazana funkcja posługi duszpasterskiej o charakterze nadzwyczajnym. Ma ona na celu dotarcie do specyficznych grup wiernych, należących do wielorakich środowisk, które ze względu na różne potrzeby religijne, jak i warunki życia, nie mogą być objęte zwyczajną posługą duszpasterską<sup>9</sup>. Znakiem charakterystycznym duszpasterstwa nadzwyczajnego powinno być dostosowanie do poziomu odbiorców, ich wieku, powołania, stanu duchowego<sup>10</sup>.

Obserwując ukazaną strukturę duszpasterstwa, z logicznego toku myślenia wynika, iż duszpasterstwo młodzieży, jako że stanowi odrębną i specyficzną grupę ludzi, wchodzi w skład nadzwyczajnej posługi duszpasterskiej Kościoła<sup>11</sup>. Mówiąc o współczesnej młodzieży, która jest podmiotem duszpasterskiej działalności Kościoła należy określić, czym jest to duszpasterstwo w ścisłym tego słowa znaczeniu:

---

<sup>4</sup> Por. R. Kamiński, *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*, w: *Teologia pastoralna*, red. R. Kamiński, t. 1, *Teologia pastoralna fundamentalna*, Lublin 2000, s. 15.

<sup>5</sup> Por. A. Przybecki, *Przedmiot teologii pastoralnej*, w: *Status naukowy teologii pastoralnej. Materiały z sympozjum pastoralistów polskich*, Nysa 8–9 października 2001, red. J. Mikołajec, Opole 2003, s. 27.

<sup>6</sup> Por. A. Długosz, *Młodzieży duszpasterstwo*, w: *Leksykon teologii pastoralnej* red. R. Kamiński - W. Przygoda - M. Fiałkowski, Lublin, 2006, s. 511.

<sup>7</sup> Por. G. Siwek, *Duszpasterstwo zwyczajne. Posługa nauczania*, w: *Teologia pastoralna szczegółowa*, red. R. Kamiński t. 2, Lublin, 2002, s. 131.

<sup>8</sup> Tamże, s. 131.

<sup>9</sup> Por. Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele, *Christus Dominus*, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, nr 18.

<sup>10</sup> Por. R. Kamiński, *Duszpasterstwo nadzwyczajne*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, s. 209.

<sup>11</sup> Należy zaznaczyć, że posługa duszpasterska względem młodzieży nie jest tylko *sensu stricto*, zadaniem duszpasterstwa nadzwyczajnego, ponieważ w podstawowych aspektach posługi wchodzi na teren działań duszpasterstwa zwyczajnego.

Duszpasterstwo młodzieży, posługa Kościoła wobec młodzieży szkolnej, pozaszkolnej, akademickiej, pracującej i pielgrzymkowej, która realizowana jest przez formy duszpasterstwa zwyczajnego: przepowiadanie słowa Bożego, katechezę szkolną i parafialną, duszpasterstwo liturgiczne, przygotowanie do sakramentu bierzmowania i małżeństwa oraz niedzielną Eucharystię, posługę pasterską, a także formy duszpasterstwa nadzwyczajnego: specjalnego i specjalistycznego<sup>12</sup>.

Posługa ukierunkowana na młodych ludzi we wspólnocie Kościoła, realizowana jest przez działalność małych wspólnot, które gromadzą młodzież zrzeszającą się w katolickich organizacjach, ruchach o charakterze apostołskim i grupach parafialnych. Natomiast młodzież, która z różnych powodów jest nieprzystosowana do normalnego życia w społeczeństwie zajmuje się duszpasterstwo specjalistyczne<sup>13</sup>.

W duszpasterskiej posłudze Kościoła istotne miejsce zajmuje praca z młodzieżą. Ocena ta wynika z wielu doświadczeń, które są udziałem duszpasterzy i wiernych świeckich, którzy wspomagają swoją pracą podejmowane inicjatywy pastoralne. Podczas Światowych Dni Młodzieży w Krakowie w 2016 roku, papież Franciszek przypomniał ludziom młodym dwie istotne prawdy. Istnieją dwa światy, w których człowiek partycypuje, świat doczesności i świat duchowości. Bardzo często doczesność przysłania człowiekowi to co wieczne<sup>14</sup>. Franciszek stwierdził, że zadaniem Kościoła jest, aby świat duchowy, zasłonięty doczesnością, umiejętnie odsłaniać, czego skutkiem „jest doprowadzenie młodego człowieka do spotkania z Jezusem”<sup>15</sup>.

Działalność duszpasterska względem ludzi młodych podejmowana jest od czasów Jezusa<sup>16</sup>. Sam Chrystus jest dla wspólnoty Kościoła przykładem troski o zbawienie młodego człowieka. Świadczy o tym choćby rozmowa z młodzieńcem zapisana na kartach Ewangelii. Jezus jest dla zatroskanych o losy młodego człowieka ciągłym i fundamentalnym źródłem inspiracji, świadczą o tym również inne fragmenty zawarte na kartach Nowego Testamentu<sup>17</sup>. „Jezus, który jest wiecznie młody, chce nam dać serce zawsze młode”<sup>18</sup>.

Kościół jest świadom, że młodzi ludzie są jego przyszłością, że to oni będą kształtować postawy religijne, moralne, społeczne we wspólnocie eklezjalnej

<sup>12</sup> Por. A. Długosz, *Młodzieży duszpasterstwo*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, s. 511.

<sup>13</sup> Por. tamże.

<sup>14</sup> Por. K. Pawlina, *Wyzwania pastoralne po Światowych Dniach Młodzieży*, „Warszawski Studia Teologiczne” XXIX/4 (2016), s. 112-123.

<sup>15</sup> Tamże, s. 112.

<sup>16</sup> Por. R. Bieleń, *Kościół katolicki we współczesnej Polsce w służbie młodzieży. Podstawowe kierunki i zadania, formy i metody duszpasterstwa młodzieży*, „Seminare” 20 (2004), s. 313.

<sup>17</sup> Por. Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1985r.*, Watykan 31.03.1985, w: <https://ekai.pl/dokumenty/list-do-kaplanow-na-wielki-czwartek-1985/> [Odczyt z dnia: 20.05.2019].

<sup>18</sup> *Christus vivit*, nr 13.

i w społeczeństwie, w którym będą wzrastać<sup>19</sup>. Wyrazem takiej oceny są słowa papieża Jana Pawła II: „W was jest nadzieja, ponieważ wy należycie do przyszłości, a zarazem przyszłość do Was należy”<sup>20</sup>. Kościół w młodzieży widzi drogę ku przyszłości, młodzi są zwierciadłem, w którym wspólnota wiernych dostrzega obraz radosnej młodości, którą Chrystusowy Duch nieustannie go wzbogaca<sup>21</sup>. Sytuacja ta sprawia, że w sposób szczególny ta grupa jest wielkim wyzwaniem dla Kościoła we współczesnym świecie, w którym młodzież narażona jest na różnego typu zagrożenia. Młody człowiek obdarzony jest przez Boga szczególnym powołaniem, za które jest odpowiedzialny. Do podjęcia zadań związanych z powołaniem, potrzebna jest odpowiednia formacja duchowa, intelektualna, niezbędny jest właściwie ukształtowany charakter, pomoc ze strony odpowiednich osób<sup>22</sup>, tak, aby młody człowiek był zdolny wziąć odpowiedzialność za swoje przyszłe życie. Zamierzając ukazać specyfikę współczesnej młodzieży, która stanowi podmiot duszpasterstwa, należy zwrócić uwagę na uwarunkowania wynikające z faktu jej rozwoju nie pomijając przy tym wpływu aktualnego środowiska dojrzewania.

## 2. Okres dorastania fundamentem przyszłości

Okres dorastania jest istotnym czasem w rozwoju młodego człowieka szczególnie w zakresie kształtowania osobowości. Jest to czas, kiedy człowiek dokonuje odkrywania siebie samego oraz własnego wnętrza<sup>23</sup>. Wszelkie wybory, które są dokonywane w wieku młodzieńczym stają się fundamentem przyszłego życia, znajdują oddźwięk zarówno w życiu tak społeczeństwa jak i wspólnoty Kościoła, w których młodzi będą w pełni samodzielnie funkcjonować. Młodość charakteryzuje się brakiem wystarczającej wiedzy i doświadczenia w życiu, nie wyłączając trudności rodzinnych, z którymi młody człowiek się spotyka w nieustannie rozwijającym się społeczeństwie<sup>24</sup>. Człowiek, który dorasta rozwija w sobie szereg sprawności, dlatego czas ten jest niezmiernie ważny w procesie dojrzewania. To w tej fazie dokonuje się rozwój biotyczny, umysłowy i uczuciowy. W tym czasie dokonuje się również rozwój motywacji, społeczny, moralny, religijny, tożsamości, psychoseksualny,

<sup>19</sup> Por. M. Kalinowski, *Duszpasterstwo młodzieży*, w: *Duszpasterstwo specjalne*, red. R. Kamiński, Lublin 1998, s. 21.

<sup>20</sup> Por. Jan Paweł II, List apostolski, *Parati semper*, do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży, Watykan 31.03.1985, nr 1.

<sup>21</sup> Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, Watykan, 30.12.1988, wyd. TUM, Wrocław 2017 nr 46.

<sup>22</sup> Por. M. Kalinowski, dz. cyt., s. 21.

<sup>23</sup> Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska o katechizacji w naszych czasach, *Catechesi tradendae*, Watykan, 16.10.1979, wyd. Referat katechetyczny, Kielce 1990, nr 38.

<sup>24</sup> Por. R. Bieleń, dz. cyt., s. 313.

estetyczny, religijny<sup>25</sup>. Wszystkie wymienione elementy tworzą całość, która stanowi o właściwym funkcjonowaniu w społeczeństwie, dlatego prawidłowy rozwój psychofizyczny jest tak bardzo istotny i nie może być pomijany<sup>26</sup>. Mentalność młodych ludzi nie bierze się znikąd, lecz uwarunkowana jest okolicznościami, które wpływają na całe społeczeństwo<sup>27</sup>. Człowiek na etapie rozwoju konfrontuje się ze światem, który oddziałuje na niego pozytywnie lub negatywnie. Młodzi ludzie w sposób szczególny podlegają wpływowi otaczającego środowiska, zwłaszcza w dobie wszechobecnych mediów, z których czerpią większą część posiadanych informacji. Natomiast ze względu na brak dojrzałości nie posiadają jeszcze wystarczającego rozeznania, co jest prawdą, a co fałszem. Sytuacja ta powoduje trudności w wyborze właściwych treści, w odróżnianiu wiadomości konstruktywnych od różnych przejawów manipulacji. Informacje płynące z mediów stają się nieprecyzyjnymi narzędziami służącymi do oceny rzeczywistości. Jednakże warto zaznaczyć, że media również kształtują świadomość młodego człowieka, dlatego tak ważnym jest odpowiednie wychowanie do umiejętnego z nich korzystania<sup>28</sup>. Istotne pytanie, które rodzi się w dzisiejszym świecie dotyczy kondycji współczesnej młodzieży, jacy są ci, do których zostaje posłany Kościół. Człowiek spotyka się z różnymi opiniami. Nie brak głosów, zarówno pozytywnych jak i negatywnych, które ukazują młodych ludzi nie zawsze w pozytywnym świetle. Jest to zapewne, jak już zostało wspomniane wcześniej, konsekwencją wpływu, jaki współczesny świat wywiera na młodego człowieka.

### 3. Charakterystyka współczesnej młodzieży

Należy stwierdzić, że współczesna młodzież nie jest nastawiona na dokonywanie znaczących zmian w społeczeństwie. Ich celem jest dostosowanie się do otaczającej rzeczywistości. Obecny w świecie konsumpcjonizm kształtuje współczesnego

---

<sup>25</sup> Por. Cz. Walesa, i.in., *Młodzież*. w: *Encyklopedia katolicka*, t. 12., red. S. Wilk i in., Lublin 2008, kol. 1394-1395, 1397-1398, 1402, 1405, 1414, 1417, 1420, 1424.

<sup>26</sup> Wszelkie braki rozwojowe mogą w sposób negatywny wpłynąć na życie młodego człowieka w teraźniejszości jak i w przyszłości, kiedy osiągnie dorosłość. Ciągły postęp dokonujący się w świecie rządzi się własnymi prawami, dlatego wymagania, które stawia często stają się przeszkodą dla osób obarczonych brakami rozwojowymi. Więcej na temat etapów rozwoju młodzieży (zob. tamże kol. 1394-1428).

<sup>27</sup> Por. W. Pjerozek, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii a duszpasterstwo młodzieży*, „Seminare” 20 (2004), s. 182.

<sup>28</sup> Por. J. Kędzior, *Młodzież jako specyficzna kategoria społeczna*, w: *Współczesna młodzież pomiędzy eros a thanatos*. red. J. Kurzępa - A. Lisowska - A. Pierzchalska, Wrocław 2008, s. 14.



człowieka<sup>29</sup>. Idea ta przejawia się w tym, aby najpierw mieć, a dopiero później być<sup>30</sup>. Porównując współczesną młodzież z ich rówieśnikami, którym przyszło wzrastać w czasach PRL-u należy stwierdzić, że aktualnie młodzi szczególną uwagę skupiają na zdobyciu wykształcenia, które zapewni im satysfakcjonującą pracę przynoszącą zadawalające korzyści materialne. Jednakże cenionym elementem życia są relacje przyjacielskie, szacunek ze strony społeczeństwa oraz wypracowany autorytet. Zauważalną cechą młodzieży jest wspólnotowość i otwartość na społeczeństwo. Równocześnie młodzi ludzie cenią sprawy związane z życiem prywatnym i rodzinnym<sup>31</sup>.

W ocenach młodzi ludzie mówią o sobie, że są oszczędni, skromni, zwyczajni. Mniej akcentują wytrwałe dążenie do celów, bycie samowystarczalnym<sup>32</sup>. Młodzi, którzy pochodzą z wyższych sfer społecznych podkreślają swoje zdolności, walory umysłowe, nie przypisują się do określonych wspólnot mających własną ideologię. Natomiast młodzież pochodząca z niższych sfer często dokonuje oceny rzeczywistości za pomocą emocji. Przypisują sobie cechy patriotyzmu, religijności, prostoty<sup>33</sup>. Młodzież nosi w sobie wielki potencjał dobra. Zauważa się, że młodzi są propagatorami sprawiedliwości, wprowadzania pokoju, wnoszą sprzeciw względem stosowaniu przemocy, cenią takie postawy jak miłość, przyjaźń, braterstwo, solidarność względem potrzebujących<sup>34</sup>. Wiele osób młodych poświęca się делам charytatywnym, posłudze względem człowieka potrzebującego. Istnieje wiele inicjatyw społecznych i kościelnych, w których nie brak pełnego zaangażowania młodzieży. Jednak w świecie mają miejsce sytuacje, wywołujące w sercach młodzieży wiele niepokoju i lęku, nie brak licznych propozycji, które często są sprzeczne z nauką Kościoła<sup>35</sup>.

Niestety, kontrastem dla wielu pozytywnych działań jest duża liczba zjawisk o zabarwieniu pejoratywnym. Wśród młodych ludzi zauważa się spadek zainteresowania sprawami związanymi z wiarą, niektóre prawdy są przyjmowane w sposób wybiórczy. Młodym ludziom brak autorytetów, dzięki którym mogliby czerpać inspiracje oraz wzorce<sup>36</sup>. Młodzi XXI wieku to ludzie wychowujący się w świecie wirtualnym. Współczesny świat to rzeczywistość cyfrowa. Większość ludzi żyje w nim nieustannie<sup>37</sup>. Ks. prof. Krzysztof Pawlina, rektor Papieskiego

<sup>29</sup> Por. K. Szafraniec, *Młodzi 2011*, Kancelaria Prezesa Rady Ministrów, red. M. Boni, Warszawa 2011, s. 39.

<sup>30</sup> Por. W. Pirożek, dz. cyt., s. 182.

<sup>31</sup> Por. K. Szafraniec, dz. cyt., s. 61.

<sup>32</sup> Tamże, s. 43.

<sup>33</sup> Tamże, s. 44.

<sup>34</sup> Por. M. Kalinowski, dz. cyt., s. 24.

<sup>35</sup> Tamże, s. 24.

<sup>36</sup> Por. K. Pawlina, *Młodzież końca XX wieku*, „Ateneum Kapłańskie” 2 (1998), s. 64.

<sup>37</sup> Por. *XV Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów Młodzi, Wiara i rozeznanie powołania*.

Wydziału Teologicznego w Warszawie, bazując na badaniach socjologicznych mówił, że „milenialsów (osoby urodzone na przełomie XX i XXI wieku) wyróżnia niebywała twórczość, pewność siebie, czy elastyczność, że nie mają żadnych kompleksów, że sieć jest ich domem, Facebook stał się centrum ich życia towarzyskiego, a Instagram stał miejscem kreowania własnego wizerunku. - Oni dorastali pod wpływem wszystkiego co jest „i” albo „e”: iPhone, iPad, iPod, e-maile, e-booki, e-faktury”<sup>38</sup>. Często rzeczywistość tzw. *sieci* w porównaniu z światem realnym wydaje się bezpieczniejsza i lepiej znana. To w niej można nawiązywać w prosty sposób nowe znajomości, kształcić się, być bardziej kreatywnym<sup>39</sup>. Dzięki obecności w świecie cyfrowym, młody człowiek może również uczestniczyć w życiu o charakterze tak społeczno-politycznym jak również wyrażać aktywną postawę obywatelską<sup>40</sup>. „Świat cyfrowy może ułatwiać obieg niezależnych informacji, pozwalający na skuteczną ochronę osób najbardziej podatnych na zagrożenia, poprzez ujawnianie przypadków łamania ich praw”<sup>41</sup>.

Zjawiska te oddziałują pozytywnie, jednakże mają także oddźwięk negatywny. Czasem młody człowiek w sposób nadmierny korzysta z Internetu, co prowadzi do powstawania trudności w konfrontacji z rzeczywistością.

Media cyfrowe stanowią niebezpieczeństwo za względu na możliwość uzależnienia, izolowania się i postępującej utraty kontaktu z rzeczywistością, co powoduje znaczne utrudnienie w nawiązywaniu prawdziwych relacji międzyludzkich. Mediów społecznościowe są również nośnikiem nowych form przemocy określanych jako cyberprzemoc<sup>42</sup>.

Należy przyznać, że w wielu przypadkach współczesna młodzież charakteryzuje się słabszą odpornością w sferze ducha, tak psychicznej jak i fizycznej<sup>43</sup>. Przyczyną takiej sytuacji jest m.in. nadużywanie alkoholu, nikotyny, łatwo dostępne narkotyki, dopalacze, stosowanie przemocy. Takie zjawiska nie są udziałem młodzieży w ogólności, można powiedzieć, że tylko pewna część jest obciążona takimi

---

*Dokument końcowy*, Watykan, 27.10.2018, nr 21, w: <https://episkopat.pl/dokument-koncowy-synodu-biskupow-mlodzi-uczestnikami-i-wspoltworcami-zgromadzenia/> [Odczyt z dnia: 19.05.2019].

<sup>38</sup> Por. Radom (KAI), <https://www.niedziela.pl/artukul/39086/Ks-Pawlina-mentalnosc-mlodych>. [Odczyt z dnia: 15.05.2019].

<sup>39</sup> Por. Z. Melosik, *Kultura popularna jako czynnik socjalizacji*, w: *Pedagogika*, red. Z. Kwieciński - B. Śliwerski, t. 2, Warszawa 2003, s. 45.

<sup>40</sup> Por. *Christus vivit*, nr 87.

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> Por. *Christus vivit*, nr 88.

<sup>43</sup> Należy stwierdzić, że wspomniany spadek aktywności fizycznej, psychicznej i duchowej wśród młodzieży, jest również owocem postępu technicznego i osłabienia relacji w rodzinie. Wielu młodych osób zastąpiło czas aktywnego odpoczynku wspomnianym już światem wirtualnym. Młodzi ludzie czytają mniej książek i treści umożliwiających rozwój. Często rodzice ze względu na nadmiar pracy nie poświęcają swoim dzieciom czasu, przez co młody człowiek zamyka się w świecie przez siebie wykreowanym.

patologiami. Są one powodem niepokoju wśród ludzi dorosłych i budzą pytanie o źródło podobnego postępowania<sup>44</sup>. Niewątpliwie wiele zgorzenia w procesie formacji młodych uczynili ludzie Kościoła, którzy nadużyli zaufania dzieci i młodzieży poprzez nadużycia seksualne<sup>45</sup>. Dla wielu jest to zapewne sytuacja, która spowodowała osłabienie wiary, a nawet odejście od Boga i Kościoła. W obliczu tych skandali, Kościół musi kontynuować rozpoczęty już proces oczyszczania, aby otwarty na działanie Ducha Świętego mógł na nowo budować zaufanie wśród ludzi młodych<sup>46</sup>.

Krótką charakterystyka obecnej młodzieży pozwala stwierdzić, że jest to grupa specyficzna, składająca się z osób, które spotykają się z różnymi problemami, dlatego błędem jest jakiegokolwiek uogólnianie. Dlatego ważne jest poznanie problemów, z jakie napotykają w swoim życiu<sup>47</sup>.

W środowisku polskim, za Księdzem Profesorem Krzysztofem Pawliną, można stwierdzić że: „30 proc. milenialsów to tzw. „ziomki”, dla których ważny jest wygląd, zaś wolny czas spędzają w galeriach handlowych, kochają kupować, ale mimo to bardzo obawiają się przyszłości. 20% młodzieży określana jest jako „domisie”. To konserwatyści, którzy szukają ładu i stabilności. Uważają, że przysięga małżeńska powinna być nierozzerwalna. Cenią miłość i rodzinę. Trzecia grupa – według ks. Pawliny – to „lajfhakerzy”, czyli „młode wilczki”. - To single, które mają wysokie poczucie własnej wartości. Wierzą, że zrobią karierę. Sami siebie traktują jako markę – powiedział prelegent. Kolejna grupa współczesnej młodzieży określana jest jako regreci (16%). Mówią antysystemowo i antykorporacyjnie. Połowa z nich myśli, że będzie im się gorzej żyło niż ich rodzicom. Niemal 70% martwi się, co będzie jutro. Ostatnia grupa to „hipsterzy” (12%). - Mało ich, ale w mediach jest ich pełno. To tzw. warszawka – bananowe dzieci z bogatych domów. Ponieważ dostają od rodziców dwa razy więcej kasy niż reszta młodych, łatwo im mówić, że pieniądze się nie liczą, że ważna jest kreatywność i talent. Są obywatelami świata”<sup>48</sup>. Przytoczone wyżej wyniki badań ukazują bogaty przekrój osobowościowy wśród ludzi młodych. Rzeczą oczywistą jest, aby nie brakło w Kościele duszpasterzy, którzy będą potrafili wyjść ku każdej z określonych grup ludzi młodych. Niewątpliwie wiąże się to z potrzebą nieustannej formacji i otwarcia na charyzmaty przez osoby odpowiedzialne za duszpasterstwo młodzieży.

<sup>44</sup> Por. J. Bagrowicz, *Współczesna młodzież*, „Ateneum Kapłańskie” 2 (1997) s. 3.

<sup>45</sup> Por. *Christus vivit*, nr 95.

<sup>46</sup> Tamże, nr 102.

<sup>47</sup> Por. J. Przybyłowski, *Duszpasterstwo młodzieży i nowa ewangelizacja*, „Studia Włocławskie” 1 (1998), s. 147.

<sup>48</sup> Katolicka Agencja Informacyjna (Radom), <https://www.niedziela.pl/arttykul/39086/Ks-Pawlina-mentalnosc-mloдых>. [Odczyt z dnia: 15.05.2019].

## 4. Religijność młodzieży

Istotnym elementem badanego problemu jest relacja młodzieży do religii, wiary i związanych z nimi zagadnień. Pojęcie religijności zawiera w sobie całość podejmowanych aktów i praktyk, zarówno w sferze wewnętrznej jak i zewnętrznej<sup>49</sup>, które we właściwy sposób stanowią o człowieku<sup>50</sup>. W czasie dojrzewania młody człowiek zaczyna myśleć abstrakcyjnie. Fakt ten sprawia, że wizja dotycząca Boga ulega zmianie. Następstwem tej sytuacji jest wiele powstających pytań. Progres duchowy, który dokonuje się w tym czasie nacechowany jest wieloma sytuacjami, które wywołują niepokoje i konflikty we wnętrzu człowieka. Autorytety, które dotychczas oddziaływały na młodego człowieka podlegają dezaktualizacji. Ze względu na zmieniający się system potrzeb poszukiwane są wzorce, które na nie odpowiedzą<sup>51</sup>. Współczesne nastawienie młodych do wiary oraz wynikających z niej postaw nacechowane jest pewnym subiektywizmem jak również relatywizmem<sup>52</sup>. Zjawiskiem, które można zaobserwować jest traktowanie wiary jako swobodnego przedmiotu, dzięki któremu można rozwiązać pojawiające się życiowe trudności. Religijność młodego człowieka często oparta jest na relacjach względem duszpasterza czy też osób ze wspólnoty. W niektórych przypadkach zależna jest od nastroju panującego w kościele, natomiast brak w niej prawdziwego źródła, którym jest Objawienie Boże. Podejście polskiej młodzieży do spraw związanych z wiarą i Kościołem wyraźnie się różni od postaw młodzieży z Zachodu. Jednakże w naszej ojczyźnie obserwuje się stopniowy proces odchodzenia od tego, co z Kościołem związane. W 2016 roku Polska była organizatorem Światowych Dni Młodzieży. Z tej okazji dokonywano podejmowano próby ocen religijności młodzieży w Polsce. Oceny były podzielone. Z jednej strony stwierdzono, że młodzież w Polsce, w porównaniu z rówieśnikami z innych krajów Europy, jest mocno przywiązana do Kościoła. Z drugiej padało stwierdzenie, że niestety, młodzież ulega procesowi laicyzacji. Polska młodzież jednak nie odeszła od Kościoła, tak jak w innych krajach Europy zachodniej oraz także postkomunistycznej (Czechy, wschodnie landy Niemiec)<sup>53</sup>.

<sup>49</sup> Por. M. Kalinowski, dz. cyt., s. 28.

<sup>50</sup> Por. B. Laskowska, *Młodzież wobec kryzysu religijnego*, „Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych” 1 (2009), s. 130.

<sup>51</sup> Por. M. Tatar, *Wychowanie do dojrzałej duchowości*, „Studia nad Rodziną” 1–2/30–31 (2002), s. 433.

<sup>52</sup> Por. H. Łuczak, *Posługa duszpasterska wśród młodzieży polskiej*, Wrocław 1994, s. 22–25.

<sup>53</sup> Por. A. Stopka, *Religijność młodych na rozdrożu*, „Czy sprawy można zmienić?”, pl.aletia.org/2017/07/28/religijnosc-mlodych-na-rozdroz-u-czy-sprawy-mozna-zmienic/ [Odczyt z dnia: 27.05.2019].

Z raportu *Młodzież 2016* wynika, że 69% uczniów ostatnich klas szkół ponadgimnazjalnych uważa się za osoby wierzące. Wśród nich jest 8% deklarujących się jako osoby głęboko wierzące. Następnie 18% ludzi młodych wobec wiary określa swoje niezdecydowanie, a 13% deklaruje brak wiary<sup>54</sup>.

Jeśli chodzi o praktyki religijne młodych Polaków, sytuacja przedstawia się następująco. „Obecnie co najmniej raz w tygodniu uczestniczy w nich 40% badanych uczniów (dwadzieścia lat temu było to 62%). W praktykach religijnych nigdy nie bierze udziału 29% młodych ludzi, a 21% robi to kilka razy w roku (zapewne przy okazji głównych uroczystości religijnych lub rodzinnych)”<sup>55</sup>.

Dokonując analizy religijności młodzieży, trzeba zwrócić uwagę na ich uczestnictwo w lekcjach religii. Z badań wynika, że na udział w lekcjach religii wpływa w znaczny sposób miejsce zamieszkania. Spośród młodzieży mieszkającej na wsi na lekcję religii uczestniczy 85%, natomiast poniżej 50% w największych ośrodkach<sup>56</sup>.

Wartości, które prezentuje młodzież jak również ich postępowanie mówią o pewnym spadku zainteresowania tym, co kościelne. Zauważa się postawę zachowawczości względem doktryny Kościoła, która czasami w oczach młodych wydaje się zbyt wymagająca<sup>57</sup>. Prawdy, których naucza Kościół podlegają selekcji w zależności od potrzeby chwili<sup>58</sup>. Niektóre prawdy wiary są odbierane według własnego modelu interpretacyjnego lub bywają kontestowane<sup>59</sup>. Zdarza się, że młodzi ludzie ze względu na niski poziom znajomości nauki Kościoła, częściowo ją odrzucają. Przyczyną takich postaw jest również brak autorytetu tych, którzy przekazują prawdy Kościoła. W skrajnych przypadkach powodem odrzucenia tego co naucza Kościół jest liberalne podejście do rzeczywistości transcendentnych<sup>60</sup>. Około połowy młodych Polaków nie przyjmuje głoszonych przez Kościół prawd dotyczących moralności. Szczególnie ma to odzwierciedlenie w kwestii zachowania czystości przedmałżeńskiej. Zauważa się, że młodzi są bardziej twórcami zasad moralnych niż ich odbiorcami. Często młody człowiek w sprawach moralnych sam dla siebie jest sędzią<sup>61</sup>. W wielu wypadkach wiara w rozumieniu ludzi młodych

---

<sup>54</sup> Por. A. Głowacki.: *Religijność młodzieży*, w: *Młodzież 2016. Raport z badania sfinansowanego przez Krajowe Biuro ds. Przeciwdziałania Narkomanii*, Warszawa 2017, s. 130.

<sup>55</sup> Tamże, s.133.

<sup>56</sup> Tamże, s. 143.

<sup>57</sup> Por. J. Mariański, *Religijność młodzieży polskiej w okresie przemian*, „Zeszyty Naukowe KUL” 2 (2010), s. 40.

<sup>58</sup> Por. W. Pirożek, dz. cyt., s. 185.

<sup>59</sup> Por. M. Kalinowski, dz. cyt., s. 29.

<sup>60</sup> Por. B. Laskowska, dz. cyt., s. 138.

<sup>61</sup> Por. M. Kozera, *Ach ta dzisiejsza młodzież*. [http://www.marcinkozyra.salezjanie.pl/index.php?option=com\\_content&view=article&id=385:pokolenie-modziezy-xxi&catid=4:wychowanie&Itemid=6](http://www.marcinkozyra.salezjanie.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=385:pokolenie-modziezy-xxi&catid=4:wychowanie&Itemid=6), [27.05.2019].

zamyka się w obrębie prywatności, względem której nikt z zewnątrz nie ma prawa ingerować<sup>62</sup>. Z obserwacji wynika, że dla wielu młodych ludzi propozycje, które kieruje do nich wspólnota Kościoła w zestawieniu z tym, co proponuje współczesny świat są przestarzałe, nie mają większego znaczenia i narażają młodzież na niezrozumienie ze strony otoczenia. W sytuacji, kiedy religijność młodego człowieka w wielu przypadkach nie jest transparentnym komponentem życia, kiedy jego uwaga skierowana jest ku temu, co oferuje świat, a czasem brak w jego życiu jakichkolwiek wartości, powstaje pewna pustka, która może być wypełniona negatywnie lub pozytywnie. Ze względu na to, że człowiek w wieku dorastania ulega różnym wpływom z zewnątrz, powstała sytuacja może być wykorzystana przez grupy, które mogą w sposób negatywny wpłynąć na młodego człowieka. Jednakże zastana okoliczność może być szansą dla działalności duszpasterskiej Kościoła. Ważnym elementem jest odpowiednie rozpoznanie problemu i wczesna reakcja ze strony odpowiedzialnych za troskę o młodych, aby nie utracić szansy zainteresowania ich Kościołem i bogactwem, które On młodym ludziom proponuje<sup>63</sup>.

## Zakończenie

Dokonując analizy sytuacji współczesnej młodzieży, należy odnotować znaczące fakty. We współczesnym świecie zauważa się wiele niebezpieczeństwa ukierunkowanego ku ludzkiej egzystencji. Sytuacja ta wywołuje w młodym człowieku wiele niepokoju i niezrozumienia. Wielkim zadaniem dla duszpasterzy jest umiejętność takiego prowadzenia młodego człowieka, aby pośród wielu propozycji świata potrafił on odnaleźć swoje powołanie<sup>64</sup>. *Trzeba ich równocześnie wspierać i umacniać w pragnieniu przeobrażenia świata, uczynienia go bardziej ludzkim, bardziej braterskim*<sup>65</sup>. Młodzi są dla Kościoła wielkim wyzwaniem. Młodzież nie może być zaniedbywana, pomimo trudności, które rodzą się, gdy mowa o duszpasterskiej działalności względem omawianej grupy społecznej. Rzeczywistość współczesnego świata, która w zadziwiającym tempie podlega rozwojowi wymaga od duszpasterzy solidnego przygotowania do tej posługi. Wymagania, które stawia świat, a którym przyjdzie sprostać wspólnocie Kościoła, będą coraz większe. Niezbędne jest poszukiwanie takich form duszpasterskich, które zainteresują młodego człowieka i przyczynią się do jego wzrostu duchowego<sup>66</sup>. Papież Franciszek przypomniał, że duszpasterstwo młodzieży przebiega na dwóch liniach działalności. Pierwszą

<sup>62</sup> Por. B. Laskowska, dz. cyt., s. 139.

<sup>63</sup> Por. W. Pierożek, dz. cyt., s. 185.

<sup>64</sup> Por. Jan Paweł II, *List do Kapłanów na Wielki Czwartek 1985r.*, nr 7.

<sup>65</sup> Tamże.

<sup>66</sup> Por. W. Pierożek, dz. cyt., s. 186.

z nich jest poszukiwanie, które przyciągałoby młodych ludzi do doświadczenia w swoim życiu Boga. Drugą jest pogłębienie tegoż doświadczenia u tych, którzy Boga poznali<sup>67</sup>. Kościołowi musi nieustannie towarzyszyć świadomość, że młodzież ewangelizowana jest przez całą wspólnotę, oraz relewantne jest to, by młodzi ludzie czynnie angażowali się w propozycje duszpasterskie wspólnoty Kościoła<sup>68</sup>. Pomimo postępującej sekularyzacji społeczeństwa należy stwierdzić, że religijność polskiej młodzieży w porównaniu z ich rówieśnikami z Zachodu przedstawia dość zadawalający poziom. Zachodzące przemiany nie ukazują perspektywy całkowitego odejścia od wiary. Religijność będzie ulegać przemianom, jej funkcje będą przekształcane, wiara ulegnie osłabieniu, jednak nie oznacza to upadku Kościoła<sup>69</sup>. Wspólnota eklezjalna powinna przygotować się na większą niż dotychczas postawę wybiórczości względem doktryny katolickiej. Nie zabraknie głosów sprzeciwu względem Kościoła postrzeganego jako instytucja religijna i społeczna<sup>70</sup>.

Podjęcie refleksji związanej z duszpasterstwem młodzieży należy do zadań niełatwych. W obliczu wspomnianych wcześniej trudności w procesie wychowawczym młodego pokolenia, duszpasterstwo młodzieży, jest dla Kościoła szczególnym wyzwaniem, które nie może być marginalizowane, a zaangażowanie duszpasterzy powinno rodzić nadzieję na to, że jeszcze wszystko nie jest stracone, i praca na rzecz młodych ludzi będzie nagrodzona ich wdzięcznością.

## Literatura

- Bagrowicz, J., *Współczesna młodzież*, „Ateneum Kapłańskie” 2 (1997), s. 3-15.
- Bieleń, R., *Kościół katolicki we współczesnej Polsce w służbie młodzieży. Podstawowe kierunki i zadania, formy i metody duszpasterstwa młodzieży*, „Seminare” 20 (2004), s. 313-330.
- Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele, *Christus Dominus*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, s. 232-254.
- Długosz, A., *Młodzieży duszpasterstwo*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński – W. Przygoda – M. Fijałkowski, Lublin 2002, s. 511–515.
- Franciszek, *Christus vivit*, Loreto 25.03.2019, wyd. Pallotinum, Poznań 2019.
- Głowacki, A., *Religijność młodzieży*, w: *Młodzież 2016. Raport z badania sfinansowanego przez Krajowe Biuro ds. Przeciwdziałania Narkomanii*, Warszawa 2017, s. 130-138.
- Jan Paweł II, *Catechesi tradendae*, Watykan 16.10.1979, wyd. Referat katechetyczny, Kielce 1990.
- Jan Paweł II, *Christifideles laici*, Watykan, 30.12.1988, wyd. TUM, Wrocław 2017.
- Jan Paweł II, List apostolski *Parati semper*, do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży, Watykan 31.03.1985, w: *Listy pasterskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, wyd. Znak, Kraków 1997, s. 110-158.

<sup>67</sup> Por. *Christus vivit*, nr 209.

<sup>68</sup> Tamże, nr 202.

<sup>69</sup> Por. J. Mariański, dz. cyt., s. 40.

<sup>70</sup> Tamże, s. 61.



- Jan Paweł II, *List do kapłanów na Wielki Czwartek 1985 r.*, Watykan 31.03.1985, w: <https://ekai.pl/dokumenty/list-do-kaplanow-na-wielki-czwartek-1985/>, [Odczyt z dnia: 20.05.2019].
- Kalinowski, M., *Duszpasterstwo młodzieży*, w: *Duszpasterstwo specjalne*, red. R. Kamiński, Lublin 1998, s. 21–38.
- Kamiński, R., *Duszpasterstwo nadzwyczajne*, w: *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. R. Kamiński – W. Przygoda – M. Fiałkowski, Lublin 2002, s. 209–212.
- Kamiński, R., *Wprowadzenie do teologii pastoralnej*, w: *Teologia pastoralna*, red. R. Kamiński, t. 1: *Teologia pastoralna fundamentalna*, Lublin 2000, s. 15–57.
- Kędzior, J., *Młodzież jako specyficzna kategoria społeczna*, w: *Współczesna młodzież pomiędzy eros a thanatos*, red. J. Kurzępa – A. Lisowska – A. Pierzchalska, Wrocław 2008, s. 9–18.
- Kozera, M., *Ach ta dzisiejsza młodzież*, [www.marcinkozyra.salezjanie.pl/index.php?option=com\\_content&view=article&id=385:pokolenie-modziezy-xxi&catid=4:wychowanie&Itemid=6.htm](http://www.marcinkozyra.salezjanie.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=385:pokolenie-modziezy-xxi&catid=4:wychowanie&Itemid=6.htm) [20.05.2019].
- Laskowska, B., *Młodzież wobec kryzysu religijnego*, „Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych” 1 (2009), s. 128–148.
- Luczak, H., *Posługa duszpasterska wśród młodzieży polskiej*, Wrocław 1994.
- Melosik, Z., *Kultura popularna jako czynnik socjalizacji*, w: *Pedagogika*, red. Z. Kwieciński – B. Śliwerski, t. 2, Warszawa 2003, s. 45–58.
- Pawlina, K., *Młodzież końca XX wieku*, „Ateneum Kapłańskie” 130 (1998), s. 64–77.
- Pawlina, K., *Wyzwania pastoralne po Światowych Dniach Młodzieży*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XXIX/4 (2016), s. 112–123.
- Pierożek, W., *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii a duszpasterstwo młodzieży*, „Seminare” 20 (2004), s. 181–194.
- Przybecki, A., *Przedmiot teologii pastoralnej*, w: *Status naukowy teologii pastoralnej. Materiały z sympozjum pastoralistów polskich. Nysa 8–9 października 2001*, red. J. Mikołajec, Opole 2003, s. 25–27.
- Radom (*Katolicka Agencja Informacyjna*), [www.niedziela.pl/arttykul/39086/Ks-Pawlina-mentalnosc-mlodych.htm](http://www.niedziela.pl/arttykul/39086/Ks-Pawlina-mentalnosc-mlodych.htm) [15-05-2019].
- Siwek, G., *Duszpasterstwo zwyczajne. Posługa nauczania*, w: *Teologia pastoralna szczegółowa*, t. 2, red. R. Kamiński, Lublin 2002, s. 131–179.
- Stopka, A., *Religijność młodych na rozdrożu*. „Czy sprawy można zmienić?”, [pl.aleteia.org/2017/07/28/religijnosc-mlodych-na-rozdrozu-czy-sprawy-mozna-zmienic.htm](http://pl.aleteia.org/2017/07/28/religijnosc-mlodych-na-rozdrozu-czy-sprawy-mozna-zmienic.htm) [27-05-2019].
- Szafraniec, K., *Młodzi 2011*, Kancelaria Prezesa Rady Ministrów, red. M. Boni, Warszawa 2011.
- Tatar, M., *Wychowanie do dojrzałej duchowości*, „Studia nad Rodziną” 1-2/30-31 (2012), s. 414–435.
- Walesa, Cz., Niemirowski, T., Tatar, M., Rzechowska, E., Grygielski, M., Musiał, D., *Młodzież*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 12, red. S. Wilki in., Lublin 2008, kol. 1393–1440.
- XV Zgromadzenie Ogólne Synodu Biskupów, *Młodzi, Wiara i rozeznawanie powołania. Dokument końcowy*, Watykan 27.10.2018, w: <https://episkopat.pl/dokument-koncowy-synodu-biskupow-mlodzi-uczestnikami-i-wspoltworcami-zgromadzenia/> [Odczyt z dnia: 19.05.2019].



ARTYKUŁY

---

*Nauki humanistyczne*



ROMAN MARCINKOWSKI

Uniwersytet Warszawski

ORCID: 0000-0001-9646-1191

## Specyfika języka religijnego Miszny

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2019-025>

**Streszczenie:** Miszna stanowiąca sedno judaizmu rabinicznego, istotę tradycji ustnej, zwanej Torą Ustną, została spisana pod koniec II wieku n.e. w języku hebrajskim. Zanim jednak ją spisano, istniała od wieków w przekazach ustnych, co pozwalało na lepsze zrozumienie, aktualizację praw Tory i dostosowywanie ich do zmieniających się warunków życia, ale też wiązało się ze skróctową formą ustnego przekazu, posługującą się określonymi szablonami, gdzie istotne treści religijne zostały wtłoczone w utarte formuły i schematy, które stały się cechą charakterystyczną tego języka, z czasem im dalej od spisania, tym trudniejszego do odbioru ze względu na nienaruszalną strukturę językową, co ze współczesnej perspektywy może sprawiać wrażenie, szczególnie dla początkujących w tej dziedzinie, odwrotnego efektu od zamierzonego, tzn. że zamiast ułatwić zrozumienie Tory, forma przekazu treści zdecydowanie je utrudnia. Język Miszny nie jest zwykłym językiem, jak mogłoby się na pozór wydawać, zawierającym proste sformułowania przedstawiające zwyczajne rzeczy. Należałoby postrzegać go jako specyficzną odmianę naturalnej w owych czasach hebrajszczyzny, służącą wyłącznie do przekazu najistotniejszych treści religijnych. Jakim językiem zatem spisano Misznę? Jaka jest specyfika języka religijnego Miszny?

Autor wystąpienia jest głównym redaktorem pierwszego polskiego opracowania naukowego Miszny zawierającego zarazem pierwszy polski przekład tego wielkiego dzieła judaizmu talmudycznego.

**Słowa kluczowe:** Hebrajski misznaicki, język religijny, Tora Ustna, Miszna, judaizm rabiniczny

## The Peculiarity of the Religious Language of Mishnah

Summary: Mishnah, which is the crux of Rabbinic Judaism, the essence of oral tradition called the Oral Torah, was written down in the Hebrew language in the late 2nd century A.D. However, before it was written down, it existed in oral traditions, which allowed people to better understand them, to bring the Torah's laws up to date and to adjust them to changes in living conditions; however, it was also linked with a short form of orally transmitted traditions using specific templates, where important religious contents were put into stereotyped formulas and schemes, which came to be a characteristic feature of this language. Gradually, the greater the distance in time from its writing down, the more difficult it became for people to understand it due to inviolable language structures, which, from a present-day perspective, may create an impression – especially for beginners – which is the opposite of the one intended. That is to say, instead of facilitating the understanding of the Torah, the form of the message content makes it definitely more difficult. The language of the Mishnah is not an ordinary language, as it might seem, containing simple formulations which present ordinary things. It should be perceived as a specific variety of the Hebrew language of that time, which was used exclusively to express the most important religious contents. What then was the language in which Mishnah was written down? What is the peculiarity of the religious language of Mishnah?

The author of this article is the Editor-in-Chief of the first Polish scholarly edition of Mishnah, which also contains the first Polish translation of this great Book of Talmudic Judaism.

Keywords: Mishnaic Hebrew, Religious Language, Oral Torah, Mishnah, Rabbinic Judaism

### Wprowadzenie

Na wstępie należałoby wyjaśnić podstawowe pojęcia dotyczące podjętego tematu, zaznaczyć czym jest Miszna i określić definicję języka religijnego. Miszna jest świętym tekstem judaizmu traktowanym na równi z Biblią hebrajską i podobnie do niej nazywana jest Torą, czyli Nauką lub Prawem ze względu na treść, jaką zawiera. Judaizm uznaje objawienie Tory w dwu formach: spisanej i ustnej. Pierwsza nosi nazwę *Tora szebichtaw* – Tora spisana, a druga *Tora szebeal-pe* – Tora ustna. Obie objawił Bóg Mojżeszowi na Synaju. Terminem Tora, w ścisłym tego słowa znaczeniu, określa się Pięcioksiąg, ale w szerszym znaczeniu jako Tora spisana obejmuje również Proroków i Pisma. W przeciwieństwie do Tory ustnej stanowi zamknięty zbiór, który określa kanon ksiąg biblijnych. Zbiór ten z czasem stawał się coraz mniej zrozumiały przede wszystkim ze względu na język, którym

został spisany. Dlatego jego ustne wyjaśnienie stało się koniecznością. Tak o tym pisze we wstępie do pierwszego polskiego wydania Miszny, obejmującego pierwszy polski przekład z oryginału, rabin Stas Wojciechowicz:

„Istotą Miszny jest wyjaśnienie przykazań, które Bóg dał ludowi Izraela na Synaju. Przykazania te spisane w Pięcioksięgu przyjęło się określać terminem ‘Tora spisana’. Miszna stanowi podstawę ‘Tory ustnej’, która zgodnie z żydowską tradycją również została przekazana naszemu Nauczycielowi Mojżeszowi na górze Synaj. Majmonides poucza o tym we wstępie do porządku *Zeraim*: «Wiedz, że każde przykazanie, które Święty, niech będzie błogosławiony, dał naszemu Nauczycielowi Mojżeszowi, niech pokój będzie z nim, dał mu je z komentarzem... najpierw wypowiedział przykazanie, a potem wyjaśnił mu jego istotę». To oznacza, że Torę spisaną powinno się pojmować według przyjętych reguł, czyli przy pomocy Tory ustnej, która uzupełnia Boże Objawienie.”<sup>1</sup>

Misza stanowi sedno tradycji ustnej judaizmu, zwanej Torą ustną (*Tora szebeal-pe*) – lub mówiąc inaczej – istotę judaizmu rabinicznego. Misza rozpoczyna tradycję ustną, ale jej nie zamyka. Można powiedzieć, że Bóg objawił Mojżeszowi całą Torę, część w formie pisanej, część w formie ustnej. Istniał przez wiele wieków nieformalny zakaz spisywania Tory ustnej. Uznawano bowiem, że gdyby Bóg chciał inaczej, przekazałby Mojżeszowi całą Torę na piśmie. Powinna zatem pozostać w przekazach ustnych. Miało to też swoje racje. Tora ustna, niezapisana pozwalała na regulowanie, aktualizowanie i dostosowywanie Prawa do realiów zmieniającego się życia. To przystosowanie stało się koniecznością nie tylko ze względu na zmieniające się warunki życia, ale również dlatego, że Izraelici zaczęli traktować Biblię hebrajską (w tym szczególnie Torę) jako kodeks regulujący zarówno życie religijne, jak też cywilne. Torę ustną traktowano od dawna nie tylko jako uzupełnienie Tory spisanej, ale także jako jej interpretację w konkretnych sytuacjach życiowych. Inaczej mówiąc Misza stanowiąca kodeks Prawa zaczęła zarazem służyć za jego podręcznik.<sup>2</sup>

Język religijny w odniesieniu do Miszny można rozumieć dwojako: w szerszym i węższym znaczeniu. W znaczeniu szerszym oznacza język tekstów metareligijnych, a szczególnie język specjalistyczny, naukowy, którym posługują się historycy, filozofowie, socjologowie, psychologowie religii oraz specjaliści innych specjalności w ramach religioznawstwa, ale też język teologiczny, stanowiący odmianę języka religijnego.<sup>3</sup> W węższym znaczeniu, zaproponowanym przez Jacka Wojtysiaka,

<sup>1</sup> Por. *Misza: Zeraim (Nasiona)*, red. Roman Marcinkowski, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2013, s. 9 i 11.

<sup>2</sup> Por. R. Marcinkowski, *Misza: Naszim (Kobiety)*, Wydawnictwo DiG – Edition La Rama, Warszawa–Bellerive-sur-Allier 2016, s. 15-16.

<sup>3</sup> Por. R. Pankiewicz, *Sztuka rozmawiania z Bogiem. Modlitwa a teoria komunikacji*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 105.

język religijny stanowi zbiór wyrażeń językowych (oraz reguł określających sposób posługiwania się nimi) występujących w tekstach świętych uznanych za objawione, które to teksty są najważniejszą częścią tak rozumianego języka.<sup>4</sup> Zrozumiałym jest, że w kontekście Miszny każdemu przychodzi na myśl to drugie znaczenie języka religijnego jako języka objawionego czy świętego tekstu judaizmu rabinicznego. Jednak mając na względzie to, co już wyżej zaznaczono, że wyznawcy judaizmu od dawna traktowali Torę ustną nie tylko jako uzupełnienie Tory spisanej, ale także jako jej interpretację w konkretnych sytuacjach życiowych, przez co Miszna, stanowiąca kodeks Prawa regulujący zarówno życie religijne, jak też cywilne, zaczęła zarazem służyć za jego podręcznik, można dojść do wniosku, że język religijny Miszny łączy w sobie obydwa wcześniej zdefiniowane znaczenia języka religijnego.

## 1. Czym jest język Miszny?

Język Miszny jest specjalistycznym językiem dysputy religijnej uczonych tannaickich, ale przede wszystkim językiem świętych tekstów judaizmu. Twórcy Miszny wyjątkowo troszczyli się o czystość języka, unikali brzydkich wyrazów zastępując je eufemizmami, co da się zauważyć już w nazwie szóstego porządku *Tohorot (Czystości)*<sup>5</sup>. Z drugiej zaś strony w Misznie nie ma tematów tabu, stąd też omawia się w niej różne sprawy, nawet natury intymnej.

Język Miszny w literaturze przedmiotu postrzegany jest jako część ogólniejszego zjawiska językowego nazywanego ‘językiem Mędrców’ (hebr. *leszon chachamim*). Badania dowodzą, że po hebrajsku w Palestynie mówiono prawie do końca II wieku n.e., o czym świadczy żywy język tannaitów z różnych części Palestyny. Do 200 roku p.n.e., tzn. przed okresem hasmonejskim, pisano po hebrajsku wyłącznie w języku biblijnym. ‘Język Mędrców’ pojawił się jako język literacki dopiero pod koniec I wieku n.e.<sup>6</sup>

W czasach Miszny, kiedy język Mędrców był językiem żywym, mówionym na rozległych obszarach, nie mógł być językiem jednolitym. Istniały różne jego dialekty, czego ślady można znaleźć w uznawanym za dość jednolity spisanym tekście Miszny. Wyróżnia się nawet kilka dialektów mówionego języka misznaickiego.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> *Język religijny*, [w:] *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. ks. M. Rusecki, ks. K. Kaucha i in., Wydawnictwo „M”, Lublin-Kraków 2002, s. 572-584.

<sup>5</sup> Ta nazwa jest eufemizmem, gdyż naprawdę chodzi tu o różne rodzaje rytualnej nieczystości i sposoby oczyszczenia z nich, por. *Miszna: Zeraim (Nasiona)*, red. Roman Marcinkowski, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2013, s. 37.

<sup>6</sup> Por. M. Bar-Asher, *Leszon chachamim (Język Mędrców)*, [w:] *Sefer hajowel leraw Mordechaj Brojer (Księga Pamiątkowa dla Rabina Mordechaja Brojera)*, Jeruzalaim 755 (Jerozolima 1995), s. 3.

<sup>7</sup> Świadomie rezygnuję z podawania bardzo szczegółowych przykładów mających charakter

Istnieją również pewne różnice w spisany tekście Miszny, jej starsze fragmenty, sięgające czasu zburzenia świątyni i opisujące sprawowany w niej kult, zawierają więcej form gramatycznych i zastosowań leksykalnych bliższych językowi Biblii.

Nie zachował się żaden rękopis Miszny z czasów jej spisywania, tzn. z końca I do początku III wieku n.e., a większość z zachowanych datuje się na lata 1100-1400 n.e. Nawet po spisaniu Miszny, jak się przyjmuje ok. 200 roku n.e., mało kto był w posiadaniu jej spisanego tekstu, a większość przekazów odbywała się ustnie. Prawdopodobnie dopiero pod koniec VII wieku wzmogły się prace związane z przepisywaniem. Koniec XV wieku przynosi teksty drukowane Miszny, a pierwszy z nich pochodzi z 1492 roku. Badania filologiczne nad tekstem Miszny dowiodły, że rękopisy spisane przed 1250 rokiem, a może nawet przed 1400, zachowały tekst źródłowy. Późniejsze rękopisy i druki różnią się niekiedy nawet zasadniczo od pierwotnej wersji. Istnieją zwroty i wyrażenia, które zachowały się tylko w jednym rękopisie, a dodatkowym utrudnieniem jest problem z ustaleniem jego datacji.

W języku hebrajskim biblijnym z czasów drugiej świątyni znaleźć można naleciałości z innych języków, zwłaszcza greckiego, perskiego, akadyjskiego i przede wszystkim aramejskiego, o czym świadczą księgi Ezdrasza i Nehemiasza, Daniela, Estery i inne. W języku hebrajskim tannaickim dominują wpływy aramejskie z nieco późniejszego okresu tego języka niż w języku biblijnym. Niektórzy twierdzą, że tannaici byli dwujęzyczni i na terenie całej Palestyny mówili zarówno po aramejsku, jak i po hebrajsku. Inni uważają, że były tereny, gdzie mówiono tylko jednym z tych języków, ale rozumiano także drugi. Wpływ greki lub łaciny na 'język Mędrców' ogranicza się głównie do słownictwa.

## 2. Główny cel Miszny

Głównym celem Miszny jest przystosowanie przepisów Tory do wymogów zmieniających się warunków bytowania. Tora spisana stanowiła zamknięty zbiór tekstów świętych, do którego nie można było nic dodać ani nic ująć. Stąd też język Tory spisanej stawał się coraz mniej zrozumiały, zmieniał się też sposób życia, który nie przystawał do starych schematów. Miszna, jak to już wyżej wskazano, została spisana ok. 200 roku n.e., czyli długo po zburzeniu drugiej świątyni, a opisuje zagadnienia religijne z czasów jej istnienia, z którymi tannaici, czyli autorzy Miszny nie spotkali się w praktyce, nie licząc spraw omawianych na bieżąco, gdzie zwykle pojawiają się sformułowania 'a jeśli świątyni nie ma'. Przekaz ustny Miszny ulegał modyfikacjom z pokolenia na pokolenie. Dwoma głównymi czynnikami, które przyczyniły się do spisania ustnego przekazu Miszny były: 1) zburzenie

świątyni i upadek centrum religijno-duchowego, jaki stanowiła Jerozolima oraz 2) nagromadzenie materiału ustnego i obawa przed jego utratą. Najkrócej można by powiedzieć, że Miszna zawiera praktyczne zastosowanie Prawa, reguły postępowania w określonych sytuacjach, ‘tradycje starszych’, które tworzą jej istotę i określają zarazem jej charakter.

Miszna opiera się na systemie religijnym łączącym stary kod Tradycji spisanej z codzienną praktyką. Zgłębianie tej Tradycji w celu jej lepszego zrozumienia a następnie wyjaśnienia niosło ze sobą co pewien czas zmianę uregulowań prawnych odpowiednią do warunków zmieniającego się życia. Dostosowanie Prawa do codziennego użytku przeciwdziało jego zapomnieniu, a może nawet degradacji. Ścierały się tu dwie opcje, o których pisze Józef Flawiusz:

„Faryzeusze przekazywali ludowi pewne przepisy zaczerpnięte z tradycji przodków, które nie zostały zapisane w Prawach Mojżeszowych i z tego powodu odrzucają je Saduceusze; ci bowiem uważają, że prawomocne są tylko te ustawy, które zostały zapisane, natomiast nie trzeba przestrzegać ustaw pochodzących z tradycji poprzednich pokoleń. Na tym tle doszło między dwoma stronnictwami do dysput i poważnych sporów, w których Saduceusze, pozbawieni jakichkolwiek wpływów wśród ludu, mieli za sobą tylko ludzi zamożnych, podczas gdy Faryzeusze cieszyli się poparciem mas.” (*Antiquitates Judaicae* XIII, X, 6 i polska wersja: *Dawne dzieje Izraela*, Poznań-Warszawa-Lublin 1979, s. 635)

Rezultatem tych kontrowersji trwających dwa stulecia (pomimo niesprzyjających temu różnic zdań między wspomnianymi wyżej stronnictwami, a także wewnętrznych podziałów) było skompilowanie i ustalenie ustaw prawnych – *halachot* stanowiących podstawę Miszny.<sup>8</sup>

### 3. Redakcja i schemat Miszny

Zgromadzony zbiór ustnego Prawa został ostatecznie zredagowany przez rabiego Jehudę Hanasi i ułożony zgodnie z wcześniej przyjętym przez jego poprzedników (rabiego Akiwę i rabiego Meira) sposobem w sześciu działach zwanych porządkami, które dzielą się na traktaty, a te z kolei na rozdziały i lekcje, zwane także misznami. Wszystkich traktatów jest sześćdziesiąt trzy. Zwykle są ułożone tematycznie w każdym dziale pod względem wielkości (liczby rozdziałów) od najdłuższego do najkrótszego. (Ta kolejność jest zakłócona w pierwszym i czwartym porządku). Pierwsze traktaty w porządku mogą liczyć ponad dwadzieścia, a nawet trzydzieści rozdziałów. Ostatnie mają zwykle po trzy rozdziały. Ze względu na ogrom zebranego materiału, pochodzącego z przekazów ustnych od III w. p.n.e. do II w. n.e., niektóre działy Miszny zawierają traktaty o odmiennej tematyce.

<sup>8</sup> Herbert Danby, *The Mishnah*, Oxford University Press, London 1958, s. xviii-xix.



Spisanie Miszny nie oznaczało zamknięcia prac nad ustnym prawem, a dało dobry początek do dalszego rozwijania go i studiowania Tory.

Taki schemat Miszny nie jest dziełem przypadku, a przeciwnie rządzą nim określone reguły. Najczęściej wprowadzenie do dalszego rozważania określonego zagadnienia stanowi pierwsza opinia, która nazywana jest Pierwszym Tannaitem<sup>9</sup>. Zwykle jest to opinia bezimienna. Problem z ustaleniem autorstwa wypowiedzi istniał już w czasach spisywania Miszny. Sami uczeni talmudyczni włożyli niemało starań i wysiłków w celu przypisania wcześniejszych wypowiedzi ich autorom. Tam, gdzie trudno było ustalić autora, używa się zwrotów typu: „Mędrcy mówią” lub „Szkoła Hillela mówi” albo „Szkoła Szammaja mówi”. Zdarza się jednak, że do tego samego pokolenia uczonych zalicza się sądy i opinie pochodzące z różnych okresów. Nie zachowała się żadna pełna biografia kogoś z mędrców talmudycznych, która podawałaby daty ich urodzenia i śmierci, a nie tylko okres pełnienia jakiejś funkcji. Wielu uczonych nosiło to samo imię. Aż siedmiu bardziej znanych określa się imieniem Szimon, sześciu nosi imię Chanina i Eliezer. Nawet w tym samym miejscu Talmudu można znaleźć wypowiedzi kilku różnych rabinów o tym samym imieniu. Pomyłki kopistów i drukarzy dopełniły dzieła.<sup>10</sup>

Zbiór ten opisuje życie Żydów z religijnego punktu widzenia. Nawet sprawy, które z pozoru wyglądają na zwykłe czynności, często powszednie, jeśli im się dokładniej przyjrzeć, mają swój wymiar religijny. Jest to uzasadnione, gdyż Miszna jako Tora ustna stanowi wyjaśnienie i komentarz do Tory spisanej, która jest drogowskazem życia.

#### 4. Podstawowe reguły kompilacji i podziału tekstu Miszny

Jak to już wyżej zaznaczono, Miszna składa się z sześciu działów zwanych porządkami, które dzielą się na traktaty, a te z kolei na rozdziały i mniejsze części tekstu, zwane misznami lub lekcjami. Każdy traktat zajmuje się innym tematem o zasadniczym znaczeniu. Rozdziały składają się z mniejszych logicznie spójnych wewnątrz tekstów. Taki sposób organizacji tekstu nie budzi zastrzeżeń. Jednak zanim do tego doszło, zgromadzony materiał podlegał pewnym regułom kompilacji, z których wymienia się główne trzy sposoby<sup>11</sup>:

<sup>9</sup> Terminem *tannaici* określa się twórców Miszny, której nazwa pochodzi od hebrajskiego rdzenia spółgłoskowego *sz-n-h* oznaczającego „nauczać, powtarzać”, co odpowiada aramejskiemu *t-n-*, stąd *tanna'*, l.mn. *tanna'im*.

<sup>10</sup> Por. *Miszna: Zeraim (Nasiona)*, red. Roman Marcinkowski, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2013, s. 24.

<sup>11</sup> Część tego opracowania wraz z przykładami zamieszczono w rozdziale wstępnym *Jak zrozumieć Misnę?* do trzeciego tomu pierwszej polskiej edycji tego najważniejszego dzieła judaizmu rabinicznego, por. R. Marcinkowski, *Miszna: Naszim (Kobiety)*, Wydawnictwo DiG – Edition La

- 1) zebranie różnych wypowiedzi wokół imienia jednego autorytetu<sup>12</sup>
- 2) wyrażenie danej głównej zasady w różnych zagadnieniach, np. podstawowa zasada jest ukazywana na różnych obszarach prawa
- 3) do pewnego schematu czy wzorca językowego dobierano wypowiedzi na różny temat, byleby „pasowały” do schematu<sup>13</sup> (istnieje też możliwość łączenia dwóch ostatnich sposobów).<sup>14</sup>

Warto zaznaczyć, że podział tekstu lub zaklasyfikowanie go do jakiejś grupy nie było zadaniem łatwym, gdyż w spisanych ostatecznie materiałach ustnych nie stosowano odpowiednich znaków interpunkcyjnych.

Autorzy Miszny wyrażali swoje opinie na kilka sposobów:

- 1) zwykle zdanie oznajmujące, w którym podmiot, czasownik i orzeczenie są ściśle syntaktycznie powiązane. Po hebrajsku podmiot i pierwszy czasownik wprowadza jeden wyraz i jest nim zwykle imiesłów, np. *haose* – dosł. ‘[ten] czyniący’. W przekładzie na język polski ujmują to zwykle w trybie warunkowym. Hebrajski imiesłów czynny określony (np. *haose* – ‘ten czyniący’) pełniący zarazem funkcję podmiotu i orzeczenia tłumaczą jako „Jeśli ktoś czyni (lub postępuje) tak i tak..., jest taki i taki”.
- 2) podwojony podmiot, tzn. podmiot w zdaniu wyrażony jest dwukrotnie, w oryginalnym tekście *haose (zo wezo) hu*. Po polsku „Jeśli ktoś czyni to i to, to on jest taki i taki”.
- 3) delikatna apokopa, czyli odcięcie (dalszej) części zdania, gdzie podmiot zdania jest odcięty od czasownika, który odnosi się do jego własnego podmiotu, a nie do tego, z którym zdanie rozpoczęło. W polskim przekładzie: „Jeśli ktoś czyni tak i tak..., to [rzecz, którą uczynił], jest taka i taka”.

---

Rama, Warszawa–Bellerive-sur-Allier 2016, s. 15-30 oraz w artykule tego samego autora: *Badania nad tekstami źródłowymi judaizmu na przykładzie pierwszej polskiej edycji Miszny*, w: *Między Wschodem a Zachodem – W poszukiwaniu źródeł i inspiracji*, pod red. Adama Bednarczyka, Magdaleny Kubarek, Macieja Szatkowskiego, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2016, s. 221-235.

<sup>12</sup> Najlepiej jest to widoczne w traktacie *Edujot*, gdzie zgrupowane są wypowiedzi poszczególnych uczonych, takich jak: Hillel i Szammaj (albo ich szkół), Jehuda, Akiwa, Chananja, Jizmael, Jehoszua, Cadok, Gamliel, Elazar ben Azarja i inni. Nie muszą to być wyłącznie opinie uczonych, o czym zaświadcza traktat *Ketubot*. W trzynastym rozdziale tego traktatu lekcje od trzeciej do dziewiątej łączy wspólny temat siedmiu spraw, w których orzekł sędzia Admon w Jerozolimie. Jego imię pojawia się dwukrotnie w Ket 13,1; 14,4 i 13,5, trzykrotnie w Ket 13,3 i po jednym razie w lekcjach od piątej do dziewiątej.

<sup>13</sup> Takich przykładów Miszna zawiera wiele, np. w traktacie *Gitin* znajdujemy zwrot *mipne tikun haolam* – dosł. „z powodu naprawy świata”, co zwykle tłumaczą jako „dla dobra ogółu”, który to wzór prawdopodobnie skupił lekcje czwartego rozdziału od drugiej do dziewiątej (a nawet Git 5,3 i 9,4). W tym samym traktacie występuje zwrot *mipne darche szalom* – dosł. „ze względu na sposoby pokojowe”, co tłumaczą jako „w imię pokoju”, Git 5,8; 5,9. W traktacie *Nazir* pojawia się wyrażenie *szeraglajim ladawar* – dosł. „ponieważ są nogi do sprawy”, „ponieważ sprawa ma nogi”, co tłumaczą jako „są podstawy do takiej decyzji”, Naz 9,2 x 1; 9,3 x 1; 9,4 x 2.

<sup>14</sup> Por. Jacob Neusner, *The Mishnah. A New Translation*, Yale University Press, New Haven and London 1988, s. XX.

- 4) mocna apokopa, w której przedstawia się wiele zdań, ale żadne nie łączy się ściśle z tym, co je poprzedza, ani z tym, co po nim następuje, i wszystkie (te zdania) są odcięte od orzeczenia zdania. Po polsku: „Jeśli ktoś czyni tak i tak..., to to, co uczynił, jest takie i takie..., jest sprawą wątpliwą czy... lub czy... coś [innego, co nie ma bezpośredniego związku ze sprawą] jest takie i takie...”
- 5) kontrastywne połączenie powyższych wzorców, gdzie do pierwszego wzoru dołączony jest kontrastywny zespół orzeczenia, co stanowi zwykle dwa zdania niezależne, a negacja drugiego orzeczenia stanowi balans dla pierwszego.<sup>15</sup> Po polsku: „Jeśli ktoś czyni coś..., jest nieczysty, a jeśli tego nie czyni..., jest czysty”.

## 5. Przywiązanie do utartych schematów

Warto zastanowić się w tym miejscu, dlaczego tannaici trzymali się tak kurczowo tych schematów? Odpowiedź jest bardzo prosta, ponieważ ułatwiały zapamiętywanie. Przyjęte i powszechnie stosowane schematy stanowiły swojego rodzaju mnemotechniczny zabieg ułatwiający pamięciowe opanowanie zasad i opinii.

Przypomnijmy, że mamy tu do czynienia z Torą ustną, czyli Tradycją judaizmu przekazywaną z pokolenia na pokolenie w formie ustnej. Istotną rolę odgrywało tu brzmienie wypowiedzi, tzn. balans sylabiczny, rytm, dźwięk. Wymienione wyżej wzorce można by zredukować do *ten, kto... to jest*<sup>16</sup>, a w przekładzie Miszny na język polski: „Jeśli ktoś... to jest”. *Te wzorce i schematy były nośnikiem konkretnej wiedzy, a przez powtarzanie zapamiętywano właśnie konkretne wyrazy, wtłoczone w rytm, liczbę sylab, dźwięk.*

## 6. Wzorce wypowiedzi a niezależna struktura dyskursu

Trzeba w końcu zauważyć ‘współgranie’ lub może lepiej powiedzieć ‘zgodność’ pomiędzy retorycznymi wzorcami wypowiedzi z jednej strony, a niezależną strukturą dyskursu zamieszczonego w tych schematach, z drugiej strony. Miszna nie podaje kontekstu wypowiedzi: miejsca, czasu i okoliczności, ponieważ tym kontekstem jest zasada, reguła, od której zwykle rozpoczyna się tekst i na której się skupia. To ona jest w centrum uwagi. To, co mówi Miszna, wydaje się być łatwiejsze od tego, w jaki sposób zostało wypowiedziane. To właśnie stanowi główną barierę w poznaniu Miszny i podstawową trudność w jej interpretacji. Obserwujemy tu zarazem wielki

<sup>15</sup> Tamże, s. XXI.

<sup>16</sup> Tamże, s. XXIII.

paradoks Miszny, której podstawowym celem jest ułatwienie zrozumienia Tory spisanej (*Tora shebichtaw*). Miszna bardzo otwarcie wypowiada się na tematy publiczne, porusza zagadnienia społeczne, jednak jej struktura, składnia i formy gramatyczne nadają jej wypowiedzi ezoteryczny charakter.<sup>17</sup>

## 7. Czy istnieją określone czasy gramatyczne w Torze spisanej i ustnej?

Język Tory spisanej nie jest ograniczony czasami, co szczególnie w epoce Haskali utwierdzało rabinów w przekonaniu o ponadczasowości i boskości tego języka. Dzięki pewnym formom koniugacji, a dokładnie mówiąc kombinacji prostych i złożonych form *perfectum* i *imperfectum* język hebrajski biblijny wyraża dwa aspekty: dokonany i niedokonany. Miszna na pozór stosuje trzy czasy: teraźniejszy – wyrażany przy pomocy imiesłowu, przeszły – przy pomocy form *perfectum* oraz przyszły – wyrażany przez formy *imperfectum*, co zachowało się we współczesnym języku hebrajskim. Dominującym jest tu jednak imiesłów, który jak w przedstawionych wcześniej schematach wraz z przedimkiem określającym *he hajedi 'a* tworzy grupę podmiotu. Równie częstym zastosowaniem imiesłowu jest użycie *go* w l.mn., np. *osim* lub z końcówką aramejską *osin*, dosł. ‘robi się’, ‘czyni się’, co może również oznaczać ‘(oni) robią’ lub ‘ktoś robi’, a ze względu na pojemność takiej struktury gramatycznej może oznaczać mieszankę czasów: przeszłego, teraźniejszego i przyszłego, z czym można się spotkać nawet w jednym zdaniu, ale częściej w tym samym fragmencie tekstu. Tekst Miszny w znaczący sposób nie ułatwia rozróżnienia czasów gramatycznych w zdaniach. Inaczej mówiąc użycie w tekście Miszny trzech czasów: przeszłego, teraźniejszego i przyszłego jest umowne.

## 8. Hermetyczna i często nieprzetłumaczalna terminologia.

Język Miszny wydaje się być nienaruszalny w swych schematach i w swej strukturze. Rządzą nim określone zasady, a on sam stara się je chronić i podtrzymywać. Charakterystyczne dla języka Miszny są skróty myślowe, które służyły niegdyś łatwiejszemu zapamiętywaniu tekstu oraz stosowanie bardzo hermetycznej i często nieprzetłumaczalnej terminologii, co w dużym stopniu utrudnia zrozumienie tekstu, zwłaszcza dla początkującego badacza i nastęrcza wiele trudności przy jego interpretacji.

<sup>17</sup> Tamże, s. XXV.

Istnieje szereg wyrazów lub zwrotów zwykle dwuwyrazowych, których nie da się przetłumaczyć, a jeśli da się je przełożyć, to ich przekład zwykle zawęża znaczenie oryginalnego wyrażenia. Są wśród nich i takie, które można przetłumaczyć, ale oryginalne hebrajskie nazewnictwo tak się zadomowiło w kulturze żydowskiej w diasporze, że zwykle się tego nie tłumaczy.

Do pierwszej grupy należą m.in.: *chala*<sup>18</sup>, *chaluca*<sup>19</sup>, *chazaka*<sup>20</sup>, *eruw*<sup>21</sup>, *jewama*<sup>22</sup>, *karmelit*<sup>23</sup>, *kilajim*<sup>24</sup>, *meduma*<sup>25</sup>, *pea*<sup>26</sup>, *pigul*<sup>27</sup>, *prozbul*<sup>28</sup>, *szemita*<sup>29</sup>

<sup>18</sup> *Chala* — dar ofiarny z ciasta, niewielka ilość ciasta wydzielana dla kapłana. Zgodnie z *halachą* ustaloną na podstawie opinii mędrców minimalna wielkość ciasta, która wypełnia obowiązek *chala* to pięć ćwiertni miary *kaw*, czyli pięć *log* (ok. 2,5 litra).

<sup>19</sup> *Chaluca* — wdowa po bezdzietnie zmarłym, która dopełnia obrządku *chality*, zdejmując but z nogi brata jej zmarłego męża, tym samym kobieta zdejmowała ze szwagra obowiązek małżeństwa lewirackiego i sama uwalniała się spod tego prawa.

<sup>20</sup> *Chazaka* — przejęcie prawa własności na skutek posiadania obiektu lub zasiedzenia nieruchomości przez określony prawnie okres.

<sup>21</sup> *Eruw* — hebr. „zmieszanie, pomieszenie”, to utworzenie symbolicznej łączności miejsca lub ciągłości wykonywania pewnej czynności, oznacza symboliczne akty i zarazem sposób na uchylenie zakazu wykonywania zabronionych w szabat i święta czynności. Ten sposób na uchylenie pewnych zakazów stosuje się głównie do działań, których spełnienie jest konieczne dla właściwego wypełnienia szabatu lub święta. *Eruw* oznacza włączenie prac zabronionych w sferę dozwolonych. Ważniejsze formy *eruwu*: 1) *eruw chacerot* (dosł. „zmieszanie dziedzińców”) — zezwolenie na przenoszenie przedmiotów na terenie większym niż jedna domena prywatna, wspólnym dla wielu osób, 2) *eruw tawszilin* („zmieszanie potraw”) — zezwolenie na gotowanie, przyrządzanie posiłku na szabat w święto, które wypada w piątek, 3) *eruw techumim* — („zmieszanie obszarów”) — zezwolenie na wyjście poza zasięg szabatu (*techum szabat*).

<sup>22</sup> *Jewama* — owdowiała bratowa po bezdzietnie zmarłym bracie, która podlega prawu lewiratu względem szwagra lub szwagrów.

<sup>23</sup> *Karmelit* — morze lub dolina, miejsce na odludziu, gdzie prawie nikt nie chodzi lub obszar o wymiarach cztery na cztery *tefach* otoczony murami niższymi od dziesięciu *tefach*, ale wyższymi niż trzy *tefach*; w przestrzeganiu szabatu domena neutralna, która nie jest ani domeną prywatną ani publiczną.

<sup>24</sup> *Kilajim* — zakaz mieszania dwóch gatunków roślin, zwierząt i odzieży.

<sup>25</sup> *Meduma* — mieszanka produktu dozwolonego i zabronionego.

<sup>26</sup> *Pea* — skraj pola (zwykle zboża) lub skraj ogrodu, z których nie zbiera się plonu z przeznaczeniem dla biednych lub przybyszów.

<sup>27</sup> *Pigul* — mięso ofiary, które urzędujący kapłan przeznaczył do spożycia w niewłaściwym miejscu lub czasie.

<sup>28</sup> *Prozbul* lub *prozbol*, ewentualnie *pruzbol*, na podstawie Pwt 15,2 wszelkie długi związane z pożyczkami znosi rok szabatowy. Aby uniknąć sytuacji, w której nie chciano pożyczać w obliczu zbliżającego się roku szabatowego w obawie o utratę pożyczonych pieniędzy, Hillel ustanowił regułę *prozbulu*, tzn. deklaracji sądowej wierzyciela podpisanej przez świadków o uchyleniu warunków roku szabatowego.

<sup>29</sup> *Szemita* — „darowanie” oznacza rok darowania długów, czyli rok szabatowy (*szewiit*). W szerszym znaczeniu obejmuje cykl siedmioletni kończący się rokiem szabatowym.

oraz *cet hakochawim*<sup>30</sup>, *jamim towim*<sup>31</sup>, *majim riszonim*<sup>32</sup>, *majim acharonim*<sup>33</sup>. Do drugiej kategorii można zaliczyć następujące wyrazy: *cedaka*<sup>34</sup>, *hawdala*<sup>35</sup>, *hefker*<sup>36</sup>, *hekdesz*<sup>37</sup>, *mamzer*<sup>38</sup>, *mawoj*<sup>39</sup>.

## 9. Znajomość gramatyki czynnikiem ułatwiającym zrozumienie i właściwą interpretację tekstu Miszny

O dylematach z rozumieniem wyrazów i właściwą ich interpretacją informuje sama Miszna. Problem z ustaleniem popularnego rozumienia terminów omawia w ósmym rozdziale traktat Miszny *Nedarim*. W pierwszej lekcji tego rozdziału tannaici zwracają szczególną uwagę na wyrażenia określające ograniczenia czasowe w ich popularnym znaczeniu: „dzisiaj”, „w tym tygodniu”, „w tym miesiącu”, „w tym roku”, „przez to siedmioletnie” w odróżnieniu od określeń: „jeden dzień”, „jeden tydzień”, „jeden miesiąc”, „jeden rok”, „jedno siedmioletnie”.<sup>40</sup>

Kolejna lekcja tego rozdziału stanowi kontynuację poprzedniej, rozwija zagadnienie określeń czasu użytych w formie ślubu, a w szczególności dotyczy określeń ‘aż do’, ‘aż będzie’ i ‘aż przed’. Samo ‘aż’ nie łączy do terminu ślubu konkretnie wskazanej pory, do której dany ślub ma trwać.<sup>41</sup>

W poprzedniej misznie wyjaśniono, że wyrażenia *ad* – ‘do’ i *ad szejagi’a* – ‘aż nadejdzie’ w popularnym ich rozumieniu oznaczały trwanie ślubu do nadejścia

<sup>30</sup> *Cet hakochawim* — „pojawienie się gwiazd” na niebie oznaczające wieczór i zarazem początek nowej doby w judaizmie.

<sup>31</sup> *Jamim towim* — dosł. „dobre dni”, termin stosowany na określenie pełnych dni świątecznych, zwykle oznacza pierwszy i ostatni dzień święta, dni pomiędzy nimi są traktowane jak powszednie czasu świątecznego, czyli półświęto (*chol hamoed*).

<sup>32</sup> *Majim riszonim* — dosł. „pierwsza woda”, woda do mycia rąk przed łamaniem chleba.

<sup>33</sup> *Majim acharonim* — dosł. „ostatnia woda”, woda służąca do mycia rąk po jedzeniu.

<sup>34</sup> *Cedaka* — jałmużna. Termin *cedaka* zmienił znaczenie ze „sprawiedliwość” w biblijnym hebrajskim na „jałmużna” w języku Miszny.

<sup>35</sup> *Hawdala* — hebr. „oddzielenie”, „odłączenie”, błogosławieństwo na zakończenie szabatu lub święta oddzielające czas świąteczny od powszedniego.

<sup>36</sup> *Hefker* (w dialekcie palestyńskim) lub *hewker* (w dialekcie jerozolimskim) — mienie bezpańskie, wyrzeczenie się prawa własności jakiegoś mienia i udostępnienie go wszystkim.

<sup>37</sup> *Hekdesz* — to, co poświęcone dla Świątyni.

<sup>38</sup> *Mamzer* (r.m.), *mamzeret* (r.ż.) — dziecko z nieprawego łoża, cudzołóstwa lub kazirodztwa. Zakazani byli w związkach małżeńskich dla ogółu Izraela.

<sup>39</sup> *Mawoj* — „uliczka”, „zaulek” oznacza w kontekście przestrzegania szabatu wspólne wejście. Rozróżnia się dwa rodzaje *mawoj*: a) *mawoj* zamknięte — wąska uliczka lub alejka otoczona z trzech stron działkami, b) *mawoj mefulasz* — „otwarte”, „prześciowe”, ogrodzone dwoma równoległymi murami i otwarte na końcu.

<sup>40</sup> Por. Ned 8,1.

<sup>41</sup> Por. Ned 8,2.

określonego czasu czy terminu, a zwrot *ad szejehe* – ‘aż będzie’ oznaczał trwanie ślubu łącznie z danym terminem, np. święta. Ta miszna to potwierdza, wskazuje jednak, że w przypadku, gdy wyznaczony czas nie jest sprecyzowany, również wyrażenie *ad szejehe* – ‘aż będzie’ nie włącza do okresu trwania ślubu tego wyznaczonego bliżej niesprecyzowanego czasu i oznacza tyle, co ‘do czasu, który nadejdzie’, a nie ‘do czasu, który się skończy’, jak to było w poprzedniej misznie. Tym samym przestaje tu istnieć różnica w popularnym rozumieniu tych terminów, którą podkreślono w poprzedniej lekcji.<sup>42</sup>

W innym miejscu tego samego traktatu (Ned 6,8) tannaici rozważają zagadnienie produktów pochodnych od tych, które stanowiły istotę ślubu zabraniającego ich spożywania. Najpierw (Ned 6,7) wskazano, że pochodne ‘winogron’ (hebr. *anawim*) i ‘oliwek’ (hebr. *zeitim*) mają swoje niezależne nazwy: ‘wino’ (*jajin*) i ‘oliwa’ (*szemen*). Tutaj produkty pochodzące z ‘daktyli’ (hebr. *temarim*) i z jesiennych winogron (hebr. *sitwanijot*) zawierają w swych hebrajskich nazwach ich pierwotne pochodzenie: *dewasz temarim* – ‘miód daktylowy’ i *chomec sitwamijot* – ‘ocet winny’ sporządzany z późnych winogron. Jeśli nazwa produktu pochodnego jest choćby w części identyczna z nazwą produktu głównego, to zakaz obowiązuje obydwa produkty: główny i pochodny.<sup>43</sup>

W poprzedniej lekcji wspólna choćby w części nazwa produktu głównego i pochodnego była przyczyną uznania za zabroniony także tego ostatniego. Ned 6,9 w przeciwieństwie do poprzedniej miszny naucza, że ten, kto ma zabroniony ślubem jakiś konkretny produkt, może spożyć podobny, który nosił nawet tę samą nazwę, ale jest w niej zawarte uzupełnienie, dodatkowy wyraz, przez co ten produkt pochodny różni się w nazwie od zabronionego produktu głównego.<sup>44</sup>

Również Ned 6,3 zajmuje się zagadnieniem popularnego rozumienia wyrazów użytych podczas ślubowania i podkreśla rolę przedimka określającego, tzw. *he hajedi ‘a*, w powszechnym rozumieniu wyrazów. Dwie pierwsze lekcje tego rozdziału dotyczyły głównie potraw gotowanych, ta omawia inne sposoby przyrządzania pożywienia i wymienia potrawy marynowane, parzone, pieczone i solone. Główny wyróżnik stanowi tu przedimek określający *he hajedi ‘a*. Wyrazy stoją w opozycji: *kawusz* – *hakawusz* (‘marynowany’), *szaluk* – *haszaluk* (‘parzony’), *cali* – *hacali* (‘pieczony’) i *mali ‘ach* – *hamali ‘ach* – ‘solony’. W języku polskim trudno jest oddać tę różnicę, w pierwszym przypadku chodzi o jakieś rzeczy bliżej nieokreślone, w drugim o te określone. Terminy określone rozumiane były powszechnie jako jeden z rodzajów tych nieokreślonych.

<sup>42</sup> Por. Ned 8,3.

<sup>43</sup> Por. Ned 6,8.

<sup>44</sup> Por. Ned 6,9.



Inne fragmenty Miszny podkreślają znaczenie zaimka wskazującego w powszechnym rozumieniu wyrazów.<sup>45</sup> Podobnie do Ned 6,7 istotną rolę zaimka wskazującego użytego podczas ślubowania uwydatnia miszna Ned 7,6, gdzie mówi się, że ślubujący miał na myśli konkretny produkt, który wraz z jego pochodnymi jest mu zabroniony. Jeśli podczas ślubowania nie użyto zaimka wskazującego, to zabroniony był tylko sam produkt, a jego pochodne były dozwolone.<sup>46</sup>

Z powyższych fragmentów widać wyraźnie, że znajomość gramatyki języka hebrajskiego była czynnikiem ułatwiającym właściwe zrozumienie i poprawną interpretację tekstu zgodnie z jego powszechnym rozumieniem w czasach Miszny.

## 10. Konieczność uprzedniej znajomości tła religijno-kulturowego.

Jako dowód dla przedstawionych wyżej tez i rozważań na temat rozumienia religijnego języka Miszny oraz właściwej interpretacji tekstu źródłowego judaizmu zamieszczam jedną lekcję Miszny z traktatu *Nazir* 4,5 najpierw w oryginale hebrajskim, następnie w dosłownym tłumaczeniu i ostatecznie we właściwym przekładzie z komentarzem.

### Tekst oryginalny:

משנה מסכת נזיר פרק ד משנה ה

נזרק עליה אחד מן הדמים אינו יכול להפר רבי עקיבא אומר אפילו נשחטה עליה אחת מכל הבהמות אינו יכול להפר במה דברים אמורים בתגלחת הטהרה אבל בתגלחת הטומאה יפר שהוא יכול לומר אי אפשי באשה מגוולת ר' אומר אף בתגלחת הטהרה יפר שהוא יכול לומר אי אפשי באשה מגלחת:

### Dosłowne tłumaczenie fragmentu Miszny z traktatu *Nazir* 4,5:

„Została skropiona nad nią jedna z krwi – nie może odwołać. Rabi Akiwa mówi: Nawet zostało zarżnięte nad nią jedno z jej zwierząt, nie może odwołać. O czym mówią te słowa? O ogoleniu czystości. Ale przy ogoleniu nieczystości odwoła, ponieważ może powiedzieć: «Nie chcę tej plugawej kobiety!». Rabi mówi: Nawet przy ogoleniu czystości odwoła, ponieważ może powiedzieć: «Nie chcę tej ostrzyżonej kobiety!».”

Poniżej zamieszczam ten sam fragment Miszny z traktatu *Nazir* 4,5 w przekładzie uwzględniającym całe tło religijno-kulturowe wraz z komentarzem:

<sup>45</sup> Por. np. Ned 6,7.

<sup>46</sup> Por. Ned 6,6-7; Ned 7,6-7.



„Jeśli<sup>47</sup> został już skropiony [ołtarz] krwią z jednej z [jej<sup>48</sup> ofiar],<sup>49</sup> to [jej mąż] nie może odwołać [jej ślubu].<sup>50</sup> Rabi Akiwa mówi: Nawet jeśli [tylko] jedno z jej zwierząt [przeznaczonych na ofiarę] zostało zarżnięte,<sup>51</sup> to [mąż] nie może odwołać [jej ślubu].<sup>52</sup> Czego dotyczą te słowa? Dotyczą ofiary składanej po wypełnieniu nazireatu w czystości.<sup>53</sup> Jeśli jednak ofiara nie została jeszcze złożona, a ślub nie był wypełniony w czystości<sup>54</sup> i wymaga wypełnienia jeszcze raz od nowa, to [mąż] może [go] odwołać, gdyż może powiedzieć «Nie chcę tej plugawej kobiety».<sup>55</sup> Rabi mówi: Także w [sytuacji, gdy] ofiara została złożona po wypełnieniu nazireatu w czystości<sup>56</sup> [mąż] może odwołać [jej ślub],<sup>57</sup> gdyż może powiedzieć «Nie chcę [więcej] takiej ostrzyżonej kobiety».<sup>58</sup> (Naz 4,5)

<sup>47</sup> Ta miszna rozważa możliwość odwołania przez męża nazireatu jego żony.

<sup>48</sup> Hebr. *aleiha* – dosł. „nad nią”, ale też „z jej powodu”.

<sup>49</sup> Hebr. *damim* to l. mnoga od wyrazu *dam* – „krew”. Tutaj chodzi o krew ofiar.

<sup>50</sup> Nawet jeśli ona się jeszcze nie ostrzygła i nie przyniosła pozostałych ofiar nazirejskich, jej mąż nie może już odwołać jej ślubu odkąd rozpryskano krew jednej z jej ofiar, co zwalnia ją z obowiązków nazireatu, por. Naz 6,9.

<sup>51</sup> I jeszcze nie rozpryskano jego krwi.

<sup>52</sup> Gemara wyjaśnia, że odwołanie nazireatu w tym momencie sprawiłoby zmarnowanie ofiar nazirejskich.

<sup>53</sup> Hebr. *tiglachat hatohora* – dosł. „ogolenie czystości” lub „ostrzyżenie czystości”. Chodzi tu o ostrzyżenie włosów i złożenie ofiar nazirejskich po wypełnieniu ślubu nazireatu w czystości. W omawianym w tej misznie przypadku kobieta wypełniła swój ślub nazireatu i w dniu, w którym się ostrzygła, złożyła swoje ofiary nazirejskie przewidziane zgodnie z prawem dla nazireatu wypełnionego w czystości. Jedno z jej zwierząt ofiarnych zostało już zarżnięte w jej imieniu (jak twierdzi rabi Akiwa) lub na jej polecenie krew z jednej z ofiar została rozpryskana na ołtarzu (zgodnie z Pierwszym Tannaitą). Ponieważ wypełniła już ślub nazireatu i była zobowiązana jeszcze tylko, żeby się ostrzyć, to wolno jej już było pić wino i nie obowiązywały jej już zakazy nazireatu, dlatego mąż nie mógł odwołać ślubu, który już nie obowiązywał.

<sup>54</sup> Hebr. *tiglachat hatum'a* – dosł. „ostrzyżenie nieczystości”. W omawianym tu przypadku kobieta podczas nazireatu skalała się nieczystością zmarłego, dlatego powinna zgodnie z Torą ostrzyć głowę w dniu jej oczyszczenia, czyli siódmego dnia, a ósmego przynieść w ofierze dwie synogarlice lub dwa gołębie, które kapłan złoży w jej imieniu jako ofiarę przebłągalną za grzech oraz jako ofiarę całopalną, por. Lb 6,9-11; Naz 6,6-7.

<sup>55</sup> Która się skalała nieczystością zmarłego lub jako nazirejka piła wino przecząc samej sobie.

<sup>56</sup> Hebr. *tiglachat hatohora* wyjaśniono wyżej.

<sup>57</sup> Nawet po spryskaniu ołtarza krwią jednej z jej ofiar po wypełnieniu ślubu nazireatu w czystości mąż – zdaniem rabiego Jehudy – może jeszcze odwołać jej ślub, zanim ona nie ostrzyże swoich włosów, por. Ch. Albeck, *Szisa Sidre Miszna* (hebr. *Sześć Porządków Miszny*), The Bialik Institute and Dvir Publishing House, Jeruzalaim (Jerozolima) – Tel-Aviv 2008, t. III, s. 205; P. Kehati, *Miszna'ot mewoarot*, Jeruzalaim 5764 (2003) oraz wersja z przekładem na język angielski tego samego autora: *The Mishnah, Seder Nashim, A New Translation With a Commentary*, Printed at Maor Wallach Press, Translated by Rafael Fisch, Jerusalem 1994, tu: Naz 4,5. Jeśli przy cytowaniu powyższych publikacji nie podano strony, to cytat odnosi się do komentowanego fragmentu Miszny, tego samego traktatu, rozdziału i lekcji, na przykład wspomniane wyżej Naz 4,5. W przypadku dzieła Pinchasa Kehatiego obejmuje obie wersje: hebrajską i angielską.

<sup>58</sup> Rabi Jehuda wskazuje, że ostrzyżona kobieta jest odrażająca i podaje to jako przyczynę oddalenia jej przez męża. Gemara wyjaśnia, że Pierwszy Tanna'it nie widzi tego problemu, ponieważ kobieta

Powyższy przykład dobitnie wykazał konieczność uprzedniej znajomości tła religijno-kulturowego, dotarcia do sedna judaizmu w celu właściwego zrozumienia i odpowiedniej interpretacji tekstu Miszny.<sup>59</sup>

## 11. Suche, związane opinie wyrażające postanowienia halachiczne

Czytając Misznę można często odnieść wrażenie wyjątkowego przywiązania do szczegółów, a nawet 'jałowej' dysputy wpisanej w katalog praw.<sup>60</sup> Towarzyszy temu ciągła różnorodność opinii, zwykle przeciwstawnych, tego czy innego mędrca, czasami opartych bezpośrednio na fragmentach Tory lub wynikających z logicznego myślenia, innym razem wskazujących precedens – odnoszące się do tematu wydarzenie z przeszłości lub wyimek z nauczania starszych pokoleń. Misznę cechują suche, związane opinie wyrażające postanowienia halachiczne, niekiedy tylko przeradzające się w tekst narracyjny, a jeszcze rzadziej przyjmujące agadyczną formę opisu, która charakteryzuje Gemarę. Misznaickie opinie są często zredukowane tylko do najważniejszych terminów – słów kluczowych, co można by nazwać minimalizacją formy przekazu przy zachowaniu maksymalizacji treści. Ten schemat, na co już wcześniej wskazano, służył kiedyś lepszemu zapamiętywaniu ustnego przekazu. Taką formę wypowiedzi trudno jest zrozumieć współczesnemu odbiorcy Miszny bez uprzedniego dokładnego zgłębienia tematu, zaznajomienia się z całym wspomnianym wyżej tłem religijno-kulturowym.

## 12. Przekład tekstu Miszny jest dłuższy od oryginału

Dlatego każdy przekład tekstu Miszny jest znacznie dłuższy od oryginału. Przyczyną tego jest charakterystyczna dla języka Miszny (jak i w ogóle dla języków starożytnych) zwięzłość wypowiedzi. W języku Miszny dodatkową zwięzłość powodują przyjęte wcześniej schematy ustnego przekazu. Różnorodność wypowiedzi cechująca styl Miszny jest naturalnym następstwem wielości źródeł, z których czerpał Jehuda Hanasi.

---

może założyć perukę. Rabi Jehuda zaś uważa, że peruka żony może drażnić męża, por. Kehati, op. cit., Naz 4,5.

<sup>59</sup> Wielu fragmentów Miszny nie da się zrozumieć w ich dosłownym tłumaczeniu, ale dopiero wraz z odpowiednim komentarzem. W tekście Miszny można znaleźć bardziej zwięzłe (od przedstawionego wyżej przykładu z traktatu *Nazir* 4,5) formy wypowiedzi, np. fragment traktatu Miszny *Arachin* 4,1, a dokładniej mówiąc zdanie rozpoczynające tę lekcję, zawierające tylko 10 wyrazów hebrajskich, zostało przetłumaczone przez H. Danby'ego na język angielski przy pomocy 82 wyrazów, a przez J. Neusnera przy pomocy 87 wyrazów angielskich, por. H. Danby, dz. cyt., s. 546; J. Neusner, dz. cyt., s. 813-814.

<sup>60</sup> Por. H. Danby, dz. cyt., s. xxvi.

## Podsumowanie

Język Miszny, jak go wyżej opisano, nie jest zwykłym językiem, zawierającym proste sformułowania przedstawiające zwyczajne rzeczy, a raczej należałoby go postrzegać jako specyficzną odmianę naturalnej w owych czasach hebrajszczyzny, służącą wyłącznie do przekazu najistotniejszych treści religijnych. Język tannaitów w sferze gramatyki i słownictwa określił na wiele wieków kształt języka religijnego, czego wyraźne ślady widać głównie w późniejszych zbiorach modlitw (*sidurach*), a także w średniowiecznej literaturze, zwłaszcza poezji religijnej (*pijut*).<sup>61</sup>

## Literatura:

- Albeck, Ch., *Szisa Sidre Miszna* [hebr. *Sześć Porządków Miszny*], Bialik Institute, Jerszalaim [Jerozolima] 2008.
- Bar-Asher, M., *Leszon chahcamim (Język Mędrców)*, [w:] *Sefer hajowel leraw Mordechaj Brojer (Księga Pamiątkowa dla Rabina Mordechaja Brojera)*, Jerszalaim 755 (Jerozolima 1995), s. 3.
- Danby, H., *The Mishnah. Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes*, Oxford University Press, Oxford 1958.
- Eldar, I., *Mesorot hakri'a hakedem-aszkenazit, mahut wehajesodot hameszutafim la ulemesorot sfarad (Przedaszkenazyjskie tradycje czytania, ich istota i wspólne podstawy z tradycjami sefardyjskimi)*, tom 2, Jerszalaim 739 (Jerozolima 1979).
- Hasło: *Język religijny*, [w:] *Leksykon Teologii Fundamentalnej*, red. ks. M. Rusecki, ks. K. Kaucha i in., Wydawnictwo „M”, Lublin-Kraków 2002, s. 572-584.
- Kehati, P., *Misznajot mewoarot*, Eliner Library, Jerszalaim 5764 [2003].
- Kehati, P., *The Mishnah, Seder Nashim. A New Translation With a Commentary*, tłum. R. Fisch, Eliner Library, Jerusalem 1994.
- Marcinkowski, R., *Badania nad tekstami źródłowymi judaizmu na przykładzie pierwszej polskiej edycji Miszny*, w: *Między Wschodem a Zachodem – W poszukiwaniu źródeł i inspiracji*, pod red. Adama Bednarczyka, Magdaleny Kubarek, Macieja Szatkowskiego, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2016, s. 221-235.
- Miszna: Moed (Święto)*, red. nauk. R. Marcinkowski, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2014.
- Miszna: Naszim (Kobiety)*, wstęp, tłum. z hebr. i oprac. R. Marcinkowski, Wydawnictwo DiG, Edition La Rama, Warszawa–Bellerive-sur-Allier 2016.
- Miszna: Zeraim (Nasiona)*, red. nauk. R. Marcinkowski, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2013.
- Neusner, J., *The Mishnah. A New Translation*, Yale University Press, New Haven–London 1988.
- Pankiewicz, R., *Sztuka rozmawiania z Bogiem. Modlitwa a teoria komunikacji*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 105.
- Yahalom, J., *Sfat haszir szel hapijut haerec-isreeli hakadom (Język dawnej poezji religijnej)*, Jerszalaim 745 (Jerozolima 1985)
- Yalon, Ch., *Mawo lenikud ha-Miszna (Wprowadzenie do wokalizacji Miszny)*, Jerszalaim 724 (Jerozolima 1964).

<sup>61</sup> Wskazuje na to wielu badaczy, np. Chanoch Yalon, *Mawo lenikud ha-Miszna (Wprowadzenie do wokalizacji Miszny)*, Jerszalaim 724 (Jerozolima 1964), s. 152-159, Ilan Eldar, *Mesorot hakri'a hakedem-aszkenazit, mahut wehajesodot hameszutafim la ulemesorot sfarad (Przedaszkenazyjskie tradycje czytania, ich istota i wspólne podstawy z tradycjami sefardyjskimi)*, tom 2, Jerszalaim 739 (Jerozolima 1979), s. 180, 184nn., 381-383, czy Joseph Yahalom, *Sfat haszir szel hapijut haerec-isreeli hakadom (Język dawnej poezji religijnej)*, Jerszalaim 745 (Jerozolima 1985), s. 162-176.



MICHAŁ BIAŁKOWSKI

Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
w Toruniu

ORCID: 0000-0001-5215-1271

**Prymas Stefan Wyszyński jako ordynariusz  
wiernych obrządku ormiańskiego.  
Szkic do dziejów religijnych diaspory Ormian  
polskich w latach 1957-1981**

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2019-026>

Streszczenie: Katolicy obrządku ormiańskiego po zakończeniu drugiej wojny światowej musieli opuścić swoje siedziby na południowo-wschodnich Kresach i osiedlić się w nowych granicach Polski. Od 1957 r. ich ordynariuszem – na mocy uprawnień nadzwyczajnych nadanych przez Stolicę Apostolską – był Prymas Polski kardynał Stefan Wyszyński. Pod koniec lat pięćdziesiątych XX w. ukształtowały się dwa główne ośrodki religijne tego obrządku. Pierwszy wokół kościoła Trójcy Świętej w Gliwicach, który stał się sanktuarium Matki Bożej Łysieckiej. Do 1964 r. rektorem tej świątyni był ks. Kazimierz Roszko, a po jego wyjeździe za granicę ks. Kazimierz Romaszkan. Drugie centrum obrządku ormiańskiego stanowił kościół św. Piotra i Pawła w Gdańsku, gdzie od 1959 r. odbierał cześć cudowny obraz Matki Bożej Łaskawej ze Stanisławowa. Duszpasterzem Ormian polskich w Gdańsku był ks. Kazimierz Filipiak. Wśród problemów duszpasterskich na pierwszy plan wysuwały się brak własnych świątyń oraz malejąca liczba duchownych.

Słowa kluczowe: Ormianie w Polsce, obrządek ormiański, kardynał Stefan Wyszyński

## Primate Stefan Wyszyński as the Ordinary of Believers of the Armenian Rite. A Sketch of the Religious History of the Armenian Diaspora in Poland in 1957-1981

**Abstract:** After the end of the Second World War, Catholics of the Armenian rite had to leave their homes in the territory of the south-eastern Borderlands and settle within the new borders of Poland. Under special authorisation granted by the Holy See, the Primate of Poland, Cardinal Stefan Wyszyński, became their ordinary in 1957. At the end of the 1950s, two main religious centres of this rite were formed. The first of them was centred on the church of the Holy Trinity in Gliwice, which became the sanctuary of Our Lady of Łysiec. Until 1964, the Rector of this church was Fr Kazimierz Roszko, and when he moved abroad, Fr Kazimierz Romaszkan. The second centre of the Armenian rite was the church of Saints Peter and Paul in Gdańsk, where a miraculous image of Our Lady of Grace from Stanislavov had been worshipped since 1959. In Gdańsk, the chaplain of the Polish Armenians was Fr Kazimierz Filipiak. The most important pastoral problems were the lack of churches of their own and a decreasing number of priests.

**Keywords:** Armenians in Poland, Armenian rite, Cardinal Stefan Wyszyński

### Wprowadzenie

Siedem wieków obecności Ormian w Polsce brutalnie naruszyła cezura dramatycznych lat drugiej wojny światowej.<sup>1</sup> Jej skutki wywarły bolesne piętno

---

<sup>1</sup> Rys historyczny obrządku ormiańskiego oraz dzieje religijne Ormian polskich do 1945 r. znajdziemy w pracach: S. Barącz, *Rys dziejów ormiańskich*, Tarnopol 1869; Cz. Lechicki, *Kościół ormiański w Polsce (zarys historyczny)*, z przedm. D. Kajetanowicza, Lwów 1928; Cz. Chowaniec, *Ormianie w Stanisławowie w XVII i XVIII wieku*, Stanisławów 1928; B. Janusz, „Mons Pius” *Ormian lwowskich*, Lwów 1928; G. Petrowicz, *L’Unione degli Armeni di Polonia con la Santa Sede (1626-1686)*, Roma 1950; G. Petrowicz, *La Chiesa Armena in Polonia. Parte prima 1350-1624*, Roma 1971; M. Zakrzewska-Dubasowa, *Ormianie w dawnej Polsce*, Lublin 1982; K. Stopka, *Kościół ormiański na Rusi w wiekach średnich*, „Nasza Przeszłość. Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce” 62 (1984), s. 27-95; G. Petrowicz, *La Chiesa Armena in Polonia e nei paesi limitrofi. Parte terza 1686-1954*, Roma 1988; Z. Obertyński, *Historia Kościoła ormiańskiego w Polsce*, Warszawa 1990; K. Stopka, *Ormianie w Polsce dawnej i dzisiejszej*, Kraków 2000; T. Isakowicz-Zaleski, *Arcybiskup ormiański Izaak Mikołaj Isakowicz „Złotousty” – duszpasterz, społecznik i patriota*, Kraków 2001; R. Pelczar, *Stowarzyszenia religijne Ormian polskich w XVI-XVIII w.*, „Nasza Przeszłość. Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce” 106 (2006), s. 163-196; R. Król-Mazur, *Przemiany społeczności ormiańskiej Polsce pod wpływem unii ze Stolicą Apostolską*, „Krakowskie Pismo Kresowe” 8 (2014), s. 15-64; F. Wasyl, *Ormianie w przedautonomicznej Galicji. Studium demograficzno-historyczne*, Kraków 2015; Ł. Krucki, *Archidiecezja lwowska obrządku ormiańskiego w świetle*

na życiu społeczności ormiańskiej w postaci utraty kresowych siedzib na ziemiach południowo-wschodnich Rzeczypospolitej, konieczności pozostawienia własnemu losowi najcenniejszych zabytków kultury narodowej, rozproszenia demograficznego oraz destabilizacji życia religijnego. Niniejszy przyczynek, powstały w oparciu o nieznane dotąd materiały źródłowe Archiwum Archidiecezjalnego Warszawskiego (AAW), zespół Sekretariatu Prymasa Polski (SPP) oraz Archiwum Archidiecezjalnego w Gnieźnie (AAG), zespół rękopisów „Pro memoria”, ma na celu zarysowanie wkładu katolików obrządku ormiańskiego w dzieje religijne ziem polskich, w szczególności historii tej społeczności po 1945 r.<sup>2</sup> Charakteryzowała ją konieczność dostosowania się do kształtowanej przez władze komunistyczne rzeczywistości politycznej oraz całkowita dezintegracja społeczna.<sup>3</sup> W tym szczególnym okresie funkcje ordynariusza wiernych obrządku ormiańskiego pełnili Prymasi Polski. Postać kardynała Stefana Wyszyńskiego (1901-1981) z uwagi na sprawowanie przez niego tej funkcji przez blisko ćwierć wieku, szeroki zakres kompetencji oraz różnorodność problemów duszpasterskich i personalnych z którymi przyszło mu się zmierzyć odgrywa kluczową rolę – obok arcybiskupa Józefa Teodorowicza (1864-1938) – w dziejach Ormian polskich w XX stuleciu.<sup>4</sup>

## 1. Losy mniejszości ormiańskiej w Polsce w latach 1945-1956

W okresie kilkunastu miesięcy, od wczesnego lata 1945 r. do jesieni 1946 r. tereny archidiecezji lwowskiej obrządku ormiańskiego opuściło blisko 99,00% wiernych.<sup>5</sup> Głównymi miejscami osiedlenia stały się miasta: Kraków, Katowice, Bytom, Zabrze, Cieszyn, Gliwice, Opole, Oława, Wrocław, Wałbrzych, Jelenia

---

*schematyzmu archidiecezjalnego z 1939 r.*, „Roczniki Teologiczne” 64 (2017), s. 75-97; K. Stopka, *Tożsamość Ormian w Galicji*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego”, Prace Historyczne 144 (2017), s. 335-355.

<sup>2</sup> Zaprezentowane w niniejszym tekście materiały źródłowe pochodzące z Archiwum Archidiecezjalnego Warszawskiego (AAW), zespół Sekretariatu Prymasa Polski (SPP) zostały udostępnione Autorowi na podstawie decyzji Kardynała Kazimierza Nycza, arcybiskupa metropolity warszawskiego z dnia 27 kwietnia 2016 r.

<sup>3</sup> G. Pełczyński, *Ormianie w XX wieku. Zarys najważniejszych problemów*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego” 889 (2015), Acta Politica nr 34, s. 21.

<sup>4</sup> Wciąż na publikację czeka rozprawa doktorska Tomasza Krzyżowskiego, *Archidiecezja lwowska obrządku ormiańskokatolickiego w latach 1902-1938*, obroniona 30 maja 2018 r. w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

<sup>5</sup> Ciekawe, że problemu tego – mającego charakter swoistego exodusu – w ogóle nie zauważa jeden z najwybitniejszych znawców dziejów Ukrainy Paul Robert Magoosi, który w swojej klasycznej pracy *Historia Ukrainy. Ziemia i ludzie*, tł. M. Król, A. Waligóra-Zblewska, red. i wstęp A. Świątek, posłowie A. A. Zięba, Kraków 2017, s. 882 i n. nie podejmuje kwestii przesiedlenia ludności ormiańskiej z południowo-wschodnich Kresów. To ewidentne bagatelizowanie tłumaczyć można jedynie przyjęciem założenia o pełnej asymilacji językowej i kulturowej Ormian z Polakami, przy jednoczesnym zachowaniu odrębnej tradycji i własnego obrządku.

Góra, Zielona Góra, Lublin, Warszawa, Łódź, Gdańsk, Szczecin.<sup>6</sup> Garstka, która pozostała mogła liczyć na opiekę duszpasterską jedyne go kapłana obrządku ormiańskiego, który zdecydował się pozostać na terenie sowieckiej Ukrainy księdza Samuela Manugiewicza (1871-1956), proboszcza parafii ormiańskiej św. Antoniego w Kutach.<sup>7</sup>

Natomiast w nowych granicach Polski do 1948 r. znalazło się jedenastu duchownych – w różnej formie i stopniu – związanych z obrządkiem ormiańskim. Byli to: 1) Kajetan Amirowicz (1881-1965);<sup>8</sup> 2) Stanisław Drobot (1915-1996);<sup>9</sup> 3) Kazimierz Filipiak (1910-1992);<sup>10</sup> 4) Franciszek Jakubowicz (1907-1972);<sup>11</sup> 5) Tadeusz Kuntze (1888-1959);<sup>12</sup> 6) Wiktor Kwapiński (1883-1957);<sup>13</sup>

<sup>6</sup> *Kościół katolicki w Polsce 1918-1990. Rocznik statystyczny*, red. L. Adamczuk–W. Zdaniewicz, Warszawa 1991, s. 79.

<sup>7</sup> T. Isakowicz-Zaleski, *Słownik biograficzny duchownych ormiańskich oraz duchownych rzymskokatolickich pochodzenia ormiańskiego w Polsce w latach 1750-2000*, Kraków 2001, s. 74-75.

<sup>8</sup> Pochodził z rodziny ormiańskiej, święcenia kapłańskie w 1906 r., 1906-1907 wikary ormiańskiej parafii katedralnej we Lwowie, 1907-1910 administrator parafii ormiańskiej w Łyścu, 1910-1922 wikary parafii łańciewskiej św. Józefa we Lwowie, a następnie ormiańskiej parafii katedralnej, 1922-1945 proboszcz parafii ormiańskiej w Sniatyniu, 1934-1945 radca kurii arcybiskupiej. W 1945 r. wyjechał do Żurawicy (diecezja przemyska), gdzie mieszkał i pracował jako rezydent parafii do końca życia. Nie podjął – obawiając się aresztowania bądź represji – pracy duszpasterskiej wśród diaspory ormiańskiej. Zob. tamże, s. 25.

<sup>9</sup> Pochodził z rodziny rzymskokatolickiej, święcenia kapłańskie w 1947 r., 1945-1946 aresztowany przez NKWD i więziony, w 1946 r. wydalony do Polski, 1946-1955 katecheta i wikary w archidiecezji wrocławskiej, 1955-1992 posługa w diecezji polskiej, od 1992 r. do końca życia w diecezji gliwickiej. Od 1955 r. w jurysdykcji Prymasa Polski jako ordynariusza obrządku ormiańskiego, 1963-1985 pomagał w parafii ormiańskiej przy kościele Trójcy Świętej w Gliwicach, gdzie zmarł i został pochowany. Zob. R. Dzwonkowski, *Leksykon duchowieństwa polskiego represjonowanego w ZSRS 1939-1988*, Lublin 2003, s. 201-202.

<sup>10</sup> Pochodził z rodziny rzymskokatolickiej, święcenia kapłańskie w 1938 r., 1938 wikary ormiańskiej parafii katedralnej we Lwowie, 1938-1944 wikary parafii ormiańskiej w Stanisławowie, 1944-1946 proboszcz parafii ormiańskiej w Stanisławowie. W 1946 r. wyjechał do Opola, gdzie został rektorem kościoła św. Sebastiana, 1946-1948 rezydent parafii w Tymbarku (diecezja tarnowska), 1948-1954 administrator parafii w Pawłowo (archidiecezja gnieźnieńska), 1954-1958 rezydent parafii w Tymbarku, 1958-1976 rektor kościoła św. Piotra i Pawła w Gdańsku, od 1976 r. rezydent parafii tamtejszej parafii. Od 1971 r. proboszcz ormiańskiej parafii personalnej z siedzibą w Gdańsku, a od 1985 r. wikariusz generalny wiernych obrządku ormiańskiego. Zob. T. Isakowicz-Zaleski, *Słownik biograficzny duchownych ormiańskich*, s. 46-47.

<sup>11</sup> Pochodził z rodziny ormiańskiej, święcenia kapłańskie w 1939 r., 1939-1941 wikary ormiańskiej parafii katedralnej we Lwowie, 1941-1943 notariusz kurii arcybiskupiej, 1943-1945 notariusz sądu biskupiego. W 1945 r. uniknął aresztowania i wyjechał na stałe do Krakowa. Odprawiał msze św. w obrządku ormiańskim w kościele św. Idziego. Od 1961 r. ciężko chory i sparaliżowany – za zgodą arcybiskupa Karola Wojtyły – odprawiał msze św. wyłącznie w mieszkaniu. Pochowany na Cmentarzu Rakowickim w Krakowie. Zob. tamże, s. 53.

<sup>12</sup> Pochodził z rodziny rzymskokatolickiej, święcenia kapłańskie w 1911 r., 1911-1914 administrator parafii ormiańskiej w Horodence, 1914-1945 wikary ormiańskiej parafii katedralnej we Lwowie oraz katecheta szkół lwowskich. Od 1945 r. aż do śmierci posługiwał w archidiecezji wrocławskiej, jako kapelan, wikary, katecheta i rezydent. W 1953 r. przeszedł na emeryturę. Pochowany we Wrocławiu. Zob. tamże, s. 67-68.

<sup>13</sup> Pochodził z rodziny rzymskokatolickiej, święcenia kapłańskie w 1908 r., 1914-1915 wikary



7) Jan Lechowski (wcześniej: Hanicz) (1903-1977);<sup>14</sup> 8) Andrzej Łukasiewicz (1879-1951);<sup>15</sup> 9) Józef Magierowski (1878-1950);<sup>16</sup> 10) Kazimierz Roszko (1916-1987);<sup>17</sup> 11) Franciszek Tokarz (1897-1973).<sup>18</sup>

---

i dyrektor bursy im. ks. Kajetana Kasprowicza w Czerniowcach, 1915-1916 wikary ormiańskiej parafii katedralnej we Lwowie, 1916-1919 kapelan II Brygady Legionów Polskich, 1920-1933 administrator parafii ormiańskiej w Brzeżanach, 1933-1945 dyrektor banku *Mons Pius*, 1939-1945 kanclerz kurii arcybiskupiej. Jeden z najbliższych współpracowników arcybiskupa Józefa Teodorowicza i administratora archidiecezji Dionizego Kajetanowicza. Aresztowany w 1940 i 1945 r. W marcu 1946 r. skazany na 10 lat łagrów. Zwolniony we wrześniu 1948 r. schorowany wyjechał na Dolny Śląsk. Od 1948 r. do śmierci posługa w archidiecezji wrocławskiej, jako kapelan w Międzyzlesiu koło Bystrzycy Kłodzkiej. Pochowany na cmentarzu w Międzyzlesiu. Zob. R. Dzwonkowski, dz. cyt., s. 369-370.

<sup>14</sup> Pochodził z rodziny rzymskokatolickiej, święcenia kapłańskie w 1928 r., 1928-1938 wikary ormiańskiej parafii katedralnej we Lwowie, 1938-1939 wikary parafii ormiańskiej w Łyścu i w Tyśmienicy, 1939-1946 administrator, a następnie proboszcz parafii ormiańskiej w Tyśmienicy. Od 1946 r. aż do śmierci posługiwał w archidiecezji wrocławskiej, jako proboszcz w Różance k. Bystrzycy Kłodzkiej, od 1951 r. proboszcz w Pszennej koło Świdnicy. Obawiając się represji ze strony władz komunistycznych zmienił nazwisko. Pochowany w Pszennej. Zob. T. Isakowicz-Zaleski, *Słownik biograficzny duchownych ormiańskich*, s. 69.

<sup>15</sup> Pochodził z rodziny ormiańskiej, święcenia kapłańskie w 1904 r., 1904-1905 wikary ormiańskiej parafii katedralnej we Lwowie oraz katecheta, 1905-1909 dyrektor Zakładu Naukowego im. Józefa Torosiewicza, 1909-1921 administrator parafii ormiańskiej w Czerniowcach, 1921-1944 proboszcz parafii ormiańskiej w Czerniowcach. Od 1916 r. kanonik gremialny ormiańskiej kapituły katedralnej we Lwowie, a od 1929 r. radca honorowy kurii arcybiskupiej. Administrator *excurrendo* w Suczawie i duszpasterz rumuńskich katolików obrządku ormiańskiego. Od 1932 r. prezes Związku Stowarzyszeń Polskich w Rumunii. W 1943 r. aresztowany przez Niemców. W latach 1944-1947 przebywał w Bukareszcie, gdzie był m.in. więziony po ponownym zajęciu Bukowiny przez Sowieców. W 1947 r. zamieszkał w Krakowie. Odprawiał msze św. w obrządku ormiańskim w kościele św. Idziego. Pochowany na Cmentarzu Rakowickim w Krakowie. Zob. R. Dzwonkowski, dz. cyt., s. 387-388.

<sup>16</sup> Pochodził z rodziny rzymskokatolickiej, święcenia kapłańskie w 1902 r., 1895-1935 w zakonie bernardynów reformatów, m.in. w klasztorach w Rawie Ruskiej, Bieczu, Lwowie i Zakliczynie, 1935-1945 proboszcz parafii ormiańskiej i rzymskokatolickiej w Łyścu. W 1945 r. wyjechał do Starego Budkowa (diecezja opolska), gdzie był administratorem parafii, 1949-1950 rezydent w klasztorze jadowianek w Czarnowasach koło Opola. Zob. T. Isakowicz-Zaleski, *Słownik biograficzny duchownych ormiańskich*, s. 72-73.

<sup>17</sup> Pochodził z rodziny ormiańskiej, święcenia kapłańskie w 1938 r., 1938-1942 wikary parafii ormiańskiej w Stanisławowie, 1942-1945 administrator parafii ormiańskiej w Horodence. W 1945 r. wyjechał do Pyskowic, a następnie Gliwic (diecezja opolska), gdzie utworzył ośrodek duszpasterstwa Ormian przy kościele Trójcy Świętej. Kontynuował pracę naukową, przygotowując pracę doktorską o dialekcie Ormian w Kutach, Armenista i poliglota, 1959-1964 lektor języka ormiańskiego na Uniwersytecie Jagiellońskim. W 1964 r. wyjechał do Rzymu, pracował kolejno we Florencji, Paryżu, Chicago i Nazarecie. Przeszedł na obrządek greckokatolicki. Zmarł w Knosc koło Chicago i tam został pochowany. Zob. tamże, s. 92-93.

<sup>18</sup> Pochodził z rodziny rzymskokatolickiej, święcenia kapłańskie w 1924 r., 1912-1934 w Towarzystwie Jezusowym, 1934-1938 administrator parafii ormiańskiej w Brzeżanach, a następnie jej proboszcz. Od 1938 r. ponownie w obrządku rzymskokatolickim, w różnych diecezjach. Po drugiej wojnie światowej przeniósł się do Krakowa. Filozof, poliglota, orientalista, od 1954 r. pracownik naukowy KUL, uzyskał tytuł profesora. Zob. tamże, s. 102-103.

Przywołane krótkie biografie pozwalają stwierdzić, że tylko 4 z 11 kapłanów podjęło pracę duszpasterską w obrządku ormiańskim. Byli to księża: Kazimierz Filipiak, Franciszek Jakubowicz, Andrzej Łukasiewicz i Kazimierz Roszko. W praktyce jednak tylko Kazimierz Filipiak i Kazimierz Roszko byli w stanie docierać do rozproszonych po całym kraju Ormian. Do drugiej połowy lat pięćdziesiątych XX w. funkcjonowały dwa główne ośrodki religijne – krakowski oraz gliwicki. Ośrodek krakowski skupiony był wokół przebywających tam księży Franciszka Jakubowicza (od 1946 r.) i Andrzeja Łukasiewicza (od 1947 r.). Miejscem spotkań był znajdujący się w rękach ojców dominikanów kościół św. Idziego.

Z kolei animatorem ośrodka gliwickiego był ksiądz Kazimierz Roszko, który w czerwcu 1945 r. przybył do Pyskowic, a następnie osiadł w Gliwicach. Duszpasterz przywiózł ze sobą część wyposażenia kościoła ormiańskiego w Horodence, w tym obraz św. Kajetana z XVII w. i obraz Matki Bożej Częstochowskiej fundacji rodziny Łukasiewiczów. Dość szybko, bo już 28 września 1945 r., Starostwo Powiatowe w Gliwicach zdecydowało o przekazaniu wiernym obrządku ormiańskiego klasycystycznego kościoła Trójcy Świętej. Objęcie świątyni przez Ormian potwierdzone zostało dekretem administratora apostolskiego Śląska Opolskiego księdza Bolesława Kominka z 14 października 1945 r.<sup>19</sup> W październiku 1950 r. – po śmierci ostatniego proboszcza parafii ormiańskiej i rzymskokatolickiej w Łyścu księdza Józefa Magierowskiego – do kościoła trafił cudowny obraz Matki Bożej Łysieckiej.<sup>20</sup> W następnych latach wizerunek Maryi czczony był zarówno przez katolików obrządku ormiańskiego, jak i łacińskiego, a gliwicki kościół stał się jednym z najważniejszych centrów religijnych Kresowiaków.

Trzeci ośrodek istniejący początkowo w Opolu napotykał wiele trudności, które przesądziły ostatecznie o jego translokacji. Od początku jego twórcą był ksiądz Kazimierz Filipiak. W maju 1946 r. kapłan wywiózł ze stanisławowskiego kościoła Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny cudowny obraz Matki Bożej Łaskawej.<sup>21</sup> Po dotarciu transportu do Opola 17 maja 1946 r. złożył wizytę administratorowi apostolskiemu Śląska Opolskiego. Ze strony księdza Bolesława Kominka spotkał go jednak brak zrozumienia dla idei przeznaczenia na potrzeby

<sup>19</sup> Najważniejsze prace dotyczące działalności ks. Bolesława Kominka jako administratora apostolskiego Śląska Opolskiego to: A. Hanich, *Czas przełomu. Kościół katolicki na Śląsku Opolskim w latach 1945–1946*, Opole 2008; A. Hanich, *Ksiądz infułat Bolesław Kominek, pierwszy administrator apostolski Śląska Opolskiego (1945–1951)*, t. 1, Opole 2012; *Ksiądz Bolesław Kominek. Wspomnienia i dokumenty pastoralne pierwszego administratora apostolskiego Śląska Opolskiego (1945–1951)*, zebrał, opracował i przypisami opatrzył A. Hanich, t. 2, Opole 2012.

<sup>20</sup> *Z dawna Polski Tyś Królową. Koronowane wizerunki Matki Bożej 1717–1990*, oprac. S.M. Grażyna od Wszechpośrednictwa M.B.–S.M. Gizela od Niepokalanego Serca Maryi–R. Szymczak, Szymanów 1990, s. 500–502.

<sup>21</sup> *Miasta wielu religii. Topografia sakralna ziem wschodnich dawnej Rzeczypospolitej*, red. M. Jakubowski–M. Sas–F. Walczyna, Warszawa 2016, s. 137.

cudownego obrazu i towarzyszącego mu kultu oddzielnej świątyni.<sup>22</sup> Również podobne zabiegi czynione we Wrocławiu nie przyniosły spodziewanych efektów. Ostatecznie cudowny obraz na krótko znalazł swoje miejsce w kościele św. Sebastiana przy Małym Runku w Opolu, bo już od 22 sierpnia 1946 r. umieszczony został w prywatnej kaplicy domu rodzinnym księdza Kazimierza Filipiaka w Tymbarku.<sup>23</sup> Dopiero w październiku 1954 r. wizerunek został przeniesiony do kościoła Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Tymbarku. Dalsze losy obrazu związane były z Gdańskiem, gdzie ostatecznie ksiądz Kazimierz Filipiak osiadł w czerwcu 1958 r.<sup>24</sup>

## 2. Umocowania prawne obrządku ormiańskiego

Wyraźne zmiany w sytuacji Ormian polskich przyniósł przełom październikowy 1956 r. Powrót kardynała Stefana Wyszyńskiego na stolicę prymasowską w Gnieźnie i w Warszawie pozwolił bowiem uporządkować życie Kościoła katolickiego w Polsce, w tym uregulować kwestie statusu prawnego obrządku ormiańskiego oraz jego ordynariusza. Przypomnijmy zatem, że – mając na uwadze trudne doświadczenia duszpasterskie katolików obrządków wschodnich po zakończeniu drugiej wojnie światowej – Pius XII już 10 grudnia 1946 r. nadał Prymasowi Polski specjalne uprawnienia dotyczące obrządku grekokatolickiego i ormiańskiego.<sup>25</sup> Kardynał August Hlond został wówczas mianowany delegatem Stolicy Apostolskiej dla Kościołów Wschodnich w Polsce. Stan ten potwierdzał wydany przez Stolicę Apostolską – w imieniu Piusa XII – 25 października 1946 r. reskrypt udzielenia uprawnień nadzwyczajnych (*facultates speciales*).<sup>26</sup>

Szczególne znaczenie dla obrządku ormiańskiego miały sprawy odnoszące się do kompetencji Świętej Kongregacji dla Kościoła Wschodniego.<sup>27</sup> Kompetencje

---

<sup>22</sup> Zbiory Fundacji Ormiańskiej, K. Filipiak, *Sprawozdanie z działalności duszpasterskiej Kościoła ormiańsko-katolickiego w Polsce*, k. 8-9, Gdańsk, 10 IV 1984 r.

<sup>23</sup> Zbiory Fundacji Ormiańskiej, K. Filipiak, *Sprawozdanie z działalności duszpasterskiej Kościoła ormiańsko-katolickiego w Polsce*, k. 10-11, Gdańsk, 10 IV 1984 r.

<sup>24</sup> Zbiory Fundacji Ormiańskiej, K. Filipiak, *Sprawozdanie z działalności duszpasterskiej Kościoła ormiańsko-katolickiego w Polsce*, k. 12, Gdańsk, 10 IV 1984 r.

<sup>25</sup> J. Żaryn, *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944-1989)*, Warszawa 2003, s. 71.

<sup>26</sup> S. Kawa, *Stefan Wyszyński – kompetencje dotyczące wiernych obrządku grekokatolickiego w Polsce*, „Kościół i Prawo” 6/19 (2017), s. 134-136.

<sup>27</sup> W zakresie tym uprawnienia prymasowskie dotyczyły: 1) udzielania zezwoleń na przejście z obrządków wschodnich na obrządek łaciński; 2) uzyskiwania dyspens od przeszkód małżeńskich oraz uzyskiwania uważnienia małżeństwa w związku; 3) zezwolenia kapłanom – ilekroć dla ochrony życia lub wolności było to konieczne lub wskazane sprawowania Eucharystii w obrządku łacińskim oraz formalnego przechodzenia na obrządek łaciński przy spełnieniu wszelkich koniecznych wymogów. Zob. K. Śmigiel, *Prymasostwo polskie. Instytucja, prymasi, dokumenty*, Warszawa 2018, s. 244-245.

te – z pewnymi modyfikacjami – otrzymał również jego następca kardynał Stefan Wyszyński. Zostały one udzielano w trzech przedziałach czasowych: 1948-1951, 1951, 1957-1978. Pod względem typologii wyróżnić można mające charakter pisemnego wykazu (*in scriptis*) oraz ustne, których zakres znany był tylko kardynałowi i papieżowi (*viva voce*).<sup>28</sup> Pełnię władzy nad obrządkiem ormiańskim – przysługującą ordynariuszowi – kardynał Stefan Wyszyński otrzymał na mocy dekretu nominacyjnego Świętej Kongregacji do spraw Kościołów Wschodnich z 12 stycznia 1957 r.<sup>29</sup> Szczególny charakter miały uprawnienia nadane mu podczas wizyty po zwolnieniu z internowania w 1957 r. Prymas Polski otrzymał wówczas najobszerniejszy katalog nadzwyczajnych uprawnień na mocy dekretu Sekretariatu Stanu z 13 czerwca 1957 r.<sup>30</sup> Prerogatywy te potwierdzały jego funkcję ordynariusza wiernych obrządków wschodnich – grekokatolickiego i ormiańskiego.<sup>31</sup>

Najprawdopodobniej kontakty z hierarchami Katolickich Kościołów Wschodnich – kardynałem Grzegorzem Piotrem XV Agadżanianem, patriarchą Ignacym Piotrem XVI Batanianem, arcybiskupem większym Lwowa Josophem Slipijem – podjęte w trakcie obrad Soboru Watykańskiego II sprawiły, że wszczął zabiegi o potwierdzenie swoich uprawnień ordynariusza wiernych obrządku ormiańskiego.<sup>32</sup> Stąd w „Deklaracji” wydanej przez Świętą Kongregację do spraw Kościołów Wschodnich – 23 listopada 1964 r. – odniesiono się do obrządku ormiańskiego, przypominając, że Najdostojniejszy Stefan Kardynał Wyszyński, arcybiskup gnieźnieński i warszawski, Prymas Polski, jest ordynariuszem dla wiernych obrządku grekokatolickiego i ormiańskiego w Polsce. W dalszej części podkreślono uprawnienia kardynała. Stwierdzono, że posiada prawo i obowiązek kanoniczny troszczyć się i zarządzać wszystkimi kościołami, kaplicami, cmentarzami, funduszami, siedzibami oraz wszystkimi innymi dobrami doczesnymi zarówno ruchomymi, jak i nie ruchomymi należącymi do obrządków grekokatolickiego i ormiańskiego w jakikolwiek sposób.<sup>33</sup>

O swoich uprawnieniach zakomunikował również całemu episkopatowi podczas drugiego dnia obrad 84. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski.<sup>34</sup> W protokole z 17-18 grudnia 1964 r. zapisano bowiem, że ordynariuszem grekokatolików

<sup>28</sup> J. Krukowski, *Uprawnienia nadzwyczajne Stefana Wyszyńskiego, Prymasa Polski, wobec zagrożeń Kościoła ze strony reżimu komunistycznego*, „Studia Prymasowskie” 5 (2011), s. 32-37.

<sup>29</sup> G. Petrowicz, *La Chiesa Armena in Polonia e nei paesi limitrofi. Parte terza 1686-1954*, s. 381; T. Isakowicz-Zaleski, *Słownik biograficzny duchownych ormiańskich*, s. 108-109.

<sup>30</sup> AAG, S. Wyszyński, „Pro memoria 1957”, zapis z dnia 26 V 1957 r.

<sup>31</sup> J. Krukowski, *Uprawnienia nadzwyczajne Stefana Wyszyńskiego*, s. 36.

<sup>32</sup> Zob. M. Białkowski, *Protokoły konferencji polskich ojców soborowych. Zbiór dokumentów 1962-1965*, Lublin 2019.

<sup>33</sup> K. Mikołajczuk, *Uprawnienia Kardynała Stefana Wyszyńskiego wobec Kościoła Grekokatolickiego w archiwaliach Prymasa i Konferencji Episkopatu Polski*, Lublin 2014, s. 290.

<sup>34</sup> AAG, S. Wyszyński, „Pro memoria 1964”, zapis z dnia 18 XII 1964 r.

i Ormian w Polsce został prymas.<sup>35</sup> Objęcie opieką obrządku ormiańskiego, skutkowało również kolejną decyzją Sekretariatu Stany Stolicy Apostolskiej z 1 marca 1973 r., mocą której kardynał Stefan Wyszyński został powołany na członka Kongregacji dla Kościołów Wschodnich.<sup>36</sup>

### 3. Rozmieszczenie placówek duszpasterskich obrządku ormiańskiego

Materiały archiwalne dotyczące obrządku ormiańskiego zawierają interesujące dane na temat rozmieszczenia placówek duszpasterskich oraz liczebności wiernych. Dwukrotnie bowiem w 1959 i 1965 r. przesyłano szczegółowe informacje dotyczące ośrodków duszpasterstwa Ormian. Pierwszy raz wielkość wspólnot ormiańskich w Gliwicach i w Krakowie oszacowana została w związku z pismem kardynała Domenico Tardinego, Sekretarza Stanu Stolicy Apostolskiej skierowanym do Prymasa Polski 16 stycznia 1959 r.<sup>37</sup> W odpowiedzi opracowanej na podstawie informacji nadesłanych z kurii opolskiej oraz kurii metropolitalnej krakowskiej podano, że w na terenie Śląska Opolskiego zamieszkuje 300 wiernych obrządku ormiańskiego, zaś w archidiecezji krakowskiej 200.<sup>38</sup>

Dane dotyczące diaspory ormiańskiej w całym kraju zawierają natomiast materiały z marca 1965 r. Tym razem zapytanie rozesłano do wszystkich kurii biskupich, a jego inicjatorem był sam prymas. Negatywne informacje (brak wiernych i placówek obrządku ormiańskiego) przesłały kurii diecezjalne: chełmińska, łódzka, płocka, siedlecka (podlaska), włocławska, lubaczowska, warmińska, kielecka, łomżyńska, tarnowska, katowicka, gnieźnieńska, gorzowska, sandomierska i poznańska.<sup>39</sup> Diecezja przemyska – mimo, że nie wykazała placówek ormiańskich – informowała o zamieszkiwaniu na jej terenie kapłana obrządku ormiańskiego – księdza Kajetana Amirowicza.<sup>40</sup> Kuria arcybiskupia wrocławska powiadamiała natomiast, że istnieją

<sup>35</sup> AAW, SPP, II 4/213, k. 155, Protokół 84. Konferencji Plenarnej Episkopatu Polski, Warszawa, 17-18 XII 1964 r.

<sup>36</sup> K. Mikołajczuk, *Uprawnienia Kardynała Stefana Wyszyńskiego wobec Kościoła Grekokatolickiego*, s. 291.

<sup>37</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 12, pismo Sekretarza Stanu Stolicy Apostolskiej kard. Domenico Tardinego, Watykan, 16 I 1959 r.

<sup>38</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 17, pismo Prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, 21 VIII 1959 r.

<sup>39</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 32, 32a, 33, 34, 35, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 48, 49, 50, pisma kurii biskupich i diecezjalnych w sprawie placówek i liczebności wiernych obrządku ormiańskiego, 1965 r.

<sup>40</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 36, pismo kurii biskupiej w sprawie placówek i liczebności wiernych obrządku ormiańskiego, Przemyśl, 17 III 1965 r.

dwie placówki: wrocławska (kościół ojców dominikanów św. Wojciecha) oraz oławska (kościół parafialny Matki Bożej Pocieszenia). Obie placówki obsługiwał ksiądz Kazimierz Romaszkan, przy czym w pierwszej sprawował liturgię co drugą niedzielę, w drugiej tylko kilka razy w roku.<sup>41</sup> Z kolei na terenie diecezji opolskiej stwierdzono istnienie ośrodka duszpasterskiego przy kościele Świętej Trójcy, w którym posługę duszpasterską do 1964 r. sprawował ksiądz Kazimierz Roszko. Po jego wyjeździe sporadycznie nabożeństwa odprawiał ksiądz Kazimierz Romaszkan. Ośrodek gliwicki skupiał również Ormian z Zabrze, Bytomia, Chorzowa i okolic.<sup>42</sup> Mimo, że w archidiecezji warszawskiej nie było placówek duszpasterstwa obrządku ormiańskiego podkreślano, że w stolicy mieszka około 50 rodzin, do których raz miesiącu przyjeżdżał ksiądz Kazimierz Roszko. Wraz z jego wyjazdem za granicę w 1964 r. nie sprawowano już nabożeństw.<sup>43</sup> Wikariusz generalny archidiecezji gdańskiej Bernard Polzin pisał natomiast o pracy księdza Kazimierza Filipiaka, informując, że wobec nikłej liczby wiernych obrządku ormiańskiego, kapłan ten pracuje wśród wiernych obrządku łacińskiego. Jego placówką duszpasterską był kościół św. Piotra i Pawła, który z dużym poświęceniem odbudowywał.<sup>44</sup> Sytuację katolików obrządku ormiańskiego w Krakowie przedstawił sam metropolita arcybiskup Karol Wojtyła. Ksiądz Franciszek Jakubowicz duszpasterz krakowskich Ormian z uwagi na swoją chorobę od kilku lat odprawiał msze św. w mieszkaniu. Wielkość diaspory ormiańskiej w Krakowie oceniał na najwyżej kilkaset osób. Z posług religijnych korzystali oni w parafiach swojego zamieszkania.<sup>45</sup>

Ogólny obraz, jaki można wynieść z lektury powyższych materiałów archiwalnych pozwala na sformułowanie wniosków: 1) najważniejszymi centrali życia religijnego Ormian polskich pozostawały: Wrocław z pobliską Oławą, Gliwice z Zabrzem, Bytomiem i Chorzowem, Warszawa, Gdańsk oraz Kraków; 2) wierni obrządku ormiańskiego żyli w sporym rozproszeniu, a poszczególne ośrodki – poza obszarem aglomeracji Górnego Śląska – dzieliły odległości, nawet dochodzące do kilkuset kilometrów; 3) znaczące utrudnienia w pracy duszpasterskiej spowodowane były niewystarczającymi możliwościami personalnymi, wynikającymi z drastycznie malejącej liczby kapłanów obrządku ormiańskiego; 4) brak księży ormiańskich wpływał z kolei na nieregularność, często wręcz sporadyczność posług religijnych,

<sup>41</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 37, pismo kurii arcybiskupiej w sprawie placówek i liczebności wiernych obrządku ormiańskiego, Wrocław, 18 III 1965 r.

<sup>42</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 45, pismo kurii biskupiej w sprawie placówek i liczebności wiernych obrządku ormiańskiego, Opole, 23 III 1965 r.

<sup>43</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 46, pismo kurii metropolitalnej w sprawie placówek i liczebności wiernych obrządku ormiańskiego, Warszawa, 29 III 1965 r.

<sup>44</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 47, pismo kurii biskupiej w sprawie placówek i liczebności wiernych obrządku ormiańskiego, Gdańsk, 25 III 1965 r.

<sup>45</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 51, pismo abp. Karola Wojtyły o sytuacji katolików obrządku ormiańskiego w Krakowie, Kraków, b.d.



a w konsekwencji konieczność uczestnictwa w liturgii łacińskiej oraz integrację z wspólnotami parafialnymi rzymskokatolickimi; 5) liczebność katolików obrządku ormiańskiego nie przekraczała kilku tysięcy, można przyjąć, że oscylowała w granicach od 3 do 4 tysięcy osób.

#### 4. Sprawowanie opieki duszpasterskiej przez kardynała Stefana Wyszyńskiego

##### Problemy organizacyjno-personalne (I): casus placówki w Gliwicach

Jak już wspomniano jesienią 1945 r. powstał jeden z pierwszych – w nowych powojennych granicach – ośrodek duszpasterstwa wiernych obrządku ormiańskiego w Gliwicach. Jego duszpasterzem został ksiądz Kazimierz Roszko. Kapłan ten dzięki swojej pracowitości, zaradności oraz zmysłowi organizacyjnemu nie tylko doprowadził do powstania w 1950 r. w kościele Trójcy Świętej sanktuarium Matki Bożej Łysieckiej, ale w latach 1959-1962 przeprowadził również gruntowny remont świątyni. Z perspektywy pastoralnej sprawą nie cierpiącą zwłoki było przede wszystkim udzielenie duszpasterzowi Ormian praw parafialnych, poprzez erygowanie parafii personalnej obejmującej wiernych obrządku ormiańskiego. Starania takie ksiądz Kazimierz Roszko podejmował już wczesną wiosną 1957 r. Prymas Stefan Wyszyński zanotował bowiem, że podczas audiencji udzielonej duchownemu 8 marca 1957 r. duszpasterz zwrócił się o utworzenie takich placówek ormiańskich. Sugerował również, że patriarcha kardynał Grzegorz Piotr XV Agadżanian chce mianować administratora apostolskiego dla Ormian polskich. Tymczasem kardynał Stefan Wyszyński postulaty te oceniał jako przedwczesne.<sup>46</sup>

Prośbę o utworzenie samodzielnej placówki dla wiernych obrządku ormiańskiego ksiądz Kazimierz Roszko ponowił również 22 sierpnia 1958 r.<sup>47</sup> Prymas Stefan Wyszyński zanotował wówczas, że duchowny miał zamiar sporządzić spis wszystkich Ormian polskich, co zapewne miało pomóc w integracji całej społeczności oraz lepszej organizacji duszpasterstwa.<sup>48</sup> Z dużym prawdopodobieństwem należy stwierdzić, że mimo negatywnego zdania prymasa, ksiądz Kazimierz Roszko nie zrezygnował z realizacji swoich planów. Jak już wspominaliśmy Sekretariat Stanu Stolicy Apostolskiej 16 stycznia 1959 r. skierował do Prymasa Polski pismo

<sup>46</sup> AAG, S. Wyszyński, „Pro memoria 1957”, zapis z dnia 8 III 1957 r.

<sup>47</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 11, pismo ks. Kazimierza Roszko, Gliwice, 1958 r.

<sup>48</sup> AAG, S. Wyszyński, „Pro memoria 1958”, zapis z dnia 22 VIII 1958 r.

dotyczące wiernych obrządku ormiańskiego. Prosił w nim m.in. o wypowiedź co do propozycji – księdza Kazimierza Roszko – utworzenia parafii obrządku ormiańskiego w Gliwicach i w Krakowie.<sup>49</sup> W odpowiedzi – wystosowanej dopiero 21 sierpnia 1959 r. – podano liczebność obu wspólnot ormiańskich, choć sama sprawa „utknęła w martwym punkcie”.<sup>50</sup> Kolejne działania ksiądz Kazimierz Roszko podjął kilka miesięcy później. Pismem z 11 stycznia 1960 r. zwracał się do Prymasa Polski o udzielenie wiernym obrządku ormiańskiego praw parafialnych (zwłaszcza prawa błogosławieństwa małżeństw). Tym razem występował nie tylko w imieniu Ormian zamieszkujących tereny diecezji wrocławskiej, opolskiej i katowickiej. Prosił również o takowe prawa dla duszpasterzy obrządku ormiańskiego w Krakowie i w Gdańsku.<sup>51</sup>

Starania księdza Kazimierza Roszko spowodowały skierowanie przez Sekretariat Prymasa Polski do kurii opolskiej, biskupa wrocławskiego oraz kurii katowickiej zapytań dotyczących obrządku ormiańskiego. W piśmie wystosowanym z Opola 25 stycznia 1960 r. biskup Henryk Grzondziel pisał:

„[...] zdaniem Ks. Biskupa Ordynariusza [Franciszka Jopa – M. B.] *takie odrębne duszpasterstwo wiernych obrządku ormiańskiego może się okazać dobrym i pożytecznym, a dla utrzymania obrządku ormiańskiego bardzo wskazanym, gdy bowiem zabraknie obsługi we własnym obrządku, wierni całkowicie włączą się w obrządek łaciński i wszelką swą tradycję własnego obrządku zerwą.*”<sup>52</sup>

W dalszej części zwracał uwagę, że byłoby tylko kwestią otwartą, czy duszpasterz obrządku ormiańskiego miałby błogosławić związki małżeńskie niezależnie od proboszcza łacińskiego. Wiązało się to bowiem z prowadzeniem własnych ksiąg, ich przechowywaniem i przewożeniem do poszczególnych punktów duszpasterskich.<sup>53</sup>

Interesującą odpowiedź podała natomiast kuria katowicka zwracając uwagę na wcześniejsze zastrzeżenia dotyczące nabożeństw w obrządku grekokatolickim. Choć nie podano jednak jakiego typu były to zarzuty, sugerowano jednak, że również liturgia w obrządku ormiańskim może wywołać podobne negatywne reakcje społeczne. Generalnie jednak nie odmawiano prawa do jej sprawowania. Sugerowano jedynie trudności w znalezieniu odpowiedniego kościoła. W zdecydowanej większości świątyń na Górnym Śląsku odprawiano 5-6 mszy św. oraz

<sup>49</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 12, pismo Sekretarza Stanu Stolicy Apostolskiej kard. Domenico Tardiniego, Watykan, 16 I 1959 r.

<sup>50</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 17, pismo Prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, 21 VIII 1959 r.

<sup>51</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 18, pismo ks. Kazimierza Roszko, Gliwice, 11 I 1960 r.

<sup>52</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 22, pismo kurii biskupiej, Opole, 25 I 1960 r.

<sup>53</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 22, pismo kurii biskupiej, Opole, 25 I 1960 r.



nieszpory. W dalszej części wikariusz generalny biskup Juliusz Bieniek pisał, że nie ma podstaw prawnych, by przyznać duszpasterzowi ormiańskiemu uprawnienia proboszczowskie. Nie wnosił jednak sprzeciwu by *servatis servandis* [z zachowaniem tego, co miało być zachowane – M. B.] mógł udzielać katolikom obrządku ormiańskiego chrztów, ślubów i pogrzebów.<sup>54</sup>

Jednocześnie Sekretariat Prymasa Polski – sondując dalszy bieg sprawy – poprosił księdza Kazimierza Roszko o podanie listy księży obrządku ormiańskiego z podaniem miejscowości w których sprawują liturgię, ilości wiernych oraz przewidywanej częstotliwości nabożeństw.<sup>55</sup> W odpowiedzi wystosowanej 19 marca 1960 r. gliwicki duszpasterz informował, że nabożeństwa w obrządku ormiańskim odprawialiby dodatkowo dwaj duchowni – księża Kazimierz Romaszkan (administrujący parafią Marcinkowice w archidiecezji wrocławskiej) i Stanisław Drobot (prefekt szkoły podstawowej w Gliwicach). Pierwszy obsługiwałby Oławę i Wrocław, drugi – przy wsparciu księdza Kazimierza Roszko – Bytom oraz Warszawę. W dalszej części – gliwicki duszpasterz – pisał, że w nabożeństwach w Oławie uczestniczy około 100 osób, we Wrocławiu około 230 osób, w Bytomiu 50 osób, w Warszawie wedle danych powierzchownych żyło około 45 rodzin obrządku ormiańskiego. Na końcu podkreślał, że w trzech innych placówkach, a mianowicie w Krakowie, Gdańsku i w Gliwicach odprawiane są codziennie nabożeństwa w obrządku ormiańskim.<sup>56</sup>

Prymas wydawał się być nieugiętym i nie dostrzegać potrzeb duszpasterskich wiernych obrządku ormiańskiego, gdyż – myląc księdza Kazimierza Roszko z Kazimierzem Romaszkanem – podkreślał przede wszystkim konieczność zapewnienia efektywne pracy w placówkach już istniejących. Poddawał także w wątpliwość sens sprawowania liturgii w obrządku ormiańskim raz w miesiącu.<sup>57</sup> W kolejnym piśmie z 21 maja 1960 r. ksiądz Kazimierz Roszko próbował raz jeszcze przekonać hierarchę do uruchomienia stałej posługi duszpasterskiej we Wrocławiu i w Oławie. Zwracał uwagę, że tylko na terenie województwa wrocławskiego mieszka około 600 polskich Ormian. Placówki te był gotów objąć ksiądz Kazimierz Romaszkan.<sup>58</sup>

Ponieważ nie znajdujemy odpowiedzi na to pismo – z przebiegu dalszych wydarzeń – możemy tylko się domyślać, że nie spotkało się ono z aprobatą Prymasa

<sup>54</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 24, pismo kurii diecezjalnej, Katowice, 23 II 1960 r.

<sup>55</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 27, pismo Sekretariatu Prymasa Polski, Warszawa, 9 III 1960 r.

<sup>56</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 28, pismo ks. Kazimierza Roszko, Gliwice, 19 III 1960 r.

<sup>57</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 29, pismo Prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, 14 IV 1960 r.

<sup>58</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 30, pismo ks. Kazimierza Roszko, Gliwice, 21 V 1960 r.

Polski. Dodać należy, że wiosną 1964 r. – po uzyskaniu zgody od kardynała Stefana Wyszyńskiego na dwu miesięczny pobyt w Rzymie – ksiądz Kazimierz Roszko wyjechał z Polski. Zapewne brak akceptacji dla planów odbudowy struktur parafialnych obrządku ormiańskiego, przesądził ostatecznie o wyborze przez niego emigracji. Wywołało to jednocześnie sytuację, w której pozostała nie obsadzona była jedna z dwóch najważniejszych placówek duszpasterskich wiernych obrządku ormiańskiego. Rozpoczął się kilkuletni czas starań o zapewnienie placówce oraz istniejącemu przy niej sanktuarium opieki duszpasterskiej. Początkowo wydawało się, że istnieje szansa szybkiego objęcia tej placówki przez księdza Kazimierza Romaszkana. Duchowny zwlekał jednak z wyjazdem do Gliwic, zapewne mając na względzie przeszkody jakie mogły czynić mu władze państwowe z powodu dziesięcioletniego pobytu w łagrze sowieckim. Tymczasem wraz z upływem kolejnych miesięcy sytuacja stawała się coraz bardziej napięta. W maju 1965 r. przedstawiciele gliwickiej społeczności ormiańskiej (dr inż. Antoni Jakubowicz, Michał Bohosiewicz, Teodor Jakubowicz), skierowali na ręce Prymasa Polski petycję o przeniesienie księdza Kazimierza Romaszkana do Gliwic.<sup>59</sup>

Interwencja liderów społeczności ormiańskiej spowodowała dalsze kroki podjęte przez kardynała Stefana Wyszyńskiego. W piśmie z 22 lutego 1966 r. Prymas Polski zapytywał rządzącą diecezję opolską biskupa Franciszka Jopa w jaki sposób zorganizowana jest opieka duszpasterska nad ludnością ormiańską.<sup>60</sup> Ordynariusz opolski informował, że od 1964 r., a więc od czasu wyjazdu księdza Roszko do Włoch ośrodek gliwicki był pozbawiony opieki duszpasterskiej. Co prawda tymczasowo funkcję rektora kościoła Trójcy Świętej powierzono ojcu Jerzemu Myszyniewskiemu SJ, ale było to rozwiązanie przejściowe, które miało na celu zabezpieczenie świątyni oraz dawnego mieszkania ormiańskiego kapłana.<sup>61</sup> W końcowej części listu biskup Franciszek Jop pisał:

*„Podczas IV sesji Soboru Patriarcha Cylicji obrz[ądku] ormiańskiego Batanian prosił mnie, bym powierzył rektorat w Gliwicach ks. Romaszkanowi, pełniącemu obowiązki w Diecezji Wrocławskiej, którego podobno J.E.Ks. Abp Kominek zgodzi się zwolnić z Diecezji Wrocławskiej. Dotąd jednak Ks. Romaszkan nie zgłosił się do mnie w tej sprawie.”*<sup>62</sup>

<sup>59</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 55-56, pismo przedstawicieli społeczności ormiańskiej w sprawie uregulowania administracji kościoła ormiańskiego Świętej Trójcy w Gliwicach, Gliwice, 12 V 1965 r.

<sup>60</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 58, pismo Prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, 22 II 1966 r.

<sup>61</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 52, pismo ordynariusza opolskiego biskupa Franciszka Jopa, Opole, 28 II 1966 r.

<sup>62</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 53, pismo ordynariusza opolskiego biskupa Franciszka Jopa, Opole, 28 II 1966 r.

W sierpniu 1966 r. – kolejną interwencję w sprawie obsadzenia ośrodka duszpasterstwa ormiańskiego w Gliwicach podjął osobiście sekretarz dawnego patriarchy kardynała Grzegorza Piotra XV Agadżaniana ksiądz Grzegorz Petrowicz. Duchowny działając w imieniu obecnego patriarchy Ignacego Piotra XVI Bataniana prosił, by ksiądz Kazimierz Romaszkan objął rektorat kościoła Trójcy Świętej.<sup>63</sup> Pismo w tej sprawie zostało jeszcze 5 sierpnia 1966 r. wysłane do księdza Kazimierza Romaszkana,<sup>64</sup> a 10 sierpnia do arcybiskupa Bolesława Kominka.<sup>65</sup> W odpowiedzi z 30 lipca 1966 r. duchowny obrządku ormiańskiego deklarował podanie się woli Prymasa Polski jako ordynariusza obrządku ormiańskiego, gotowość opuszczenia Marcinkowic i objęcia placówki w Gliwicach. Pisał jednak, że istnieją różne przeszkody i trudności natury technicznej, które oddalają realizację tych zamierzeń.<sup>66</sup>

Natomiast arcybiskup Bolesław Kominek w liście z 19 grudnia 1966 r. informował kardynała Stefana Wyszyńskiego, że: 1) dom, w którym zamieszkiwał duszpasterz ormiański został rozebrany, a więc nie ma podstawy bytowej; 2) władze miejskie nie chcą zameldować księdza Romaszkana z uwagi na jego przeszłość obozową; 3) ksiądz sekretarz Grzegorz Petrowicz z perspektywy rzymskiej nie widzi obiektywnie złożonej sytuacji Ormian w Polsce; 4) ksiądz Kazimierz Romaszkan mógłby regularnie dojeżdżać do Gliwic i obsługiwać placówkę *ex currendo*.<sup>67</sup>

Sprawa pozostała więc przez kilkanaście następnych miesięcy nie rozwiązana. W lutym 1968 r. głos w sprawie placówki gliwickiej zabrał przełożony Prowincji Małopolskiej Towarzystwa Jezusowego ojciec Stanisław Nawrocki SJ. Tym razem prowincjał jezuitów podnosił kwestie duszpasterstwa akademickiego Politechniki Śląskiej w Gliwicach, które korzystało również z kościoła Trójcy Świętej. Zauważał, że świątynia nie zapewnia wszystkich potrzeb środowiska akademickiego, a pełniący tam funkcje pomocnicze ksiądz Stanisław Drobot – jako dawny kapłan obrządku ormiańskiego – mógłby objąć świątynię i uruchomić w niej ponownie placówkę duszpasterską dla Ormian. Propozycja ta związana była z konfliktem księdza Stanisława Droбота z rektorem kościoła garnizonowego św. Barbary oraz zakończeniem posługi w duszpasterstwie wojskowym.<sup>68</sup> Szerzej problem postrzegał

<sup>63</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 61, nota Sekretariatu Prymasa Polski, Warszawa, 5 VIII 1966 r.

<sup>64</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 61, projekt pisma do ks. Kazimierza Romaszkana, Warszawa, 5 VIII 1966 r.

<sup>65</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 62, pismo Sekretariatu Prymasa Polski do abp. Bolesława Kominka, Warszawa, 10 VIII 1966 r.

<sup>66</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 63-64, pismo ks. Kazimierza Romaszkana, Marcinkowice, 30 VII 1966 r.

<sup>67</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 65, pismo abp. Bolesława Kominka, Wrocław, 19 XII 1966 r.

<sup>68</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 66-67, pismo przełożonego Prowincji Małopolskiej Towarzystwa Jezusowego o. Stanisława Nawrockiego SJ, Kraków, 25 II 1968 r.

biskup opolski Franciszek Jop, który pisał w liście skierowanym do Prymasa Polski komunikował, że ks. Drobot choć został wyświęcony w obrządku ormiańskim, nie jest narodowości ormiańskiej. Co więcej, zarówno sam duchowny, jak i diaspora ormiańska nie widzieli w nim swojego duszpasterza. Niezwykle pilną stała się sprawa opieki nad świątynią, cudownym obrazem oraz zabezpieczeniem cennych ormiańskich ksiąg i precjozów liturgicznych, gdyż dom z mieszkaniem rektorskim przeznaczony był do rozbiórki. Dlatego zapewnienie nabożeństw ormiańskich miało – w ocenie hierarchy opolskiego – charakter priorytetowy.<sup>69</sup>

Wszystkie te wypowiedzi przekonały kardynała Stefana Wyszyńskiego o konieczności ostatecznego uregulowania problemu placówki ormiańskiej w Gliwicach. Pismem z 6 kwietnia 1968 r. Sekretariat Prymasa Polski zwracał się do księdza Kazimierza Romaszkana z prośbą o objęcie opieki nad Ormianami gliwickimi.<sup>70</sup> Pod koniec kwietnia 1968 r. duchowny zadeklarował wyjazd na stałe do Gliwic po Pierwszej Komunii św. i zakończeniu roku szkolnego.<sup>71</sup> Jednocześnie w tym samym czasie kardynał Stefan Wyszyński ponownie skierował pismo do kurii arcybiskupiej we Wrocławiu z zapytaniem czy wyrazi ona zgodę na przejście księdza Kazimierza Romaszkana do pracy w placówce gliwickiej.<sup>72</sup> Wikariusz generalny ksiądz Józef Marcinowski podawał przyczyny, dla których wciąż ksiądz Kazimierz Romaszkan pozostawał w archidiecezji wrocławskiej:

*„Zorientował się, że duszpasterstwo Ormian w Gliwicach nie da mu podstawy do życia. Warunki tamtejsze byłyby dla niego trudne. Nie ma chęci na Gliwice. Znając warunki duszpasterstwa Ormian w Gliwicach uważa, że jednorazowy w miesiącu dojazd do Gliwic jest wystarczający.”<sup>73</sup>*

Prymas Polski przystał na propozycję przedłożoną przez księdza Józefa Marcinowskiego i 8 maja 1968 r. wydał polecenie, by ksiądz Kazimierz Romaszkan raz w miesiącu dojeżdżał do Gliwic i prowadził tam duszpasterstwo ormiańskie.<sup>74</sup> Warto dodać, że ostatecznie w 1969 r. duchowny ormiański przeprowadził się do Gliwic i objął rektorstwo kościoła Trójcy Świętej. Na mocy dekretu Prymasa Polski z 20 listopada 1971 r. otrzymał zezwolenie na sprawowanie czynności

<sup>69</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 69, pismo ordynariusza opolskiego biskupa Franciszka Jopa, Opole, 16 III 1968 r.

<sup>70</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 71, pismo Sekretariatu Prymasa Polski, Warszawa, 6 IV 1968 r.

<sup>71</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 72, pismo ks. Kazimierza Romaszkana, Marcinkowice, 29 IV 1968 r.

<sup>72</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 73, pismo Sekretariatu Prymasa Polski, Warszawa, 6 IV 1968 r.

<sup>73</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 74, pismo kurii arcybiskupiej wrocławskiej, Wrocław, 2 V 1968 r.

<sup>74</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 72, pismo Sekretariatu Prymasa Polski, Warszawa, 8 V 1968 r.

duszpasterskich dla wiernych obrządku ormiańskiego, które w praktyce nadawało jego placówce charakter parafii personalnej.<sup>75</sup> Wpływ na wydanie takiej decyzji miało zapewne pismo patriarchy Ignacego Piotra XVI Bataniana, który prosił kardynała Stefana Wyszyńskiego o utworzenie dwóch parafii personalnych – w Gliwicach kierowanej przez księdza Kazimierza Romaszkana i w Gdańsku przez księdza Kazimierza Filipiaka.<sup>76</sup> Ksiądz Kazimierz Romaszkan pełnił funkcję proboszcza parafii personalnej do swojej śmierci 1 grudnia 1973 r.

## Problemy organizacyjno-personalne (II): casus placówki w Gdańsku

Druga znacząca placówka ormiańska powstała w Gdańsku w 1958 r., jednak początki kontaktów jej założyciela – księdza Kazimierza Filipiaka – z Prymasem Polski kardynałem Stefanem Wyszyńskim sięgają początku roku 1957. Już 18 stycznia 1957 r. i ponownie 5 sierpnia 1957 r. prymas rozmawiał z księdzem Kazimierzem Filipiakiem na temat podjęcia pracy w archidiecezji gnieźnieńskiej bądź warszawskiej.<sup>77</sup> Jesienią tego roku plan osadzenia duszpasterza ormiańskiego w archidiecezji warszawskiej wydawał się być bliski realizacji. Jeszcze 24 października 1957 r. prymas notował bowiem, że kapłan otrzyma obronny kościół w Brochowie, gdzie będzie miał możliwość przechowywania paramentów liturgicznych pochodzących z katedry ormiańskiej we Lwowie.<sup>78</sup>

Wkrótce okazało się jednak, że ksiądz Kazimierz Filipiak nie objął powierzonej mu placówki. W piśmie z 17 stycznia 1958 r. tłumaczył swoje postępowanie wątłym zdrowiem, koniecznością uprawy przynależnej do parafii roli oraz trudnymi stosunkami panującymi w parafii brochowskiej, o czym miał się dowiedzieć odwiedzając dotychczasowego proboszcza.<sup>79</sup> W dalszej części podnosił również kwestie dotyczące uprawnień prymasa wobec obrządku ormiańskiego, wyrażając wielką radość z tego faktu. Wreszcie informował, że zdecydował się przyjąć pracę w diecezji gdańskiej, gdzie mieszkają jego dawni parafianie ze Stanisławowa. Postulował też by – na bazie liczącej kilka tysięcy wiernych społeczności ormiańskiej oraz ich ośmiu duszpasterzy – utworzyć parafię osobową (personalną).<sup>80</sup>

<sup>75</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 76, dekret Prymasa Polski kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, 20 XI 1971 r.

<sup>76</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 75, pismo katolickiego patriarchy ormiańskiego Ignacego Piotra XVI Bataniana, Rzym, 23 X 1971 r.

<sup>77</sup> AAG, S. Wyszyński, „Pro memoria 1957”, zapis z dnia 18 I 1957 r. oraz 5 VIII 1957 r.

<sup>78</sup> AAG, S. Wyszyński, „Pro memoria 1957”, zapis z dnia 24 X 1957 r.

<sup>79</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 7-7v, pismo ks. Kazimierza Filipiaka, Tymbark, 17 I 1958 r.

<sup>80</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 8-8v, pismo ks. Kazimierza Filipiaka, Tymbark, 17 I 1958 r.

List duchownego ormiańskiego wywołał irytację Prymasa Polski. Hierarcha nie podjął nawet wątku parafii personalnej, ale skierował do niego słowa napomnienia, w których określił postępowanie jako niezgodne z duchem kapłańskim. Podkreślał, że wyrazem skrajnego indywidualizmu kapłana było przyjęcie pracy w innej diecezji, jeszcze przed formalnym zwolnieniem z posługi w Brochowie.<sup>81</sup>

Ksiądz Kazimierz Filipiak został powołany przez biskupa gdańskiego Edmunda Nowickiego 14 czerwca 1958 r. rektorem kościoła św. Piotra i Pawła.<sup>82</sup> Ponieważ świątynia była zrujnowana cudowny obraz Matki Bożej Łaskawej umieszczony został w kaplicy publicznej sióstr służebniczek Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny (pleszewskich). Jednocześnie rozpoczęto odbudowę kościoła św. Piotra i Pawła. Pierwszą przygotowaną do sprawowania kultu częścią świątyni był zakrystia. Została ona zaadaptowana na kaplicę, w której 18 maja 1959 r. został umieszczony cudowny obraz. W kolejnych latach trwały prace budowlane dzięki którym w nawie północnej kościoła można było sprawować liturgię dla większej liczby wiernych.<sup>83</sup>

Sytuacja wiernych obrządku ormiańskiego w Gdańsku uległa zmianie – według księdza Kazimierza Filipiaka – już kilka miesięcy po śmierci biskupa Edmunda Nowickiego. Zaniepokojony perspektywą ograniczenia sprawowania kultu w obrządku ormiańskim ksiądz Kazimierz Filipiak pismem z dnia 17 listopada 1971 r. zwracał się z prośbą o: 1) interwencję by w księgach wieczystych dokonano zapisu kościoła św. Piotra i Pawła w Gdańsku jako własność wiernych obrządku ormiańskiego, co miało stanowić rekompensatę za utracone przez Ormian kościoły i kaplice w archidiecezji lwowskiej; 2) utworzenie parafii personalnej dla wiernych obrządku ormiańskiego przy wspomnianej świątyni.<sup>84</sup> Pismo tej samej treści duszpasterz Ormian przesłał również do kurii gdańskiej.<sup>85</sup>

Warto w tym miejscu dodać, że podobnie jak – ksiądz Kazimierz Romaszkan – również duszpasterz Ormian w Gdańsku na mocy dekretu Prymasa Polski z 20 listopada 1971 r. otrzymał zezwolenie na sprawowanie czynności duszpasterskich dla wiernych obrządku ormiańskiego. Kardynał Stefan Wyszyński – jako ordynariusz obrządku ormiańskiego – zezwolił na okres trzech lat udzielać sakramentu Chrztu św., błogosławić małżeństwa, odprawiać pogrzeby oraz sprawować inne posługi

<sup>81</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 10, pismo Prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, 8 III 1958 r.

<sup>82</sup> A. Chodubski, *O osadnictwie ormiańskim na Wybrzeżu Gdańskim*, „Słupskie Studia Historyczne” 3 (1993), s. 88.

<sup>83</sup> Zbiory Fundacji Ormiańskiej, K. Filipiak, *Sprawozdanie z działalności duszpasterskiej Kościoła ormiańsko-katolickiego w Polsce*, k. 12, Gdańsk, 10 IV 1984 r.

<sup>84</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 84, pismo ks. Kazimierza Filipiaka, Gdańsk, 17 XI 1971 r.

<sup>85</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 85, pismo ks. Kazimierza Filipiaka, Gdańsk, 18 XI 1971 r.



kapłańskie. Jednocześnie zobowiązał duchownego do prowadzenia w dwóch egzemplarzach ksiąg metrykalnych (chrztów, egzaminów przedślubnych, małżeństw i zmarłych), które po zakończeniu roku kalendarzowego miały być złożone w Sekretariacie Prymasa Polski w celu zatwierdzenia.<sup>86</sup>

Kilka dni później – 27 listopada 1971 r. – doszło do spotkania duchownego ormiańskiego z biskupem Lechem Kaczmakiem oraz zawarcia uzgodnień, w myśl których kościół św. Piotra i Pawła miała przejąć na własność diecezja gdańska, natomiast obrządkowi ormiańskim zostało zapewnione używanie tej świątyni według faktycznych potrzeb.<sup>87</sup> Wkrótce okazało się, że sprawa losów kościoła św. Piotra i Pawła w Gdańsku nie była definitywnie zakończona. W marcu 1972 r. duszpasterz Ormian gdańskich wystosował pismo do Prymasa Polski, w którym próbował wycofać swój podpis pod uzgodnieniem zawartym z kurią gdańską. W emocjonalnym tonie zwracał uwagę, że:

*„Kościół św. św. Ap. Piotra i Pawła w Gdańsku przez Ormian z całej Polski i przez sympatyków obrządku ormiańskiego został doprowadzony do używalności. Oni to właśnie składali ofiary i tracili swoje siły i zdrowie przy zabezpieczeniu i odbudowie kościoła. [...]*

*Cały wystrój wewnętrzny kaplicy Cudownej Pani Łaskawej i używanej części kościoła jest własnością Ormian, gdyż przy wysiedlaniu zabraliśmy ze sobą wszystko, co tylko dało się zabrać, a więc wszystkie paramenty – ornaty, kapy, dalmatyki, kielichy, monstrancje, relikwiarze, bieliznę kościelną, stacje Drogi Krzyżowej, liczne obrazy wysokiej wartości artystycznej, chorągwie, baldachim, lichtarze [...]. I dziś mielibyśmy to wszystko stracić?*

*Eminencjo, na stare lata i po kilkunastu latach bardzo ciężkiej – pionierskiej pracy w Diecezji Gdańskiej miałbym pójść znowu na tulaczkę z Cudowną Matką Łaskawą? Czyżby to było etyczne – sprawiedliwe? ”<sup>88</sup>*

Kardynał Stefan Wyszyński prezentował jednak stanowisko zachowawcze – uważał, że warunki stworzone obrządkowi ormiańskiemu w gdańskiej świątyni dostatecznie zaradzają potrzebom wiernych i nie należy naruszać już wypracowanego *status quo*.<sup>89</sup>

Pewnym rozwiązaniem sporu pomiędzy kurią gdańską a Ormianami mogła być –wystosowana pod koniec stycznia 1973 r. – propozycja księdza Kazimierza

<sup>86</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 79, dekret Prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, 20 XI 1971 r.

<sup>87</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 86, uzgodnienie, Gdańsk-Oliwa, 27 XI 1971 r.

<sup>88</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 87-88, pismo ks. Kazimierza Filipiaka, Gdańsk, 21 III 1972 r.

<sup>89</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 89, pismo Prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, 23 III 1972 r.

Romaszkana. Duszpasterz obrządku ormiańskiego w Gliwicach sugerował, że po śmierci księdza Franciszka Jakubowicza nie posiadają już kapłana Ormianie krakowscy. W tej sytuacji uzasadnione byłoby przeniesienie księdza Kazimierza Filipiaka do Krakowa, na stanowisko rektora podwawelskiego kościoła św. Idziego.<sup>90</sup> W odpowiedzi na zapytanie skierowane w tej sprawie przez kardynała Stefana Wyszyńskiego do zainteresowanego<sup>91</sup> – rektor kościoła św. Piotra i Pawła w Gdańsku deklarował gotowość wyjazdu do Krakowa po zakończeniu roku katechetycznego, w tym bowiem terminie był gotowy zwolnić go z obowiązków ordynariusz gdański.<sup>92</sup>

Ostatecznie jednak ksiądz Kazimierz Filipiak pozostał na Wybrzeżu. Biskup Lech Kaczmarek zapewne mając na uwadze ograniczenia budownictwa sakralnego, a jednocześnie dostrzegając potrzeby wiernych obrządku łacińskiego zdecydował o erygowaniu 26 lipca 1976 r. przy kościele św. Piotra i Pawła parafii rzymskokatolickiej.<sup>93</sup> Aktualny stał się wówczas problem obecności obrządku ormiańskiego w tej świątyni. Dlatego społeczność ormiańska przesłała 27 września 1976 r. pismo prosząc o zajęcie się tą sprawą.<sup>94</sup> Specjalne wyjaśnienia na ręce Prymasa Polski złożyli wikariusz generalny diecezji gdańskiej ksiądz Bernard Polzin oraz wicekanclerz kurii ksiądz Wiesław Lauer. Duchowni informowali, że kościół św. Piotra i Pawła nigdy nie była świątynią ormiańską, a ks. Filipiak odbudował tylko 20% murów – przy znacznej pomocy finansowej diecezji gdańskiej. Niewielka liczba Ormian (ok. 53 osoby) i decyzja księdza rektora o odmowie sprawowania liturgii w obrządku łacińskim spowodowały, że nie został duszpasterzem wikariatu eksponowanego.<sup>95</sup> Jednak:

*W tych okolicznościach ksiądz Filipiak pozostał nadal duszpasterzem Ormian przy kościele św. Piotra i Pawła, który z kościoła rektorskiego przekształcił się w kościół wikariatu eksponowanego. Arcypasterz Gdański zagwarantował używanie jednej z naw bocznych ok. 1/3 w/w kościoła przez księdza Kazimierza Filipiaka do celów duszpasterstwa Ormian w miarę potrzeby. W nawie tej stanie ołtarz z cudownym obrazem Matki Bożej ze Stanisławowa, ukoronowanym przez Księdza*

<sup>90</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 97-98, pismo ks. Kazimierza Romaszkana, Kraków, 24 I 1973 r.

<sup>91</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 100, pismo Prymasa Polski kard. Stefana Wyszyńskiego, Warszawa, 19 II 1973 r.

<sup>92</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 101, pismo ks. Kazimierza Filipiaka, Gdańsk, 18 IV 1973 r.

<sup>93</sup> Zbiory Fundacji Ormiańskiej, K. Filipiak, *Sprawozdanie z działalności duszpasterskiej Kościoła ormiańsko-katolickiego w Polsce*, k. 13, Gdańsk, 10 IV 1984 r.

<sup>94</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 110, pismo Sekretariatu Prymasa Polski, Warszawa, 27 IX 1976 r.

<sup>95</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 111, pismo kurii biskupiej gdańskiej, Gdańsk, 5 X 1976 r.



*Kardynała Prymasa Augusta Hlonda w roku 1925.* [koronacja przeprowadzona przez arcybiskupa Józefa Teodorowicza miała miejsce 30 maja 1937 r. – M. B.]”<sup>96</sup>

Wraz z powstaniem parafii rzymskokatolickiej św. Piotra i Pawła w Gdańsku ksiądz Kazimierz Filipiak przestał pełnić funkcję rektora kościoła. Pewnym uzupełnieniem niech pozostanie fakt, że interwencję w sprawie dalszych losów placówki ormiańskiej w Gdańsku – za pośrednictwem biskupa Władysława Rubina – podjął również przedstawiciel środowisk emigracyjnych, pisarz i ziemianin pochodzenia ormiańskiego Kornel Krzczunowicz (1894-1988). W liście skierowanym do opiekuna polskiej emigracji przywoływał swoją obserwację życia parafii ormiańskiej w Gdańsku w 1970 r. oraz podczas wizyty złożonej kilka lat później. Dostrzegał szereg negatywnych zmian u podstaw, których leżała decyzja biskupa gdańskiego o zakazie publicznego odprawiania nabożeństw ormiańskich.<sup>97</sup> Mimo opisanych przeciwności ksiądz Kazimierz Filipiak nie zrezygnował z pracy duszpasterskiej dla Ormian gdańskich, do końca życia był kustoszem sanktuarium i stróżem cudownego obrazu Matki Bożej Łaskawej ze Stanisławowa. W 1985 r. kardynał Józef Glemp mianował go wikariuszem generalnym Prymasa Polski dla wiernych obrządku ormiańskiego.

\* \* \*

Prymas Polski kardynał Stefan Wyszyński jako ordynariusz wiernych obrządku ormiańskiego napotykał wiele trudności w organizacji życia kościelnego. Składały się na nie – brak własnych, samodzielnych świątyń oraz malejąca liczba duchownych. Wielki wkład w zachowanie własnego obrządku, tradycji i tożsamości wnieśli trzej duchowni ormiańscy: ksiądz Kazimierz Roszko, ksiądz Kazimierz Romaszkan i ksiądz Kazimierz Filipiak. Podejmując dotyczące ich decyzje personalne Prymas Polski – jako ordynariusz obrządku ormiańskiego – kierował się zasadą pragmatyzmu, w sprawach spornych zawsze zasięgał opinii oraz wysłuchiwał zdania ordynariusza miejsca (arcybiskup Bolesław Kominek, biskup Franciszek Jop, biskup Lech Kaczmarek). Kwestią dyskusyjną pozostaje natomiast sprawa formalnego erygowania parafii personalnych oraz powołania wikariusza generalnego dla obrządku ormiańskiego. Być może uregulowanie tych spraw w latach 1957-1958 ułatwiłoby koordynację pracy duszpasterskiej w skali całego kraju. Podobna ostrożność charakteryzowała jednak i inne działania kardynała Stefana Wyszyńskiego, czego przykładem jest jego stosunek do znacznie liczniejszego obrządku greckokatolickiego.

<sup>96</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 112, pismo kurii biskupiej gdańskiej, Gdańsk, 5 X 1976 r.

<sup>97</sup> AAW, SPP, Diecezje, Obrządek ormiański, sygn. II 1 122, k. 115-116, pismo Kornela Krzczunowicza, Londyn, 20 XII 1976 r.

## Literatura

### 1. Źródła

- Archiwum Archidiecezjalne Warszawskie (AAW), Sekretariat Prymasa Polski (SPP), Protokoły Konferencji Episkopatu Polski: sygn. II 4 213.
- Archiwum Archidiecezjalne Warszawskie (AAW), Sekretariat Prymasa Polski (SPP), Diecezje, Obrządek ormiański: sygn. II 1 122.
- Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie (AAG), S. Wyszynski, „Pro memoria”: 1957, 1958, 1964.
- Białkowski, M., *Protokoły konferencji polskich ojców soborowych. Zbiór dokumentów 1962-1965*, Lublin 2019.
- Ksiądz Bolesław Kominek. Wspomnienia i dokumenty pastoralne pierwszego administratora apostołskiego Śląska Opolskiego (1945–1951)*, zebrał, opracował i przypisami opatrzył A. Hanich, t. 2, Opole 2012.
- Zbiory Fundacji Ormiańskiej, K. Filipiak, *Sprawozdanie z działalności duszpasterskiej Kościoła ormiańsko-katolickiego w Polsce*, k. 1-13, Gdańsk, 10 IV 1984 r.

### 2. Opracowania

- Barącz, S., *Rys dziejów ormiańskich*, Tarnopol 1869.
- Chodubski, A., *O osadnictwie ormiańskim na Wybrzeżu Gdańskim*, „Słupskie Studia Historyczne” 3 (1993), s. 83-95.
- Chowaniec, Cz., *Ormianie w Stanisławowie w XVII i XVIII wieku*, Stanisławów 1928.
- Dzwonkowski, R., *Leksykon duchowieństwa polskiego represjonowanego w ZSRR 1939-1988*, Lublin 2003.
- Hanich, A., *Czas przełomu. Kościół katolicki na Śląsku Opolskim w latach 1945–1946*, Opole 2008.
- Hanich, A., *Ksiądz infułat Bolesław Kominek, pierwszy administrator apostołski Śląska Opolskiego (1945–1951)*, t. 1, Opole 2012.
- Isakowicz-Zaleski, T., *Arcybiskup ormiański Izaak Mikołaj Isakowicz „Złotousty” – duszpasterz, społecznik i patriota*, Kraków 2001.
- Isakowicz-Zaleski, T., *Słownik biograficzny duchownych ormiańskich oraz duchownych rzymskokatolickich pochodzenia ormiańskiego w Polsce w latach 1750-2000*, Kraków 2001.
- Janusz, B., „Mons Pius” Ormian lwowskich, Lwów 1928.
- Kawa, S., *Stefan Wyszynski – kompetencje dotyczące wiernych obrządku greckokatolickiego w Polsce*, „Kościół i Prawo” 6/19 (2017), s. 133-142.
- Kościół katolicki w Polsce 1918-1990. Rocznik statystyczny*, red. L. Adamczuk–W. Zdaniewicz, Warszawa 1991.
- Król-Mazur, R., *Przemiany społeczności ormiańskiej Polsce pod wpływem unii ze Stolicą Apostolską*, „Krakowskie Pismo Kresowe” 8 (2014), s. 15-64.
- Krucki, Ł., *Archidiecezja lwowska obrządku ormiańskiego w świetle schematyzmu archidiecezjalnego z 1939 r.*, „Roczniki Teologiczne” 64 (2017), s. 75-97.
- Krukowski, J., *Uprawnienia nadzwyczajne Stefana Wyszynskiego, Prymasa Polski, wobec zagrożeń Kościoła ze strony reżimu komunistycznego*, „Studia Prymasowskie” 5 (2011), s. 29-42.
- Krzyżowski, T., *Archidiecezja lwowska obrządku ormiańskokatolickiego w latach 1902-1938*, praca doktorska obroniona 30 maja 2018 r. w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim [mps].
- Lechicki, Cz., *Kościół ormiański w Polsce (zarys historyczny)*, z przedm. D. Kajetanowicza, Lwów 1928.
- Magocsi, P. R., *Historia Ukrainy. Ziemia i ludzie*, tł. M. Król, A. Waligóra-Zblewska, red. i wstęp A. Świątek, postłowie A. A. Zięba, Kraków 2017.

- Miasta wielu religii. Topografia sakralna ziem wschodnich dawnej Rzeczypospolitej*, red. M. Jakubowski–M. Sas–F. Walczyna, Warszawa 2016.
- Mikołajczuk, K., *Uprawienia Kardynała Stefana Wyszyńskiego wobec Kościoła Greckokatolickiego w archiwaliach Prymasa i Konferencji Episkopatu Polski*, Lublin 2014.
- Obertyński, Z., *Historia Kościoła ormiańskiego w Polsce*, Warszawa 1990.
- Pelczar, R., *Stowarzyszenia religijne Ormian polskich w XVI-XVIII w.*, „Nasza Przeszość. Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce” 106 (2006), s. 163-196.
- Pelczyński, G., *Ormianie w XX wieku. Zarys najważniejszych problemów*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego” 889 (2015), Acta Políctica nr 34, s. 5-25.
- Petrowicz, G., *La Chiesa Armena in Polonia e nei paesi limitrofi. Parte terza 1686-1954*, Roma 1988.
- Petrowicz, G., *La Chiesa Armena in Polonia. Parte prima 1350-1624*, Roma 1971.
- Petrowicz, G., *L'Unione degli Armeni di Polonia con la Santa Sede (1626-1686)*, Roma 1950.
- Stopka, K., *Kościół ormiański na Rusi w wiekach średnich*, „Nasza Przeszość. Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce” 62 (1984), s. 27-95.
- Stopka, K., *Ormianie w Polsce dawnej i dzisiejszej*, Kraków 2000.
- Stopka, K., *Tożsamość Ormian w Galicji*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego”, Prace Historyczne 144 (2017), s. 335-355.
- Śmigiel, K., *Prymasostwo polskie. Instytucja, prymasi, dokumenty*, Warszawa 2018.
- Wasył, F., *Ormianie w przedautonomicznej Galicji. Studium demograficzno-historyczne*, Kraków 2015.
- Zakrzewska-Dubasowa, M., *Ormianie w dawnej Polsce*, Lublin 1982.
- Z dawna Polski Tyś Królową. Koronowane wizerunki Matki Bożej 1717-1990*, oprac. S.M. Grażyna od Wszecpośrednictwa M.B.–S.M. Gizela od Niepokalanego Serca Maryi–R. Szymczak, Szymanów 1990.
- Żaryn, J., *Dzieje Kościoła katolickiego w Polsce (1944-1989)*, Warszawa 2003.



KS. WOJCIECH KUĆKO

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
w Warszawie

ORCID: 0000-0003-4271-8478

## Wpływ Reformacji na rozumienie moralności

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2019-027>

**Streszczenie:** Pięć wieków, które minęły od wystąpienia Marcina Lutra, to właściwa okazja do podjęcia refleksji nad wpływem ruchu Reformacji na kształt moralności. Celem artykułu jest analiza filozoficznych i teologicznych źródeł zmian, które wyniknęły z zakwestionowania przez ruchy protestanckie właściwej relacji między rozumem i wiarą. Istotnym elementem tekstu jest opisanie współczesnych badań, ukazujących, w jaki sposób zmieniło się postrzeganie wiary i zasad moralnych wśród katolików i protestantów. Ponadto zostaje podjęty problem „nowej Reformacji”, czyli globalnego ruchu zmian w wyniku procesu pentekostalizacji różnych denominacji chrześcijaństwa oraz wynikających z tego wyzwań etycznych.

**Słowa kluczowe:** Luter, Reformacja, nowa Reformacja, pentekostalizacja chrześcijaństwa, etyka, dialog, moralność, bioetyka

## The Impact of the Reformation on the Understanding of Morality

**Summary:** The five centuries that have passed since Martin Luther's speech provide the right opportunity to reflect on the impact of the Reformation movement on morality. The aim of the article is to analyse the philosophical and theological sources of the changes that resulted from the Protestant movement questioning the proper relationship between reason and faith. An important element of the text is the description of modern research showing how the perception of faith and moral principles has changed among Catholics and Protestants. Besides this, the problem of the "new Reformation" is presented, i.e. the global movement of change as a result of the process of pentecostalization of various denominations of Christianity and the resulting ethical challenges.

**Keywords:** Luther, Reformation, new Reformation, pentecostalization of Christianity, ethics, dialogue, morality, bioethics

## Wprowadzenie

Niedawna 500. rocznica wystąpienia Marcina Lutra (1483–1546) obchodzona w 2017 roku stała się niebywałą okazją do podjęcia na nowo tematu relacji ekumenicznych, ale także wynikających z nich wyzwań, dotyczących rozumienia moralności. Ta okoliczność, jak słusznie zauważył kard. Kurt Koch, przewodniczący Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan, stała się okazją nie do świętowania, ale upamiętnienia (wł. *commemorazione*) trudnych i ciągle nie do końca właściwie zinterpretowanych wydarzeń początku XVI wieku w Europie<sup>1</sup>. Celem niniejszego artykułu jest wskazanie, w jaki sposób baza filozoficzno-teologiczna, zaproponowana przez Lutra i jego współpracowników doprowadziła do zmiany paradygmatu moralnego w nowożytnym świecie, a także czym jest rodzący się w ostatnich dziesięcioleciach ruch, nazywany „nową reformacją”.

Warto już na początku stwierdzić, że niektórzy autorzy podjęli próbę zweryfikowania, co dzisiaj łączy wizje świata i człowieka, proponowane od wieków w Kościele katolickim oraz w innych wspólnotach protestanckich<sup>2</sup>. Inni badacze, jak Roberto de Mattei czy Grzegorz Kucharczyk, próbowali wykazać, w jaki sposób starożytne herezje chrześcijańskie ujawniły się na nowo w okresie Reformacji, dając bazę teologiczną, ideologiczną i kulturalną dla nowożytnego modelu teologii<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> G. Rusconi, *Kurt Koch: Protestantizzazione? Niente paura... il Papa è cattolico*, „Giornale del Popolo”, 29.10.2016 (inserto *Catholica*), <https://www.rossoporpora.org/rubriche/interviste-a-cardinali/639-card-koch-protestantizzazione-niente-paura-il-papa-e-cattolico.html> [13.06.2019].

<sup>2</sup> Niemal do początku XX w. w historiografii katolickiej przeważało negatywne, bardzo krytyczne spojrzenie na Lutra, wynikające z interpretacji jego pism w świetle konkretnej egzegezy biblijnej, czego przykładem może być fragment tekstu anonimowego autora: „Ora tutto il sistema di Lutero riposa sul falso: nella Scrittura non c'è testo che lo legittimi, anzi il Vangelo lo condanna irrimediabilmente. Lutero con audacia bronzea torse in parte violentemente la Scrittura, e in parte vi sostituì le sue falsificazioni”, *Lutero e luteranismo*, „La Civiltà Cattolica” 69/1 (1918), s. 141. Nowe spojrzenie na teologię Lutra została szeroko opracowane w ostatnich publikacjach, z których warto wskazać następujące: A. Bondolfi, *Etica ed ecumenismo: alcune riflessioni ricordando i 500 anni della Riforma protestante*, „Studia Patavina” 64 (2017), s. 473-487; M. Cassese, «Solo la croce è la nostra teologia». *Il modo di fare teologia di Martin Lutero*, „Miscellanea Francescana” 117/1-2 (2017), s. 165-192; F. Donadio, *Lutero e l'evoluzione della coscienza religiosa moderna*, „Rassegna di Teologia” 58 (2017), s. 241-260; F. Martignano, *Una nuova ermeneutica della Riforma protestante oltre le mitizzazioni confessionali. Principi e metodi al servizio dell'Unitatis redintegratio*, „Apulia Theologica” 3/2 (2017), s. 375-416; D.G. Pfrimmer, *Martin Luther's Contribution to Public Ethics Today*, „Consensus” 38/2 (2017), 10; M. Vidal, *La ética teológica de Lutero*, „Moralia” 40 (2017), s. 423-447.

<sup>3</sup> Por. R. de Mattei, *A sinistra di Lutero. Le sette del Cinquecento*, Chieti 2017; G. Kucharczyk, *Kryzys i destrukcja. Szkice o protestanckiej reformacji*, Warszawa 2017. Zdaniem de Matteiego, prawdziwymi reformatorami Kościoła w XVI w. nie byli ci, którzy przypisali Kościołowi winy ludzi, ale ci, którzy przyjęli na siebie te winy, na wzór samego Chrystusa. Wśród nich wymienia m.in. członków *Compagnia del Divino Amore* ze św. Kajetanem z Thieny, z którego to ruchu narodzili się teatyni, wskazuje także na św. Ignacego Loyolę i jezuitów, św. Jana Bożego i jego zgromadzenie bonifratrów czy św. Antoniego Marię Zaccarię i barnabitów. Próby odczytania na nowo Lutra zebrał

We wszystkich tych próbach nowej interpretacji powraca zawsze kwestia rozumienia moralności, która jest jednym z kluczy do zrozumienia współczesnych sporów religijnych<sup>4</sup>.

## 1. Filozoficzne aspekty Reformacji

Co łączyło inicjatora Reformacji Marcina Lutra i artystę malarza Rafaela Santiago? Nie tylko to, że urodzili się w tym samym roku, 1483. Kiedy Luter w 1508 roku zaczął wykładać teologię i zmagać się z Arystotelesem, w tym samym czasie Rafael wyruszył do Rzymu, by tam, w apartamentach papieża Juliusza II, wymalować w jego prywatnych pokojach wykład filozofii i teologii chrześcijańskiej. Zdaniem Jean-Blaise'a Fellaya, teologia luterańska była „kontreformacją” w stosunku do teologii rzymskiej tamtych czasów, zaś fundamentalizm Lutra był wyrazem sprzeciwu wobec humanizmu chrześcijańskiego, ukazanego na freskach Rafaela w *Stanze della Segnatura*<sup>5</sup>. Wchodząc do tego pomieszczenia człowiek stoi między dwoma wielkimi obrazami. Z jednej strony widzi *Szkołę Ateńską*, ze stojącym w centrum Arystotelesem, która ukazuje wysiłek rozumowy, prowadzący do poznania przyczyn rzeczy, bo takie jest powołanie istoty myślącej. Naprzeciwko Rafael ukazał *Dysputę o Najświętszym Sakramencie*, pokazując, w jaki sposób, za pomocą wolnej woli, człowiek może przyjąć Objawienie, wiarę i dojść do życia wiecznego. Luter zakwestionował tę racjonalną wizję życia ludzkiego, wypracowaną na gruncie humanizmu chrześcijańskiego, redukując ją do czterech wielkich *sola*: *sola fides*, *sola Scriptura*, *sola gratia* i *solus Christus*.

Stefano Fontana zauważa, że pięć wieków po wystąpieniu Lutra w świecie katolickim można dostrzec dwa sposoby interpretacji tamtych wydarzeń<sup>6</sup>. Pierwszy to próba skoncentrowania się na intencjach Lutra, co – zdaniem propagatorów takiej interpretacji – ukazuje, że Luter nie chciał dokonać w Kościele rewolucji, ale dążył do przeprowadzenia reformy. Intencje Lutra były zatem dobre, słuszne, ale sytuacja historyczna spowodowała, że sprawy poszły dalej, niż ów mnich augustiański zamierzał<sup>7</sup>. Druga propozycja postrzegania Lutra wśród katolików

---

wstępnie w końcu trzeciej dekady XX w. na przykład: C. Falkowski, *Luter w świetle nowych badań*, „Przegląd Powszechny” 181 (1929), s. 3-24.

<sup>4</sup> Por. A.E. McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, Malden-Oxford-Carlton 2004.

<sup>5</sup> Por. J.B. Fellay, *Raffaello: l'antitesi di Lutero?*, „La Civiltà Cattolica” 3998 (2017), s. 120-132.

<sup>6</sup> Por. S. Fontana, *La gnosi luterana e la dottrina del potere politico*, „Bollettino di dottrina sociale della Chiesa” 13/2 (2017), s. 59-63.

<sup>7</sup> Taki sposób odczytania na nowo Reformacji zaprezentowano np. podczas sympozjum *Rileggere la Riforma*, które odbyło się w dn. 20-22 lutego 2017 r. we Florencji. Por. C. Ciriello, *La storia momento di riconciliazione*, „L'Osservatore Romano” 24.02.2017, s. 4.

to wezwanie do wspólnego odbycia wędrówki wiary, bez stawiania na pierwszym miejscu elementów doktrynalnych, jakoby te nie miały wpływu na kwestie praktyczne, jak np. etyka naturalna czy etyka filozoficzna. Obydwie propozycje w opinii Fontany prowadzą donikąd, a nawet stawiają katolików w punkcie wyjścia po stronie luterkańskiej. Dlatego proponuje on inny sposób odczytania luteranizmu i jego skutków dla moralności naszych czasów. Wśród wielu sposobów interpretacji Reformy luterkańskiej najbardziej właściwym dla odpowiedniego widzenia przedmiotu byłoby, jego zdaniem, potraktowanie jej jako formy gnozy, czyli pewnej negacji rzeczywistości na rzecz jej subiektywnego postrzegania<sup>8</sup>.

Dlatego propozycja Reformacji nie miała jedynie charakteru religijnego, ale była nowym programem politycznym, społecznym, moralnym i prawnym, o konkretnym zakorzenieniu filozoficznym. Punktem wyjścia dla luteranizmu nie był już realizm arystotelesowski i związana z nim tomistyczna wizja świata, ale jej przeciwieństwo, czyli nominalizm. Myśl filozoficzna Wilhelma Ockhama (ok. 1300-1350) stała się inspiracją także dla wielu niemieckich badaczy, którzy korzystali z komentarza do *Sentencji* Piotra Lombarda (ok. 1100 – ok. 1164) napisanego w tym duchu przez Gabriela Biela (1410-1495), z czego korzystał także młody Luter<sup>9</sup>.

Skutkiem tego było niemal całkowite oddzielenie wiary i rozumu w nowej koncepcji luterkańskiej. Świat nie był postrzegany jako pewna struktura ontologiczna, stworzenie nie objawiało Mądrości, a powierzenie się Bogu nie mogło już mieć nic z aktu racjonalnego. Problem Boga został sprowadzony do subiektywnego pytania o osobiste zbawienie człowieka. Dało to impuls do dalszego rozdziału rozumu i wiary w myśli Immanuela Kanta (1724-1804), Georga W.F. Hegla (1770-1831) i innych współczesnych, aż do postaci skrajnego nihilizmu Fryderyka Nietzschego (1844-1900). Fontana zauważa: „W ten sposób tłumaczy się także rozdzielenie wiary i moralności, wraz z negacją naturalnej filozofii moralnej. Jeśli dziś jesteśmy świadkami zaniku przekonania o «wartościach nienegocjowalnych», należy to przypisać także Lutrowi”<sup>10</sup>. Taka prywatyzacja wiary niechybnie doprowadziła do upadku społecznej doktryny Kościoła, który – nie mając już mocy w wypowiedaniu się o zasadach prawa naturalnego – nie powinien komentować zagadnień etyki publicznej.

Należy niewątpliwie przyznać, że Arystoteles (384-322 przed Chr.) prześladował Lutra od początku jego kariery naukowej aż do ostatniego kazania. Żeby zrozumieć Lutra, trzeba wnikać w niepokój, który był częścią całego życia Lutra z powodu tego Filozofa. W 1508 roku młody, 25-letni Marcin Luter, rozpoczyna karierę

<sup>8</sup> Por. S. Fontana, art. cyt., s. 59-60.

<sup>9</sup> Por. R. Coggi, *Ripensando Lutero* (Claustrum, 24), Bologna 2016; P. Lisicki, *Luter. Ciemna strona rewolucji*, Warszawa 2017, s. 279-310; A. Pellicciari, *Martin Lutero. Il lato oscuro di un rivoluzionario*, Siena 2016.

<sup>10</sup> S. Fontana, art. cyt., s. 62, [tł. W.K.].



profesorską od wykładu *Etyki Nikomachejskiej* Arystotelesa na nowo powstałym uniwersytecie w Wittenberdze, a zna tego myśliciela już od siedmiu lat. Natomiast 15 lutego 1546 r., dwa dni przed śmiercią, mimo swojej tuszy, zmęczenia, choroby serca i wielu osobistych zmartwień, wobec wielkiego tłumu wygłasza w swoim rodzinnym Eisleben kazanie, w którym nie oszczędza Filozofa. Paradoksalnie Arystoteles jest więc filozofem najchętniej cytowanym, krytykowanym, a nawet czasem wychwalanym przez Lutera z niemal neurotyczną nienawiścią, od tematu sakramentów po kwestie najbardziej prozaiczne<sup>11</sup>.

## 2. Luter między Pawłem a Augustynem

Giancarlo Pani, wicedyrektor najstarszego, bo ukazującego się nieprzerwanie od 1850 roku czasopisma włoskiego *La Civiltà Cattolica*, którego każdy numer recenzowany jest przed wydrukiem przez watykański Sekretariat Stanu, w 2005 roku opublikował książkę o znaczącym tytule: *Paweł, Augustyn, Luter: u początków nowoczesnego świata*<sup>12</sup>. Ten włoski jezuita postawił wówczas tezę, że myśli św. Pawła, św. Augustyna i nie-świętego Marcina Lutera (choć ich imiona wydają się odległe i zanikające) są kluczem do zrozumienia nowożytności. Właśnie w XVI wieku *Listy Pawłowe* doczekały się 700 edycji, a dzieła zebrane (*Opera omnia*) św. Augustyna miały wówczas kilka wydań. Choć Luter od 1505 roku był zakonnikiem augustiańskim, to wcale nie oznaczało, że *Doctor gratiae* miał wpływ na jego poszukiwania naukowe. Zajął się nim dopiero po wielu latach życia zakonnego, dzięki czemu całkowicie odseparował się od dominującej wówczas interpretacji teologii w świetle filozofii Arystotelesa. Augustyna przeciwstawiał Stagirycie, zrywając jednocześnie z myślą teologiczną tomizmu<sup>13</sup>.

W takim klimacie dojrzewał duchowo i teologicznie Marcin Luter, który wniósł wiele niepokoju w życie ludzkie żyjących u schyłku średniowiecza, szczególnie w takich tematach Pawłowo-augustyńskich jak przeznaczenie, łaska, grzech, wolna wola (*libero arbitrio*) czy zbawienie. „Zerwanie z Arystotelesem oznaczało również zerwanie z myślą teologiczną Tomasza z Akwinu i jego dwupoziomą strukturą rzeczywistości, w której wiara, łaska, Kościół i teologia górują nad rozumem,

<sup>11</sup> Wpływ myśli Arystotelesa na chrześcijaństwo w XV w. oraz na tezy Lutera zbadał: E. Andreatta, *Lutero e Aristotele*, Padova 1996. W sferze ekonomii tę kwestię porusza: T.S. Price, *Odwołanie się Lutera do Arystotelesa w odniesieniu do koncepcji trzech stanów i jego implikacje dla rozumienia terminu „oeconomia”*, „Pieniądze i Więź” 77 (2017), s. 43-53.

<sup>12</sup> Por. G. Pani, *Paolo, Agostino, Lutero: alle origini del mondo moderno*, Soveria Mannelli 2005.

<sup>13</sup> Por. rozdział VIII: *Misyjny paradygmat Reformacji protestanckiej* w: D.J. Bosch, *Oblicza misji chrześcijańskiej. Zmiany paradygmatu w teologii misji*, tł. R. Merecz – K. Wiazowski – M. Wilkosz, Katowice 2010, s. 257-280.

naturą, państwem i filozofią. Ta wspaniała synteza została zastąpiona konfliktem czynników często przeciwstawianych: wiary i rozumu, Kościoła i państwa, teologii i filozofii, *christianum* i *humanum*<sup>14</sup>. Owo napięcie stało się cechą charakterystyczną protestantyzmu od czasów Lutera, który w *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517) utrzymywał, że błędem jest pogląd, jakoby nie można było zostać teologiem bez Arystotelesa, ponieważ stać się można teologiem jedynie wówczas, gdy odrzuci się tego starożytnego filozofa<sup>15</sup>.

W polemicznych pismach XVI wieku krytykowano słabą znajomość Biblii, a zwłaszcza pism Pawłowych. W *Pochwale głupoty* (1509) Erazm z Rotterdamu wkłada w usta uosobionej Głupoty słowa potępienia dyskursów teologicznych, zarzucając ich autorom, że przynajmniej raz w życiu nie przeczytali Ewangelii i Listów św. Pawła. Pół wieku później Melancton, najbliższy współpracownik Lutera, autor *Wyznania augsburskiego*, czyli podstawowej księgi wyznaniowej luteranizmu, wyśmiewał nie tylko ignorancję co do tekstów Apostoła Narodów, ale wręcz i odrzucanie go. Oto współczesny mu pewien biskup, zatrzymując się w gospodzie, miał tam znaleźć *Nowy Testament*, przeczytał w nim zdanie z *Listu do Rzymian*: „Sądzimy bowiem, że człowiek osiąga usprawiedliwienie przez wiarę, niezależnie od pełnienia nakazów Prawa” (3, 28). Rozgniewany miał odrzucić od siebie Biblię, pytając: „Także i ty, Pawle, stałeś się luteraninem?”<sup>16</sup>.

### 3. Wizja moralności według Lutera

Interesującą analizę duchową myśli Lutera przedstawił francuski filozof Jacques Maritain (1882-1973), niebezpiecznie zauważając, że tego mnicha augustiańskiego cechował głęboki antyintelektualizm<sup>17</sup>. O Arystotelesie Luter pisał, że „jest niecnym przedmurzem papistów. W stosunku do teologii jest tym, czym ciemności są dla światła. Jego etyka jest najgorszym wrogiem łaski”<sup>18</sup>, natomiast o św. Tomaszu: „nie rozumiał on nigdy ani jednego rozdziału czy to Ewangelii, czy Arystotelesa”, zaś „niepodobieństwem jest zreformować Kościół bez wyrwania z korzeniami teologii i filozofii scholastycznej wraz z prawem kanonicznym”<sup>19</sup>. Tym samym w imię obrony wiary i łaski (*sola fides, sola gratia*) Luter wytoczył rozumowi niezrozumiałą, jak się wydaje, wojnę. Rozum – zdaniem Lutera – jest umiejętnością

<sup>14</sup> D.J. Bosch, *Oblicza misji chrześcijańskiej*, s. 257-258.

<sup>15</sup> Por. B. Mondin, *Storia della Teologia*, vol. III: *Epoca moderna*, Bologna 1996, s. 138-153.

<sup>16</sup> Por. G. Pani, dz. cyt., s. 6-7.

<sup>17</sup> Por. J. Maritain, *Trzej reformatorzy: Luter, Kartezjusz, Rousseau*, tł. K. Michalski, Warszawa-Ząbki 2005, s. 31-90.

<sup>18</sup> J. Maritain, dz. cyt., s. 63.

<sup>19</sup> J. Maritain, dz. cyt., s. 64.

czysto pragmatyczną, bo „posiada on władzę tworzenia praw i rozkazywania w zakresie takich spraw życiowych, jak picie, jedzenie, ubranie, również i w zakresie dyscypliny zewnętrznej i wewnętrznej”, natomiast w rzeczach duchowych jest on „największym wrogiem Boga”, który może tylko zaciemnić prawdę o Nim i o stworzeniu<sup>20</sup>. Nie sposób w tym miejscu przytoczyć inwektyw, jakimi Marcin Luter obrzucał rozum ludzki. W 1536 roku oświadczył, że „rozum jest sprzeczny z wiarą”, a nawet jej przeciwstawny, dlatego „u wierzących musi być zabity i pogrzebany”. W ten sposób Luter pokazał, że z Bogiem nie można się zjednoczyć, nawet przez miłość, zatem religia ogranicza się jedynie do służby bliźniemu. Choć czyny są nic nie warte dla zbawienia, to są pożyteczne w życiu doczesnym. Skoro rozum jest niepotrzebny, to na pierwsze miejsce zostaje wystawiona wola, która chce stanąć sama przed Bogiem, aby przez ufność zapewnić sobie usprawiedliwienie i łaskę.

Szeroką polemikę z prezentowaniem Lutra jako irracjonalisty podejmuje Dawid Nowakowski, wskazując dwa obszary funkcjonowania rozumu: porządek natury i porządek łaski<sup>21</sup>. Autor wskazuje, że z analizy tekstów Lutra, pochylającego się nad rozumem i wiarą, wynikają dwa wnioski – jeden w duchu kantowski, drugi w duchu heglowskim. Po pierwsze, kierowany cielesnym popędem rozum nie powinien przekraczać właściwych swemu poznaniu granic, po drugie zaś zwiastuje się „możliwość wyniesienia rozumu ponad zdominowane wyobraźnią pojmowanie ku oświeclanej iluminacją wiary spekulacji”<sup>22</sup>. Radykalny pogląd o wrogości Lutra wobec poznania racjonalnego powinien być nieco stonowany, jak konstatuje Nowakowski: „I choć rzeczywiście rozum, dopóki jest posiadany przez diabła, przeszkadza w poznaniu prawd teologii, to jednak, gdy już oświeci go Duch Święty, wówczas jest do tego niezbędnie przydatny”<sup>23</sup>. Nie można jednak zaprzeczyć, że wybiórcza interpretacja dzieł Lutra doprowadziła w kolejnych wiekach do pewnego załamania roli rozumu w kwestiach wiary.

Tę swoistą relację człowieka z Bogiem oddaje protestancka wizja etyki pracy, opisana w latach 1904-1905 przez socjologa Maxa Webera (1864-1920) w dziele *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*<sup>24</sup>. Choć Weber odnosił się nie tyle do luteranizmu, co do kalwinizmu, to jego teza pozostaje ciągle żywo komentowana jako

<sup>20</sup> J. Maritain, dz. cyt., s. 66.

<sup>21</sup> Por. D. Nowakowski, *Rozum i wiara w myśli Marcina Lutra*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia” 13 (2016), s. 247-261.

<sup>22</sup> D. Nowakowski, art. cyt., s. 257.

<sup>23</sup> D. Nowakowski, art. cyt., s. 259. Podobnie, choć w bardziej popularyzatorski sposób poglądy etyczne Lutra prezentuje: M. Hintz, *Dziedzictwo myśli M. Lutra i jego spadkobierców w etyce europejskiej*, w: *Dziedzictwo myśli Lutra, Zbiór studiów*, red. J. Wild, Słupsk 2011, s. 8-34.

<sup>24</sup> M. Weber, *Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus*, „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik” 20 (1904), s. 1-54 oraz „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik” 21 (1905), s. 1-110. Wyd. polskie: M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tł. J. Miziński, Lublin 1994.

jedno z ważnych sposobów tłumaczenia sukcesu gospodarczego niektórych krajów protestanckich, a szerzej – w jaki sposób rozumienie moralności przekłada się na życie codzienne. Luter, a za nim kalwiniści anulowali Czyściec, przeszczepiając go w życie ziemskie, co w efekcie wymieszało proces żalu za grzechy z wykonywaniem pracy. Ciężka praca, którą wykonuje się na chwałę Boga, pozwala dążyć do powiększania kapitału i bogacenia się, jednak to bogactwo nie powinno być konsumowane, gdyż należy żyć ascetycznie, praktykując życie w uczciwości i rzetelności. Kalwińska zasada predestynacji oraz twierdzenie, że zawód wykonywany na ziemi może służyć chwale Bożej sprawiły, że z jednej strony znakiem wybrania Bożego był sukces w działaniu ziemskim, zaś z drugiej praca postrzegana była jako powinność religijna, a lenistwo jako grzech. Mieszkańcy Europy Południowej nie czują takiego przymusu pracy, by zadośćuczynić za grzechy. Od czasów Lutra na Północy Starego Kontynentu, ogarniętej przez idee reformackie, duch pokuty przenika nie tylko Kościół, ale też i miejsca pracy. To właśnie różni świat Dantego i kulturę *otium* od *negotium* mnicha Marcina<sup>25</sup>.

M. Vidal konstatuje, że reforma protestancka miała ogromny wpływ na narodziny zachodniego *etosu* moralnego, charakteryzującego się dziś głęboką sekularyzacją, indywidualizmem, liberalizmem, szczególnie podejściem do pracy i kwestii zysku, do czego także odwoływało się bardzo wielu filozofów tradycji protestanckiej, jak Kant, Hegel czy Kierkegaard<sup>26</sup>. Podobne wnioski snuje Danilo Castellano, który uważa, że nowoczesność rozumiana nie jako epoka w sensie rozwoju, ale w sensie aksjologicznym, została w dużej części ukształtowana przez myśl Lutra<sup>27</sup>. Jego zdaniem logiczną konsekwencją luteranckiej doktryny politycznej były narodziny absolutyzmu, jak i współczesnej demokracji w jej dwóch odsłonach: teoretycznie opracowanej przez J.J. Rousseau (1712-1778) i nałożonej w Europie poprzez rewolucję francuską oraz wojny napoleońskie, a także w jej formie amerykańskiej, rozwijającej się na bazie protestantyzmu w Stanach Zjednoczonych.

Zdaniem niektórych myślicieli, po Lutrze całe życie mieszkańców Północy Europy stało się „jednym czyścem i ciągłym żalem”<sup>28</sup>. Ostatnie badania socjologiczne, np. Benito Arruñady, wydają się przynajmniej częściowo potwierdzać założenia Webera, albowiem protestancka etyka społeczna w niektórych aspektach

<sup>25</sup> Szerzej na ten temat: M. Warchala, *Efekt Lutra, efekt Webera. Racjonalność, religia i duch(y) kapitalizmu*, „Konteksty – Polska Sztuka Ludowa” 3 (2018), s. 105-112. Źródła teologiczne tez Webera analizuje: I.C.M. Cano, *La tesis de Weber en torno al capitalismo en el 500 Aniversario de la Reforma Protestante*, „Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones” 23 (2018), s. 149-173.

<sup>26</sup> Por. M. Vidal, *art. cyt.*, s. 423-424.

<sup>27</sup> Por. D. Castellano, *Martin Lutero. Il canto del gallo della Modernità* (De re publica, 19), Napoli 2016.

<sup>28</sup> Por. S. Vastano, *Peter Sloterdijk spiega il fondamentalismo di Lutero*, <http://espresso.repubblica.it/visioni/cultura/2017/05/29/news/Peter-Sloterdijk-spiega-il-fondamentalismo-di-Lutero-1.302864> [10.10.2018].

bardziej od katolickiej motywuje jednostkę do wkładania wysiłku we wzajemną kontrolę społeczną i wsparcie instytucji<sup>29</sup>.

#### 4. Skutki moralne po pięciu wiekach

Dzień 31 października 1517 roku, kiedy Luter opublikował swoje 95 tez, zmienił nie tylko jego życie, ale dotknął całą Europę, dzieląc ją na Południe „starych katolików” i Północ „reformatorów”. Po pięciu wiekach warto postawić pytanie o dziedzictwo moralne tego podziału.

Reformacja Lutera miała nie tylko wskazane wyżej historyczne konsekwencje społeczno-polityczne, bowiem w naszych czasach naznacza inne aspekty życia, niewyłącznie wspólnot protestanckich, ale również i Kościoła katolickiego. Założony w 2004 roku amerykański instytut *non-profit* Pew Research Center opublikował w 2017 roku badania, na podstawie których stwierdzono, że tezy Lutera nie dzielą już katolików i protestantów tak, jak przed pięcioma wiekami. Podczas gdy w wyniku Reformacji przez ponad sto lat prowadzono w Europie wojny i prześladowania religijne, dziś protestanci i katolicy postrzegają siebie raczej jako sąsiadów albo nawet członków rodziny<sup>30</sup>.

W Europie Zachodniej (badań nie prowadzono wśród mieszkańców Europy Wschodniej) 78% protestantów niemieckich uważa, że katolicy i protestanci są do siebie bardziej podobni w kwestiach wiary niż się w nich różnią (takie zdanie ma 58% katolików w Niemczech). W Holandii bardziej podobieństwa niż rozbieżności w kwestiach wiary widzi 65% protestantów i 67% katolików; w Wielkiej Brytanii – 58% protestantów i 41% katolików; w Szwajcarii – 54% protestantów i 60% katolików, zaś we Włoszech – 47% katolików. Co ciekawe, różnice między tymi wyznaniem widzą coraz mniej liczni katolicy: w Holandii takie przekonanie deklaruje 27%, we Włoszech 41%, a w Hiszpanii i Belgii – 28%<sup>31</sup>.

W tym samym badaniu instytut przedstawił dane dotyczące praktyk niedzielnych i modlitwy. Zarówno katolicy, jak i protestanci w Europie Zachodniej stają się coraz mniej pobożni w spełnianiu elementarnych praktyk religijnych. Do codziennej

---

<sup>29</sup> Por. B. Arruñada, *Protestants and Catholics: Similar Work Ethic, Different Social Ethic*, „The Economic Journal” 120 (2010), s. 890-918. Inne badania w tym temacie opracowali: L. Nunziata – L. Rocco, *A Tale of Minorities: Evidence on Religious Ethics and Entrepreneurship from Swiss Census Data*, „IZA Discussion Paper No. 7976”, <https://ssrn.com/abstract=2403113> [13.06.2019].

<sup>30</sup> Por. Pew Research Center, *Five Centuries After Reformation, Catholic-Protestant Divide in Western Europe Has Faded*, <http://www.pewforum.org/2017/08/31/five-centuries-after-reformation-catholic-protestant-divide-in-western-europe-has-faded/> [31.08.2017].

<sup>31</sup> Warto dodać, że według powyższego badania Pew Research Center w ojczyźnie Lutera w ostatnich latach została przełamana równowaga liczebna między katolikami a protestantami; dziś 28% Niemców deklaruje protestantyzm, 42% katolicyzm, a 24% ateizm lub agnostycyzm.

modlitwy przyznało się średnio jedynie 12% katolików i 14% protestantów spośród badanych krajów Europy Zachodniej, a o tym, że religia jest dla nich ważna w życiu, powiedziało średnio 13% katolików i 12% protestantów. Wśród protestantów co niedziela do świątyni zmierza 3% mieszkańców Danii, 7% w Niemczech, 9% w Wielkiej Brytanii, a jedynie w Holandii (gdzie protestanci to 18% społeczeństwa, katolicy 20%, a ateści, agnostycy i niezdeklarowani to aż 48%) co tydzień w kościele jest 43% wiernych protestanckich. Jeśli chodzi o katolików Europy Zachodniej, to dane na temat cotygodniowych praktyk niedzielnych są następujące: w Holandii uczestniczy w nich 5%, w Belgii 8%, w Wielkiej Brytanii 9%, w Austrii 11%, we Francji 13%, w Niemczech 14%, w Szwajcarii 15%; natomiast powyżej 20% w Hiszpanii i Irlandii (21%), we Włoszech (25%), i najwięcej w Portugalii (28%)<sup>32</sup>.

Najbardziej zaskakujące są natomiast wyniki tego badania co do podstawowej prawdy luteranckiej, o którą toczyły się boje nie tylko teologiczne: *sola fides*. Nie tylko większość katolików, ale także większość (z wyjątkiem Norwegów) wśród wszystkich przebadanych protestantów uważa, że potrzebne do zbawienia są zarówno wiara, jak i uczynki. Aż 62% protestantów w Wielkiej Brytanii i 61% w Niemczech twierdzi, że do zbawienia potrzeba i wiary, i dobrych czynów. Zasadzie *sola fide* w tych dwóch krajach hołduje odpowiednio 27% i 21% protestantów<sup>33</sup>.

Badania The Pew Research Center wykonane wśród wierzących w Stanach Zjednoczonych wykazały podobne tendencje: tam 65% katolików i 57% protestantów jest przekonanych, że ich wyznania są dziś bardziej do siebie podobne, niż różnią się między sobą<sup>34</sup>.

Czy zatem coś się zmieniło w interpretacji Pism Pawłowych i dzieł Lutra? Jeśli po Reformacji – jak twierdzi kard. Kurt Koch – „nastąpił podział Kościoła oraz okrutne wojny w Europie” i „przelano morze krwi”, a „historii nie da się zanegować”<sup>35</sup>, jakie jest dzisiaj katolickie rozumienie łaski i zasługi, a jakie protestanckie ujęcie prymatu łaski, skoro większość wierzących protestantów zaprzecza temu, za co życie oddawało w czasie wojny trzydziestoletniej tysiące Europejczyków? Jak dziś rozumiane jest słowo Reformacja? Czy nasza wiedza na temat wydarzeń sprzed pięciu wieków została pogłębiona jedynie historycznie, czy też udało się na gruncie teologii katolickiej zweryfikować tezy Lutra?

<sup>32</sup> Por. Pew Research Center, *Five Centuries After Reformation, Catholic-Protestant Divide in Western Europe Has Faded*.

<sup>33</sup> Por. Pew Research Center, *Five Centuries After Reformation, Catholic-Protestant Divide in Western Europe Has Faded*.

<sup>34</sup> Por. Pew Research Center, *U.S. Protestants Are Not Defined by Reformation – Era Controversies 500 Years Later*, <https://www.pewforum.org/2017/08/31/u-s-protestants-are-not-defined-by-reformation-era-controversies-500-years-later/> [31.08.2017].

<sup>35</sup> Biuletyn Radia Watykańskiego, *Przygotowania do 500-lecia reformacji: wspólne katolicko-luteranckie obrzędy (25 stycznia 2016 r.)*, [www.radiovaticana.va/proxy/pol\\_RG/2016/Gennaio/16\\_01\\_25.html](http://www.radiovaticana.va/proxy/pol_RG/2016/Gennaio/16_01_25.html) [13.06.2019].



Wydaje się jednak, że dziś kontrowersje na styku katolicyzmu i różnych denominacji chrześcijańskich nie dotyczą tak bardzo kwestii wiary i dogmatów, ale to właśnie płaszczyzna etyki stała się obszarem wielu różnic i napięć. Kurt Koch uważa za paradoksalną sytuację, gdy z jednej strony udało się, przynajmniej częściowo, przewyciężyć dawniejsze przeciwstawne stanowiska dotyczące samej wiary, ale z drugiej nowe podziały w samych wspólnotach protestanckich ujawniły się na tle tematów bioetycznych, społecznych, czy np. etyki homoseksualizmu. Koch stwierdza, że jak w poprzedniej fazie ekumenizmu dominowało motto: „Wiara dzieli, działanie łączy”, tak obecnie jest odwrotnie: etyka dzieli, a wiara zdaje się łączyć. W tej perspektywie znalezienie wspólnego stanowiska w kwestiach etycznych jawi się jako wyraz wiarygodności ekumenizmu chrześcijańskiego, gdyż za zagadnieniami etycznymi stoi tak naprawdę konkretna wizja człowieka, wspólna antropologia chrześcijańska<sup>36</sup>.

Z jednej strony nie można pominąć wielu pozytywnych starań, dokonywanych przez teologów, w poszukiwaniu punktów stykowych etyki katolickiej i etyki w różnych wspólnotach protestanckich, przywołanych przykładowo w krótkim przeglądzie przez Alberto Bondolfiego<sup>37</sup>. Rysuje on także perspektywy dalszych wyzwań etycznych: pogłębienie badań historycznych w świetle ekumenizmu oraz konieczność interpretacji w odpowiedni sposób fenomenu krzyżowania się różnic (wł. *differenze trasversali*) na płaszczyźnie etycznej, np. w kwestiach bioetycznych, z dostrzeżeniem niebezpieczeństwa autoreferencyjności<sup>38</sup>.

Może to jednak rodzić pewne uzasadnione wątpliwości. Takie postawienie problemu ukazuje konieczność zweryfikowania, jaka hermeneutyka Reformacji proponowana jest dzisiaj w Kościele katolickim. Współcześnie niektórzy katolicy rozumieją Reformację jako moment podziału Kościoła, inni – podobnie jak wspólnoty protestanckie – łączą te wydarzenia z pozytywnymi zjawiskami: odkryciem Ewangelii, pewnością wiary, wolnością, nowym duchem. Jeśli przez cały wiek XX próbowano ukazać zakorzenienie Lutera w katolicyzmie oraz to, że nie chciał on podziału Kościoła, ale tylko jego reformy, to warto zapytać, czy po pięciu wiekach tezy teologii protestanckiej pomagają czy utrudniają rozumienie katolickich prawd wiary? Wracając z podróży apostołskiej z Armenii (26 czerwca 2016 roku) papież Franciszek stwierdził: „Wierzę, że intencje Marcina Lutera nie były błędne:

---

<sup>36</sup> K. Koch, *La situazione ecumenica oggi. Conferenza presso il Centro del Focolare il 4 giugno 2012*, [http://www.consolata.org/new/images/stories/2017/02\\_Febbraio/06-MO\\_ecumenismo\\_Kurt-Koch-2.pdf](http://www.consolata.org/new/images/stories/2017/02_Febbraio/06-MO_ecumenismo_Kurt-Koch-2.pdf) [14.06.2019].

<sup>37</sup> Por. A. Bondolfi, art. cyt., s. 474-477. Autor przywołuje przykłady z kręgu języka niemieckiego i francuskiego, jak np. podręcznik: J.D. Causse – D. Müller (red.), *Introduction à l'éthique. Penser, croire, agir*, Genève 2009 lub słownik: L. Lemoine – É. Gaziaux – D. Müller (red.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris 2013.

<sup>38</sup> Por. A. Bondolfi, art. cyt., s. 485-486.

był reformatorem. Być może niektóre metody nie były słuszne, ale w tym czasie, jeśli czytamy na przykład historię Pastora (...) widzimy, że Kościół nie był właśnie przykładem do naśladowania: była w Kościele korupcja, była świątowość, było przywiązanie do pieniędzy i władzy. I dlatego on zaprotestował. (...) Sporządził on «lekarstwo» dla Kościoła, następnie ten lek się skonsolidował w pewnym stanie rzeczy, w dyscyplinie, w sposobie wiary, w sposobie działania, sprawowaniu liturgii. Ale on nie był sam: był Zwingli, Kalwin... A kto był za nimi? Książęta, *cuius regio eius religio*<sup>39</sup>.

Czy to panaceum doktora Lutra działa po pięciu wiekach? Ten sam papież w nurcie teologii dialogu i ekologii ludzkiej wydaje się wskazywać na pozytywne strony dziedzictwa protestantyzmu, nie zapominając także o tym, co sprawiło, że wielu ludzi pobłądziło w tamtym czasie.

## 5. Nowa Reformacja

Tymczasem, oprócz wskazanych wyzwań moralnych w przestrzeni życia Kościoła rodzi się nowa, paląca kwestia, nazwana przez badaczy „nową Reformacją”.

Wydaje się, że dzisiaj rządzący w sercu chrześcijaństwa dużo szybciej niż pięć wieków temu analizują i oceniają zachodzące w świecie zjawiska religijne. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na mało znany dokument *Dal conflitto alla comunione*, opracowany w 2013 roku przez Luterancko-Rzymskokatolicką Komisję Dialogu ds. Jedności, zamieszczony w siedmiu językach na watykańskiej stronie Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan<sup>40</sup>. W tekście postawiono ważne pytania teologiczne: „Jak zatem powinno się wspominać historię Reformacji w 2017 roku? Które z treści wiary, będących przedmiotem walki między wyznaniem w XVI wieku, zasługują na zachowanie? Nasze matki i nasi ojcowie w wierze byli przekonani, że istnieje coś, o co warto walczyć, coś, co jest konieczne do życia z Bogiem. W jaki sposób można przekazać często zapomniane tradycje współczesnym, aby nie pozostawały tylko przedmiotem muzealnego zainteresowania, ale by stały się raczej pomocą w żywej, chrześcijańskiej egzystencji?”<sup>41</sup>.

Analizując kontekst upamiętnienia Reformacji w epoce ekumenii i globalizacji luteranscy i katolicy autorzy dokumentu zwracają uwagę na problem, nazwany

---

<sup>39</sup> Franciszek, *Conferenza stampa del Santo Padre durante il volo di ritorno dall'Armenia (26 giugno 2016)*, [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/june/documents/papa-francesco\\_20160626\\_armenia-conferenza-stampa.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/june/documents/papa-francesco_20160626_armenia-conferenza-stampa.html) [13.06.2019], [tł. W.K.].

<sup>40</sup> Por. Luterancko-Rzymskokatolicka Komisja Dialogu ds. Jedności, *Od konfliktu do komunii. Luterancko-katolickie wspólne upamiętnienie Reformacji w 2017 roku*, Dziegielów 2017. To drugie, zmienione i poprawione wydanie dokumentu z 2013 r.

<sup>41</sup> Luterancko-Rzymskokatolicka Komisja Dialogu ds. Jedności, *Od konfliktu do komunii*, n. 12.



przez współczesnych religioznawców „nową Reformacją”, rodzeniem się nowych ruchów religijnych<sup>42</sup>. Niegdyś mówiono o „protestantyzacji” Kościoła katolickiego, jednak jest to dziś proces znikomy. Nowa religijność, która wchodzi w miejsce pobożności katolickiej, choć także ma swoje korzenie w świecie protestanckim, to dotyczy już nie tylko Kościoła rzymsko-katolickiego, ale wszystkich denominacji chrześcijańskich. Proces ten, mający nierzadko kształty hybrydowej inwazji, przez współczesnych badaczy został nazwany „pentekostalizacją” albo „uzielonoświątkowaniem” chrześcijaństwa<sup>43</sup>. „Od ponad stu lat – zauważają autorzy luterkańsko-katolickiej deklaracji – silne ruchy zielonoświątkowe i charyzmatyczne dokonują ekspansji na całym świecie. To właśnie one zwróciły uwagę na nowe aspekty chrześcijaństwa, sprawiając, że niektóre dawne spory konfesyjne wydają się przestarzałe. Ruch zielonoświątkowy obecny jest w wielu Kościołach w postaci ruchu charyzmatycznego i stwarza przez to nowe przestrzenie wspólnoty ponad granicami wyznaniowymi. Tym samym otwiera nowe możliwości ekumeniczne, ale równocześnie – niesie ze sobą dodatkowe wyzwania”<sup>44</sup>. Niewątpliwie „nowa Reformacja” różni się od tego, co zapoczątkował Luter, ale jej konsekwencje mogą być wiele bardziej znaczące niż pięć wieków temu<sup>45</sup>.

Tę samą myśl podjął 6 października 2017 roku cytowany wyżej kard. Kurt Koch w wywiadzie dla niemieckiego portalu katolisch.de pod znaczącym tytułem *Nie mamy zgody co do celu ekumenizmu*, w którym przedstawił pokłosie obchodów 500-lecia Reformacji. Choć dziś chrześcijanie zgadzają się co do Chrystusa, to nie potrafią się porozumieć co do Jego Ciała, którym jest Kościół. Kardynał potwierdził, że w wyniku Reformacji obserwuje się pewien dynamizm wspólnot religijny.

---

<sup>42</sup> Por. E. Botha, *The New Reformation: the Amazing Rise of the Pentecostal-Charismatic Movement in the 20th Century*, „*Studia Historiae Ecclesiasticae*” 33/1 (2007), s. 295-325; A.E. McGrath, *Christianity's Dangerous Idea. The Protestant Revolution. A History from the Sixteenth Century to the Twenty-First*, New York 2007, s. 415-439.

<sup>43</sup> Por. P. Milcarek – T. Rowiński, *Alarm dla Kościoła. Nowa reformacja?*, Warszawa 2019, s. 75-98. Wnikliwe analizy na temat pentekostalizacji chrześcijaństwa, z uwzględnieniem różnych konsekwencji etycznych (na gruncie polskim jako pierwszy z taką wieloaspektową perspektywą) prezentuje w swoich tekstach Andrzej Kobyliński, *Etyczne aspekty współczesnej pentekostalizacji chrześcijaństwa*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 50/3 (2014), s. 93-130; tenże, *Die globale Pentekostalisierung des Christentums und ihre ethische Konsequenzen*, „*Forum Katholische Theologie*” 31 (2015), s. 198-214; tenże, *La global pentecostalización del cristianismo y sus consecuencias éticas*, „*Revista Teológica Limense*” 49/3 (2015), s. 345-379; tenże, *Le dimensioni etiche dell'odierna pentecostalizzazione del cristianesimo*, „*Rivista Teologica di Lugano*” 2 (2015), s. 207-228; tenże, *The Global Pentecostalization of Christianity and Its Ethical Consequences*, „*Chicago Studies*” 55/2 (2016), s. 100-120; tenże, *Odczarowanie świata czy epoka postsekularna? Pobożność ludowa w kontekście globalnej pentekostalizacji chrześcijaństwa*, w: *Pokładamy nadzieję w Kościele*, red. D. Mielnik, Lublin 2016, s. 134-146; tenże, *Is Pentecostalization the New Reformation? The Causes and Consequences of the Contemporary Pentecostalization of Christianity*, „*Przegląd Religioznawczy*” 4 (2017), s. 105-116.

<sup>44</sup> Luterkańsko-Rzymskokatolicka Komisja Dialogu ds. Jedności, *Od konfliktu do komunii*, n. 14.

<sup>45</sup> Por. A. Kobyliński, „*Is Pentecostalization the New Reformation?*”, s. 115-116.

Zaznaczył: „Rzeczywiście, zauważamy wielki rozwój tych Kościołów, szczególnie w ruchach pentekostalnych. Pentekostalizm jest dziś drugą co do wielkości rzeczywistością chrześcijaństwa po Kościele rzymsko-katolickim”. Zdaniem Kardynała w sensie chronologicznym można zatem mówić o czwartej formie chrześcijaństwa: katolickiej, prawosławnej, protestanckiej i pentekostalnej”<sup>46</sup>. Pentekostalizacja jest zatem faktem, który – zauważa Usma Gómez – stawia nas przed pytaniem o to, jaki sposób bycia chrześcijanami wybieramy: jaką duchowość, która wyraża się w kulcie, muzyce i pobożności, jaką formę teologiczną i misyjną, a w konsekwencji – jakie paradygmaty etyczne<sup>47</sup>.

Jakie zatem wyzwania etyczne zrodziły się w wyniku „nowej Reformacji” chrześcijaństwa? Po pierwsze, w obliczu niebezpieczeństwa synkretyzmu, również w sferze moralnej, Kobyliński kreśli potrzebę obrony i uzasadnienia stanowiska etycznego Kościoła katolickiego choćby w takich kwestiach jak istnienie diabła i osobowego zła oraz bardziej racjonalne podchodzenie do niektórych praktyk religijnych, jak egzorcyzmy, dewocjonalia, poświęcenia. Będzie to możliwe, jeśli zostanie zachowany element rozumu w poszukiwaniach wiary, którą zawsze podkreślano w katolicyzmie, a która została zachwiana właśnie w konsekwencji procesów Reformacji<sup>48</sup>.

Po drugie, bez negatywnych konsekwencji dla człowieka nie da się bezpiecznie rozdzielić *fides qua creditur*, czyli zaufania Bogu (akcentowanego bardzo mocno w protestantyzmie) od *fides quae creditur*, czyli potrzeby rozumienia wiary, poszukiwania i zgłębiania prawdy (rozwinętego zwłaszcza w teologii katolickiej). Teologiczna cnota wiary stanowi fundament dla wynikających z niej konsekwencji etycznych. Nie da się budować religijnego systemu etycznego bez uprzedniej odpowiedzi na pytanie: Komu i dlaczego wierzę? Niebezpieczeństwo postępującej indywidualizacji wiary może doprowadzić do niemożliwości porozumienia się nawet wiernych w obrębie tego samego wyzwania<sup>49</sup>. Zwrócił na to uwagę w 2011 roku w Niemczech papież Ratzinger: „W ostatnim czasie geografia chrześcijaństwa uległa głębokim zmianom i nadal się zmienia. Nowa forma chrześcijaństwa, która szerzy się z ogromnym dynamizmem misyjnym, niekiedy budzącym niepokój co do sposobów, wprawia historyczne Kościoły chrześcijańskie w zakłopotanie. Jest to chrześcijaństwo mało instytucjonalne, o niewielkim bagażu racjonalnym

---

<sup>46</sup> R. Juchem, *Wir haben keinen Konsens beim Ziel der Ökumene*, <http://katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/wir-haben-keinen-konsens-beim-ziel-der-okumene> [10.10.2017]. Por. także: K. Koch, *La situazione ecumenica oggi*.

<sup>47</sup> Por. J.F. Usma Gómez, *L'unità si fa camminando. Nel dialogo con pentecostali ed evangelicali*, „L'Osservatore Romano” 25.01.2017, s. 6.

<sup>48</sup> Por. A. Kobyliński, *Il ritorno del diavolo e la pentecostalizzazione del cristianesimo*, „Rivista Teologica di Lugano” 1 (2017), s. 189-191.

<sup>49</sup> Por. F. Donadio, art. cyt., s. 257-260.

i jeszcze mniejszym bagażu dogmatycznym, a nawet o małej stabilności”<sup>50</sup>. Dlatego w obliczu presji sekularyzacji i rozcieńczania wiary Benedykt XVI wskazał swoim rodakom podstawowe zadanie ekumeniczne, jakim jest „wierzyć głębiej i żywiej”.

Po trzecie, z pewnością będą zyskiwały na znaczeniu kwestie bioetyczne. Jeszcze niedawno wielu teologów twierdziło, że katolików i protestantów dzieli wiara, a łączy działanie. Dziś widać, że jest odwrotnie – chrześcijanie nie mówią już tym samym głosem nie tylko w kwestii relacji rozumu i wiary, ale też aborcji, eutanazji, małżeństwa, rodziny, etyki seksualnej. Pięć wieków Reformacji uświadamia nam, że teologia nie jest tylko problemem akademickim, a rozumienie Arystotelesa oraz relacji wiary i roli rozumu jest dziś kluczową kwestią religijną<sup>51</sup>. Właściwe ustawienie etyki domaga się odwołania do adekwatnej antropologii. Kobyliński stwierdza: „W ramach ruchu zielonoświątkowego, przy podejściu antyintelektualnym i wrogim refleksji filozoficznej, trudno o argumentację bioetyczną, która będzie się odwoływać do kategorii prawa naturalnego, systemu etycznego Kanta czy filozofii praw człowieka. Nurtowi charyzmatycznemu bliska jest postawa Ojca Reformacji, który radykalnie zakwestionował etykę racjonalną w duchu Arystotelesa”<sup>52</sup>. W nowożytnych sporach bioetycznych argumentacja tylko o charakterze konfesyjnym, religijnym raczej utrudnia niż ułatwia dialog, w którym wymaga się racjonalnych, opartych na empirii argumentów.

## Zakończenie

Autorzy dokumentu *Od konfliktu do komunii* stwierdzają: „Dyskretna aprobata postulatów Lutra legła u podstaw nowej oceny jego katolickości w kontekście zrozumienia, że zamierzał on dokonać reformy Kościoła, a nie rozłamu. Widać to jasno w stwierdzeniach kardynała Johannesesa Willebrandsa oraz papieża Jana Pawła II. Ponowne odkrycie owych dwóch istotnych cech osoby i teologii Marcina Lutra doprowadziło do nowego, ekumenicznego postrzegania go jako «świadka Ewangelii»”<sup>53</sup>. Reformacja przez ostatnie pięć wieków bardzo mocno odcisnęła się na rozwoju chrześcijaństwa, przynosząc nie tylko wiele pytań dogmatycznych, ale również nowych sporów etycznych, które ukazują nowe linie podziałów.

<sup>50</sup> Benedykt XVI, *Spotkanie z członkami Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech (Erfurt, 23 września 2011 r.)*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2011/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20110923\\_evangelical-church-erfurt.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110923_evangelical-church-erfurt.html) [13.06.2019].

<sup>51</sup> Por. G. Piccolo, *La realtà è superiore all'idea. Il pensiero contemporaneo torna a essere realista?*, „La Civiltà Cattolica” 4011-4012 (2017), s. 298-304.

<sup>52</sup> A. Kobyliński, „Etyczne aspekty współczesnej pentekostalizacji chrześcijaństwa”, s. 122.

<sup>53</sup> Luterkańsko-Rzymskokatolicka Komisja Dialogu ds. Jedności, *Od konfliktu do komunii*, n. 29. Johannes Willebrands (1909-2006), holenderski duchowny, arcybiskup Utrechtu i prymas Holandii, w latach 1969-1989 był przewodniczącym Papieskiej Rady ds. Popierania Jedności Chrześcijan.

W świecie chrześcijańskim wraca pytanie o Lutera – o jego intencje, ale też o przyszłość postawionych przez niego kwestii. *Teza. Antyteza. Synteza?* Tak głosił tytuł i karykaturalna ilustracja do eseju Juliusa Müllera-Meiningena na temat wizyty Franciszka w Lund w 2016 roku na łamach niemieckiego *Zeit. Christ & Welt*<sup>54</sup>. Wiele z tych pytań czeka wciąż na naszą odpowiedź, zwłaszcza w kontekście problemów moralnych, których nowe odsłony pojawiają się na naszych oczach.

## Literatura

- Andreatta, E., *Lutero e Aristotele*, Padova 1996.
- Arruñada, B., *Protestants and Catholics: Similar Work Ethic, Different Social Ethic*, „The Economic Journal” 120 (2010), s. 890-918.
- Benedykt XVI, *Spotkanie z członkami Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech (Erfurt, 23 września 2011 r.)*, [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2011/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20110923\\_evangelical-church-erfurt.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110923_evangelical-church-erfurt.html) [13.06.2019].
- Biuletyn Radia Watykańskiego, *Przygotowania do 500-lecia reformacji: wspólne katolicko-luterańskie obrzędy (25 stycznia 2016 r.)*, [www.radiovaticana.va/proxy/pol\\_RG/2016/Gennaio/16\\_01\\_25.html](http://www.radiovaticana.va/proxy/pol_RG/2016/Gennaio/16_01_25.html) [13.06.2019].
- Bondolfi, A., *Etica ed ecumenismo: alcune riflessioni ricordando i 500 anni della Riforma protestante*, „Studia Patavina” 64 (2017), s. 473-487.
- Bosch, D.J., *Oblicza misji chrześcijańskiej. Zmiany paradygmatu w teologii misji*, tł. R. Merez – K. Wiazowski – M. Wilkosz, Katowice 2010.
- Botha, E., *The New Reformation: the Amazing Rise of the Pentecostal-Charismatic Movement in the 20th Century*, „Studia Historiae Ecclesiasticae” 33/1 (2007), s. 295-325.
- Cano, I.C.M., *La tesis de Weber en torno al capitalismo en el 500 Aniversario de la Reforma Protestante*, „Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones” 23 (2018), s. 149-173.
- Cassese, M., *«Solo la croce è la nostra teologia». Il modo di fare teologia di Martin Lutero*, „Miscellanea Francescana” 117/1-2 (2017), s. 165-192.
- Castellano, D., *Martin Lutero. Il canto del gallo della Modernità (De re publica, 19)*, Napoli 2016.
- Causse, J.D. – Müller, D. (red.), *Introduction à l'éthique. Penser, croire, agir*, Genève 2009.
- Ciriello, C., *La storia momento di riconciliazione*, „L'Osservatore Romano” 24.02.2017, s. 4.
- Coggi, R., *Ripensando Lutero (Claustrum, 24)*, Bologna 2016.
- De Mattei, R., *A sinistra di Lutero. Le sette del Cinquecento*, Chieti 2017.
- Donadio, F., *Lutero e l'evoluzione della coscienza religiosa moderna, Rassegna di Teologia* 58 (2017), s. 241-260.
- Falkowski, C., *Luter w świetle nowych badań*, „Przegląd Powszechny” 181 (1929), s. 3-24.
- Fellay, J.B., *Raffaello: l'antitesi di Lutero?*, „La Civiltà Cattolica” 3998 (2017), s. 120-132.
- Fontana, S., *La gnosi luterana e la dottrina del potere politico*, „Bollettino di dottrina sociale della Chiesa” 13/2 (2017), s. 59-63.
- Franciszek, *Conferenza stampa del Santo Padre durante il volo di ritorno dall'Armenia (26 giugno 2016)*, [http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/june/documents/papa-francesco\\_20160626\\_armenia-conferenza-stampa.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2016/june/documents/papa-francesco_20160626_armenia-conferenza-stampa.html) [13.06.2019].

<sup>54</sup> Por. J. Müller-Meiningen, *These. Antithese. Synthese?*, <https://www.zeit.de/2016/46/reformationsfeier-lund-papst-franziskus-protestanten-katholiken> [13.06.2019].

- Hintz, M., *Dziedzictwo myśli M. Lutra i jego spadkobierców w etyce europejskiej*, w: *Dziedzictwo myśli Lutra, Zbiór studiów*, red. J. Wild, Słupsk 2011, s. 8-34.
- Juchem, R., *Wir haben keinen Konsens beim Ziel der Ökumene*, <http://katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/wir-haben-keinen-konsens-beim-ziel-der-okumene> [10.10.2017].
- Kobyliński, A., *Etyczne aspekty współczesnej pentekostalizacji chrześcijaństwa*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 50/3 (2014), s. 93-130.
- Kobyliński, A., *Die globale Pentekostalisierung des Christentums und ihre ethische Konsequenzen*, „*Forum Katholische Theologie*” 31 (2015), s. 198-214.
- Kobyliński, A., *La global pentecostalización del cristianismo y sus consecuencias éticas*, „*Revista Teológica Limense*” 49/3 (2015), s. 345-379.
- Kobyliński, A., *Le dimensioni etiche dell'odierna pentecostalizzazione del cristianesimo*, „*Rivista Teologica di Lugano*” 2 (2015), s. 207-228.
- Kobyliński, A., *Odczarowanie świata czy epoka postsekularna? Pobożność ludowa w kontekście globalnej pentekostalizacji chrześcijaństwa*, w: *Pokładamy nadzieję w Kościele*, red. D. Mielnik, Lublin 2016, s. 134-146.
- Kobyliński, A., *The Global Pentecostalization of Christianity and Its Ethical Consequences*, „*Chicago Studies*” 55/2 (2016), s. 100-120.
- Kobyliński, A., *Il ritorno del diavolo e la pentecostalizzazione del cristianesimo*, „*Rivista Teologica di Lugano*” 1 (2017), s. 181-192.
- Kobyliński, A., *Is Pentecostalization the New Reformation? The Causes and Consequences of the Contemporary Pentecostalization of Christianity*, „*Przegląd Religioznawczy*” 4 (2017), s. 105-116.
- Koch, K., *La situazione ecumenica oggi. Conferenza presso il Centro del Focolare il 4 giugno 2012*, [http://www.consolata.org/new/images/stories/2017/02\\_Febbraio/06-MO\\_ecumenismo\\_Kurt-Koch-2.pdf](http://www.consolata.org/new/images/stories/2017/02_Febbraio/06-MO_ecumenismo_Kurt-Koch-2.pdf) [14.06.2019].
- Kucharczyk, G., *Kryzys i destrukcja. Szkice o protestanckiej reformacji*, Warszawa 2017.
- Lemoine, L. – Gaziaux, É. – Müller, D., (red.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Paris 2013.
- Lisicki, P., *Luter. Ciemna strona rewolucji*, Warszawa 2017.
- Luterańsko-Rzymskokatolicka Komisja Dialogu ds. Jedności, *Od konfliktu do komunii. Luterańsko-katolickie wspólne upamiętnienie Reformacji w 2017 roku*, Dziegielów 2017.
- Lutero e luteranismo, „*La Civiltà Cattolica*” 69/1 (1918), s. 132-142.
- Maritain, J., *Trzej reformatorzy: Luter, Kartezjusz, Rousseau*, tł. K. Michalski, Warszawa-Ząbki 2005.
- Martignano, F., *Una nuova ermeneutica della Riforma protestante oltre le mitizzazioni confessionali. Principi e metodi al Servizio dell'Unitatis reintegratio*, „*Apulia Theologica*” 3/2 (2017), s. 375-416.
- McGrath, A.E., *The Intellectual Origins of the European Reformation*, Malden-Oxford-Carlton 2004.
- McGrath, A.E., *Christianity's Dangerous Idea. The Protestant Revolution. A History from the Sixteenth Century to the Twenty-First*, New York 2007.
- Milcarek, P. – Rowiński T., *Alarm dla Kościoła. Nowa reformacja?*, Warszawa 2019.
- Mondin, B., *Storia della Teologia*, vol. III: *Epoca moderna*, Bologna 1996.
- Müller-Meiningen, J., *These. Antithese. Synthese?*, <https://www.zeit.de/2016/46/reformationsfeier-lund-papst-franziskus-protestanten-katholiken> [13.06.2019].
- Nowakowski, D., *Rozum i wiara w myśli Marcina Lutra*, „*Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia*” 13 (2016), s. 247-261.
- Nunziata, L. – Rocco, L., *A Tale of Minorities: Evidence on Religious Ethics and Entrepreneurship from Swiss Census Data*, „*IZA Discussion Paper No. 7976*”, <https://ssrn.com/abstract=2403113> [13.06.2019].
- Pani, G., *Paolo, Agostino, Lutero: alle origini del mondo moderno*, Soveria Mannelli 2005.
- Pellicciari, A., *Martin Lutero. Il lato oscuro di un rivoluzionario*, Siena 2016.
- Pew Research Center, *Five Centuries After Reformation, Catholic-Protestant Divide in Western Europe Has Faded*, <http://www.pewforum.org/2017/08/31/five-centuries-after-reformation-catholic-protestant-divide-in-western-europe-has-faded/> [ 31.08.2017].

- Pew Research Center, *U.S. Protestants Are Not Defined by Reformation – Era Controversies 500 Years Later*, <https://www.pewforum.org/2017/08/31/u-s-protestants-are-not-defined-by-reformation-era-controversies-500-years-later/> [31.08.2017].
- Pfrimmer, D.G., *Martin Luther's Contribution to Public Ethics Today*, „Consensus” 38/2 (2017), 10.
- Piccolo, G., *La realtà è superiore all'idea. Il pensiero contemporaneo torna a essere realista?*, „La Civiltà Cattolica” 4011-4012 (2017), s. 298-304.
- Price, T.S., *Odwołanie się Lutera do Arystotelesa w odniesieniu do koncepcji trzech stanów i jego implikacje dla rozumienia terminu „oeconomia”*, „Pieniądze i Więź” 77 (2017), s. 43-53.
- Rusconi, G., *Kurt Koch: Protestantizzazione? Niente paura... il Papa è cattolico*, „Giornale del Popolo”, 29.10.2016 (inserto *Catholica*), <https://www.rossoporpora.org/rubriche/interviste-a-cardinali/639-card-koch-protestantizzazione-niente-paura-il-papa-e-cattolico.html> [13.06.2019].
- Usma Gómez, J.F., *L'unità si fa camminando. Nel dialogo con pentecostali ed evangelicali*, „L'Osservatore Romano” 25.01.2017, s. 6.
- Vastano, S., *Peter Sloterdijk spiega il fondamentalismo di Lutero*, <http://espresso.repubblica.it/visioni/cultura/2017/05/29/news/Peter-Sloterdijk-spiega-il-fondamentalismo-di-Lutero-1.302864> [10.10.2018].
- Vidal, M., *La ética teológica de Lutero*, „Moralia” 40 (2017), s. 423-447.
- Warchala, M., *Efekt Lutera, efekt Webera. Racjonalność, religia i duch(y) kapitalizmu*, „Konteksty – Polska Sztuka Ludowa” 3 (2018), s. 105-112.
- Weber, M., *Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus*, „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik” 20 (1904), s. 1-54 oraz „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik” 21 (1905), s. 1-110.
- Weber, M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tł. J. Miziński, Lublin 1994.

ROBERT KACZOROWSKI

Akademia Muzyczna

Gdańsk

ORCID: 0000-0002-8228-6801

Wiara w przemożną pomoc i opiekę Matki Bożej  
w poetyckich tekstach utworów z muzyką Ottona  
Mieczysława Żukowskiego, zawartych w zbiorze  
pt. „Pieśni marjańskie” op. 80 (pieśni 1–10)

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2019-028>

Streszczenie: W niniejszym artykule autor dokonuje oglądu dziesięciu pieśni pochodzących ze zbioru pt. „Pieśni marjańskie w układzie na chór mieszany lub na jeden głos z towarzyszeniem organów” op. 80 z muzyką polskiego kompozytora Ottona Mieczysława Żukowskiego (1867–1942), napisanych do tekstów współczesnych mu poetów. W swej warstwie semantycznej pieśni stają się ważnym wykładem prawd wiary dotyczących osoby Matki Bożej. W utworach tych Maryja jest nazywana „Bogarodzą”, „Dziewicą”, „Niepokalaną”, a nawet „Wniebowziętą”, mimo iż ogłoszenie tego ostatniego dogmatu miało miejsce dopiero w 1950 roku. W tekstach pieśni Maryja jest ponadto „Królową” cierpiących Polaków pozbawionych swej ojczyzny i wciąż walczących o niepodległość. Wspomniane są również wielkie zwycięstwa polskiego oręcza, które nie miałyby miejsca, gdyby nie opieka Najświętszej Maryi. Teksty te, opisane następnie muzyką Ottona Mieczysława Żukowskiego ze starannie ukształtowaną linią melodyczną, bez wątpienia wykonywane były podczas nabożeństw, między innymi w maju oraz z okazji święta Matki Boskiej Zielnej (15 sierpnia). W ten sposób badany materiał staje się wymownym świadectwem symbiozy wiary i kultury.

Słowa kluczowe: Otton Mieczysław Żukowski; pieśń religijna; Matka Boża; wiara; kultura; polskość.



## Faith in the Profound Help and Protection of the Mother of God in the Lyrics of Poems Set to the Music of Otton Mieczysław Żukowski, Contained in the Collection “Pieśni marjańskie” [“Marian Hymns”] op. 80 (Hymns 1–10)

Summary: In the presented article, the author discusses ten songs of the collection “Pieśni Marjańskie w układzie na chór mieszany lub na jeden głos z towarzyszeniem organów” [“Marian Hymns for a Mixed Choir or One Voice to the Accompaniment of Pipe Organs”] op. 80 set to music by the Polish composer Otton Mieczysław Żukowski (1867–1942), who composed to the poetic texts of authors contemporary to him. In terms of semantic meaning the songs provided essential teaching on the truths of faith regarding the Mother of God. In these songs Mary is called the “Mother of God”, “Virgin”, “Immaculate” and even “Assumed into Heaven”, although the announcement of the latter dogma took place only in 1950. In the lyrics of the songs Mary is also referred to as the “Queen” of the suffering Poles, who were deprived of their homeland and continuously fighting for their independence. The great victories of the Polish army, which would not have taken place without the protection of the Blessed Virgin Mary, are also mentioned in these songs. These texts, later described by the music of Otton Mieczysław Żukowski, with a carefully shaped melody line, were undoubtedly performed during services in May and on the celebration of Our Lady of Herbs Day (15th August). The discussed works thus become a meaningful testimony to the symbiosis of faith and culture.

Keywords: Otton Mieczysław Żukowski; religious song; Mother of God; faith; culture; Polishness

### Wstęp

Otton Mieczysław Żukowski (1867–1942) to polski kompozytor, który pozostawił po sobie dużą spuściznę tak jeśli chodzi o muzykę religijną, jak i świecką. Przez większą część swego życia działał w Czerniowcach (północna Bukowina), a następnie we Lwowie. Był także pedagogiem, nauczycielem języka polskiego oraz wizytatorem szkół polskich na Bukowinie. Wychowany w duchu wierności tradycjom narodowym, poprzez sztukę muzyczną starał się krzewić polskość szczególnie w czasach, gdy Polski nie było na mapach Europy i świata<sup>1</sup>. Twórczość Żukowskiego,

<sup>1</sup> Zob. R. Kaczorowski, *Pieśni maryjne Ottona Mieczysława Żukowskiego*, Pelplin 2011; tenże, *Pieśni ku czci Matki Bożej Ottona Mieczysława Żukowskiego oraz ich miejsce w literaturze wokalne*,



komponowana do współczesnych mu tekstów poetów polskich wyraziście łączy się z jego przekonaniami, które „można wyrazić dwoma słowami: patriotyzm i wiara. Twórczość swą złożył więc Otton Mieczysław na ołtarzu walki o wolną i niepodległą Polskę, o miejsce języka polskiego w życiu publicznym, o historyczną świadomość Polaków oraz o uszanowanie wiary ojców i religii katolickiej”<sup>2</sup>.

W takim też kontekście jawi się problem niniejszego artykułu, którego celem jest zaprezentowanie pierwszych dziesięciu pieśni pochodzących ze zbioru zatytułowanego „Pieśni marjańskie”. Na ich podstawie zostanie przybliżona zawarta w nich nauka o Matce Bożej, która pozwoli dostrzec istniejące więzi między postawą wiary obecną w tekstach poetyckich, i sztuką obecną w muzyce Ottona Mieczysława Żukowskiego.

## 1. Prezentacja materiału źródłowego

Otton Mieczysław Żukowski jest autorem muzyki do dwudziestu pieśni zawartych w zbiorze pt. „Pieśni marjańskie w układzie na chór mieszany lub na jeden głos z towarzyszeniem organów” op. 80. Na stronie tytułowej figuruje ponadto informacja, że jest to „Zeszyt I”, wydany w Krakowie, w „Składzie Głównym w Księgarni T. Gieszczykiewicza (dawniej A. Piwarski i S-ka)”. Wydawca nie podaje jednak roku publikacji<sup>3</sup>.

Jak już wcześniej zaznaczono, przedmiotem niniejszego artykułu będzie pierwszych dziesięć pieśni z tego zbioru. Poniższe tabele zawierają podstawowe informacje o utworach (tytuł, strony w zbiorze „Pieśni marjańskie”, liczbę taktów, autora słów, liczbę zwrotek), opis formalny (tytuł, metrum, tonację, tempo, ambitus najwyższego głosu) oraz ich budowę.

---

w: *Musica Vocale. Sacrum i profanum w muzyce wokalne – studium przypadku*, red. R. Minkiewicz, Gdańsk 2014, s. 59-73; tenże, *Zachowane msze Ottona Mieczysława Żukowskiego jako przejaw troski o polskość. Zagadnienia semantyczne i muzyczne*, „Studia Gdańskie” 38 (2016), s. 101-121; tenże, *Siedem pieśni religijnych Ottona Mieczysława Żukowskiego (1867–1942) w kontekście zagadnień semantycznych i muzycznych*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 31 (2017), s. 259-274; tenże, *„O, Polsko, idź w imię Boga”. Trzy pieśni Ottona Mieczysława Żukowskiego jako wyraz miłości do kraju ojczystego*, „Studia Gdańskie” 42 (2018), s. 247-259; tenże, *Twórczość Ottona Mieczysława Żukowskiego (1867–1942). Próba systematyzacji*, „Studia Gdańskie” 43 (2018), s. 273-284.

<sup>2</sup> Zob. R. Kaczorowski, Tekst dołączony do płyty CD pt. „Otton Mieczysław Żukowski. Opera omnia religiosa I” AP0288 (2013), s. 5.

<sup>3</sup> Na stronie Biblioteki Narodowej istnieje wszak informacja, że „Pieśni marjańskie” mogły zostać wydane około 1930 roku. Zob. [https://katalogi.bn.org.pl/discovery/fulldisplay?docid=alma991051167289705066&context=L&vid=48OMNIS\\_NLOP:48OMNIS\\_NLOP&lang=pl&search\\_scope=MyInstitution&adaptor=Local%20Search%20Engine&tab=LibraryCatalog&query=any,contains,pie%C5%9Bni%20marja%C5%84skie&offset=0](https://katalogi.bn.org.pl/discovery/fulldisplay?docid=alma991051167289705066&context=L&vid=48OMNIS_NLOP:48OMNIS_NLOP&lang=pl&search_scope=MyInstitution&adaptor=Local%20Search%20Engine&tab=LibraryCatalog&query=any,contains,pie%C5%9Bni%20marja%C5%84skie&offset=0) [18.03.2019].

Tabela 1. Podstawowe informacje o utworach

Lp.	Tytuł pieśni	Strony	Liczba taktów	Autor słów	Liczba zwrotek
1	<i>Hymn do N. P. Marji</i>	3	13	Stefania Dołżycka	3
2	<i>Ave Maria</i>	4–5	22	Zofia Kęczkowska	2
3	<i>Zdrowaś Maryjo</i>	6–7	24	Zdzisław Dębicki	3
4	<i>W majowe Zorze</i>	8–9	20	ks. Władysław Wojtoń	2
5	<i>Witaj Królowo!</i>	10–11	36	Zofia Ułaszynówna	2
6	<i>Bogarodzica</i>	12	16	Władysław Belza	3
7	<i>Bądź pozdrowiona</i>	13	16	Nieznany	2
8	<i>Zawitaj Królowo!</i>	14–15	40	Ludwik Kondratowicz (Syrokomkla)	2
9	<i>Ave Maria</i>	16	16	Nieznany	3
10	<i>O Matko Przenajświętsza</i>	17	20	P. Wężykówna	3

Tabela 2. Opis formalny utworów

Lp.	Tytuł pieśni	Metrum	Tonacja	Tempo	Ambitus najwyższego głosu
1	<i>Hymn do N. P. Marji</i>	C	Es-dur	Adagio	es <sup>1</sup> –es <sup>2</sup>
2	<i>Ave Maria</i>	6/4	G-dur	Moderato	d <sup>1</sup> –e <sup>2</sup>
3	<i>Zdrowaś Maryjo</i>	6/8	D-dur	Moderato	d <sup>1</sup> –fis <sup>2</sup>
4	<i>W majowe Zorze</i>	C	A-dur	Andante	e <sup>1</sup> –fis <sup>2</sup>
5	<i>Witaj Królowo!</i>	C	B-dur	Moderato	f <sup>1</sup> –f <sup>2</sup>
6	<i>Bogarodzica</i>	C	Des-dur	Moderato	des <sup>1</sup> –f <sup>2</sup>
7	<i>Bądź pozdrowiona</i>	C	F-dur	Adagio	e <sup>1</sup> –f <sup>2</sup>
8	<i>Zawitaj Królowo!</i>	C	E-dur	Andante	e <sup>1</sup> –fis <sup>2</sup>
9	<i>Ave Maria</i>	C	B-dur	Moderato	f <sup>1</sup> –f <sup>2</sup>
10	<i>O Matko Przenajświętsza</i>	C	Es-dur	Andante	d <sup>1</sup> –f <sup>2</sup>

Tabela 3. Budowa utworów

Lp.	Tytuł pieśni	Budowa utworów
1	<i>Hymn do N. P. Marji</i>	Część A (takty 1–4) Część B (takty 4–8) Część C (takty 9–13)
2	<i>Ave Maria</i>	Część A (takty 1–9) Część B (takty 10–15) Część C (takty 16–22) – refren
3	<i>Zdrowaś Maryjo</i>	Część A (takty 1–8) Część B (takty 9–16) Część C (takty 17–24) – refren
4	<i>W majowe Zorze</i>	Część A (takty 1–8) Część B (takty 9–16) Część C (takty 17–20) z repetycją
5	<i>Witaj Królowo!</i>	Część A (takty 1–16) Część B (takty 17–36)
6	<i>Bogarodzica</i>	Część A (takty 1–8) Część B (takty 9–16)
7	<i>Bądź pozdrowiona</i>	Część A (takty 1–8) Część B (takty 9–16)
8	<i>Zawitaj Królowo!</i>	Część A (takty 1–20) Część B (takty 21–40)
9	<i>Ave Maria</i>	Część A (takty 1–4) Część B (takty 4–8) Część C (takty 9–16) z repetycją
10	<i>O Matko Przenajświętsza</i>	Część A (takty 1–8) Część B (takty 9–20)

## 2. Omawiane pieśni na płytach CD

W 2013 roku, po otrzymaniu dotacji z Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego w ramach Funduszu Promocji Twórczości, w firmie fonograficznej Acte Préalable została wydana pierwsza płyta CD otwierająca cykl „Otton Mieczysław Żukowski. Opera omnia religiosa”<sup>4</sup>. Na płytach: 4 (z 2015 roku) oraz 7 (z 2017 roku)

<sup>4</sup> Cała twórczość religijna Ottona Mieczysława Żukowskiego została pomieszczona na ośmiu płytach CD. Numer kolejnej płyty, numer katalogowy oraz rok produkcji wyglądają następująco:

zarejestrowane zostały utwory, będące przedmiotem niniejszego artykułu.

Poniższa tabela zawiera kolejne tytuły pieśni, numer płyty i numer utworu na poszczególnej płycie oraz nazwiska wykonawców.

Tabela 4. Omawiane pieśni na płytach CD

Lp.	Tytuł pieśni	Nr płyty CD	Nr utworu na płycie	Wykonawcy
1	<i>Hymn do N. P. Marji</i>	4	13	Robert Kaczorowski – baryton, Ewa Rytel – organy
2	<i>Ave Maria</i>	4	4	Anna Fabrello – sopran, Ewa Rytel – organy
3	<i>Zdrowaś Maryjo</i>	4	14	Ana Fabrello – sopran, Ewa Rytel – organy
4	<i>W majowe Zorze</i>	4	2	Anna Fabrello – sopran, Ewa Rytel – organy
5	<i>Witaj Królowo!</i>	4	12	Anna Fabrello – sopran, Ewa Rytel – organy
6	<i>Bogarodzica</i>	7	1	Robert Kaczorowski – baryton, Ewa Rytel – organy
7	<i>Bądź pozdrowiona</i>	7	6	Robert Kaczorowski – baryton, Ewa Rytel – organy
8	<i>Zawitaj Królowo!</i>	7	3	Beata Koska – mezzosopran, Ewa Rytel – organy
9	<i>Ave Maria</i>	7	4	Choir Music Everywhere, Beata Śnieg – dyrygent
10	<i>O Matko Przenajświętsza</i>	7	10	Robert Kaczorowski – baryton, Ewa Rytel – organy

### 3. Wybrane zagadnienia teologiczne obecne w warstwie semantycznej pieśni

W „Hymnie do N. P. Marji” cały świat stworzony oddaje cześć Maryi. Jest Ona nazwana „Królową gwiazd”, „królową i ziem, i mórz” oraz „zwiastunką zórz”

i „słodką Maryją”. Do Maryi jest skierowana prośba, aby chroniła ludzkość od wszelkich burz i „zachowała ród” polski. To Ona może nagrodzić ponoszony trud oraz „zaspokoić głód”.

W pieśni „Ave Maria” Matka Syna Bożego nazwana jest „Bogarodzą”. Cała przyroda zjednoczona jest w oddawaniu Jej chwały („z cichym szelestem fali / pacierz przyrody w niebo się wzbija”). Maryja jest Panią „naszą”. Cały ołtarz ku Jej czci „w kwiatach światłami płonie”. Dźwięki właśnie tej pieśni rozpoczynają uroczyste nabożeństwa majowe, podczas których „światy cały woła: Ave Maria”.

Pieśń „Zdrowaś Maryjo” jest poetyckim opisem nabożeństwa sprawowanego ku czci Matki Boskiej Zielnej, a więc przeżywanego 15 sierpnia. Zgromadzony w świątyni tłum „w kornej chyli się podzięce”, przynosząc przed Jej oblicze „z pól i miedz / kłosów i ziela pełne ręce”. W kościele rozbrzmiewa „modlitwa z setek warg”. Maryja jest nazwana „Arką przymierza, Krynica łask, Gwiazdą zaranną” oraz „Wniebowziętą”. Jest Ona „Królową plonów” oraz „Panią tych pól”.

W pieśni „W majowe Zorze” Maryja określana jest jako „Matuchna nasza”, która przyozdobiona jest szatą „z gwiazd i tęczy”. To przed Nią „cała polska ziemia klęczy”. Zaś przed Jej stopami „dziecię składa wianki”. W Maryi „rozmiłowany” jest „polski lud” – „od Dniepru do Wrześni”. To do Niej skierowana jest prośba, by była obecna „na polach i w chatach” oraz w „tęsknych polskich nocach”, gdzie Jej anioł „pociesza dusze smutne i sieroce”. Do Maryi zanoszona jest modlitwa, aby Jej blask wciąż oświecał ludzkie serca.

W pieśni „Witaj Królowo!” Maryja nazwana jest „Matką miłości”, obecną na ziemi, na której wciąż „płyną łzy” i gdzie „szary smutek gości”. „Wśród beznadziei” to Ona jawi się jako jedyna nadzieja na lepsze jutro. Podmiot liryczny określa siebie mianem „wynańców” i prosi, by Maryja otworzyła „miłosierdzia bramy” dla tych, którzy tu, na ziemi są nękanymi i cierpią.

W pieśni „Bogarodzą” Maryja nazwana jest „Bogarodzą Dziewicą” oraz „Niepokalaną”. W warstwie poetyckiej wspomniane są wielkie historyczne zwycięstwa Polaków, które dokonywały się właśnie za Jej przyczyną (Maryja nie raz „sługi chroniła Swe wierne”). Dzisiaj jest Ona nazywana Królową „ziemi naszej” oraz „potężną Polski strażnicą”. Jej oblicze „z bram Wilna i Jasnej Góry” wciąż jest żywe wśród Jej czcicieli. Do Maryi jest też skierowana prośba, by w tym trudnym dla Polaków czasie z wysokości swych ołtarzy wejrzała na cierpienie ludzi, „na łzy biednych nędzarzy” oraz na poddany Jej lud. Wszak – jak pisze poeta – „chram Twój to Polska cała, pierś ludu to Twa stolica”.

W pieśni „Bądź pozdrowiona” Maryja nazwana jest „Dziewicą niepokalaną” oraz „Królową”, przed którą cały świat „zgina kolana”: i ludzie – Jej wierni czciciele, i przyroda („ptaki i drzewa, / pola i lasy”). Maryja jest „Dziewic Królową”, jest „Lilją czystości”, jest „głębią pokory” i „ogniem miłości”. Skierowana jest do Niej

prośba, by pomogła i zbawiła tych, „co w grzechu przepaściach toną”; by pomagała „wygnaćcom” tej ziemi, która wciąż jest „łzami zroszona”.

W pieśni „Zawitaj Królowo!” Maryja jest określana jako „Matka i Pani”, jako „Nadzieja” i „Słodka Dziewica”. To do Niej ludzkość „gorzkie łyzy leje” i o miłosierdzie prosi, gdy wokół „burze szaleją” i gdy „gromy w nas biją”. Do Maryi płynie też prośba, aby kiedyś, u bram wieczności nad ich płaczem zlitował się sam Jezus, aby Maryja ukazała im oblicze swego Dziecięcia („Na łonie Jezusa, światłością odziani, / odetchną strapieni, umarli ożyją”).

W pieśni „Ave Maria” tytułowe słowa stają się wyrazem czci i uwielbienia, jakimi cały stworzony świat obdarza Tę, którą nazywa „Panią świętą”. To Ona jest „błogosławiona między wszystkimi”. Ona jest „piękniejsza ponad blaski rannych zórz”.

Pieśń „O Matko Przenajświętsza” adresowana jest do Tej, „co w jasnej świeci bramie”. Podmiot liryczny prosi, aby Maryja błogosławiła polskiej ziemi, która „u nóg Jej leży”, aby broniła od wszelkiej grabieży, aby prowadziła do Boga „prostemi ścieżynami”, zaś „Ojczyznę” strzegła od wroga. Maryja jest bowiem „Obroną”. Ona jest „ostoją” i „Królową tej korony”. Pieśń staje się również świadectwem koronacji oblicza Maryi: „Gdy dziś Ci naród cały koronę wkłada nową, / przed majestatem chwały padamy, o Królowo!”. Łączy się to z poczynionymi ślubami miłości i wierności tego i przyszłych pokoleń.

#### 4. Wybrane zagadnienia muzyczne

„Pieśni marjańskie” Ottona Mieczysława Żukowskiego w tytule posiadają wskazówkę wykonawczą. Są przeznaczone na 4-głosowy „chór mieszany lub na jeden głos z towarzyszeniem organów”. Omawiane w niniejszym artykule utwory w dziewięciu przypadkach zostały zarejestrowane przez głos solowy (wokalny) z akompaniamentem organów, zaś jeden utwór został wykonany przez chór a cappella.

Już sam fakt, że utwory te mogą być wykonywane na różne sposoby oznacza, że zostały w przemyślany sposób skomponowane. Każdy z czterech głosów (sopran, alt, tenor, bas) został napisany na sposób wokalny, co oznacza, że każdy z nich jest wygodny dla poszczególnego rodzaju głosu. Jednocześnie też kompozycje te, zachowując na ogół układ skupiony akordów, z łatwością mogą być wykonane przez akompaniującego organistę. Jest to niewątpliwie wielka zaleta pieśni, które w zależności od składu wykonawczego mogą być wykonywane na dwa różne sposoby.

Żukowski zarówno w „Pieśniach marjańskich”, jak i innych swych kompozycjach zdradza łatwość w tworzeniu nieskomplikowanych i przyjemnych dla ucha melodii. Opisane są też one niezbyt trudną, a jednocześnie ciekawą harmonią. Chcąc ją zilustrować, poniżej zamieszczono przykład nutowy przedstawiający pieśń nr 9 „Ave Maria”.

## Przykład nutowy 1. Pieśń „Ave Maria”

**9. Ave Maria**

Moderato. O. M. Żukowski.

1. Gdy słońce zajaśnieje o wieczornej porze i srebrny  
2. A - ve Ma - ri - a le - ci szeptem ziemie zgłoszą mi  
3. Bło - go - sła - wio - naś, Ty, o Pa - ni świę - ta ci - chat - ko

1. o - par wstanie po - nad zie - mią, a noe li - ljo - wa sta - pa po u -  
2. dzwo - nów aż pod ciemny bór, — bło - go - sła - wio - naś Ty mi - dzy wszy -  
3. wó - rzę ta - ny mło - dych zbó - że — w mi - ło - ści swo - jej ni - gdy nie po -

1. go - rze per - ja - mi sy - płąc na sło - wa, co drze - mią  
2. kie - mi. Modlit - wie ludzkiej wó - rzy niebios chór — A - ve Ma - ri - a,  
3. ję - ta, piękniej - sza po - nad bla - ski rannych zó - r —

a - ve Ma - ri - a, a - ve Ma - ri - a, Ma - ri - a.

Źródło: archiwum autora

Stosując zaś współczesne oznaczenia harmonii funkcyjnej, powyższy przykład nutowy można oddać następująco:

$$\text{B-dur: } T \dots \frac{5-4}{3-2} \mid T \dots (D^7) \text{ [Tvi]} S_7^9 S_{II} \mid D \frac{6-5}{4-3} \dots \frac{9}{7} \dots \mid$$

S

$$(D \dots) T_{VI} (D) (D \dots) \mid D \frac{7-}{4-3} D T D \frac{7}{4} \mid T \dots \dots (D^{6-5} \dots)$$

7

$$\dots ?) \text{ [Tvi]} S S_{II} (D) \mid S_{II} \dots \dots (D^7) D T \mid D^{5-5} \dots \parallel : T \frac{9-8}{4-3} \mid D \frac{6-5}{4-3} \mid$$

S

$$D \frac{9-8-7}{7-6-5} \mid (D \frac{9}{5}) T_{VI} \mid (D^7) S_{II} (D) \mid S_7^9 (D^7) S_{II} \mid D \frac{8-4-3}{6-5} \dots \mid T \dots \parallel$$

3

Pieśń została napisana w tonacji B-dur. Kompozycja jest tonalna. W kilku miejscach pojawiają się jednak chwilowe wychylenia modulacyjne (dominanty wtrącone). Żukowski często używa też dźwięków opóźniających, dodaje nonę do dominanty, a jeden raz do subdominanty.

Z punktu widzenia współczesnej harmonii należałoby unikać ruchu kwint równoległych (4. system – ostatni akord w 4. takcie i pierwszy akord w 5. takcie w głosach środkowych). Ponadto w 3. systemie w 1. i 2. takcie pojawia się funkcja  $S_{II}$ , w której zdwojeniu uległa pryma, a nie tercja akordu.

Takie podejście do harmonii sprawia, że utwór – mimo swych niewielkich rozmiarów i tonalności – jest ciekawy. Zastosowanie różnych rozwiązań – wspomniane dźwięki przejściowe, opóźnienia, dominanty wtrącone, dwie wyrzutnie (elipsy) – powoduje, że pieśń staje się interesująca tak dla wykonawców, jak dla słuchaczy.

## Zakończenie

Omówienie dziesięciu pieśni pochodzących ze zbioru pt. „Pieśni marjańskie” upoważnia do sformułowania następujących wniosków.

1. W czasach, gdy dostęp do słowa drukowanego w postaci katechizmów nie był prosty ani oczywisty, a katecheza dzieci i młodzieży nie wszędzie przeprowadzana była w sposób metodyczny i regularny, prezentowane pieśni w swej warstwie semantycznej uczyły o podstawowych prawdach dogmatycznych związanych z osobą Matki Bożej.

2. Poprzez poetyckie teksty, do których Otton Mieczysław Żukowski skomponował następnie muzykę, w świadomości ludzi utrwałała się prawda, że Maryja jest „Bogarodzicą” (pieśń „Ave Maria”), czyli Matką Syna Bożego, Tą, która nosiła pod swym sercem Zbawiciela świata.

3. Maryja jest „Bogarodzicą Dziewicą” i „Niepokalaną” (pieśń „Bogarodzica”). Jest „Dziewicą niepokalaną” (pieśń „Bądź pozdrowiona”) oraz „Słodką Dziewicą” (pieśń „Zawitaj Królowo!”). W tych sformułowaniach podkreślone zostają dogmaty o niepokalanym poczęciu Maryi oraz Jej dziewictwie.

4. W pieśni „Zdrowaś Maryjo” Maryja zostaje nazwana „Wniebowziętą”. Jest to o tyle wymowne, że zarówno tekst poetycki, jak i warstwa muzyczna zostały napisane na długo przed ogłoszeniem dogmatu o wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny, które miało miejsce dopiero w 1950 roku. Użyte sformułowanie „Wniebowzięta” staje się w ten sposób świadectwem żywej wiary ludzi i potwierdzeniem *sensus fidei* ludu Bożego.

5. Przez wybranie Maryi na Matkę Zbawiciela, od pierwszych chwil swego istnienia jest Ona święta i dlatego także „błogosławiona między wszystkimi” (pieśń „Ave Maria”).



6. Pieśń „Ave Maria” jest poetyckim opisem nabożeństwa majowego ku czci Matki Bożej, sprawowanego od wieków na ziemiach polskich. To jednocześnie potwierdzenie katolickiej tożsamości, która przejawiała się między innymi właśnie w sprawowaniu tych nabożeństw w kościołach czy przydrożnych kapliczkach.

7. Pieśń „Zdrowaś Maryjo” staje się z kolei opisem nabożeństwa ku czci Matki Boskiej Zielnej (15 sierpnia), które również na stałe wrosło w polską religijność.

8. W pieśni „Zdrowaś Maryjo” pojawiają się określenia „Arka przymierza” oraz „Gwiazda zaranna”, pochodzące z tekstu Litanii loretańskiej. W ten sposób świadomość katolików kształtowana była tożsamymi tekstami pobożnościowymi.

9. Do Maryi człowiek kieruje swe uczucia i prośby tak jak do rodzonej matki, czyli osoby najbliższej. Dlatego Matka Boża nazwana jest „słodką Maryją” (pieśń „Hymn do N. P. Marji”) oraz „Matuchną naszą” (pieśń „W majowe Zorze”). Maryja jest ponadto „Matką miłości” (pieśń „Witaj Królowo!”) oraz „Matką i Panią” (pieśń „Zawitaj Królowo!”).

10. Maryja staje się przykładem życia i wzorem do naśladowania. Jest więc nazywana „Lilją czystości”, „głębią pokory” i „ogniem miłości” (pieśń „Bądź pozdrowiona”).

11. Tytułem, jaki często używany jest w odniesieniu do Matki Najświętszej to Królowa. Maryja jest więc „Królową gwiazd”, „królową i ziem, i mórz” (pieśń „Hymn do N. P. Marji”) oraz „Królową płonów” (pieśń „Zdrowaś Maryjo”) i „Dziewic Królową” (pieśń „Bądź pozdrowiona”).

12. Tytuł „Królowa” szczególnego jednak znaczenia nabiera w kontekście opieki Maryi nad umęczonym narodem polskim. Maryja jest bowiem Królową „ziemi naszej” i „potężną Polski strażnicą” (pieśń „Bogarodzica”) oraz „Królową korony” polskiej (pieśń „O Matko Przenajświętsza”).

13. To właśnie do Maryi Królowej, przed którą „całą polska ziemia klęczy” (pieśń „W majowe Zorze”) zanoszone jest błaganie, aby miała w swej opiece wszystkich cierpiących, smutnych i nieszczęśliwych, którzy cierpią razem ze swą umiłowaną ojczyzną (pieśń „W majowe Zorze”). Maryja jest bowiem „Obrońcą” i „ostoją”; to Ona ma strzec od wszelakiego wroga (pieśń „O Matko Przenajświętsza”). Maryja ma też „zachować ród” polski (pieśń „Hymn do N. P. Marji”).

14. W sprawach narodowych, gdy wciąż panuje „beznadzieja”, „smutek”, gdy „płyną łzy”, to Maryja jest jedyną nadzieją na lepszą przyszłość (pieśń „Witaj Królowo!”).

15. Wspomnienie wielkich zwycięstw polskiego oręża jest jednocześnie prośbą, by Maryja wciąż miała w swej opiece tych, których pierś jest „Jej stolicą” (pieśń „Bogarodzica”).

16. W warstwie semantycznej pieśni Maryja jest przedstawiana na wzór chrystotypiczny – charakterystyczny dla religijności doby potrydenckiej. Matkę Bożą traktowano więc niemal na równi z Jezusem Chrystusem. To do Niej zanoszono prośby. To Ją proszono o pomoc. To Ona bowiem miała wybawić od wszelkiego zła („zbaw tych, co w grzechu przepaściach toną” – pieśń „Bądź pozdrowiona”).

17. W pieśni „Zawitaj Królowo!” pojawia się prawda, że „strapieni odetchną”, zaś „umarli ożyją” „na łonie Jezusa”. To On zlituje się „nad naszym płaczem”. Maryja ma się jednak wstawiać i „modlić się za nami”.

18. Prezentowane pieśni stają się w ten sposób świadectwem religijności, która podkreślała „cześć wyższego uszanowania” oddawanej Maryi, czyli *hyperduliae*. Postawę tę między innymi tak tłumaczył św. Jan Damasceński: „Ponieważ jednak Najświętsza Maria Panna, choć jest wprawdzie tylko stworzeniem, ale jako prawdziwa Boża Rodzicielka, ponad wszystkich innych, w sposób zgoła osobliwy, jest złączona z Bogiem, przeto należy się jej osobna cześć, zwana hyperdulia”<sup>5</sup>.

19. Omówione pieśni stają się odzwierciedleniem nauczania Kościoła przełomu XIX i XX wieku, który pamiętał o słowach św. Bernarda: „W niebezpieczeństwach, w ucisku, w wątpliwościach myśl o Maryi, wzywaj Maryi... Gdy za nią pójdziesz, nie zejdziesz z drogi; gdy jej prosisz, nie będziesz rozpaczał; gdy ona cię będzie podtrzymywać, nie upadniesz; gdy ona cię będzie bronić, nie będziesz się bał; gdy ona ci będzie przewodniczką, nie zmęczysz się w drodze; gdy ona ci będzie łaskawą, dojdiesz do celu”<sup>6</sup>.

20. Tak bogata warstwa teologiczna pieśni została opisana muzyką Ottona Mieczysława Żukowskiego, kompozytora, który z niezwykłą starannością dobierał teksty do swych utworów. Zależało mu, aby każda skomponowana przez niego pieśń łączyła – z jednej strony – to, co religijne i polskie, z drugiej zaś – miała taką melodię i strukturę harmoniczną, aby bez trudu mogła być wykonywana przez ludzi różnych stanów i proveniencji.

21. W taki sposób na przełomie XIX i XX wieku, w trudnych latach walki o niepodległość, Polacy otrzymali wartościowe „Pieśni marjańskie”, które stają się świadectwem niezwyklej symbiozy wiary i kultury.

## Literatura

### 1. Źródła:

Żukowski, O. M., „Pieśni marjańskie w układzie na chór mieszany lub na jeden głos z towarzyszeniem organów” op. 80, Zeszyt I, Kraków, „Skład Główny w Księgarni T. Gieszczykiewicza (dawniej A. Piwarski i S-ka)”.

NUTY. *Pieśni Marjańskie* : op. 80. Z. 1 / Otton Mieczysław Żukowski, [https://katalogi.bn.org.pl/discovery/fulldisplay?docid=alma991051167289705066&context=L&vid=48OMNIS\\_NLOP:48OMNIS\\_NLOP&lang=pl&search\\_scope=MyInstitution&adaptor=Local%20Search%20Engine&tab=LibraryCatalog&query=any,contains,pie%C5%9Bni%20marja%C5%84skie&offset=0](https://katalogi.bn.org.pl/discovery/fulldisplay?docid=alma991051167289705066&context=L&vid=48OMNIS_NLOP:48OMNIS_NLOP&lang=pl&search_scope=MyInstitution&adaptor=Local%20Search%20Engine&tab=LibraryCatalog&query=any,contains,pie%C5%9Bni%20marja%C5%84skie&offset=0) [18.03.2019].

<sup>5</sup> Za: P. Gaspari, *Katechizm katolicki*, Warszawa 2015, s. 98.

<sup>6</sup> Tamże, s. 153-154.

## 2. Płyty CD

Cykl „Otton Mieczysław Żukowski. Opera omnia religiosa”, wyd. Acte Préalable:

CD 1, nr katalogowy AP0288 (2013).

CD 2, nr katalogowy AP0343 (2015).

CD 3, nr katalogowy AP0347 (2015).

CD 4, nr katalogowy AP0354 (2015).

CD 5, nr katalogowy AP0368 (2016).

CD 6, nr katalogowy AP0369 (2016).

CD 7, nr katalogowy AP0391 (2017).

CD 8, nr katalogowy AP0392 (2017).

## 3. Opracowania:

Gaspari, P., *Katechizm katolicki*, Warszawa 2015.

Kaczorowski, R., „*O, Polsko, idź w imię Boga*”. *Trzy pieśni Ottona Mieczysława Żukowskiego jako wyraz miłości do kraju ojczystego*, „*Studia Gdańskie*” 42 (2018), s. 247-259.

Kaczorowski, R., *Pieśni ku czci Matki Bożej Ottona Mieczysława Żukowskiego oraz ich miejsce w literaturze wokalne*, w: *Musica Vocale. Sacrum i profanum w muzyce wokalne – studium przypadku*, red. R. Minkiewicz, Gdańsk 2014, s. 59-73.

Kaczorowski, R., *Pieśni maryjne Ottona Mieczysława Żukowskiego*, Pelplin 2011.

Kaczorowski, R., *Siedem pieśni religijnych Ottona Mieczysława Żukowskiego (1867–1942) w kontekście zagadnień semantycznych i muzycznych*, „*Poznańskie Studia Teologiczne*” 31 (2017), s. 259-274.

Kaczorowski, R., „*Otton Mieczysław Żukowski. Opera omnia religiosa 1*” AP0288 (2013), s. 5.

Kaczorowski, R., *Twórczość Ottona Mieczysława Żukowskiego (1867–1942). Próba systematyzacji*, „*Studia Gdańskie*” 43 (2018), s. 273-284.

Kaczorowski, R., *Zachowane msze Ottona Mieczysława Żukowskiego jako przejaw troski o polskość. Zagadnienia semantyczne i muzyczne*, „*Studia Gdańskie*” 38 (2016), s. 101-121.

## Aneks

### Hymn do N. P. Marji

1. Przeciągnął wiew od sinych gór,  
odparł nań bór poszumem drzew,  
zawtórzył mu podwładny dwór,  
a piewców chór wydzwonił śpiew:  
Cześć Ci, o cześć Maryjo!

2. Królowo gwiazd i ziem i mórz,  
chroń nas od burz, zachowaj ród,  
i wskaż na zdrój ożywczych wód,  
nagródź trud, zaspokój głód,  
Ave, Ave Maryjo!

3. Z nad kwietnych łąk ulata woń,  
z błękitów toń, do Panny Stóp:  
Zwiastunko zórz, błogosław błoń,  
Twe dziatki chroń od zaradnych prób,  
Słodka, o słodka Maryjo!

### **Ave Maria**

1. Ledwo w złotawych blaskach jutrzeńki  
zbudzi się narcyz nad wód krynicą,  
już brzmią dla Ciebie ptasząt piosenki,  
Bogarodzico, Bogarodzico!  
Dla Ciebie z cichym szelestem fali  
pacierz przyrody w niebo się wzbija,  
flety pastusze grają w oddali:  
Ave Maria, Ave Maria, Ave Maria, Maria!

2. Gdy ziemia w łunach zachodu tonie,  
znów słowik triumf wiosny ogłasza,  
ołtarz Twój w kwiatkach światłami płonie,  
o Pani nasza, o Pani nasza!  
Gloria, o gloria, słyhać dokoła,  
hymnem dla Ciebie Maj się zaczyna  
I jednogłośnie świat cały woła:  
Ave Maria, Ave Maria, Ave Maria, Maria!

### **Zdrowaś Maryjo**

Zdrowaś Maryjo, jak zbożny łąn,  
tłum w kornej chyli się podzięce,  
oto Ci przyniósł z pól i miedz  
kłosów i ziela pełne ręce.  
Zapach duszący kwiecistych łąk  
wionął na chwałę Twego święta,  
Arko przymierza, Krynico łask,  
Gwiazdo zaranna, Wniebowzięta!  
Zdrowaś Maryjo!

Wśród ostrołuków wysmukłych naw  
organ olbrzymią pieśnią tętni,  
płynie modlitwa z setek warg  
coraz gorliwiej a namiętniej.  
Zdrowaś Maryjo, błagalna pieśń  
z wonią duszącą ziół się miesza,  
a na kościele jak zbożny łąn,

do stóp się Twoich chyli rzesza.  
Zdrowaś Maryjo!

Na Twoją chwałę, na Twoją cześć  
z kwiatnych kielichów biją wonie,  
w blaskach jarzących woskowych świec  
a w morzu kwiecia kościół tonie.  
Głosem radosnym uderza dzwon,  
Pod sukmanami serca biją,  
Królowo płonów, Pani tych pól  
usłysz nas, usłysz, o Maryjo!  
Zdrowaś Maryjo!

### **W majowe Zorze**

1. Matuchno nasza, Ty co z gwiazd i tęczy  
szatą odziana, lśniesz w majowe ranki,  
przed którą cała polska ziemia klęczy,  
przed której stopy dziecię składa wianki,  
słyszysz, jak Tobie gra wiatr, szumią łany,  
jak Ci skowronki wydzwaniają pieśni,  
jak w Tobie polski lud rozmiłowany,  
jak Cię czci szczerze od Dniepru do Wrześni:  
Bądź uwielbiona, bądź pozdrowiona, błogosławiona Maryjo!

2. O zejdź nad nasze te pola i chaty  
w one gwiaździste, tęskne polskie noce,  
tam gdzie Twój Anioł cichy i skrzydlaty  
pociesza dusze smutne i sieroce.  
Niech wszystkim będzie słonecznie i jasno,  
niech maj gra w duszach nam chorały boże,  
Niech nam Twe blaski, o Matko, nie zgasną  
jak te, co ślesz nam w te majowe zorze:  
Bądź uwielbiona, bądź pozdrowiona, błogosławiona Maryjo!

### **Witaj Królowo!**

1. Witaj, Królowo, o Matko miłości,  
na biednej ziemi, kędy płyną łzy,  
gdzie w każdym sercu szary smutek gości,  
tęsknoty ciężkiej roją się sny.  
Wśród beznadziei Tyś jedna nadzieją,  
co zrozpaczonym wypromienia noc  
i ciszą ducha wśród wichrów, co wieją,  
i pieśnią wielką, co wskrzesi moc.

2. Smutni wygnańcy do Ciebie wołamy,  
ku Tobie leci umęczony jęk,  
o Matko, otwórz miłosierdzia bramy  
tym, których życia gna srogi lęk.  
Tym którzy nigdy nie widzą tu słońca  
wśród opuszczonych i samotnych dróg;  
i których doła prowadzi krwawiąca  
w nieznany dotąd wieczności próg.

### **Bogarodzica**

1. Pokłon Ci w sercu i wierze, Bogarodzica Dziewica,  
co jak ci barscy rycerze szablą zorane masz lica.  
W zwierciadle też ich pancerzy twarz Twoja śniada odbija,  
Imię Twe hasłem rycerzy, Bogarodzica Maryja!
2. Czyż raz pod płaszcz Swój z purpury, sługi chroniłaś Swe wierne?  
Z bram Wilna i Jasnej Góry Twe lico lśni miłosierne.  
Tyś ziemi naszej Królową, potężną Polski strażnicą:  
w Tobie Wcielenia jest Słowo, Bogarodzica Maryja!
3. Dziś z wyżyn Twoich ołtarzy spójrz, Matko, na nasze rany;  
na łzy tych biednych nędzarzy, na lud ten Tobie poddany.  
Wszak chram Twój to Polska cała, pierś ludu to Twa stolica,  
Niepokalana i biała, Bogarodzica Maryja!

### **Bądź pozdrowiona**

1. Marjo, Dziewico niepokalana!  
dziś świat przed Tobą zgina kolana  
i wita Ciebie pieśnią natchnioną,  
Królowo nasza, bądź pozdrowioną!  
I wszyscy, wszyscy, ptaki i drzewa,  
pola i lasy, wszystko Ci śpiewa!  
Na ziemię spojrzysz dziś rozmodloną,  
Królowo nasza, bądź pozdrowioną!
2. Dziewic Królowo, Liljo czystości,  
głębio pokory, ogniu miłości,  
zbaw tych, co w grzechu przepaściach toną,  
Królowo nasza, bądź pozdrowioną!  
Marjo, Tyś Matką ziemi mieszkańców,  
wspomóż nas, wspomóż biednych wygnańców,  
tę ziemię pociesz, łzami zroszoną,  
Królowo nasza, bądź pozdrowioną!

### **Zawitaj Królowo!**

1. Zawitaj Królowo, o Matko i Pani,  
zawitaj o nasza Nadziejo!  
Do Ciebie Adama synowie wygnani,  
z ziemskiego padolu, ze łzawej otchłani,  
wzdychają i gorzkie łzy leją.  
Nam serca obsiadły i kolce i ciernie  
i burze szaleją i gromy w nas biją,  
ku nam zwróć Twe oczy, o zwróć miłosiernie,  
pospiesz nam w pomoc, Maryjo.

2. A owo po ziemskim wygnaniu tułaczem,  
gdy pójdziem na wieczność gromadką,  
niech Jezus nad naszym zlituje się płaczem,  
niech Jego Najświętsze Oblicze obaczem,  
Twe Dziecię nam ukaż, o Matko!  
Na łonie Jezusa, światłością odziani,  
odetchną strapieni, umarli ożyją.  
Lecz módl się za nami, o Matko, o Pani!  
Słodka Dziewico, Maryjo!

### **Ave Maria**

1. Gdy słońce zajdzie o wieczornej porze  
i srebrny opar wstanie ponad ziemią,  
a noc liljowa stąpa po ugorze  
perłami sypiąc na sioła, co drzemią.  
Ave Maria, ave Maria, ave Maria, Maria.

2. Ave Maria leci szept po ziemi  
z głosami dzwonów aż pod ciemny bór,  
błogosławionaś Ty między wszystkimi.  
Modlitwie ludzkiej wtórzy niebios chór.  
Ave Maria, ave Maria, ave Maria, Maria.

3. Błogosławionaś, Ty, o Pani święta  
cichutko wtórzą łany młodych zbóż  
w miłości swojej nigdy nie pojęta,  
piękniejsza ponad blaski rannych zórz.  
Ave Maria, ave Maria, ave Maria, Maria.

### **O Matko Przenajświętsza**

1. O, Matko Przenajświętsza, co w jasnej świecisz bramie,  
w serc naszych wejrzyj wnętrza i podnieś w górę ramię!  
Błogosław polskiej ziemi, co u nóg Twoich leży,  
świeć nam łaskami Swemi, od wrażej broń grabieży!
  
2. O, prowadź nas od Boga prostemi ścieżynami,  
Ojczyznę strzeż od wroga i módl się, módl za nami!  
Obroną Tyś, ostoją, Królową tej korony,  
a przepotęgą Twoją wróg pierzcha na wsze strony!
  
3. Gdy dziś Ci naród cały koronę wkłada nową,  
przed majestatem chwały padamy, o Królowo!  
My młodzież Twa, my dzieci dziś ślubujemy Tobie:  
miłość, co w sercach świeci, ta przetrwa tu i w grobie.



ARTYKUŁY

---

*Nauki społeczne*



AGNIESZKA REGULSKA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego  
w Warszawie

ORCID: 0000-0002-0988-8339

## Adopcja – w kierunku dobra dziecka i spełnionego rodzicielstwa

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2019-029>

*„Miarą więzi między rodzicami a dziećmi  
nie są jedynie parametry genetyczne.  
Miłość, która rodzi,  
jest przede wszystkim darem z siebie.  
Istnieje rodzenie, które urzeczywistnia się  
przez przyjęcie dziecka, opiekę nad nim,  
poświęcenie się mu.  
Więź, jaka dzięki temu powstaje,  
jest tak głęboka i trwała,  
że w niczym nie ustępuje więzi  
opartej na pokrewieństwie biologicznym”<sup>1</sup>.*

Streszczenie: Artykuł dotyczy adopcji dzieci w polskim systemie prawnopiekuńczym. Analizie zostały poddane dwie kluczowe kwestie: dobro dziecka i spełnienie w rodzicielstwie. Adopcja umożliwia wychowanie w środowisku rodzinnym tym dzieciom, które z różnych powodów zostały pozbawione pieczy rodziców biologicznych. Prawo do wychowania w rodzinie znajduje się w podstawowym kanonie praw dziecka. Przysposobienie ma służyć dobru dziecka, wychodzić naprzeciw jego potrzebom oraz prawu do opieki rodzicielskiej i rozwoju w prawidłowo funkcjonującym środowisku rodzinnym. Adopcja otwiera również szanse na spełnienie w rodzicielstwie, którego istoty nie wyczerpuje biologiczne poczęcie i zrodzenie dziecka.

Słowa kluczowe: adopcja, dobro dziecka, rodzicielstwo, rodzina

---

<sup>1</sup> Jan Paweł II, *Miłość, która przyjmuje opuszczone dziecko*. Przemówienie do rodzin adopcyjnych, Watykan 5 IX 2000.

## Adoption – Towards the Good of the Child and Fulfilling in the Parenthood

Summary: The article is regarding adoption of children in the Polish system legal-protective. There were analysed two crucial issues: the good of the child and fulfilling in the parenthood. Adoption enables these children which from various reasons were deprived of the care of biological parents to bring up in the home environment. The right to bring up in the family is in an essential canon of children's rights. The preparation is supposed to serve the good of the child, to try to meet his needs and the right to the parental care and the development in the correctly functioning family environment. Adoption is also opening chances of fulfilling in the parenthood, of which a biological conception and giving the child rise to aren't using the being up.

Keywords: adoption, good of the child, parenthood, family.

### Wstęp

Wśród celów organizowania przez organy państwowe adopcji i pieczy zastępczej nad dzieckiem szczególnego znaczenia nabiera potrzeba zapewnienia wszechstronnej ochrony praw i dobra dziecka, nie tylko jako osoby, samoistnego podmiotu, lecz również dziecka jako integralnej części rodziny naturalnej. Opieka nad rodziną i dzieckiem, jako element polityki społecznej państwa, zmierza do podkreślenia autonomii rodziny i prymatu rodziców w wychowaniu dzieci, prawa dziecka i rodziny do pomocy i wsparcia ze strony instytucji publicznych oraz realizacji konstytucyjnej zasady pomocniczości<sup>2</sup>.

W tym kontekście istotną kwestią jest odniesienie do podstawowej zasady dotyczącej adopcji: powinna być ukierunkowana na realizację dobra dziecka. W związku z tym pragnienie posiadania potomstwa przez rodziców i spełnienie w rodzicielstwie ujmowane jest jako sprawa wtórna, chociaż bardzo istotna. Uwzględnienie tej zasady oznacza m.in., że w procedurze przysposobienia to dla dziecka powinno „dobierać się” kandydatów na rodziców adopcyjnych, mając na względzie ocenę możliwości jak najpełniejszego zaspokojenia przez nich

---

<sup>2</sup> „Prawo dziecka do pieczy zastępczej nie posiada absolutnego charakteru i może zostać zastosowane tylko wówczas, gdy jest to niezbędne. Oznacza to, że środki zmierzające do odłączenia dziecka od jego rodziny należy stosować przy zaistnieniu wyjątkowych okoliczności, uzasadnionych potrzebą jak najlepszej ochrony praw i dobra dziecka. W tym jednak wypadku należy zachować właściwą proporcję pomiędzy dobrem dziecka a interesem jego rodziców, uwzględniając przy tym konieczność zabezpieczenia przede wszystkim dobra dziecka, które w zależności od istoty i wagi, może przeważać interesy rodzica” (Łakoma 2014, s. 98–99).

indywidualnych potrzeb rozwojowych i opiekuńczych dziecka. Nasuwa się zatem podstawowe pytanie: komu adopcja ma służyć? Dziecku, czy kandydatom na rodziców adopcyjnych? Te kwestie staną się przedmiotem analiz w niniejszym artykule.

## 1. Istota i rodzaje adopcji

Adopcja (łac. *adoptio* - usynowienie) jest to przysposobienie cudzego dziecka i uznanie go za własne, w wyniku czego pomiędzy nim a nową rodziną powstają relacje prawne, takie jak w rodzinie biologicznej. Adopcja jest aktem prawnym na mocy którego następuje pełne włączenie dziecka - biologicznie niespokrewnionego - do nowej rodziny przy jednoczesnym całkowitym zerwaniu więzi z rodziną naturalną.

W polskim prawie adopcja określana jest jako „przysposobienie”, co oznacza powstały z woli osób zainteresowanych stosunek prawny, jaki istnieje między rodzicami a dzieckiem. Przysposobienie dokonywane jest na wniosek osoby przysposabiającej konstytutywnym orzeczeniem sądu opiekuńczego<sup>3</sup>. Wywołuje ono skutki nie tylko między stronami przysposobienia, lecz także wobec wszystkich innych członków rodziny.

Przywołane wcześniej przepisy prawa polskiego (art. 114-127 Kodeksu Rodzinnego i Opiekuńczego), uznane są także na forum prawa kanonicznego: „Dzieci adoptowane zgodnie z przepisami prawa cywilnego uważane są za dzieci tego lub tych, którzy je adoptowali”<sup>4</sup>. Ponadto w prawie kanonicznym adopcja jest podstawą małżeńskiej przeszkody pokrewieństwa prawnego: „Nie mogą ważnie zawrzeć małżeństwa ze sobą ci, którzy są związani pokrewieństwem prawnym powstałym z adopcji, w linii prostej lub w drugim stopniu linii bocznej”<sup>5</sup>; obejmuje ona linię prostą oraz drugi stopień linii bocznej. W świeckim prawie zakres tej przeszkody jest węższy<sup>6</sup>. Ponadto kwestie dotyczące procedur adopcyjnych będących w zakresie zadań Ośrodków Adopcyjnych reguluje ustawa o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> Art. 114-127 Ustawy z dnia 25 lutego 1964 r. *Kodeks rodzinny i opiekuńczy* (Dz. U., Nr 9, poz. 59 z późn. zm.). (dalej: KRO)

<sup>4</sup> Kan. 110 Kodeksu Prawa Kanonicznego. (dalej: KPK)

<sup>5</sup> Kan. 1094 KPK.

<sup>6</sup> Art. 15 § 1 KRO.

<sup>7</sup> Ustawa z dnia 9 czerwca 2011 roku o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej (Dz. U. z 2016 r., poz. 575). (dalej: UWR)

W polskim systemie prawno-opiekuńczym przewidziane są trzy formy przysposobienia dziecka<sup>8</sup>:

- 1) Całkowite, czyli pełne nierozwiązywalne<sup>9</sup> (*adoptio plenissima*);
- 2) Pełne rozwiązywalne<sup>10</sup> (*adoptio plena*);
- 3) Niepełne<sup>11</sup> (*adoptio minus plena*).

Adopcja jest optymalnym modelem opieki nad dzieckiem całkowicie osieroconym, gdyż nie jest okresową pieczę zastępczą, lecz daje szansę na ustanowienie trwałej nowej rodziny dla dziecka. Rodzinne i instytucjonalne formy pieczy zastępczej sprawują opiekę nad osieroconym dzieckiem tymczasowo, maksymalnie do osiągnięcia przez nie pełnoletności. Natomiast adopcja jest aktem prawnym ustanawiającym nową rodzinę dla dziecka na stałe. Stosunek przysposobienia pełnego lub niepełnego może ulec rozwiązaniu na wniosek przysposabiającego, prokuratora lub przysposobionego, jedynie ważnych powodów i pod warunkiem, że nie narusza to dobra dziecka, którego dotyczy<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> Art. 121-124 KRO.

<sup>9</sup> Sąd wydaje orzeczenie o ustanowieniu adopcji w sytuacji, gdy rodzice wyrazili zgodę na przysposobienie dziecka, bez wskazania osoby przysposabiającej (zgoda *in blanco*) lub gdy rodzice dziecka nie żyją. Rodzice biologiczni wyrażając zgodę na adopcję przystają na zerwanie wszelkich więzów z dzieckiem, a tym samym i na to, że nie będą znali nazwiska ani też miejsca zamieszkania osób przysposabiających ich dziecko. Obligatoryjnie sporządzany jest nowy akt urodzenia dla adoptowanego dziecka z wpisaniem jako rodziców osoby przysposabiającej. Dziecko otrzymuje nazwisko rodziców adopcyjnych, uzyskuje uprawnienia do dziedziczenia po nich i ich krewnych. Przepisowanie całkowite jest nierozwiązywalne.

<sup>10</sup> Skutkuje powstaniem takiego stosunku prawnego, jaki istnieje pomiędzy rodzicami a dziećmi. Ustaje natomiast dotychczasowa władza rodzicielska biologicznych rodziców, ustają również obowiązki i uprawnienia alimentacyjne między przysposobionym a jego naturalnymi krewnymi. Przepisowany nie dziedziczy po swoich wstępnych naturalnych i ich krewnych, a osoby te nie dziedziczą po nim. Przepisowany nabywa prawa i obowiązki w stosunku do rodziców adopcyjnych oraz ich krewnych. Jeżeli jeden z małżonków przysposobił dziecko drugiego małżonka, władza rodzicielska przysługuje obojgu małżonkom wspólnie. O sporządzeniu nowego aktu urodzenia z wpisaniem rodziców przysposabiających orzeka sąd na podstawie wniosku adoptujących lub dziecka, które ukończyło trzynaście lat. Adoptowane dziecko otrzymuje nazwisko nowych rodziców lub, na życzenie przysposobianego i za zgodą adoptujących, dwuczłonowe złożone z dotychczasowego i nazwiska przysposabiających. Na wniosek przysposabiającego sąd może zmienić dotychczasowe imię dziecka. Jeżeli przysposobiony ukończył trzynaście lat, może to nastąpić tylko za jego zgodą.

<sup>11</sup> Ma ono charakter wyjątkowy i jest orzekane bardzo rzadko. Współcześnie ten rodzaj przysposobienia został wyparty przez instytucję rodzin zastępczych. Sąd ustanawia przysposobienie niepełne tylko na wyraźne żądanie przysposabiającego oraz za zgodą osób, których zgoda jest w takich sytuacjach wymagana. Skutki adopcji niepełnej dotyczą tylko relacji pomiędzy dzieckiem a przysposabiającym, w przyszłości mogą rozciągać się także na następnych przysposobionego. Adoptowane dziecko podlega władzy rodzicielskiej przysposabiającego (ustaje władza rodziców naturalnych) otrzymuje jego nazwisko i dziedziczy po nim. Nie powstaje stosunek prawnorodzinny między przysposobionym i jego zstępnymi, a krewnymi rodziców adopcyjnych. Nie wygasają stosunki prawne dziecka z jego biologiczną rodziną. W czasie trwania przysposobienia nie istnieją uprawnienia alimentacyjne, ale po jego rozwiązaniu zaczynają obowiązywać. Przepisowanie niepełne nie może być orzeczone w razie wyrażenia przez rodziców biologicznych zgody bez wskazania osób przysposabiających.

<sup>12</sup> Art. 125 i 127 KRO.

## 2. Przesłanki do adopcji dziecka

Kierowanie dziecka do adopcji oznacza, że znajduje się ono w sytuacji trwałego sieroctwa i braku możliwości wychowywania w biologicznej rodzinie (również w perspektywie dalszej przyszłości) ze względu na sytuację:

- zrzeczenia się praw rodzicielskich do dziecka przez jego rodziców (tzw. zgoda blankietowa wyrażona w sądzie opiekuńczym bez wskazania osoby przysposabiającej);
- ingerencji sądu w sferę władzy rodzicielskiej poprzez pozbawienie rodziców tej władzy w stosunku do ich dziecka ze względu na rażące zaniedbywanie obowiązków opiekuńczych i wychowawczych, nadużycia władzy rodzicielskiej lub niemożność jej wykonywania z powodu trwałej przeszkody;
- braku możliwości ustalenia tożsamości rodziców (na przykład: rodzice są nieznani, gdy pozostawiają dziecko w tzw. „oknie życia” lub w innych sytuacjach porzucenia go);
- sieroctwa naturalnego dziecka będącego skutkiem śmierci rodziców.

Ponadto normy prawne określają szereg przesłanek, które warunkują możliwość dokonania tego aktu. Przynosić można tylko osobę małoletnią (od 6 tygodnia życia do 18 roku życia) i dla jej dobra. Rodzicami adopcyjnymi mogą zostać małżonkowie, ale również osoba samotna. Jeśli formalnie adoptuje jeden małżonek, nie może tego uczynić bez zgody współmałżonka<sup>13</sup>. Polskie prawo nie zezwala na przysposobienie dziecka przez rodzeństwo, osoby żyjące w konkubinacie, czy w związkach homoseksualnych. W tym kontekście istotną kwestią jest odniesienie do podstawowej zasady (zapisanej również w KRO): adopcja jest dla dobra dziecka, natomiast pragnienie posiadania potomstwa przez rodziców i spełnienie w rodzicielstwie są istotne, jednakże ujmowane jako sprawa wtórna. W związku z tym w procedurze przysposobienia to dla dziecka „dobiera się” kandydatów na rodziców adopcyjnych mając na względzie ocenę możliwości zaspokojenia przez nich indywidualnych potrzeb rozwojowych i opiekuńczych dziecka. Kwestia ta bywa pomijana lub bagatelizowana w toczącej się w przestrzeni publicznej dyskusji na temat uzyskania przez pary homoseksualne prawa do adopcji dzieci. Uwzględnienie wspomnianej zasady „adopcja jest dla dobra dziecka” stanowi kluczowy i rozstrzygający argument w tej debacie – dziecko nie jest i nie może być traktowane jako „obiekt” do nabycia w celu zaspokojenia określonych pragnień i potrzeb kogokolwiek (dotyczy to zarówno par homoseksualnych, jak i heteroseksualnych).

---

<sup>13</sup> Art. 116 KRO.

Kolejna kwestia dotyczy odpowiedniej różnicy wieku pomiędzy osobą adoptującą i adoptowaną (jaka zazwyczaj występuje między rodzicami a dziećmi, tzn. minimum 18 lat). Ponadto przysposabiający musi mieć pełną zdolność do czynności prawnych, pełnię praw cywilnych i obywatelskich. Jeśli dziecko ukończyło 13 lat, wymagana jest jego zgoda na przysposobienie, a jeśli znani są rodzice osoby adoptowanej i nie zostali pozbawieni władzy rodzicielskiej, potrzebna jest także ich zgoda<sup>14</sup>.

Dziecko adoptowane otrzymuje nazwisko adoptującego oraz nabywa uprawnienia i obowiązki wynikające z pokrewieństwa. Jeżeli jeden z małżonków przysposobił dziecko drugiego małżonka, władza rodzicielska przysługuje obojgu małżonkom wspólnie. Należy podkreślić również znaczenie stosowania zasady równego traktowania dzieci przysposobionych i dzieci naturalnych – *adoptio naturam imitatur*<sup>15</sup>.

Tabela 1. Ewidencja spraw o przysposobienie w sądach rodzinnych w latach 2000-2018

Lata	Wpłynęło	Załatwiono	w tym orzeczono			Pozostało na następny okres
			razem	w tym w liczbie razem		
			(w sprawach)	przez osoby zamieszkałe za granicą *)	przysposobienie, na które rodzice wcześniej wyrazili zgodę *)	
2000	2 926	2 893	2 474	217	857	605
2001	2 970	2 913	2 496	190	833	619
2002	2 854	2 839	2 454	211	855	634
2003	2 731	2 730	2 371	222	956	635
2004	2 981	3 005	2 622	256	938	615
2005	3 011	2 930	2 466	238	866	701
2006	3 157	3 126	2 752	344	872	728
2007	3 348	3 212	2 662	226	744	861
2008	3 424	3 375	2 838	294	621	910
2009	3 432	3 343	2 884	260	641	1 000
2010	3 430	3 356	2 895	261	618	1 074

<sup>14</sup> Art. 114, 118 i 120 KRO.

<sup>15</sup> M. Andrzejewski, *Prawo rodzinne i opiekuńcze*, Warszawa 2004, s. 163.



<b>2011</b>	3 430	3 346	2 868	193	625	1 158
<b>2012</b>	3 588	3 678	3 055	190	652	1 069
<b>2013</b>	3 664	3 510	3 030	220	652	1 223
<b>2014</b>	3 519	3 604	3 037	204	628	1 138
<b>2015</b>	3 513	3 477	2 946	199	519	1 174
<b>2016</b>	3 304	3 291	2 816	204	407	1 187
<b>2017</b>	2 963	2 979	2 479	70	253	1 171
<b>2018</b>	2 875	2 782	2 307	21	247	1 264

\*) liczby dotyczą osób

Źródło: Opracowanie na podstawie danych Ministerstwa Rodziny, Pracy i Polityki Społecznej (<https://www.gov.pl/web/rodzina/667informacje-statystyczne> dostęp: 18.08.2019)

### 3. Ośrodki Adopcyjne i procedura przysposobienia

Prowadzenie procedury przysposobienia jest zadaniem Ośrodków Adopcyjnych, które w ramach swoich działań wydają między innymi opinie kwalifikacyjne dla kandydatów do adopcji dziecka, biorą udział w posiedzeniach w sprawie okresowej oceny sytuacji dziecka umieszczonego w pieczy zastępczej oraz prowadzą szkolenia dla kandydatów na rodziny przysposabiające<sup>16</sup>.

Do końca 2011 roku prowadzenie Ośrodków Adopcyjno-Opiekuńczych (nazwa wówczas obowiązująca) było zadaniem własnym samorządu powiatowego, realizowanym na mocy ustawy o pomocy społecznej. Od 2012 roku zgodnie z założeniami ustawy o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej, procedury przysposobienia realizowane są przez Ośrodki Adopcyjne prowadzone przez samorząd województwa lub na jego zlecenie przez podmioty niepubliczne jako zadanie zlecone z zakresu administracji rządowej i finansowane przez budżet państwa<sup>17</sup>. Prowadzenie procedury przysposobienia jest zadaniem należącym do wyłącznych

<sup>16</sup> Por. A. Kalus, *Rodzina adopcyjna*, [w:] *Formy opieki, wychowania i wsparcia w zreformowanym systemie pomocy społecznej*, red. J. Brągiel, S. Badora, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2005, s. 257-271.

<sup>17</sup> Celem wprowadzonych zmian w organizacji podmiotów prowadzących przedsądowe postępowanie adopcyjne była racjonalizacja infrastruktury w tym zakresie, poprawa jakości usług, skrócenie czasu oczekiwania dzieci na adopcję, a także bieżąca kontrola przebiegu procesów adopcyjnych. Wprowadzony wspomnianą ustawą wymóg niemal natychmiastowego rozszerzenia pola poszukiwań rodziny adopcyjnej na wszystkie województwa zwiększył szansę dzieci na ich przysposobienie.

kompetencji Ośrodków, które w ramach swoich działań wydają między innymi opinie kwalifikacyjne dla kandydatów do przysposobienia dziecka, biorą udział w posiedzeniach w sprawie okresowej oceny sytuacji dziecka umieszczonego w pieczy zastępczej oraz prowadzą szkolenia dla kandydatów na rodziny przysposabiające. Za przebieg procesu przygotowania kandydatów do adopcji odpowiadają Ośrodki Adopcyjne, natomiast sąd rodzinny na podstawie ich opinii kwalifikacyjnych podejmuje decyzję o przekazaniu dziecka nowym rodzicom. Kandydaci na rodziców adopcyjnych poddawani są procedurze przygotowawczej i ocenie ich kwalifikacji przez osoby reprezentujące dobro dziecka<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Małżonkowie lub osoba samotna zainteresowani przysposobieniem dziecka w pierwszej kolejności kontaktują się z Ośrodkiem Adopcyjnym. Podczas pierwszego spotkania zostaje przedstawiona im procedura kwalifikacyjna. Kandydaci informowani są o zaświadczeniach koniecznych do wszczęcia postępowania.

W kolejnych etapach procedury mają miejsce rozmowy psychologów i pedagogów z przyszłymi rodzicami dotyczące m.in. motywów adopcji, wiedzy o rozwoju dziecka i jego potrzebach, stanu zdrowia kandydatów, więzi małżeńskich, statusu materialnego. Odbywają się również badania psychologiczne, których wyniki ujęte są w opinii pisanej przez psychologa ośrodka. Przeprowadzany jest wywiad środowiskowy w miejscu zamieszkania. Osoby ubiegające się o zaświadczenie kwalifikacyjne biorą udział w spotkaniach, warsztatach i dyskusjach problemowych.

Formą przygotowawczą do procesu adopcyjnego jest szkolenie rodziców metodą grupową na podstawie programów ministerialnych. Zgodnie z ustawą, program szkolenia jest zatwierdzany, na wniosek podmiotu wnoszącego, przez ministra właściwego do spraw rodziny na okres 5 lat. Zdarza się, że z uwagi na szczególne wskazania dotyczące dziecka i dla jego dobra kandydaci przygotowują się indywidualnie. Po ukończeniu szkolenia komisja kwalifikacyjna podejmuje decyzje o zakwalifikowaniu małżonków bądź osoby samotnej. Wprowadzenie w ustawie z 2011 roku obowiązku szkolenia kandydatów na rodziców adopcyjnych weryfikuje ich motywacje i podnosi kompetencje rodzicielskie. Szkolenia te są nieodpłatne. Każdy kandydat musi przedstawić sądowi zaświadczenie o ukończeniu odpowiedniego szkolenia, którego program został zatwierdzony decyzją ministra właściwego do spraw rodziny.

Uzyskanie zaświadczenia kwalifikacyjnego otwiera możliwości rozpoczęcia poszukiwania dziecka. Rodzicom przedstawiana jest dokumentacja dziecka wybranego na podstawie opinii wychowawców, lekarzy, psychologa oraz omówiona zostaje jego sytuacja rodzinna i prawna. Po wyrażeniu przez rodziców gotowości do adopcji konkretnego dziecka następuje wizyta w placówce pieczy zastępczej, w której ono przebywa. Następnie składany jest do Sądu Rodzinnego - Wydział Rodzinny i Nieletnich - wniosek o adopcję i zmianę miejsca pobytu dziecka oraz cała dokumentacja z Ośrodka Adopcyjnego. Zgoda Sądu na rozpoczęcie sprawowania bezpośredniej opieki nad dzieckiem daje możliwość rodzicom preadopcyjnym zabrania go do domu. W kolejnych miesiącach prowadzone są procedury sądowe zmierzające do orzeczenia przysposobienia. W tym czasie następuje m.in. wizyta kuratora sądowego i pracownika Ośrodka Adopcyjnego w domu rodziców celem poznania realizacji obowiązków opiekuńczo-wychowawczych wobec dziecka. Rozprawa w Sądzie Rodzinnym o przysposobienie odbywa się z udziałem opiekuna prawnego dziecka. Orzeczenie o adopcji wymaga okresu trzech tygodni na uprawomocnienie postanowienia.

Tabela 1. Liczba Ośrodków Adopcyjnych (publiczne i niepubliczne według województw:

Lp.	Województwa	Ośrodki Adopcyjno-Opiekuńcze w 2011 roku	Ośrodki Adopcyjne w latach 2012 – 2015*	Ośrodki Adopcyjne w 2018 roku
1	Dolnośląskie	9	3	3
2	Kujawsko-pomorskie	4	6	6
3	Lubelskie	4	4	4
4	Lubuskie	3	4	4
5	Łódzkie	6	4	4
6	Małopolskie	6	6	5
7	Mazowieckie	11	10	9
8	Opolskie	2	2	2
9	Podkarpackie	4	1	1
10	Podlaskie	3	1	2
11	Pomorskie	8	2	2
12	Śląskie	11	11	9
13	Świętokrzyskie	2	1	1
14	Warmińsko-mazurskie	7	3	3
15	Wielkopolskie	8	6	6
16	Zachodnio-pomorskie	8	4	4
	<b>RAZEM</b>	<b>96</b>	<b>68</b>	<b>64</b>

\* W latach 2012-2015 liczba Ośrodków Adopcyjnych pozostawała na niezmiennym poziomie w każdym województwie.

Źródło: Opracowanie na podstawie danych Ministerstwa Rodziny, Pracy i Polityki Społecznej (<https://www.gov.pl/web/rodzina/667informacje-statystyczne> , dostęp: 18.08.2019).

Zmiany wprowadzone ustawą o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej spowodowały zamknięcie 28 tego typu placówek z końcem 2011 r. (w skali całego kraju funkcjonowało 96 ośrodków adopcyjno-opiekuńczych, natomiast od 2012 r. dalszą działalność mogło kontynuować tylko 68 z nich). Wśród województw, w którym odnotowano największe spadki ich liczby, należy wymienić zwłaszcza:

dolnośląskie (zamknięto sześć ośrodków), pomorskie (6), warmińsko-mazurskie (4), zachodniopomorskie (4) i podkarpackie (3). W latach 2012-2015 ilość ośrodków adopcyjnych pozostawała na niezmiennym poziomie w każdym z województw i wynosiła 68 w skali całego kraju, z których 40 (tj. 59%) stanowiły ośrodki publiczne. Do 2018 roku zamknięto kolejne cztery placówki i aktualna ich liczba wynosi 64. Relatywnie najwięcej ośrodków adopcyjnych jest w województwach mazowieckim i śląskim. W mazowieckim jest to też efekt umiejscowienia trzech ośrodków adopcyjnych, które zostały upoważnione przez ministra do prowadzenia spraw z zakresu adopcji międzynarodowej.

Ze względu na potrzebę chronienia małoletnich przed zaburzeniami emocjonalnymi, wynikającymi z rozdzielenia dziecka z rodziną biologiczną (zwłaszcza tzw. choroba sieroca), wskazane jest jak najszybsze przeprowadzenie adopcji<sup>19</sup>. Poza okolicznościami związanymi ze śmiercią rodziców biologicznych lub sytuacją, gdy są oni nieznani (umożliwiającyymi wszczęcie procedury adopcyjnej), warunkiem skierowania dziecka do przysposobienia jest zrzeczenie się przez rodziców biologicznych praw rodzicielskich lub pozbawienie ich praw rodzicielskich przez sąd. Brak zrzeczenia się praw rodzicielskich przez rodziców naturalnych w sposób istotny decyduje o tym, że bardzo wiele dzieci przebywa w placówkach pieczy zastępczej nawet do uzyskania pełnoletności.

Wprowadzony ustawą z dnia 9 czerwca 2011 roku o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej wymóg niemal natychmiastowego (w ciągu 17 dni od kwalifikacji dziecka do przysposobienia) rozszerzenia pola poszukiwań rodziny adopcyjnej na wszystkie województwa zwiększa szansę dzieci na znalezienie domu. Rozwiązania obecne są korzystne z punktu widzenia dziecka, nie oznaczają jednak wprost, że osoby ubiegające się o adopcję dziecka będą oczekiwać na nią krócej. Problemem bowiem w Polsce nie jest zbyt skomplikowany system przygotowania kandydatów, ale brak dzieci z uregulowaną sytuacją prawną, co wydłuża postępowanie w sądach<sup>20</sup>.

Kolejnym rozwiązaniem, które ma ograniczyć przypadki zbyt długiego przebywania w pieczy zastępczej dzieci z uregulowaną sytuacją prawną jest przepis ustawy o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej z 2011 roku mówiący o obowiązku zgłaszania dzieci z uregulowaną sytuacją prawną do ośrodka adopcyjnego, pod rygorem rozwiązania bez wypowiedzenia stosunku pracy z dyrektorem placówki opiekuńczo-wychowawczej i koordynatorem rodzinnej pieczy zastępczej. Jednocześnie ustawa wprowadziła zmianę w kodeksie postępo-

<sup>19</sup> Por. *Rodzicielstwo: między domem, prawem, służbami społecznymi*, red. A. Kwak, Wydawnictwo Akademii Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej, Warszawa 2008.

<sup>20</sup> Ministerstwo Rodziny, Pracy i Polityki Społecznej, *Informacja Rady Ministrów o realizacji w roku 2015 ustawy z dnia 9 czerwca 2011 roku o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej (Dz. U. z 2016, poz. 575)*, Warszawa 31 lipca 2015 r., s. 35-37.

wania cywilnego, która obliguje sąd rodzinny do przesyłania, w ciągu 7 dni od dnia uprawomocnienia, postanowienia sądu o odebraniu władzy rodzicielskiej do ośrodka adopcyjnego prowadzącego wojewódzki bank danych<sup>21</sup>.

#### 4. Dobro dziecka a spełnienie w rodzicielstwie

Dobro dziecka powinno być zawsze traktowane jako wartość nadrzędna, zarówno jeśli chodzi o regulacje prawne, jak i działalność instytucji zajmujących się przygotowaniem kandydatów na rodziców adopcyjnych, i wreszcie - postawę osób pragnących przysposobić dziecko. W artykule 3 Konwencji o prawach dziecka<sup>22</sup> sformułowana została zasada, która stanowi, iż: „[...] we wszystkich działaniach dotyczących dzieci, podejmowanych przez publiczne lub prywatne instytucje opieki społecznej, sądy, władze administracyjne lub ciała ustawodawcze, sprawą nadrzędną będzie najlepsze zabezpieczenie interesów dziecka”<sup>23</sup>. W związku z tym organom władzy publicznej przypisane zostały zadania ochrony dziecka przed przemocą, okrucieństwem, wyzyskiem i demoralizacją<sup>24</sup>. W określonych okolicznościach dopuszczana jest interwencja w obronie praw dziecka, nawet bez uwzględnienia zdania rodziców lub opiekunów prawnych, gdyż jest ono podmiotem posiadającym ograniczone możliwości ochrony swych interesów<sup>25</sup>. Oznacza to, że dziecko jest podmiotem, a nie przedmiotem wszelkich działań prawnych<sup>26</sup>.

---

<sup>21</sup> Tamże, s. 36.

<sup>22</sup> Konwencja Praw Dziecka została uchwalona jednomyślnie przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych 20 listopada 1989 roku. Polska ratyfikowała ją 7 czerwca 1991 roku.

<sup>23</sup> H. Kołakowska-Przełomiec, D. Wójcik, *Idee Konwencji Praw Dziecka a ustawa o postępowaniu w sprawach nieletnich*, [w:] *Prawa dziecka. Deklaracje i rzeczywistość. Materiały z konferencji Rembertów 19-21 czerwca 1992*, Oficyna wydawnicza „Impuls”, Warszawa 1993, s. 35.

<sup>24</sup> Art. 72, ust. 1 Konstytucji RP.

<sup>25</sup> A. Regulska, *Rodzina i piecza zastępcza nad dzieckiem w perspektywie zasady pomocniczości. Analiza dyskursu retoryki politycznej*, Warszawa 2018, s. 148.

<sup>26</sup> W myśl Konwencji dziecko po urodzeniu należy sporządzić akt urodzenia z imieniem i nazwiskiem. Oznacza to nie tylko nadanie mu tożsamości, ale także fakt, iż po urodzeniu dziecko jest bytem prawnym, zarejestrowanym. Ponadto, akt urodzenia wskazuje nie tylko na sam fakt narodzin dziecka, lecz również wskazuje jego stan cywilny, pochodzenie od określonych rodziców, zarówno matki jak i ojca. Osoby rodziców są na ogół zgodne z rzeczywistym, biologicznym pochodzeniem dziecka. W przeciwnym razie, przyznaje się dziecku prawo do poznania swojego prawdziwego pochodzenia. W samej Konwencji stwierdzono, iż prawo do poznania pochodzenia dziecka jest realizowane, jeżeli jest to możliwe. Kwestie te reguluje już prawodawstwo poszczególnych państw, które ratyfikowały Konwencję. W przypadku Polski Rząd RP złożył w tej sprawie zastrzeżenie, iż to prawo dziecka podlega ograniczeniu przez prawo krajowe, które tę tajemnicę wiąże dobrem dziecka przysposobionego. - T. Smyczyński, *Czy jest potrzebna Konwencja o prawach dziecka? Geneza i funkcje konwencji*, [w:] *Prawa dziecka. Konteksty prawne i pedagogiczne*, red. M. Andrzejewski, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2012, s. 13-14.

Uwzględnienie dobra dziecka posiada szczególny wymiar w sytuacjach adopcji lub ustanowienia pieczy zastępczej. Dobro dziecka wymaga zachowania w pierwszej kolejności prawa dziecka do wychowania w naturalnej rodzinie. Piecza zastępcza posiada pomocniczy (subsydiarny) charakter wobec naturalnej i pierwotnej pieczy rodziców biologicznych. Tym samym prawo dziecka do opieki i wychowania w pieczy zastępczej ma charakter wtórny w relacji do prawa dziecka do wychowania w rodzinie naturalnej. W tym kontekście wychowanie dziecka w rodzinie jawi się jako istotny warunek realizacji praw i dobra dziecka<sup>27</sup>.

W rodzicielstwie adopcyjnym podstawową kwestią jest motywacja do przysposobienia dziecka. Z jednej strony kandydaci na rodziców muszą być świadomi, że przyjęcie dziecka jako własne nie jest czymś, co im się „należy” tylko dlatego, że pragną doświadczać rodzicielstwa. U kandydatów na rodziców adopcyjnych istotna jest w tym względzie motywacja do jak najpełniejszego zaspokojenia potrzeb dziecka i stworzenia dla niego środowiska rodzinnego we wszystkich wymiarach życia. Motywacja „skupiona na dziecku” i jego dobru stanowi jednocześnie fundament spełnienia się w rodzicielstwie, gdyż jest wyrazem miłości rozumianej jako świadomy i wolny dar z siebie.

Naturalnym składnikiem motywacji do przysposobienia dziecka jest potrzeba posiadania potomstwa i pragnienie dopełnienia miłości małżeńskiej przez miłość rodzicielską. Te potrzeby powinny jednak zostać ukierunkowane nie tylko na realizację osobistych celów („zostać rodzicem”, „mieć” dziecko), lecz na dobro dziecka, które przemawia za tym, aby w sytuacji pozbawienia dziecka rodziny naturalnej miało ono zapewnione środowisko opiekuńcze zbliżone jak najbardziej do rodzinnego („być dla dziecka matką/ojcem”).

## Zakończenie

Adopcja ma szansę stać się prawdziwym rodzicielstwem, jeśli motywacje rodziców przekraczają „zwykłą” dobroczynność (przyjęcie i wychowanie niechcianego dziecka), a także gdy nie wynikają wyłącznie z egoistycznego pragnienia „posiadania” dziecka. Wskaźnikiem prawidłowej motywacji do przysposobienia dziecka jest równowaga pomiędzy motywami altruistycznymi i egoistycznymi. Dzięki obustronnej wymianie korzyści spełnia się poczucie sprawiedliwości, czyli zostaje zachowana równowaga „interesów”. Kandydaci muszą być przygotowani na ewentualne trudności w wychowaniu adoptowanego dziecka, większe zazwyczaj, niż w wychowaniu dziecka biologicznego<sup>28</sup>. Podstawą prawidłowej motywacji jest

<sup>27</sup> A. Regulska, *Rodzina i piecza zastępcza...*, dz. cyt., s. 141.

<sup>28</sup> Por. Kozdrowicz E. (red.), *Adopcyjne rodzicielstwo: dylematy, nadzieje, wyzwania*, Wydawnictwo

również akceptacja dziecka ze wszystkimi jego cechami i ograniczeniami, przyjęcie go takim, jakim jest, brak wymagań co do płci, wieku; przyjęcie dziecka jako wartości samoistnej - widzenie w nim człowieka.

Każde nowe życie jest darem i żaden człowiek nie może rościć sobie prawa do dysponowania nim według uznania. Otwarcie się na adopcję może więc stanowić akt potwierdzenia wyznawanych wartości. Jest to wyraz podmiotowego traktowania dziecka, uznawania jego wartości jako osoby, a także pojmowania rodzicielstwa jako daru. Trzeba jasno powiedzieć, że dziecko jest osobą, wymaga zatem podmiotowego traktowania i nie może być uznawane za niczyją własność (odnosi się to zarówno do rodzin naturalnych, jak i adopcyjnych).

Rodzicielstwo nie obejmuje wyłącznie aspektu biologicznego poczęcia i zrodzenia, lecz powinna zakładać świadome i rozumne, nieograniczone w czasie „oddawanie siebie” dziecku w różnych wymiarach życia w toku jego rozwoju, podejmowanie świadomego wychowania, opieki i przygotowywania do samodzielności w dorosłości. Miłość rodzicielska zawiera w sobie wszelkie atrybuty pełnego, całościowego daru z siebie, który otwiera osobę na innych, ale też jest fundamentem osobowego spełnienia<sup>29</sup>. Poprzez otwarcie się na drugie „ja” człowiek spełnia swe osobowe istnienie.

Wielu rodziców, również „naturalnych”, gubi istotę rodzicielstwa, zniekształca ją (np. dziecko „projekt” moich marzeń, paidocentryzm, dziecko-partner, dziecko - „centrum dowodzenia”, itd.), ale też występuje wiele form krzywdzenia dziecka. Warunkiem spełnienia w rodzicielstwie jest zatem właściwa motywacja do bycia rodzicem, dojrzała miłość, podmiotowe traktowanie dziecka, rozumne i odpowiedzialne wychowanie, świadomość trudów, wyrzeczeń, często też i różnorodnych cierpień.

## Literatura

Andrzejewski, M., *Prawo rodzinne i opiekuńcze*, Warszawa 2004.

Błęszyński, J.J., *Kluczowe zagadnienia przysposobienia i funkcjonowania rodzin adopcyjnych*, Kraków 2005.

Jan Paweł II, Encyklika „Redemptor Hominis”, 1979.

Kalus, A., „Rodzina adopcyjna, w: *Formy opieki, wychowania i wsparcia w zreformowanym systemie pomocy społecznej*, red. J. Brągiel – S. Badora, Opole 2005, s. 257-271.

---

Akademickie Żak, Warszawa 2013.

<sup>29</sup> Człowiek najpełniej spełnia się, aktualizuje się przez miłość. Można powiedzieć, że istnieje on po to, aby kochać i być kochanym - „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa” (Jan Paweł II, Encyklika „Redemptor Hominis”, 1979, n. 10).

- Kozdrowicz, E. (red.), *Adopcyjne rodzicielstwo: dylematy, nadzieje, wyzwania*, Warszawa 2013.
- Kwak, A. (red.), *Rodzicielstwo: między domem, prawem, służbami społecznymi*, Warszawa 2008.
- Regulska, A., *Rodzina i piecza zastępcza nad dzieckiem w perspektywie zasady pomocniczości. Analiza dyskursu retoryki politycznej*, Warszawa 2018.
- Smyczyński, T., *Czy jest potrzebna Konwencja o prawach dziecka? Geneza i funkcje konwencji*, w: *Prawa dziecka. Konteksty prawne i pedagogiczne*, red. M. Andrzejewski, Poznań 2012, s. 9-18.

### **1. Akty prawne i dokumenty:**

- Kodeks Prawa Kanonicznego, Watykan 1983.
- Konwencja Praw Dziecka, Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych 20 listopada 1989 roku.
- Ministerstwo Rodziny, Pracy i Polityki Społecznej, *Informacja Rady Ministrów o realizacji w roku 2015 ustawy z dnia 9 czerwca 2011 roku o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej (Dz. U. z 2016, poz. 575)*, Warszawa 31 lipca 2015 r.
- Ustawa z dnia 25 lutego 1964 r. *Kodeks rodzinny i opiekuńczy* (Dz. U., Nr 9, poz. 59 z późn. zm.).
- Ustawa z dnia 9 czerwca 2011 roku o wspieraniu rodziny i systemie pieczy zastępczej (Dz. U. z 2016 r., poz. 575).

### **2. Netografia:**

- Jan Paweł II, *Miłość, która przyjmuje opuszczone dziecko*. Przemówienie do rodzin adopcyjnych, Watykan 5 IX 2000. [[https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/przemowienia/adopcja\\_05092000.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/adopcja_05092000.html)]



KS. ADAM ROMEJKO

Uniwersytet Gdański

ORCID: 0000-0002-8513-2955

## W trosce o austriacką szkołę. Dyskusja nad książką Kulturkampf im Klassenzimmer. Wie der Islam die Schulen verändert. Bericht einer Lehrerin

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2019-030>

Streszczenie: W niniejszym artykule zaprezentowana została książka autorstwa wiedeńskiej nauczycielki Susanne Wiesinger, która dotyczy sytuacji w austriackich (wiedeńskich) szkołach. W centrum jej uwagi znalazły się muzułmańskie dzieci i młodzież. 40% wiedeńskich uczniów to muzułmanie. W dzielnicach, w których dominuje społeczność islamska, liczba ta nierzadko wzrasta dwukrotnie. Opracowanie Wiesinger spotkało się z zainteresowaniem opinii publicznej, czego potwierdzeniem jest wysoki, jak na austriackie warunki, nakład – 28 tys. egzemplarzy. Wiele osób chwaliło autorkę za cywilną odwagę mówienia o ujawniających się problemach, inni krytykowali ją, wskazując na niesprawiedliwe uogólnienia, których dokonuje. Śledząc argumentację Wiesinger należy wskazać, że jest ona nierówna, ujawniają się niekonsekwencje oraz „stempel” socjaldemokratycznego obozu, z którym autorka się identyfikuje.

Słowa kluczowe: Austria, islam, szkolnictwo, Wiedeń, Susanne Wiesinger.

## Caring for an Austrian school. A Discussion of Kulturkampf im Klassenzimmer. Wie der Islam die Schulen verändert. Bericht einer Lehrerin

Summary: This article presents a book by the Viennese teacher Susanne Wiesinger, which deals with the situation in Austrian (Viennese) schools. Attention is focused on Muslim children and youth. Forty per cent of Viennese students are Muslims. In neighbourhoods dominated by the Islamic

community, this number is often doubled. Wiesinger's study met with interest from the public, as the high, for Austrian conditions, circulation of 28,000 copies confirms. Many people praised the author for her courage in talking about emerging problems, while others criticized her, pointing to the unjust generalizations she made. In tracing Wiesinger's argument, it should be pointed out that it is uneven, that there are inconsistencies and that the book bears the "stamp" of the social-democratic camp with which the author identifies herself.

Keywords: Austria, education, Islam, Vienna, Susanne Wiesinger

## Wstęp

W 2015 r. do Europy zaczęli licznie napływać przybysze, których zbiorczo określa się mianem *migrantów i uchodźców*. Dominują wśród nich muzułmanie. Sytuacja ta m.in. wpłynęła na zwiększone zainteresowanie światem islamu. Okazuje się, że islam w Europie jest obecny znacznie dłużej. W Austrii już w latach 60. XX w. zaczęli osiedlać się muzułmańscy robotnicy, którzy w znaczący sposób wpłynęli na dzisiejszą sytuację islamskiej społeczności tego kraju.

Kwestią islamu interesują się austriaccy działacze partyjni. Jej ocena stanowi pochodną politycznego przyporządkowania. Linia podziału biegnie zasadniczo pomiędzy socjaldemokratami i zielonymi, którzy uważają siebie za rzeczników „sprawy muzułmańskiej”, a ludowcami i wolnościowymi, którzy sceptycznie spoglądają na funkcjonowanie społeczności islamskiej w Austrii. Do tematu islamu i muzułmanów chętnie sięgają politycy, gdyż są przekonani, że dzięki temu zdobędą głosy wyborcze.

Islam to nie tylko ważny wątek w politycznym dyskursie, to przede wszystkim życie codzienne – dorosłych a także dzieci i młodzieży, w tym instytucji, która odgrywa ważną rolę w ich wchodzeniu w dojrzałe życie, tj. szkoły. Temu zagadnieniu poświęcono niniejszy artykuł. Inspiracją dla jego napisania była lektura niezbyt obszernej książki, w której podjęto się „rozprawienia” z islamem w austriackiej (wiedeńskiej) szkole.

## 1. Społeczność muzułmańska we współczesnej Austrii

Powojenne dekady w Europie Zachodniej naznaczone były gospodarczym przyspieszeniem, którego skutkiem była polityka zatrudniania tanich robotników cudzoziemskich, z języka niemieckiego nazywanych *gastarbeitern*. Zjawisko to ujawniło się m.in. w Austrii w II połowie lat 60. XX w., w wyniku umowy zawartej z Turcją (1964) i Jugosławią (1966). Pochodzący z Turcji byli muzułmanami,

a z Jugosławii – chrześcijanami i muzułmanami. Planowano, że obecność *gastarbeiterów* (w większości mężczyzn) będzie miała charakter czasowy. Przewidziano, że będą się zmieniać w ramach rocznych kontraktów. Chcąc uspokoić austriacką opinię publiczną, przede wszystkim miejscowych robotników, obiecywano, że w razie redukcji etatów, jako pierwsi będą zwalniani cudzoziemcy<sup>1</sup>. Zapowiedzi nie zostały zrealizowane ze względu na dobrą sytuację gospodarczą. Sami *gastarbeiterzy* chcieli zostać dłużej, aby więcej zarobić, natomiast pracodawcy woleli zatrzymać sprawdzonych pracowników, zamiast szkolić nowych<sup>2</sup>. Obecność robotników cudzoziemskich była dla austriackiej gospodarki korzystna, gdyż byli oni młodzi, zmotywowani i gotowi do pracy za niewielkie pieniądze<sup>3</sup>.

Wskazuje się, że dzieje muzułmańskiej społeczności na ziemiach austriackich mają dłuższą historię. M.in. przywołuje się fakt, że w 1912 r. wydano ustawę, która regulowała jej funkcjonowanie<sup>4</sup>. Traktuje się to wydarzenie jako powód do dumy, że już ponad 100 lat temu muzułmanie cieszyli się w monarchii habsburskiej prawnym uznaniem. Okazuje się, że sprawa była bardziej skomplikowana. Dążąc do uporządkowania sytuacji ok. 600 tys. muzułmańskich mieszkańców Bośni i Hercegowiny, które w 1878 r. znalazły się pod kontrolą Austro-Węgier, rozważano skorzystanie z dotychczas obowiązujących przepisów. Dostrzeżono jednak prawną niekompatybilność (kwestia szariatu) i dlatego zdecydowano się na wprowadzenie oddzielnej ustawy<sup>5</sup>. Muzułmanom zapewniono swobodę wyznania, podkreślając jednocześnie, że prawo państwowe stoi ponad prawem religijnym, oraz zastrzegając, iż uzasadnione jest pozbawienie urzędu duchownego muzułmańskiego, który dopuściłby się przestępstwa. Ustawa nie odnosiła się do muzułmanów jako takich, lecz do hanafitów, tj. do należących do jednej z czterech szkół prawnych islamu sunnickiego, która wówczas popularna była na terenach Imperium Osmańskiego<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> M. Böse – R. Haberfellner – A. Koldas, *Mapping Minorities and their Media: The National Context – Austria*, [www.zsi.at/object/publication/1191/attach/MinoritiesMedia\\_AT2001.pdf](http://www.zsi.at/object/publication/1191/attach/MinoritiesMedia_AT2001.pdf), s. 3 [23.04.2019].

<sup>2</sup> A. Romejko, *Austriacka polityka wobec wybranych mniejszości narodowych i religijnych*, „Studia Gdańskie” 21 (2007), s. 343.

<sup>3</sup> Por. B. Durmaz, *Döner, Machos und Migranten. Mein zartbitteres Leben*, Freiburg i.B. 2012, s. 43, 56.

<sup>4</sup> *Gesetz vom 15. Juli 1912, betreffend die Anerkennung der Anhänger des Islams nach hanefitischem Ritus als Religionsgesellschaft*, „Reichsgesetzblatt für die im Reichsrate vertretenen Königreiche und Länder“ 159 (1912).

<sup>5</sup> M. Schmied, *Islam in Österreich*, w: *Islam, Islamismus und islamischer Extremismus. Eine Einführung*, red. W. Feichtinger – S. Wentker, Wien 2005, s. 189-190; *Islam in der österreichischen Gesellschaft. Referat zur Historikertagung 2003*, <http://www.derislam.at/islam.php?name=Themen&pa=showpage&pid=58> [20.04.2019].

<sup>6</sup> *Hanafici*, w: *Religia. Encyklopedia religii PWN*, t. 4, *Fatum-indiculus*, red. T. Gadacz, Warszawa 2002, s. 319.

Rozpad Austro-Węgier przełożył się na to, że ustawa z 1912 r. utraciła rację bytu. Muzułmanie, do których się odnosiła, znaleźli się w państwie jugosłowiańskim. W „nowej” Austrii zamieszkiwało jedynie kilkuset wyznawców islamu, których życie organizacyjne nie było zbyt intensywne<sup>7</sup>. Do ustawy powrócono w momencie, gdy ujawniła się konieczność uregulowania sytuacji muzułmańskich *gastarbeiterów*. Niezbędne były jednak korekty – zrezygnowano m.in. z ograniczenia się do grupy hanafickiej.

Obecnie obowiązuje *ustawa z 2015 r. (Islamgesetz 2015)*<sup>8</sup>. Wprawdzie jest ona bardziej szczegółowa od tej z 1912 r., to jednak nie różni się, co do intencji. Akcentuje się wyższość prawa państwowego nad uregulowaniami religijnymi. Islamskim duchownym obok niekaralności stawia się wymagania dotyczące edukacji, która musi być uznana przez odpowiednie czynniki państwowe. Oczekuje się dobrej (na poziomie maturalnym) znajomości języka niemieckiego, a także pozytywnego nastawienia do tego, co austriackie. W ramach ustawy obok muzułmanów jako oddzielną grupę wyznaniową wymienia się alewitów<sup>9</sup>.

Według danych pozyskanych w czasie spisu ludności w 1951 i 1961 r. w Austrii zamieszkiwało odpowiednio 112 i 217 osób mających tureckie obywatelstwo<sup>10</sup>. W 1964 r., gdy podpisano umowę dotyczącą przyjmowania tureckich robotników, w Austrii znalazło się 8 tys. muzułmanów<sup>11</sup>. Ich liczba systematycznie rosła. Rozpoczęto budowę struktur organizacyjnych. W 1971 r. powołano do istnienia pierwszą organizację muzułmańską, której celem było doprowadzenie do prawnego uznania islamu w Austrii. W 1979 r. status osoby prawnej otrzymała Islamska Wspólnota Wyznaniowa w Austrii (*Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich, IGGiÖ*)<sup>12</sup>, którą do chwili obecnej postrzega się jako reprezentanta austriackich muzułmanów. Niektóre środowiska nie uznają tej roli IGGiÖ; np. alewici, których liczbę w Austrii szacuje się na 70 tys. (2019), mają od 2013 r. własną organizację. To Alewicka Wspólnota Wyznaniowa w Austrii (*Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich, ALEVI*)<sup>13</sup>.

<sup>7</sup> M. Schmied, dz. cyt., s. 192-193.

<sup>8</sup> *Bundesgesetz, mit dem ein Bundesgesetz über die äußeren Rechtsverhältnisse islamischer Religionsgesellschaften erlassen wird*, „Bundesgesetzblatt für die Republik Österreich” 39 (2015).

<sup>9</sup> Alewici wywodzą się z szyickiego islamu, jednocześnie będąc pod wpływem środkowoazjatyckiego szamanizmu. Ich muzułmańskość nierzadko jest kwestionowana. Alewici stanowią 20-25% ludności tureckiej. Dominują wśród Kurdów. Zob. *Alewici*, w: *Religia. Encyklopedia religii PWN*, t. 1, *a-Belur*, red. T. Gadacz, Warszawa 2001, s. 151.

<sup>10</sup> W.T. Bauer, *Der Islam in Österreich. Ein Überblick*, Wien 2016, s. 28. Opracowanie dostępne jest na stronie internetowej [http://www.politikberatung.or.at/fileadmin/\\_migrated/media/Der\\_Islam\\_in\\_OEsterreich\\_01.pdf](http://www.politikberatung.or.at/fileadmin/_migrated/media/Der_Islam_in_OEsterreich_01.pdf) [24.04.2019].

<sup>11</sup> M. Schmied, dz. cyt., s. 193.

<sup>12</sup> Zob. stronę internetową IGGiÖ – [www.derislam.at](http://www.derislam.at).

<sup>13</sup> *Aleviten in Österreich kämpfen um Anerkennung*, <https://religion.orf.at/stories/2960411/> [24.04.2019]; *Staatliche Anerkennung für Aleviten fixiert*, <https://religion.orf.at/stories/2585571/>

Obok ww. organizacji funkcjonują także inne, które gromadzą społeczność austriackich muzułmanów. Motywem przyporządkowania jest z jednej strony identyfikacja z danym nurtem islamu, z drugiej zaś utożsamianie się z określonym państwem/ narodem. Obok dominujących tureckich stowarzyszeń, są także te o arabskim charakterze. Organizacją, która postrzegana jest jako ramię władz tureckich w Austrii, jest Turecko-Islamska Unia Austrii (Türkisch-Islamische Union in Österreich, ATIB)<sup>14</sup>. Zrzesza ona 60 tureckich stowarzyszeń, które łącznie liczą 100 tys. członków, koordynując ich działalność religijną, społeczną, a także polityczną<sup>15</sup>.

Życie religijne muzułmanów koncentruje się wokół meczetów i miejsc modlitwy (Gebetsräume). Licząca obecnie 700 tys. członków wspólnota posiada ponad 400 meczetów i miejsc modlitwy<sup>16</sup>. Tych pierwszych jest niewiele. Podaje się, że w Austrii funkcjonują tylko trzy meczety z minaretami. Miejsca modlitwy urządzone są w mieszkaniach, a także halach magazynowych lub fabrycznych, co się przekłada na ich „niewidzialność” – wiele osób nie zdaje sobie sprawy z ich istnienia. Za meczet może być uznany obiekt budowany z myślą o celach kulturowych, który wyróżnia się sakralną architekturą oraz jest nie tylko miejscem modlitwy, lecz także zaspokajania szeroko rozumianych potrzeb religijnych, kulturalnych i socjalnych. Meczet ma stanowić odpowiednik katolickiego kościoła i centrum parafialnego zarazem. Najstarszym i najbardziej znanym meczetem w Austrii jest otwarte w 1979 r. Islamskie Centrum w Wiedniu (Islamisches Zentrum Wien), które znajduje się w 21. Dzielnicy (Floridsdorf) przy ulicy Am Bruckhausen 3<sup>17</sup>.

Na największym w Europie (pod względem ilości pochowanych osób) Cmentarzu Centralnym w Wiedniu (Wiener Zentralfriedhof) grzebano muzułmanów już pod koniec XIX w. W połowie lat 70. XX w. wydzielono islamską kwaterę. Z jednej strony, ze względu na zwiększającą się społeczność muzułmańską, rośnie zapotrzebowanie na groby, z drugiej zaś wielu muzułmanów tureckiego pochodzenia decyduje się na pochówek w Turcji<sup>18</sup>. Potwierdza to opinię o spowolnionym procesie integracji społeczności muzułmańskiej (tureckiej) na ziemi austriackiej. W 2008 r. otwarto pierwszy Islamski Cmentarz w Wiedniu (Islamischer Friedhof Wien)

---

[24.04.2019]; por. I. Brickner, „Kleine Revolution“ für Muslime, made in Austria, „Der Standard”, 21.12.2010. Zob. stronę internetową ALEVI – [www.alevit.at](http://www.alevit.at).

<sup>14</sup> Zob. stronę internetową ATIB – [www.atib.at](http://www.atib.at).

<sup>15</sup> *Türkischer Dachverein ATIB will sich neu aufstellen*, <https://orf.at/v2/stories/2386039> [24.04.2019]; S. Kaltenbrunner, *Interview: Der neue IGGiÖ-Präsident und der Einfluss des türkischen Vereins Atib*, <https://kurier.at/politik/inland/erdogans-einfluss-auf-die-iggioe/205.513.257> [24.04.2019].

<sup>16</sup> *Islamsche Glaubensgemeinschaft zählt Moscheen in Österreich*, <https://derstandard.at/2000061598164/Islamsche-Glaubensgemeinschaft-erhebt-Zahl-der-Moscheen-in-Oesterreich> [24.04.2019].

<sup>17</sup> *Islam in der österreichischen Gesellschaft*.

<sup>18</sup> M. Schmied, dz. cyt., s. 199-200.

w 23. Dzielnicy (Liesing) przy Großmarktstraße 2a. Przewidziano tam miejsce na ok. 4 tys. grobów<sup>19</sup>.

Społeczność muzułmańska w Austrii naznaczona jest demograficznym dynamizmem – od 8 tys. w 1964 r. do 700 tys. w czasach obecnych. Przez ostanie półtora dekady nastąpił dwukrotny wzrost ilości muzułmanów w Austrii<sup>20</sup>. Zwiększyła się wspólnota muzułmańska w Wiedniu. W 2016 r. 14% mieszkańców Wiednia (ok. 260 tys.) było muzułmanami. Trzecia część muzułmanów zamieszkuje w Wiedniu, a pozostali rozproszeni w poszczególnych landach. Szacuje się, że w najbliższych trzech dekadach ich liczba w Austrii wzrośnie do 12-20% mieszkańców, a w Wiedniu do 20-30%. Zmniejszy się liczba katolików, wzrośnie zaś liczba osób *bezwyznaniowych* (*ohne religiöses Bekenntnis*), tzn. deklarujących, że nie przynależą do żadnej wspólnoty religijnej. Różne czynniki warunkujące zachodzące procesy – imigracja, dzietność, sekularyzacja oraz religijna konwersja<sup>21</sup>. W Austrii z przynależnością do kościołów chrześcijańskich (katolickiego, ewangelickiego i starokatolickiego) wiąże się usankcjonowany przez państwo obowiązek finansowego ich wspierania. Z tego powodu osoby nieutożsamiające się zbyt intensywnie z ww. społecznościami religijnymi, a chcące zaoszczędzić pieniądze, deklarują się jako bezwyznaniowe.

Muzułmanie mieszkający w Austrii mają w większości tureckie korzenie. Szacuje się, że Turcy to 21% tej społeczności, Bośniacy – 10%, Serbowie, Czarnogórcy i Kosowianie – 7%, Czeczeni – 4%, Macedończycy 3%. Pozostali to Irańczycy, Pakistańczycy, Indonezyjczycy, Afrykanie. Począwszy od 2015 r., rośnie grupa muzułmanów z Syrii, Afganistanu i Iraku<sup>22</sup>. Z powyższego zestawienia wynika, że ok. 50% muzułmanów to Austriacy. Należy pamiętać, że w Austrii pod tę kategorię podpadają osoby posiadające austriackie obywatelstwo, niezależnie od narodowej identyfikacji w sensie etnicznym<sup>23</sup>. Wprawdzie od 2008 r. używa się określenia *osoby z kontekstem migracyjnym* (*Personen mit Migrationshintergrund*)<sup>24</sup>,

---

<sup>19</sup> *Islamische Friedhöfe. Wien*, <http://www.derislam.at/iggo/?c=content&cssid=Wien&navid=293&par=300&par2=255#st> [24.04.2019].

<sup>20</sup> *Zahl der Muslime in Österreich seit 2001 verdoppelt*, <https://diepresse.com/home/panorama/religion/5263601/Zahl-der-Muslime-in-Oesterreich-seit-2001-verdoppelt> [24.04.2019].

<sup>21</sup> W.T. Bauer, dz. cyt., s. 30; A. Goujon – S. Jurassovich – M. Potančoková, *Demographie und Religion in Österreich. Szenarien 2016 bis 2046*, Wien 2017, s. 7.

<sup>22</sup> W.T. Bauer, dz. cyt., s. 30.

<sup>23</sup> Obecnie w Austrii w ramach spisów ludności nie zadaje się pytania o przynależność narodową (etniczną) i religijną; zob. e-mail od Adelheid Bauer z Austriackiego Federalnego Instytutu Statystycznego (Bundesanstalt Statistik Österreich) z dn. 30 kwietnia 2019 r.

<sup>24</sup> *Bevölkerung in Privathaushalten nach Migrationshintergrund*, [www.statistik.at/web\\_de/statistiken/menschen\\_und\\_gesellschaft/bevoelkerung/bevoelkerungsstruktur/bevoelkerung\\_nach\\_migrationshintergrund/index.html](http://www.statistik.at/web_de/statistiken/menschen_und_gesellschaft/bevoelkerung/bevoelkerungsstruktur/bevoelkerung_nach_migrationshintergrund/index.html) [24.04.2019]; takie samo pojęcie, choć nieco inaczej definiowane, używa się w Niemczech; por. P.O. Loew, *Wir Unsichtbaren. Geschichte der Polen in Deutschland*, München 2014, s. 233.

to jednak okazuje się ono być niewystarczające. Odnosi się ono do tych, którzy lub których przynajmniej jeden z rodziców (niezależnie od posiadanego obywatelstwa) urodził się za granicą. W Austrii nie brakuje mieszkańców, których dziadkowie byli imigrantami, a którzy nadal nie uważają się za Austriaków. Z taką sytuacją mamy do czynienia m.in. wśród *austriackich Turków (Austrotürken)*<sup>25</sup>.

Sunnici stanowią 85% austriackich muzułmanów, pozostała grupa do alewici i szyici. Większość z nich stanowi część austriackiego świata robotniczego<sup>26</sup>. Pomimo upływających dekad nadal obserwuje się zjawisko tkwienia austriackich muzułmanów w przestrzeni społecznych nizin. Niewielu finalizuje edukację na poziomie uniwersyteckim, a niemała grupa nie kończy obowiązkowej edukacji (do 15. roku życia). W odniesieniu do austriackich Turków sygnalizuje się, że liczby te wynoszą odpowiednio 4% i 30%<sup>27</sup>.

Problematyczną grupą wśród muzułmanów zamieszkujących w Austrii są Czecczeni. Ich społeczność obejmuje obecnie ok. 24 tys. osób. Wskazuje się na wyraźną skłonność do przemocy oraz niechęć do pracy zawodowej połączonej z korzystaniem z pomocy socjalnej. Z jednej strony krytykuje się ten obraz jako naznaczony uprzedzeniami, z drugiej zaś podpira się danymi statystycznymi nt. aktywności kryminalnej, wg których przestępstwa wśród Czecczenów występują częściej niż wśród Austriaków i osób nieposiadających austriackiego obywatelstwa<sup>28</sup>.

Systematyczne zwiększanie się liczebności muzułmanów w Austrii przekłada się na wzrost ich siły. Muzułmanie są tego świadomi, stąd nie odczuwają pragnienia, aby się „austriaczyć”. W kontekście Wiednia, gdzie blisko 30% mieszkańców nie ma austriackiego obywatelstwa a połowa to osoby z kontekstem migracyjnym<sup>29</sup>, bycie Austriakiem przestało stanowić „oczywistą normalność”.

---

<sup>25</sup> Analogiczny problem można dostrzec w Niemczech; zob. A. Mansour, *Generation Allah. Warum wir im Kampf gegen religiösen Extremismus umdenken müssen*, Frankfurt a.M. 2015, s. 191, 211.

<sup>26</sup> W.T. Bauer, dz. cyt., s. 31.

<sup>27</sup> *Talk im Hangar-7. Machtlos gegen islamische Einflüsse?*, <https://youtu.be/ckdd2TRIOA4> [01.04.2019]; *Talk im Hangar-7. Streit ums Kopftuch – Retten Verbote die Integration?*, <https://youtu.be/B0JSSqce6wE> [01.04.2019].

<sup>28</sup> C. Neuhold, *Der Gewaltakt*, „Profil” 7 (2019), s. 13-19; por. audycję OE24.TV pt. *Tschetschenen und Gewalt in Österreich – die große Diskussion*, <https://youtu.be/NkIp0GsB1LA> [24.04.2019].

<sup>29</sup> *Daten und Fakten zur Migration 2018 – Wiener Bevölkerung*, <https://www.wien.gv.at/menschen/integration/daten-fakten/bevoelkerung-migration.html> [24.04.2019]; *Jeder zweite Wiener hat Migrationshintergrund*, <https://www.oe24.at/oesterreich/politik/Jeder-zweite-Wiener-hat-Migrationshintergrund/308962623> [24.04.2019].



## 2. Książka *Kulturkampf im Klassenzimmer*

Społeczność austriackich muzułmanów chętnie zamieszkuje w Wiedniu. Preferuje się skupianie w określonych dzielnicach, co przekłada się na to, że muzułmańskie dzieci i młodzież są widoczną a niekiedy dominującą grupą w tamtejszych szkołach. W roku szkolnym 2016/2017 w Wiedniu muzułmanie stanowili 40% uczniów<sup>30</sup>. Z taką sytuacją konfrontowana jest Susanne Wiesinger, wiedeńska nauczycielka z 30-letnim stażem, która pracuje w tzw. *nowej szkole średniej (Neue Mittelschule)* w 10. Dzielnicy (Favoriten). Wspierana przez Jana Thiesa<sup>31</sup> napisała liczącą 214 stron książkę pt. *Kulturkampf im Klassenzimmer. Wie der Islam die Schulen verändert. Bericht einer Lehrerin* (Wien 2018). Jej niemiecki tytuł można w języku polskim oddać następująco: *Walka kulturowa w szkolnej klasie. Jak islam zmienia szkoły. Relacja pewnej nauczycielki*. Z Wiesinger Thies spotkał się w lutym 2018 r., podczas zbierania materiałów do reportażu nt. muzułmańskich przedszkoli. Przeprowadził z nią wielogodzinny wywiad, który potem zaprezentowano w serwisie internetowym *addendum.org*<sup>32</sup>. Wywołał on poruszenie w Austrii i poza jej granicami. Przygotowania do wydania książki zakończyły się w sierpniu 2018 r. Najpierw wydrukowano 6 tys. egzemplarzy, a następnie dodrukowano kolejnych 11 tys. Z satysfakcją informowano, że nakład powoli się wyczerpuje<sup>33</sup>.

Dzięki opracowaniu *Kulturkampf im Klassenzimmer* Susanne Wiesinger urosła do rangi medialnej osobistości. Zaprasza się ją, gdy dyskutuje się nt. społeczności muzułmańskiej w Austrii<sup>34</sup>. Często w stronę Wiesinger kierowane są słowa pochwały za cywilną odwagę. Np. niemiecka feministka turecko-kurdyjskiego pochodzenia Seyran Ateş w *Przedmowie do Kulturkampf...* pisze o *odważnej publikacji (mutiger Beitrag)*. Jej zdaniem taka postawa nie jest czymś powszednim, szczególnie jeśli się weźmie pod uwagę silne upolitycznienie islamu i jego roszczenie, aby obejmować wszystkie sfery społeczne – i te muzułmańskie, i te niemuzułmańskie, w tym szkołę państwową<sup>35</sup>.

---

<sup>30</sup> Johann Gudenus. *Im Zentrum – Integration im Klassenzimmer*, 16.9.2018, <https://youtu.be/7ESm7-BH6LE> [01.04.2019].

<sup>31</sup> Jan Thies jest dziennikarzem telewizyjnym. Pracował m.in. dla telewizji niemieckiej (Bayerischer Rundfunk i ZDF) oraz dla prywatnego nadawcy austriackiego (ServusTV). Obecnie zaangażowany jest w Quo Vadis Veritas Redaktions GmbH, spółce produkującej materiały medialne. Zob. *Jan Thies*, <https://www.qvv.at/member/jan-thies/> [24.04.2019].

<sup>32</sup> Zob. *Islamische Einflüsse an Schulen: Lehrerin bricht Schweigen*, <https://youtu.be/SGaSAv6nxtQ> [24.04.2019].

<sup>33</sup> *Susanne Wiesinger: Kulturkampf im Klassenzimmer*, <https://www.youtube.com/watch?v=BWcIYk0l4o> [24.04.2019].

<sup>34</sup> Wiele audycji z jej udziałem dostępnych jest w serwisie internetowym YouTube.

<sup>35</sup> S. Wiesinger – J. Thies, *Kulturkampf im Klassenzimmer. Wie der Islam die Schulen verändert*.



Wątkiem, który przewija się w opracowaniu, jest zmowa milczenia. Nauczyciele wiedzą, że nie można otwarcie mówić o problemach szkolnych, zwłaszcza tych, u których podstaw znajduje się islam. Pomimo tego Wiesinger stwierdza dobitnie, co przywołuje we *Wprowadzeniu* Jan Thies, że „Nie mogła i nie chciała dłużej milczeć” („Sie konnte und wollte nicht mehr schweigen”)<sup>36</sup>. Dodaje, że zapłaciła wysoką cenę, przede wszystkim w życiu prywatnym. Odwróciło się od niej wielu znajomych, głównie reprezentujących mieszczańską lewicę, którzy nie rozumieją i nie akceptują jej decyzji związanej z upublicznieniem trudności ujawniających się w szkole, w której pracuje. Wytykano jej, że jest manipulowana ze strony pracowników Addendum. Wiesinger – podobnie jak wielu innych wiedeńskich nauczycieli – jest politycznie związana z Socjaldemokratyczną Partią Austrii (Sozialdemokratische Partei Österreichs, SPÖ). Akcentuje, że pozostaje lojalna temu środowisku i wyznawanym przez nie wartościom.

Wiesinger wskazuje na moment przelania się „pedagogicznej czary goryczy”. To zamach na redakcję „Charlie Hebdo” (2015) i reakcje, z którymi spotkała się przy okazji tego wydarzenia wśród uczniów. Z jednej strony dystansowanie się wobec przemocy, z drugiej wyrazy sympatii dla zamachowców. Zdaniem Wiesinger świadczy to o coraz wyraźniejszym rozdziewie pomiędzy społecznością austriackich muzułmanów a nami („Die Gräben zwischen uns wurden größer...”)<sup>37</sup>. Podkreśla, że nauczyciele i uczniowie żyją w dwóch odmiennych, niekompatybilnych ze sobą światach („Lehrer und Schüler leben in zwei völlig verschiedenen Welten, die nicht miteinander vereinbar sind”)<sup>38</sup>. Tłumaczy, że skupianie się na muzułmańskich uczniach jest uzasadnione, gdyż jest to dominująca społeczność w szkole, w której pracuje. Ją i podobne do niej placówki określa się popularnie mianem *szkół specjalnej troski (Brennpunktschulen)*. Uczęszczają tam uczniowie muzułmańscy z rodzin tureckich, czeczeńskich i afgańskich<sup>39</sup>.

Wiesinger jest rozczarowana, że władze państwowe oraz szkolne nie traktują poważnie ujawniających się problemów. Nauczyciele pozostawieni są sami sobie, co wpływa na wzrost poczucia bezsilności i frustracji. Z jakimi trudnościami konfrontowani są pedagodzy w *Brennpunktschulen*? Oficjalnie wyraża się opinię, że w Austrii mamy do czynienia z sukcesywnie postępującym procesem integracji. Tego jednak nie dostrzegają nauczyciele. Widzą natomiast, że muzułmańscy uczniowie nie utożsamiają się ze światem przeciętnego Austriaka. Oceniają go z perspektywy tego, co *haram*, czyli tego, co religijnie zakazane. Stawarza to kłopoty natury edukacyjnej. Wystarczy, że w czasie lektury tekstu uczniowie stwierdzą,

---

*Bericht einer Lehrerin*, Wien 2018, s. 6.

<sup>36</sup> Tamże, s. 10.

<sup>37</sup> Tamże, s. 16.

<sup>38</sup> Tamże.

<sup>39</sup> Tamże, s. 30.

że jakieś fragmenty podpadają pod kategorię *haram*, aby odmówić dalszego czytania. Nauczyciele stoją przed dylematem – mają świadomość, że uszanowanie religijnych uczuć uczniów przełoży się na nieprzerobienie materiału lekcyjnego. *Haram* okazuje się przeszkodą nie do pokonania w czasie zajęć nt. anatomii człowieka. Rysunki przedstawiające ludzkie ciało są krytykowane – niektórzy uczniowie wyrwają z książek strony zawierające tego typu ilustracje. „Obrazy przedstawiające nagich ludzi stanowią tabu. Ich religia zabrania nauczania na temat płciowości” – tłumaczy Wiesinger („Bilder nackter Menschen sind tabu. Ihre Religion verbietet Sexualunterricht”)<sup>40</sup>.

To specyficzne przewrażliwienie muzułmańskich uczniów jest konsekwencją dystansowania się środowisk, z których się wywodzą, wobec kultury austriackiej, ocenianej jako godna pogardy. Efektem jest coraz słabsza znajomość języka niemieckiego i to w sytuacji, gdy mowa jest o pokoleniu wnuków tych, którzy jako imigranci pojawili się w Austrii. Zdaniem Wiesinger nie można się nauczyć języka niemieckiego, jeśli odpycha się wszystko, co z nim jest związane. Rozżalona wspomina wyjście z klasą na singspiel *Czarodziejski flet*. Pojawiła się tylko połowa uczniów. Pozostali nie przybyli, gdyż mieli ku temu „ważne” powody – niespodziewane wesela w rodzinie. Wiesinger spostrzega, że jeszcze nigdy nie spotkała się z taką ilością spontanicznie organizowanych wesel („Es wurden noch nie so viele Spontan-Hochzeiten gefeiert wie offenbar an diesem Wochenende”)<sup>41</sup>. Jeśli się doda uwarunkowania rodzinne uczniów – niski poziom wyedukowania rodziców, w tym słabą znajomość ojczystego języka, plus (jak podkreśla Wiesinger) godziny spędzane przez uczniów przy konsolach do gier oraz mentalny opór przed pracą własną (uczeniem się) w domu – nie należy się dziwić, że nauczyciele nie są w stanie przekazać im wiedzy na rudymenarnym poziomie<sup>42</sup>.

Deficytów językowych nie udaje się uzupełnić w kolejnych latach edukacji. Sprzyja to budowaniu społeczeństwa paralelnego i wzmocnieniu mentalności gettovej. Sami uczniowie uważają, że jest to normalna sytuacja. W ich przekonaniu świat szkoły i świat rodziny nie mają ze sobą nic wspólnego. Dla uczniów istnieją dwa prawa – ich i nasze („Die Welt in der Schule und die Welt zu Hause haben kaum noch etwas miteinander gemein. Viele muslimische Schüler denken wirklich, es gäbe zweierlei Gesetze, ihre und unsere”)<sup>43</sup>.

Jeśli chodzi o hierarchię pomiędzy obu światami, jest ona jasna – islam jest na pierwszym miejscu. Oczekuje się, że szkoła to uszanuje. Nie ma znaczenia, czy inni uczniowie wyznają tę religię, czy nie. Uległość władz szkolnych jest daleko idąca.

<sup>40</sup> Tamże, s. 29.

<sup>41</sup> Tamże, s. 48.

<sup>42</sup> Tamże, s. 30-31, 143.

<sup>43</sup> Tamże, s. 106.

Np. w czasie ramadanu, gdy muzułmańscy uczniowie postczą w ciągu dnia, nie pozwala się innym uczniom świętować urodzin. Wiesinger zauważa, że kilka lat wcześniej nie miało znaczenia, jakiego wyznania jest dziecko, gdyż każde chciało zdmuchnąć świeczkę na urodzinowym torcie. Rezygnację z tego radosnego obyczaju tłumaczy się tym, że prorok Mahomet go nie praktykował. Wiesinger pyta się: „Gdzie się one tego nauczyły? Dlaczego w imię Allaha odbiera się jego dzieciom tę radość życia?” („Wo lernen sie so etwas? Warum nimmt man im Namen Allahs seinen Kindern diese Lebensfreude?“)<sup>44</sup>.

Z postem w ramadanie wiążą się poważniejsze problemy niż rezygnacja z konsumpcji urodzinowego tortu. Wczesne wstawanie i późne kładzenie się spać, ze względu na odmawiane modlitwy, oraz rezygnacja z jedzenia i picia w ciągu dnia sprawiają, że uczniowie są przemęczeni. Z perspektywy szkolnej jest to miesiąc stracony. Uczniowie nie są w stanie skupić się na lekcjach. Zamiast uczyć się, modlą się w szkole w specjalnie urządzonych na tę okazję pomieszczeniach. Wielu przez miesiąc nie przychodzi na zajęcia i to w sytuacji, gdy z tytułu ramadanu akceptowana jest jednodniowa absencja<sup>45</sup>.

Poważnym wyzwaniem w *Brennpunktschulen* jest przemoc werbalna i fizyczna, po którą sięgają uczniowie. Jej adresatami są inni uczniowie albo nauczyciele. Jest ona motywowana etnicznie i religijnie. Do bijatyk dochodzi nie tylko na terenie szkolnym. Nierzadko uczniowie umawiają się na nie poza lekcjami – najczęściej Turcy przeciw Romom, Turcy przeciw Kurdom i Czeczeni przeciw Afgańczykom. W szkole ofiarą słownej i fizycznej przemocy są często nauczyciele. Szczególnie młode nauczycielki traktowane są obraźliwie przez stojących pod wpływem kultury macho młodzieńców, a nawet chłopców. Wypowiadane są w ich kierunku takie określenia jak *dziwka*, czy *kurwa* (*Schlampe*, *Hure*)<sup>46</sup>, które pozostają bez konsekwencji, gdyż zasadą jest, że dyrekcja szkoły opowiada się po stronie ucznia, który sprawnie jest pozycjonowany/ pozycjonuje się jako ofiara nauczycielskiej „nietolerancji” oraz „braku” zawodowych kompetencji. W większości przypadków akty fizycznej agresji są bagatelizowane. Rezygnuje się ze zgłaszania ich w kuratorium oraz na policji. Z jednej strony uzasadnia się to różnicami kulturowymi, z drugiej tłumaczy się, że może ucierpieć na tym opinia szkoły<sup>47</sup>.

Tak jak nauczyciele nie mogą liczyć na wsparcie swych przełożonych, tak nie znajdują zrozumienia u rodziców dzieci, które sprawiają kłopoty. Ojcowie nie traktują nauczycielek poważnie, ostentacyjnie odmawiając uściśnięcia dłoni w czasie powitania. Matki pogardliwie spoglądają na nauczycielki młode, tj. niezamężne

<sup>44</sup> Tamże, s. 46.

<sup>45</sup> Tamże, s. 26-26, 131-132.

<sup>46</sup> Tamże, s. 40, 136.

<sup>47</sup> Tamże, s. 136.

i bezdzielne. W ich oczach to osoby niegodne szacunku<sup>48</sup>. Wiesinger z goryczą przywołuje komentarze, które wypowiedane są w powyższym kontekście: „To rzecz oczywista, że turecki chłopak wraz z ojcem nie mają szacunku dla blondyneczki z podstawówki”. Wyjaśnia, kim jest owa blondyneczka – to młoda nauczycielka („«Na klar, dass der türkische Bub samt Vater keinen Respekt vor den blonden Volksschulmädchen hat. Mit den «blonden Volksschulmädchen» waren junge Lehrerinnen gemeint»<sup>49</sup>).

„Instytucją” szkolnej i okołoszkolnej przemocy jest tzw. *Kleidungspolizei*, czyli samozwańczy stróż „prawa i moralności” w postaci młodych mężczyzn, którzy w obelżywy sposób upominają uczennice, które nie noszą się po muzułmańsku, zwłaszcza nienakrywające głowy chustą. Oprócz gróźb użycia przemocy fizycznej pojawiają się wulgarne określenia, najczęściej *dziwka (Schlampe)*<sup>50</sup>. Sprawa ta jest bagatelizowana ze strony władz szkolnych i państwowych. W tym kontekście interesujące jest dopasowanie się nauczycieli do kanonu obowiązującego w islamie w kwestii ubioru. „Królują” spodnie dżinsowe i koszule z długim rękawem, gdyż istotne jest to, aby nie pokazywać odkrytej skóry. Wiesinger przywołuje młodą nauczycielkę. W ordynarny sposób zareagowano na facebooku na jej tatuaż – nazwano ją *gwiazdą porno (Pornostar)*<sup>51</sup>. Komentuje tego typu zachowanie następująco: „Dopasowanie zna tylko jeden kierunek: to my zbliżamy się do muzułmanów” („Die Anpassung kennt nur eine Richtung: Wir nähern uns den Muslimen an”)<sup>52</sup>.

Ostatni rozdział opracowania *Kulturkampf im Klassenzimmer* został zatytułowany: *Czego potrzebują nauczyciele*. Wiesinger apeluje o dokonanie w szkołach niezbędnych zmian – głównie chodzi o trzy kwestie: 1. wprowadzenie zajęć z etyki zamiast lekcji religii; 2. promowanie korzyści wynikających z „naszego”, tj. „zachodniego” stylu życia; 3. językowe *przemieszanie (Durchmischung)* uczniów w szkołach<sup>53</sup>.

Wiesinger akcentuje, że w austriackiej szkole nie ma miejsca na lekcje religii (muzułmańskiej, katolickiej itp.) oraz powinno zakazać się noszenia symboli religijnych. Ponieważ wielu rodziców nie dba o edukację dzieci i to w sytuacji, gdy w szkołach oferuje się im pomoc w postaci różnego typu zajęć uzupełniających, proponuje, aby karać ich finansowo, np. poprzez pozbawienie *zasilków na dzieci (Kindergeld)*, czy obniżenie *zasilku socjalnego (Mindestsicherung)*. Jest przekonana, że tego typu sankcje zadziałają. W skrajnych przypadkach powinno się odbierać dzieci rodzicom<sup>54</sup>.

<sup>48</sup> Tamże, s. 102.

<sup>49</sup> Tamże, s. 155.

<sup>50</sup> Tamże, s. 64, 71, 96, 99.

<sup>51</sup> Tamże, s. 51.

<sup>52</sup> Tamże, s. 52.

<sup>53</sup> Tamże, s. 167.

<sup>54</sup> Tamże, s. 80-81.

Dla czytelnika polskiego interesujące będą motywy dotyczące rodaków, a które pojawiają się w opracowaniu autorstwa Susanne Wiesinger. W kontekście zwiększającej się ilości muzułmańskich mieszkańców w dzielnicy Favoriten wspomina o Chorwatach i Polakach, którzy wyprowadzają się stamtąd, gdyż chcą uniknąć uwikłania w konflikty, a sama dzielnica stała się – ich zdaniem – zbyt muzułmańska; pozostają Turcy, Czeczeni, Afgańczycy i Romowie („Viele Kroaten und Polen wollen in Wien-Favoriten nicht mehr leben. Sie fliehen vor den Konflikten im Bezirk. Sie ziehen weg, weil es ihnen zu muslimisch geworden ist. Übrig bleiben Türken, Tschetschenen, Afghanen und Roma”)<sup>55</sup>. Na innym miejscu Wiesinger odnosi się do tego, że szkoła, w której w przeszłości pracowała, była bardziej „kolorowa” pod względem etnicznym. Dzieci miały korzenie chorwackie, tureckie, polskie, serbskie, bośniackie i albańskie („Auch die Herkunft der Schüler, die keine österreichischen Wurzeln hatten, war vielfältiger als heute. Wir unterrichteten Kinder mit kroatischen, türkischen, polnischen, serbischen, bosnischen und albanischen Wurzeln“)<sup>56</sup>.

### 3. Recepcja książki Kulturkampf im Klassenzimmer i uwagi krytyczne

Czy „dobre rady” Susanne Wiesinger pomogą austriackiej (wiedeńskiej) szkole? Z jednej strony można wskazać na pewne ożywienie debaty na temat sytuacji panującej w tamtejszym systemie oświatowym, z drugiej zaś widoczne jest poczucie *bezsilności* (*Ohnmacht*)<sup>57</sup>, które Wiesinger stosuje jako pojęcie-kłucz do zrozumienia problemów, z którymi borykają się nauczyciele. Książka Wiesinger spotkała się z zainteresowaniem. Potwierdzeniem tego są cztery jej wydania, które objęły łącznie 28 tys. egzemplarzy<sup>58</sup>, oraz prowadzone na jej temat debaty telewizyjne, na które zapraszano Autorkę, przedstawicieli władz szkolnych, polityków, działaczy muzułmańskich itd. W jednej z debat Wiesinger uczestniczyła razem Thilo Sarrazinem, prominentnym krytykiem społeczno-politycznej sytuacji panującej we współczesnych Niemczech<sup>59</sup>.

Osoby, którym politycznie bliżej do poglądów prawicowych, chwalą Wiesinger, za podjęcie tematu austriackiej (wiedeńskiej) szkoły. Wskazują, że pisze

<sup>55</sup> Tamże, s. 38.

<sup>56</sup> Tamże, s. 175.

<sup>57</sup> Tamże, s. 29, 80, 96, 98, 105.

<sup>58</sup> E-mail od Judith Denkmayr z wydawnictwa Quo Vadis Veritas Redaktions GmbH w Wiedniu z dn. 29 kwietnia 2019 r.

<sup>59</sup> *Talk im Hangar-7. Wiesinger & Sarrazin: Wie weit darf Islamkritik gehen?*, <https://youtu.be/fPnWWg6sWBg> [01.04.2019].

ona otwarcie o tym, o czym oni od dawna mówią w odniesieniu do całego życia społeczno-politycznego w Austrii<sup>60</sup>. Stąd też nie powinno dziwić, że krytykujący książkę Wiesinger chętnie pozycjonują ją po stronie Wolnościowej Partii Austrii (Freiheitliche Partei Österreichs, FPÖ) i to w sytuacji, gdy ona ciągle powtarza, że jest lewicowa, gdyż nauczyciel, który wykonuje zawód naznaczony społeczną misją, tylko taki może być<sup>61</sup>. Identyfikowanie Wiesinger jako wolnościowej odbija się np. w przestrodze przed „populistyczną retoryką wojny kulturowej” („populistische Rhetorik des Kulturkampfes”)<sup>62</sup>.

Środowiska lewicowe (w tym wiedeńskie władze szkolne) i muzułmańskie zarzucają Wiesinger, że w książce dokonuje niesprawiedliwego uogólnienia<sup>63</sup>. W Wiedniu jest wielu nauczycieli, nie można więc dyskutować nt. problemów wiedeńskiego szkolnictwa ograniczając się do opinii „jednej Wiesinger”. Ramazan Demir, imam i oraz członek zarządu IGGiÖ, stwierdził, że wprawdzie mamy problemy w szkole, ale nie można ich uogólniać w taki sposób jak czyni to Wiesinger. Takie działanie szkodzi procesowi integracji, a jednocześnie sprzyja szerzeniu w austriackim społeczeństwie strachu i nienawiści. W wypowiedzi Demira pojawia się charakterystyczna triada, która odbija się także w wypowiedziach innych przedstawicieli środowisk muzułmańskich. To zarzut *wrzucania* (muzułmanów) *do jednego worka, uogólniania i stygmatyzowania* (*Pauschalisierung, Verallgemeinerung und Stigmatisierung*)<sup>64</sup>.

Konsekwencją powyższej perspektywy jest uniemożliwienie jakiegokolwiek dyskusji. Debatowanie o problemach społeczności muzułmańskiej ocenia się z góry jako niemoralne i niedopuszczalne w takim państwie jak Austria<sup>65</sup>. Demir podkreśla, że wśród obecnych dyskutantów to on jest tym, który zna się na islamie. Inni – niemuzułmanie – nie mają prawa wypowiadać się na ten temat<sup>66</sup>. Apologeci społeczności muzułmańskiej opierają swe wypowiedzi na specyficznej logice. Konstruuje się ideę „czystego islamu” a zjawiska patologiczne, które są krytykowane, prezentuje się jako niemające nic wspólnego z owym „czystym islamem”, a co za tym idzie dyskusję ocenia się jako nieuzasadnioną, czy wręcz szkodliwą<sup>67</sup>.

<sup>60</sup> *Islam an der Schule. Pro und Contra Puls 4 vom 12.9.2018*, [https://youtu.be/TJSVE\\_EsgR4](https://youtu.be/TJSVE_EsgR4) [01.04.2019].

<sup>61</sup> *Susanne Wiesinger: Kulturkampf...*

<sup>62</sup> *Islam an der Schule*; por. *Talk im Hangar-7. Machtlos...*

<sup>63</sup> *Islamische Einflüsse an Schulen: Lehrerin...*

<sup>64</sup> Por. *Talk im Hangar-7. Wiesinger & Sarrazin...*

<sup>65</sup> Gdy w czasie jednej z dyskusji stwierdzono, że w Austrii tureckim rodzicom nie zależy na edukacji dzieci, a raczej preferuje się korzystanie się z pomocy socjalnej, to pojawiło się krytyczne hasło: „Nie wolno uogólniać” („Man darf nicht veralgemeinern”); zob. *Talk im Hangar-7. Streit ums Kopftuch: Retten Verbote die Integration?*, <https://youtu.be/B0JSSqce6wE> [01.04.2019].

<sup>66</sup> *Johann Gudenus.*

<sup>67</sup> Por. *Talk im Hangar-7. Wiesinger & Sarrazin...*

Zarzutem kierowanym w stronę Wiesinger jest prezentowanie dychotomicznej wizji świata. To świat „naszej” i „ich” kultury<sup>68</sup>. Do tego odnosi się m.in. Carla Amina Baghajati, która w IGGiÖ pełni funkcję wizytator lekcji religii. Apeluje do Wiesinger, aby przestała mówić o „naszych” wartościach i „ich” wartościach, gdyż w świecie, w którym żyjemy mamy do czynienia z wartościami uniwersalnymi, dla których jest miejsce w austriackiej szkole<sup>69</sup>. Wiesinger pisze w swej książce o „naszej”, „austriackiej” i „zachodniej” kulturze jako mentalnej przeciwstawie dla świata, który opiera się na islamie. Jednocześnie nie definiuje, czym jest owa „austriacka”, „nasza” i „zachodnia” kultura. Z jej wypowiedzi wynika, że elementem składowym „naszej” kultury nie tylko nie jest islam, lecz także chrześcijaństwo, w tym Kościół katolicki. Nie ma w „naszej” kulturze również miejsca dla Europy Wschodniej<sup>70</sup>. Christian Klar, dyrektor w nowej szkole średniej w dzielnicy Floridsdorf, wypowiada się nt. wartości, do których Austria szła długą drogą; to: równouprawnienie kobiet, uznanie homoseksualizmu, uprzejmość, poważanie innych, szacunek wobec innych. Dodaje, że tego oczekuje się również od muzułmanów<sup>71</sup>.

W czasie dyskusji prowadzonych nt. książki Wiesinger odnoszono się do jej postulatu dotyczącego wypchnięcia ze szkoły tego, co religijne. Sama Wiesinger chętnie podejmowała tę kwestię. Przywoływane przez nią argumenty uzasadniają opinię, że brakuje jej rzetelnej wiedzy. Apelując o usunięcie nauczania religii ze szkoły, wskazuje, że poważną przeszkodą jest konkordat. Zapomina, że to umowa zawarta między Austrią a Stolicą Apostolską, a więc odnosząca się do społeczności austriackich katolików, a nie np. do muzułmanów<sup>72</sup>.

W hasłach dotyczących reformy szkolnictwa wiedeńskiego, które są wysuwane przez Wiesinger, ujawniają się niekonsekwencje. Z jednej strony artykułuje wypchnięcie tego, co religijne z przestrzeni szkolnej<sup>73</sup>, z drugiej zaś w rozmowach z muzułmańskimi uczniami wykorzystuje argumentację *stricte* religijną – odwołuje się do wiadomości, które w wieku dziecięcym zdobyła na lekcjach (katolickiej) religii<sup>74</sup>. Nie rozumie, że popada w sprzeczność, gdy na przedszkolnym poziomie posługuje się biblijnymi opowieściami, będąc przekonaną, że tak powinna się prezentować lekcja etyki<sup>75</sup>. Podkreślając, że religia to sprawa prywatna, Wiesinger dodaje, że zanim osiągnie się wiek 14 lat nie jest się pod względem religijnym

<sup>68</sup> Por. *Islamische Einflüsse an Schulen: Lehrerin...*

<sup>69</sup> *Talk im Hangar-7. Machtlos...*

<sup>70</sup> Por. S. Wiesinger – J. Thies, dz. cyt., s. 19, 58, 134, 169.

<sup>71</sup> *Islam an der Schule.*

<sup>72</sup> *Susanne Wiesinger: Kulturkampf...*

<sup>73</sup> S. Wiesinger – J. Thies, dz. cyt., s. 65.

<sup>74</sup> Tamże, s. 168-169.

<sup>75</sup> Tamże, s. 170.



pełnoprawną osobą<sup>76</sup>. Nie wyjaśnia na czym polega owa religijna pełnoprawność. W rzeczywistości chodzi o osadzoną w austriackim prawie wolność decydowania o udziale uczniów w lekcjach religii. Przed ukończeniem 14 roku życia decydują o tym rodzice, później – sami uczniowie<sup>77</sup>.

Jednym z postulatów, którego realizacja ma zdaniem Wiesinger uzdrowić wiedeńską szkołę, jest przemieszanie uczniów. Dane statystyczne, które *notabene* przywołane są w opracowaniu *Kulturkampf...*, wskazują, że jest to niewykonalne. Według Wiesinger powinny dominować szkoły mieszane, tzn. takie, w których stosuje się zasadę, że w klasie liczącej 25 uczniów maksymalnie 8 to ci, którzy nie posługują się językiem niemieckim jako ojczystym. Proponowany maksymalny udział „nieniemieckich” uczniów wynosi więc 32% i to w sytuacji, gdy w Wiedniu w obejmujących cztery klasy szkołach podstawowych 63% uczniów nie komunikuje się w życiu codziennym po niemiecku a w Favoriten, gdzie pracuje Wiesinger, aż 81%. Sytuacja zmienia się na korzyść uczniów niemieckojęzycznych w szkołach średnich oraz prywatnych. Wynika to z faktu, że w muzułmańskich rodzinach nie ma „parcia” na edukację, a także że nie stać ich na płatne nauczanie<sup>78</sup>. Inną kwestią jest to, że rodzice nie są zainteresowani eksperymentowaniem na ich dzieciach. Głosy krytyczne w odniesieniu do idei przemieszania pojawiają się m.in. ze strony rodziców muzułmańskich, którzy troszczą się o dobrą edukację dzieci<sup>79</sup>.

Sama Wiesinger dostrzega utopijność pomysłu przemieszania. Odwołuje się do lewicowego idealizmu i marzycielstwa, w których obecne jest przekonanie, że wielokulturowy Wiedeń jest wielkim osiągnięciem. W praktyce widać jednak zdystansowanie wobec „takiego” Wiednia, czego świadectwem jest wysyłanie dzieci do niewielokulturowych szkół prywatnych lub tych w lepszych dzielnicach, np. w Ottakring<sup>80</sup>. Jeden z uczestników dyskusji z Wiesinger odniósł się do sytuacji panującej w Niemczech, gdzie obserwuje się podobne problemy do tych z Wiednia, i zauważył, że tam renesans przeżywa szkoła „łacińska”, w której muzułmanie się „nie naprzykrzają” (nie jest ona wśród nich popularna)<sup>81</sup>.

W wypowiedziach Wiesinger nt. karania rodziców, którzy nie dbają o spełnianie przez dzieci szkolnego obowiązku, zawiera się paradoks o politycznym charakterze. Popiera ona sięganie po finansowe kary wobec „niesfornych” rodziców, a jednocześnie krytykuje powstały w 2000 r. rząd koalicyjny Austriackiej Partii

<sup>76</sup> Aufdecker-Lehrerin: „Verstehe Aufregung um Kopftuchverbot nicht“, <https://youtu.be/WkaokrWMgnY> [01.04.2019].

<sup>77</sup> Bundesgesetz vom 13. Juli 1949, betreffend den Religionsunterricht in der Schule (Religionsunterrichtsgesetz), „Bundesgesetzblatt für die Republik Österreich“ 190 (1949), par. 1, p. 2.

<sup>78</sup> Por. S. Wiesinger – J. Thies, dz. cyt., s. 184-209.

<sup>79</sup> Susanne Wiesinger: *Kulturkampf...*

<sup>80</sup> Tamże.

<sup>81</sup> *Talk im Hangar-7. Machtlos...*



Ludowej (Österreichische Volkspartei, ÖVP) i FPÖ, którego członkowie zwracali uwagę na zasadność stosowania sankcji finansowych. Wiesinger stwierdziła, że podjęte wówczas działania niepotrzebnie drażniły wspólnotę austriackich muzułmanów<sup>82</sup>.

W czasie prowadzonych rozmów Susanne Wiesinger pytano o to, w jaki sposób książka *Kulturkampf...* wpłynęła na jej życie. Odpowiadała, że w szkole nie zmieniło się wiele. Na początku była dyskusja o jej książce, a koledzy i koleżanki wypowiadali słowa poparcia. Potem nastąpił powrót do szkolnej codzienności. W życiu osobistym zmieniło się wiele. Partyjni towarzysze nie chcą mieć z nią do czynienia. Akceptuje to. Również w kręgu przyjaciół są osoby, które się wobec niej zdystansowały. Ma świadomość, że jest to konsekwencją upartyjnienia ich życia osobistego. Dla lewicowca nie ma bowiem alternatywy dla krytycznego pozycjonowania się odnośnie do ludowców i wolnościowych<sup>83</sup>. Książka *Kulturkampf...* okazała się dobrą inwestycją w życiu zawodowym Wiesinger. Heinz Faßmann, minister edukacji i nauki, mianował ją (od lutego 2019 r.) na stanowisko przewodniczącej Urzędu Rzecznika ds. Wartości i Konfliktów Kulturowych w Ministerstwie Edukacji i Nauki (Ombudsstelle für Wertefragen und Kulturkonflikte im Bildungsministerium)<sup>84</sup>.

## Zakończenie

Dzieje społeczności muzułmańskiej w Austrii i jej stolicy Wiedniu naznaczone są połowicznym sukcesem. Z jednej strony wyraźny wzrost liczebny, przekładający się na dominację w niektórych dzielnicach miasta stołecznego, z drugiej zaś wyraźne tkwienie w świecie niewykwalifikowanego robotnika oraz osoby korzystającej z pomocy socjalnej. Ujawniające się problemy można dostrzec w ważnym miejscu, którym jest szkoła. Nierzadko nie udaje się tam doprowadzić muzułmańskich uczniów do końca obowiązkowej edukacji. Wynika to m.in. z powodu słabej znajomości języka niemieckiego (nawet wśród wnuków imigrantów), niechęci do nauki oraz zjawisk patologicznych, przede wszystkim skłonności do przemocy. Apologeci świata islamu negatywnie odnoszą się do wypowiedzianych krytycznych opinii, zwracając uwagę, że obecna jest w nich krzywdząca i niesprawiedliwa tendencja do uogólniania.

Na powyższym tle jako interesująca jawi się książka napisana przez Susanne Wiesinger, we współpracy z Janem Thiesem, pt. *Kulturkampf im Klassenzimmer*.

<sup>82</sup> S. Wiesinger – J. Thies, dz. cyt., s. 75-76.

<sup>83</sup> *Aufdecker-Lehrerin...*

<sup>84</sup> *Schule und Islam: Wiesinger wird Ombudsfrau*, <https://wien.orf.at/news/stories/2954578/> [24.04.2019].

*Wie der Islam die Schulen verändert. Bericht einer Lehrerin.* Autorka wylicza problemy, które dotyczą austriacką, szczególnie zaś wiedeńską, szkołę. Niestety, proponowane przez nią rozwiązania są naiwne i w efekcie awykonalne. Widoczna jest niekonsekwencja w podejmowanych działaniach. Wiesinger, wierna lewicowemu paradygmatowi postępującej sekularyzacji, oczekuje oczyszczenia szkoły z jakichkolwiek oznak religijności, w tym z lekcji religii. Gdy próbuje dotrzeć do muzułmańskich uczniów, w nieświadomy sposób korzysta z chrześcijańskiego (biblijnego) kodu. To pewien paradoks – sekularyzacja na poziomie teoretycznym, religijna narracja w życiu codziennym. Sytuacja ta uzasadnia przekonanie, że droga do rozwiązania ujawniających się trudności nie wiedzie poprzez odrzucenie tego, co religijne. Inaczej koniecznym będzie stosowanie przemocy, a którą przecież Wiesinger odrzuca jako sprzeczną z „austriacką”, „naszą” i „zachodnią” kulturą.

## Literatura

- Aleviten in Österreich kämpfen um Anerkennung*, <https://religion.orf.at/stories/2960411/> [24.04.2019].
- Alewici, w: *Religia. Encyklopedia religii PWN*, t. 1, *a-Belur*, red. T. Gadacz, Warszawa 2001, s. 151.
- Aufdecker-Lehrerin: „Verstehe Aufregung um Kopftuchverbot nicht“*, <https://youtu.be/WkaokrWMgnY> [01.04.2019].
- Bauer, W.T., *Der Islam in Österreich. Ein Überblick*, Wien 2016.
- Bevölkerung in Privathaushalten nach Migrationshintergrund*, [www.statistik.at/web\\_de/statistiken/menschen\\_und\\_gesellschaft/bevoelkerung/bevoelkerungsstruktur/bevoelkerung\\_nach\\_migrationshintergrund/index.html](http://www.statistik.at/web_de/statistiken/menschen_und_gesellschaft/bevoelkerung/bevoelkerungsstruktur/bevoelkerung_nach_migrationshintergrund/index.html) [24.04.2019].
- Böse, M. – Haberfellner, R. – Koldas, A., *Mapping Minorities and their Media: The National Context – Austria*, [www.zsi.at/object/publication/1191/attach/MinoritiesMedia\\_AT2001.pdf](http://www.zsi.at/object/publication/1191/attach/MinoritiesMedia_AT2001.pdf) [23.04.2019].
- Brickner, I., „*Kleine Revolution“ für Muslime, made in Austria*, „Der Standard“, 21.12.2010.
- Bundesgesetz vom 13. Juli 1949, betreffend den Religionsunterricht in der Schule (Religionsunterrichtsgesetz)*, „Bundesgesetzblatt für die Republik Österreich“ 190 (1949).
- Bundesgesetz, mit dem ein Bundesgesetz über die äußeren Rechtsverhältnisse islamischer Religionsgesellschaften erlassen wird*, „Bundesgesetzblatt für die Republik Österreich“ 39 (2015).
- Daten und Fakten zur Migration 2018 – Wiener Bevölkerung*, <https://www.wien.gv.at/menschen/integration/daten-fakten/bevoelkerung-migration.html> [24.04.2019].
- Durmaz, B., *Döner, Machos und Migranten. Mein zartbitteres Leben*, Freiburg i.B. 2012.
- E-mail od Adelheid Bauer z Austriackiego Federalnego Instytutu Statystycznego (Bundesanstalt Statistik Österreich) z dn. 30 kwietnia 2019 r.
- E-mail od Judith Denkmayr z wydawnictwa Quo Vadis Veritas Redaktions GmbH w Wiedniu z dn. 29 kwietnia 2019 r.
- Gesetz vom 15. Juli 1912, betreffend die Anerkennung der Anhänger des Islams nach hanefitischem Ritus als Religionsgesellschaft*, „Reichsgesetzblatt für die im Reichsrat vertretenen Königreiche und Länder“ 159 (1912).
- Goujon, A. – Jurasszovich, S. – Potančoková, M., *Demographie und Religion in Österreich. Szenarien 2016 bis 2046*, Wien 2017.
- Hanafici, w: *Religia. Encyklopedia religii PWN*, t. 4, *Fatum-indiculus*, red. T. Gadacz, Warszawa 2002, s. 319.

- Islam an der Schule. Pro und Contra Puls 4 vom 12.9.2018*, [https://youtu.be/TJSVE\\_EsgR4](https://youtu.be/TJSVE_EsgR4) [01.04.2019].
- Islam in der österreichischen Gesellschaft. Referat zur Historikertagung 2003*, <http://www.derislam.at/islam.php?name=Themen&pa=showpage&pid=58> [20.04.2019].
- Islamische Einflüsse an Schulen: Lehrerin bricht Schweigen*, <https://youtu.be/SGaSAv6nxtQ> [24.04.2019].
- Islamische Friedhöfe. Wien*, <http://www.derislam.at/iggo/?c=content&cssid=Wien&navid=293&par=300&par2=255#st> [24.04.2019].
- Islamische Glaubensgemeinschaft zählt Moscheen in Österreich*, <https://derstandard.at/2000061598164/Islamische-Glaubensgemeinschaft-erhebt-Zahl-der-Moscheen-in-Oesterreich> [24.04.2019].
- Jan Thies, <https://www.qvv.at/member/jan-thies/> [24.04.2019].
- Jeder zweite Wiener hat Migrationshintergrund*, <https://www.oe24.at/oesterreich/politik/Jeder-zweite-Wiener-hat-Migrationshintergrund/308962623> [24.04.2019].
- Johann Gudenus. *Im Zentrum – Integration im Klassenzimmer*, 16.9.2018, <https://youtu.be/7ESm7-BH6LE> [01.04.2019].
- Kaltenbrunner, S., *Interview: Der neue IGGiÖ-Präsident und der Einfluss des türkischen Vereins Atib*, <https://kurier.at/politik/inland/erdogans-einfluss-auf-die-iggioe/205.513.257> [24.04.2019].
- Loew, P.O., *Wir Unsichtbaren. Geschichte der Polen in Deutschland*, München 2014.
- Mansour, A., *Generation Allah. Warum wir im Kampf gegen religiösen Extremismus umdenken müssen*, Frankfurt a.M. 2015.
- Neuhold, C., *Der Gewaltakt*, „Profil“ 7 (2019), s. 13-19.
- Romejko, A., *Austriacka polityka wobec wybranych mniejszości narodowych i religijnych*, „Studia Gdańskie“ 21 (2007), s. 331-351.
- Schmied, M., *Islam in Österreich*, w: *Islam, Islamismus und islamischer Extremismus. Eine Einführung*, red. W. Feichtinger – S. Wentker, Wien 2005, s. 189-206.
- Schule und Islam: Wiesinger wird Ombudsfrau*, <https://wien.orf.at/news/stories/2954578/> [24.04.2019].
- Staatliche Anerkennung für Aleviten fixiert*, <https://religion.orf.at/stories/2585571/> [24.04.2019].
- Susanne Wiesinger: *Kulturkampf im Klassenzimmer*, <https://www.youtube.com/watch?v=BWcIYk0l4o> [24.04.2019].
- Talk im Hangar-7. Machtlos gegen islamische Einflüsse?*, <https://youtu.be/ckdd2TRIOA4> [01.04.2019].
- Talk im Hangar-7. Streit ums Kopftuch – Retten Verbote die Integration?*, <https://youtu.be/B0JSSqce6wE> [01.04.2019].
- Talk im Hangar-7. Wiesinger & Sarrazin: Wie weit darf Islamkritik gehen?*, <https://youtu.be/fPnWWg6sWBg> [01.04.2019].
- Tschetschenen und Gewalt in Österreich – die große Diskussion*, <https://youtu.be/NkIp0GsB1LA> [24.04.2019].
- Türkischer Dachverein ATIB will sich neu aufstellen*, <https://orf.at/v2/stories/2386039> [24.04.2019].
- Wiesinger, S. – Thies, J., *Kulturkampf im Klassenzimmer. Wie der Islam die Schulen verändert. Bericht einer Lehrerin*, Wien 2018.
- Zahl der Muslime in Österreich seit 2001 verdoppelt*, <https://diepresse.com/home/panorama/religion/5263601/Zahl-der-Muslime-in-Oesterreich-seit-2001-verdoppelt> [24.04.2019].



KS. WIESŁAW ŁUŻYŃSKI

Uniwersytet Mikołaja Kopernika  
w Toruniu  
ORCID: 0000-0001-8855-3686

WIOLETTA SZYMCZAK

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II  
ORCID: 0000-0002-8749-8862

## Normatywna infrastruktura demokracji. Perspektywa teologiczna i społeczna

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2019-031>

**Streszczenie:** Warunkiem trwania demokracji jest powrót do wielkiej moralnej tradycji chrześcijaństwa oddziałującego przez wieki na kulturę i narody Europy i innych kontynentów. Depozytariuszem wyrosłej z chrześcijaństwa, ale należącej do kultury moralnej ludzkości tradycji, jest m.in. Kościół katolicki uznający autonomię porządku doczesnego, w tym politycznego, pełniący wobec demokracji i rzeczywistości politycznej rolę „korekcyjną” polegającą na oczyszczaniu rozumu, by ten nieustająco powracał do swego potencjału i mógł odczytać „gramatykę” norm moralnych zawartą w naturze.

**Słowa kluczowe:** demokracja, chrześcijaństwo, eunomia, społeczeństwo obywatelskie, rozum i wiara

## Normative Infrastructure of Democracy. Theological and Social Perspective

**Summary:** The condition for democracy to exist is the return to the great moral tradition of Christianity which has influenced the culture, European nations and countries of other continents for centuries. The depositary of the tradition which originates from Christianity but belongs to the moral culture of mankind is, among others, the Catholic Church, which recognizes the autonomy of the temporal order, including the political one. The Church plays a “corrective”

role for democracy and political reality, which is based on purifying the reason so that it constantly returns to its potential and can interpret the “grammar” of moral norms contained in nature.

Keywords: democracy, Christianity, eunomia, civil society, reason and faith

## Wstęp

Współcześnie w wielu krajach dominuje demokratyczny sposób sprawowania władzy. Demokracja jest systemem zakładającym istnienie konkretnych procedur i instytucji, ale też procesem, który podlega zmianom, oddziaływaniu czynników społeczno-kulturowych i ekonomicznych. Jest też rzeczywistością w konkretnym miejscu i czasie będącą przedmiotem analiz polityków i naukowców jako przestrzeń codziennego funkcjonowania obywateli, sytuacja podlegająca fluktuacjom, rozwojowi, ale i erozji w różnych wymiarach. Do przyczyn upowszechniania się demokracji na świecie zalicza się zmiany społeczne i gospodarcze, generowane między innymi przez postęp technologiczny, rozwój nowoczesnych form, technik i środków komunikowania: telewizji i Internetu<sup>1</sup>. Ich wpływ na funkcjonowanie demokracji jest istotny: poszerzają dostęp do informacji, same stają się kanałami jej przepływu, ograniczają blokady w tym zakresie, utrudniając zarazem tendencje do autorytarnego sprawowania władzy.

W świadomości społeczeństwa polskiego dominuje pogląd, że demokracja ma przewagę nad innymi formami rządów. Taką opinię podzielało w kwietniu 2019 roku 71% badanych (w roku 2018 – 76%). Z tym stwierdzeniem nie zgadzało się 15%, co oznacza wzrost w stosunku do roku 2018 o 3 punkty. Gdy z grupy aprobujących demokrację jako najlepszą formę rządów wyłączy się osoby deklarujące, że system polityczny jest im obojętny (26%), pozostaje nadal ponad połowa biorących udział w sondażu, deklarujących poparcie dla demokracji – 53%<sup>2</sup>.

Równoległe z ewaluacją i rozwojem stanów faktycznych toczy się etyczna refleksja dotycząca podstaw demokracji, domagająca się poszukiwania nowych impulsów, sposobów uzasadnień formułowanych wobec niej postulatów i ich aplikacji do konkretnych warunków. Demokracja oraz jej społeczna percepcja jest istotnie uzależniona od otoczenia kulturowego, społecznego, gospodarczego i aksjologicznego, w jakim funkcjonuje. Zarówno przedstawiciele nauk społecznych, jak i teologicznych są zgodni, że potrzebuje ona pewnej infrastruktury, która

<sup>1</sup> A. Hess, *Spoleczni uczestnicy medialnego dyskursu politycznego w Polsce. Mediatyzacja i strategie komunikacyjne organizacji pozarządowych*, Kraków 2013, s. 17.

<sup>2</sup> M. Feliksiak, *Polacy o demokracji*, Komunikat z badań CBOS, Nr 69/2019, Warszawa 2019, s. 1-3.

umożliwi skuteczne i owocne dla społeczeństwa, a zarazem najlepsze pod względem etycznym funkcjonowanie.

Ze świadomością, że dorobek naukowy dotyczący tych zagadnień jest niezwykle bogaty i interdyscyplinarny, szkic niniejszy nawiązuje do mniej znanych, a interesujących i cennych inspiracji etyczno-społecznych zawartych w nauczaniu społecznym kardynała Josefa Ratzingera, dotyczących współczesnych demokracji. Jego myśl społeczna, uprawiana głównie w kontekście teologicznym, rozwijająca się w czasie jego aktywności przedpapieskiej znalazła później odzwierciedlenie w dokumentach oficjalnych. Zachowuje ona aktualność i może być inspirująca również dla przedstawicieli nauk społecznych, podejmujących kwestie demokracji, ważnych dla niej wartości, czy jej przemian, w kontekście naznaczonej dynamicznymi i wielopoziomowymi przemianami czasów współczesnych. Przedmiotem niniejszych rozważań będą normatywne podstawy demokracji wskazywane przez kardynała Ratzingera prezentowane w kontekście refleksji teologicznej, etyczno-społecznej i socjologicznej. Zamierzeniem Autorów jest omówienie społecznych wątków refleksji Josepha Ratzingera, wydobyć tych spośród nich, które stanowić mogą inspirację dla nauk społecznych, ukazanie ich teoretycznych i aplikacyjnych sensów i walorów.

## 1. Eunomia i konsens etyczny

W naukach społecznych i filozofii politycznej, koncepcje oraz znaczenie demokracji jako formy rządów analizowane są w wielorakich perspektywach, sama zaś demokracja definiowana jest, jak pisze Charles Tilly, w kontekście definicji konstytucyjnych, proceduralnych, rzeczowych i procesualnych, zakładających odmiennie rozłożone akcenty i sposoby odpowiedzi na pytanie o kryteria systemu demokratycznego<sup>3</sup>. Współczesne dyskursy, zakładające wieloaspektowość i kompleksowość idei demokracji, dotyczą między innymi takich zagadnień, jak: zakresy, sposoby i warunki funkcjonowania obywateli w sferze życia społecznego i politycznego, podmiotowość jednostek i jej relacja do procesów demokratycznych, kwestia większościowej interpretacji demokracji, w tym idei podejmowania decyzji: agregatywnej i transformacyjnej, problem warunków rzeczywistego uczestnictwa obywateli oraz bierności społecznej i obywatelskiej, wreszcie coraz częściej dyskutowanej kwestii podmiotowego sprawstwa. W dyskusjach naukowych konstatowane są kwestie nieadekwatności i zawodności dwóch wielkich ideologii XIX wieku: indywidualizmu i kolektywizmu oraz problem współczesnego, określanego narcystycznym, kryzysu podmiotu, społeczeństwa i kultury. Badacze

<sup>3</sup> Ch. Tilly, *Demokracja*, tłum. M. Szczubińska, Warszawa 2008, s. 18-23.

poddają refleksji empiryczne przejawy tychże procesów, problematykę kondycji obywatelskości w poszczególnych krajach i poczucia sprawczości obywatelskiej, obawy i nadzieje związane z nowymi formami oddolnego organizowania się obywateli i emanacji ich obecności w przestrzeni publicznej, w postaci np. nowych ruchów społecznych<sup>4</sup>. Wyżej wymienione i zaledwie wybiórczo zasygnalizowane wątki niosą w sobie implicite i odsyłają do kwestii fundamentalnych, suponując – oprócz potrzeby szczegółowych analiz – również potrzebę refleksji nad zagadnieniami fundamentów demokracji i związanych z tym pytań najbardziej podstawowych.

Nauczanie społeczne Kościoła katolickiego dostrzega wartość demokracji<sup>5</sup>, zwraca uwagę na fakt, że jej istotnym walorem jest szacunek dla podmiotowości jednostek, społeczności pośrednich i całego społeczeństwa. Społeczeństwo ustrukturyzowane może w sposób suwerenny i wolny kształtować życie wspólnoty politycznej, wybierać swoich reprezentantów, a gdy procedury demokratyczne na to pozwalają – zastąpić ich w sposób pokojowy innymi<sup>6</sup>. W relacjach państwo – kościoły podkreśla się autonomię i niezależność tych podmiotów, a także konieczność współpracy<sup>7</sup>.

Demokratyczny sposób sprawowania władzy jest dobrym sposobem godzenia wolności i suwerenności osoby i całego społeczeństwa z koniecznością istnienia władzy. Z życiem społecznym nierozzerwalnie związana jest potrzeba brania odpowiedzialności za dobro wspólne, w którego centrum znajduje się zawsze dobro poszczególnych osób. W ten sposób demokracja nosi w sobie potencjał łagodzenia napięcia pomiędzy tymi, którzy sprawują władzę, a tymi, którzy jej podlegają. Demokracja zakłada aktywne uczestnictwo społeczeństwa obywatelskiego oraz wybór i kontrolę sprawujących władzę. Jako taka, stwarza szansę ochrony godności człowieka oraz jego wolność i prawa<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> G. Sartori, *Teoria demokracji*, tłum. P. Amsterdamski, D. Grinberg, Warszawa 1998; M. Archer, *Jak porządek społeczny wpływa na ludzkie sprawstwo? Refleksyjność jako mechanizm pośredniczący między strukturą a sprawstwem*, tłum. T. Skoczylas, w: *Sprawstwo. Teorie, metody, badania empiryczne w naukach społecznych*, red. A. Mrozowicki, O. Nowaczyk, I. Szlachcicowa, Kraków 2013, s. 19-35; K. Iwińska, *Być i działać w społeczeństwie. Dyskusje wokół teorii podmiotowego sprawstwa*, Kraków 2015; *Wybrane problemy demokracji i podmiotowości. Wprowadzenie*, red. K. Wielecki, Warszawa 2010.

<sup>5</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 46, 73 – 75; *Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*, nr 406-420.

<sup>6</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 46; W. Łużyński, *Społeczeństwo ustrukturyzowane warunkiem dojrzałej demokracji: refleksje na podstawie „Kompendium nauki społecznej Kościoła”*, w: *Godność osoby ludzkiej w społeczeństwie i gospodarce: księga pamiątkowa ku czci śp. księdza profesora Franciszka J. Mazurka*, red. S. Fel, M. Wódka, Lublin 2014, s. 186-191.

<sup>7</sup> Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium et spes*, nr 36, 42, 76.

<sup>8</sup> W. Łużyński, *Państwo pomocnicze. Nauczanie Jana Pawła II*, Lublin 2001, s. 207 – 208; P. Burgoński, *Problem autonomii porządku demokratycznego*, w: *Polityka społeczna wobec „rzeczy nowych”*. 25-lecie encykliki *Centesimus annus* św. Jana Pawła II, red. J. Mazur, Kraków 2016, s. 204-208.



Według przedstawicieli katolickiej nauki społecznej, a także w klasycznych modelach demokracji, później zaś bliskich tradycjom republikańskim i komunitariańskim, zwraca się uwagę na to, że ustrój demokratyczny musi zakładać istnienie pewnego porządku moralnego<sup>9</sup>. Niezbędne są warunki wstępne obejmujące system wartości, prawa i obyczaje<sup>10</sup>. Kwestie te podejmował też w oficjalnych dokumentach Jan Paweł II i przypominał, że demokracja pozbawiona oparcia w uniwersalnych i powszechnie obowiązujących wartościach przetrwa nieuchronnie w jakąś formę totalitaryzmu<sup>11</sup>.

Zdaniem Josepha Ratzingera, we współczesnej sytuacji erozji wartości chrześcijańskich, z których wyrosła współczesna demokracja, jedynym kryterium pozwalającym decydować o słuszności podejmowanych decyzji jest procedura demokratyczna i zasada większości. Wraz z rozpadem fundamentalnego konsensusu chrześcijańskiego dotyczącego przekonań moralnych zatracą się również zdolność rozeznania dobra i zła. „Czysty rozum”, nie odwołujący się do podpowiedzi ze strony wiary, odcięty od historycznej i religijnej kultury, na której się ukształtował, stał się ślepy na rzeczywistość pozamaterialną i kryteria natury moralnej<sup>12</sup>. Twierdzi się nawet, że naturalnym sprzymierzeńcem demokracji jest relatywizm etyczny<sup>13</sup>. Sytuacja taka może prowadzić do łamania praw człowieka i przekreślania wartości będących fundamentem etosu demokratycznego. Dochodzi do tego, gdy demokratyczna większość może decydować o wszystkim, gdy dominuje argument siły, co skutkuje deprecjacją prawa. W ten sposób demokratyczna większość staje się władzą absolutną czy bóstwem, któremu nie można się przeciwstawić. Ratzinger stwierdza zatem, że prawo ludu do decydowania o sobie nie może oznaczać niczym nie ograniczonej możliwości rozstrzygnięcia o wszystkim, gdyż jeśli demokratycznemu państwu zabraknie zewnętrznych kryteriów dobra i sprawiedliwości, staje się nieuchronnie państwem absolutnym o totalitarnych tendencjach. Państwo takie stanie się z czasem, jak pisze J. Ratzinger, „wielką bandą zbójców”<sup>14</sup>. W stwierdzeniach tych kard. Ratzinger przywołuje obecny w naukach społecznych dyskurs na temat dylematu dotyczącego granic „woli ludu” i demokratycznej większości. Podobne obserwacje poczynił na początku XX wieku w klasycznej książce na temat demokracji Alexis de Tocqueville. Jego zdaniem podstawowym zagrożeniem

<sup>9</sup> V. Possenti, *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*, tłum. T. Żeleźnik, Warszawa 2005, s. 138; S. Kowalczyk, *Arystoteles a idea demokracji*, „Roczniki Nauk Społecznych” 2002, nr 1, s. 13-23.

<sup>10</sup> S. Wilkanowicz, *Dekalog demokracji po chrześcijańsku rozumianej*, „Znak” (1992) nr 4, s. 18.

<sup>11</sup> Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*, nr 46.

<sup>12</sup> J. Ratzinger, *Prawda, wartości, władza*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 79.

<sup>13</sup> Tamże, s. 64; tenże, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2005, s. 93.

<sup>14</sup> J. Ratzinger, *Prawda, wartości, władza*, s. 66, 74 – 76, 81, 82; tenże, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, s. 41, 117.

demokracji jest właśnie tyrania większości, zrównanie aż do despotyzmu<sup>15</sup>. Opisał go dobitnie de Tocqueville zestawiając tyranię większości ze skutkiem w postaci zrównania wszystkich obywateli: „kiedy próbuję sobie wyobrazić ten nowy rodzaj despotyzmu zagrażający światu, widzę nieprzebrane rzesze identycznych i równych ludzi, nieustannie kręcących się w kółko w poszukiwaniu małych i pospolitych wzruszeń, którymi zaspokajają potrzeby swego ducha. Każdy z nich żyje w izolacji i jest obojętny wobec cudzego losu; ludzkość sprowadza się dla niego do rodziny i najbliższych przyjaciół; innych współobywateli, którzy żyją obok, w ogóle nie dostrzega; ociera się o nich, ale tego nie czuje. Człowiek istnieje tylko w sobie i dla siebie i jeżeli nawet ma jeszcze rodzinę, to na pewno nie ma już ojczyzny. Ponad wszystkimi panuje na wyżynach potężna i opiekuńcza władza, która chce sama zaspokoić ludzkie potrzeby i czuwać nad losem obywateli (...). Chętnie przyczynia się do ich szczęścia, lecz chce dostarczać je i oceniać samodzielnie. Otacza ludzi opieką, kieruje przemysłem, zarządza spadkami, rozdziela dziedzictwo. (...) W ten sposób wolną wolę ludzką czyni z każdym dniem bardziej nieużyteczną i sprawia, że przestaje się ona objawiać. Ogranicza jej teren działania, stopniowo pozbawiając człowieka nawet samego siebie. Równość przygotowała już ludzi: nauczyła ich to znosić, a nawet uważać za dobrodziejstwo”<sup>16</sup>.

W kontekście zagrożenia, jakie również współcześnie stanowi według Ratzingera tyrania większości, łączy On ideę demokracji z ideą eunomii, wywodzącą się z czasów starożytności i charakterystyczną dla tradycji kulturowej Europy. Demokracja, która chce uniknąć zaprzeczenia swoim fundamentom nie może ograniczyć się tylko do zasady większości, ani pozostawać zbiorem procedur umożliwiających podejmowanie decyzji. Aby mogła realnie poszerzać zakres ludzkiej wolności, umacniać podmiotowość jednostek i struktur pośrednich, promować prawa człowieka, służyć sprawiedliwości, musi zmierzać, jak pisze Ratzinger, do „poddawania władzy pod egidę prawa, czyli zapewnienia jej prawidłowego wykonywania. Nie powinno obowiązywać prawo silniejszego, lecz raczej siła prawa”<sup>17</sup>. Kardynał wyjaśnia, że nie tylko tyran, ale również demokratyczna większość może podejmować niesprawiedliwe decyzje, może stanowić prawo, które nigdy nie powinno

---

<sup>15</sup> Zdaniem Marka Tracz-Tynieckiego, który komentuje myśl Tocqueville’a, cechą tyranii jest to, iż wybrana demokratycznie przez większość władza nie działa w interesie rządzonych – mniejszości, i staje się despotyzmem, który przestaje się opierać na prawie. Autor wyjaśnia, iż przekonaniu Tocqueville’a o potrzebie demokracji i wywodzenia się władzy z woli większości towarzyszy krytyczny stosunek do sytuacji, w której większość zaczyna przekraczać granice swych uprawnień; M. Tracz-Tyniecki, *Myśl polityczna i prawna Alexisa de Tocqueville*, Kraków 2009, s. 197-199.

<sup>16</sup> A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, t. II, tłum. B. Janicka, M. Król, Warszawa–Kraków 1996, s. 329; R. N. Bellah, R. Madsen, W. M. Sullivan, A. Swidler, S. M. Tipton, *Sklonności serca. Indywidualizm i zaangażowanie po amerykańsku*, tłum. D. Stasiak, P. Skurowski, T. Żyro, Warszawa 2007, s. 128.

<sup>17</sup> J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2005, s. 67.

pretendować do tej rangi<sup>18</sup>. Instytucje demokratyczne potrzebują więc etosu demokratycznego, wspólnoty przekonań etycznych<sup>19</sup>. To właśnie oznacza eunomia: podporządkowanie sprawiedliwemu prawu oraz wartościom nie podlegającym negocjacji i manipulacji ze strony demokratycznej większości. Warunkiem eunomii jest oparcie prawa na jasnych, uniwersalnych kryteriach moralnych. Te natomiast muszą zakładać szacunek dla wartości moralnych wyrażonych przede wszystkim w Dekalogu oraz respekt dla autorytetu Boga – pierwszego i najważniejszego prawodawcy<sup>20</sup>. Zasada eunomii oznacza zatem przyjęcie istnienia granicy ludzkiej wolności wyrażanej w rządach większości, poprzez tworzenie punktu odniesienia jakim jest prawo osadzone na fundamencie norm nie podlegających negocjacji. Ratzinger postuluje dążenie do konsensusu w zakresie owego minimum etycznego.

Postulat eunomii jako szacunku dla wartości istotnych dla ochrony godności człowieka oraz sprawiedliwego prawa będącego gwarantem ładu społecznego, współbrzmi z postulatami teoretyków demokracji i społeczeństwa obywatelskiego w jego wersji etycznej, z republikańską tradycją interpretacji państwa, jako republiki i wspólnoty<sup>21</sup>. Jego ważność potwierdza doświadczenie krajów zachodnich, w których problem społecznej bierności narastał na skutek rozrostu państwa opiekuńczego i biurokracji. Mając więc procedury demokratyczne, zwracały się w stronę Europy Środkowej i Wschodniej, poszukując źródeł obywatelskiej mobilizacji tamtejszych społeczeństw, w szczególności w latach transformacji. Doświadczenia środkowo-wschodniej samoorganizacji odwoływały się bowiem do odpowiedzialnej partycypacji jednostki, zakładały aktywność wyrastającą z wartości, które w okresie reżimu były zagrożone. Protest przeciwko komunistycznej dyktaturze interpretowano jako „zwycięstwo dobra nad złem, moralności nad cynizmem i brutalną siłą. Demokracja, która miała zastąpić demokrację

---

<sup>18</sup> Tenże, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, tłum. A. Czarnocki, Warszawa 2009, s. 187-188, 222; na źródłową słabość ograniczenia demokracji do poziomu proceduralnego wskazują przedstawiciele komunitariańskiej koncepcji demokracji i społeczeństwa obywatelskiego, np. Michael J. Sandel, który pisze, że „praktyka republiki proceduralnej ujawnia dwie podstawowe tendencje, zapowiadane przez jej filozofię: po pierwsze tendencję do spychania demokratycznych rozwiązań na bok; po drugie zaś, tendencję do podkopywania wspólnotowych form życia społecznego, na których republika mimo wszystko się opiera”; M. J. Sandel, *Republika proceduralna i nieuwarunkowana jaźń*, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, tłum. P. Rymarczyk, T. Szubka, Warszawa 2004, s. 88.

<sup>19</sup> J. Ratzinger, *Prawda, wartości, władza*, s. 20. Analogiczne stwierdzenia zawarto w dokumencie dotyczącym działalności katolików w życiu publicznym; demokracja „potrzebuje prawdziwych i solidnych podwalin, to znaczy zasad etycznych, które ze względu na swą naturę i rolę, jaką pełnią w życiu społecznym, nie mogą być przedmiotem «negocjacji»”; Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym*, nr 2.

<sup>20</sup> J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, s. 180, 186-187; tenże, *Prawda, wartości, władza*, s. 20.

<sup>21</sup> J. Szymczyk, *Rudymentarne wartości republikańskie*, w: *Segmenty aktywności społecznej a wartości. Idee i praktyka*, Lublin 2012, s. 118-136.

socjalistyczną, była rozumiana jako ustrój nie tylko sprawniejszy, ale i lepszy w etycznym sensie<sup>22</sup>. Celem działań przeciw oportunistom, korupcji i kłamstwu, wszechobecnym w okresie reżimu komunistycznego było urzeczywistnianie prawdy, ludzkiej godności, solidarności, wolności i praw politycznych<sup>23</sup>. Jak zauważa Tadeusz Szawiel, działania opozycji demokratycznej przyczyniły się do powstania autentycznych sieci wzajemnych kontaktów i współpracy pomiędzy grupami, często opozycyjnymi; zarazem były zintegrowane normatywnie. „Normy solidarności, wolności, sprawiedliwości nie tylko spajały wewnątrz różne grupy, ale stanowiły też podstawę międzygrupowych solidarności i współpracy. Były wreszcie generatorem zaufania społecznego”<sup>24</sup>. Komentując przebieg tychże procesów Jerzy Szacki pisał: „idea samoorganizującego się społeczeństwa zrodzona z buntu przeciwko autokracji pomogła teoretykom zachodnim w uświadamianiu sobie, że istnienie liberalno-demokratycznych instytucji politycznych nie zapobiega samo przez się dezaktywizacji społeczeństwa i bezmyślnemu zdawaniu się jego członków na opiekę i pomoc państwa”<sup>25</sup>.

We współczesnej refleksji nad inspirowaniem aktywności społecznej i obywatelskiej odnaleźć można wiele analogii do poruszanych przez kardynała Ratzingera kwestii, co wskazuje na zapotrzebowanie wyrastające również z empirii. Sugestie te konkretyzują się w postulatach istnienia minimum etycznego oraz konsensusu co do podstawowych wartości w funkcjonowaniu społeczeństwa obywatelskiego, budowania i umacniania kapitału społecznego, generowania społecznego zaufania, kształtowania stabilnego i przejrzystego porządku prawnego jako warunku funkcjonowania demokracji<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> Z. Krasnodębski, *Demokracja peryferii*, Gdańsk 2005, s. 64.

<sup>23</sup> Tamże, s. 65.

<sup>24</sup> T. Szawiel, *Spoleczeństwo obywatelskie*, w: *Budowanie demokracji. Podziały społeczne, partie polityczne i społeczeństwo obywatelskie w postkomunistycznej Polsce*, red. M. Grabowska, T. Szawiel, Warszawa 2003, s. 149-150.

<sup>25</sup> J. Szacki, *Wstęp. Powrót idei społeczeństwa obywatelskiego*, w: *Ani książkę, ani kupiec, obywatel*, red. J. Szacki, Kraków-Warszawa 1997, s. 19.

<sup>26</sup> P. Sztomka, *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Kraków 2007; R. Putnam, *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*, tłum. J. Szacki, Kraków 1995; tenże, *Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*, tłum. P. Sadura, S. Szymański, Warszawa 2008; *Zaufanie społeczne. Teorie – idee – praktyka*, red. J. Szymczyk, Warszawa 2016; W. Szymczak, *Partycypacja osób zaangażowanych społecznie. Struktura, funkcje, modele*, Lublin 2013, s. 93–108; T. Kaźmierczak, *Kapitał społeczny a rozwój społeczno-ekonomiczny – przegląd podejść*, w: *Kapitał społeczny. Ekonomia społeczna*, red. T. Kaźmierczak, M. Rymśza, Warszawa 2007, s. 41-64.

## 2. Współdziałanie rozumu i wiary: wymiar etyczny i polityczny

W odpowiedzi na pytanie o źródło norm umożliwiających stworzenie sprawiedliwego prawa Ratzinger odwołuje się do chrześcijaństwa, które wskazuje na rozum i prawo naturalne. Istotnym elementem przesłania chrześcijańskiego jest stwierdzenie, że u podstawy rzeczywistości znajduje się stwórczy Duch Boga, który jest Logosem, sensem, zasadą podtrzymującą wszystko w istnieniu, jak pisze Kardynał: „stwórczym prapoczątkiem wszystkich rzeczy, i stąd wszystkie noszą w sobie rozsądek, który nie pochodzi z nich i nieskończenie je przekracza, ale jednak tworzy zasadę, na której opiera się ich istota. Stwórczy rozum, tworzący obiektywny rozumny charakter rzeczy, ich ukrytą matematykę i wewnętrzny początek, jest zarazem rozumem moralnym, a ten jest miłością. Człowiek istnieje, by rozpoznawać ślady tego rozumu i w ten sposób rozwijać rzeczy zgodnie z ich istotą”<sup>27</sup>. Stwierdzenia te zakładają istnienie obiektywnego porządku moralnego zapisanego w naturze przez Stwórcę i możliwego do odczytania przez człowieka. Zatem, kryteria słuszności, sprawiedliwości i dobra chrześcijaństwo wywodzi z natury i rozumu, które mają wspólne źródło w „stwórczym Umyśle Boga”<sup>28</sup>. Normy odkrywane rozumem w naturze nie są więc jedynie własnością chrześcijan. Bóg w akcie stwórczym przekazał je każdemu człowiekowi i całej ludzkości<sup>29</sup>. Z powyższego wynika, że możliwość racjonalnej interpretacji rzeczywistości dostępna jest każdemu człowiekowi, co implikuje możliwość dochodzenia do konsensusu w pluralistycznej rzeczywistości demokratycznej. Warunkiem jest uczciwość uczestników procesu demokratycznego, otwartość na adwersarzy i gotowość do dialogu, w poszukiwaniu prawdy i najlepszych sposobów budowania ładu społecznego. Zarazem Ratzinger twierdzi, że wierzącym członkom społeczeństwa dzięki wsparciu ze strony wiary, łatwiej te prawdy odczytać i uzyskać ich pewność.

W kontekście analizowanych kwestii trzeba odnotować, że zdaniem Ratzingera rozumowe odkrywanie norm etycznych nie jest pozbawione trudności. Poznanie racjonalne w sferze etyki ma charakter złożony. Kardynał przypomina w tym kontekście prawdę teologiczną na temat grzechu pierworodnego, którego konsekwencją są trudności z rozpoznaniem prawdy i dobra. Z faktu tego wyprowadza przekonanie i postulat, aby nie ufać rozumowi w sposób naiwny i bezkrytyczny<sup>30</sup>. Ponadto, w realiach życia społecznego, rozum może borykać

<sup>27</sup> J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, s. 95-96.

<sup>28</sup> Tamże, s. 40.

<sup>29</sup> Tamże, s. 140.

<sup>30</sup> J. Ratzinger, *Multiplikacja praw i niszczenie pojęcia prawa. Zagadnienia do dyskusji wokół książki Marcella Pery La Chiesa, i diritti umani e il distacco da Dio*, w: Joseph Ratzinger/Benedykt XVI, *Uwolnić wolność. Wiara a polityka w trzecim tysiącleciu. Teksty wybrane, t. 5, Polityka i wiara*, Lublin 2018, s. 15.

się z przeszkodami, które Benedykt XVI nazywa „zaślepieniem etycznym”<sup>31</sup>. Do tych przeszkód zalicza m.in. działania grup interesu, które w celu osiągnięcia zysku w sposób subiektywny interpretują kategorie dobra i sprawiedliwości. Inną przeszkodę stanowią poczynania grup dążących jedynie do zdobycia władzy. Jedno i drugie zjawisko może skutecznie utrudniać rozpoznawanie właściwego porządku rzeczy<sup>32</sup>. W takiej sytuacji, jak uważa Ratzinger, z rozumem praktycznym, który dąży do odpowiedzi na pytanie, czym jest sprawiedliwość i co jest sprawiedliwe w konkretnej sytuacji, powinna spotkać się postawa wiary, która ma pomóc rozumowi by ten nieustająco powracał do swego potencjału i mógł odczytać „gramatykę” norm moralnych zawartą w naturze. Z perspektywy teologicznej wiara oczyszcza rozum z zaślepienia etycznego i pomaga odnaleźć właściwe rozumienie sprawiedliwości, która jest podstawową kwestią etyki politycznej<sup>33</sup>. Wiara wspomaga rozum w rozpoznaniu i realizacji zasady sprawiedliwości, wspiera w pokonywaniu trudności w osądzie rzeczywistości. Stwierdzenie Ratzingera, że wiara w pewnym sensie przywraca rozum samemu rozumowi<sup>34</sup>, ukazuje potencjał refleksji społecznej wyrosłej z inspiracji teologicznej i jej znaczenie dla społecznej *praxis*. Tkwi ono m.in. w umocnieniu przekonania na temat kognitywnego potencjału religii, tegoż pozytywnych skutków w postaci wprowadzania do debaty publicznej perspektywy chrześcijańskiej oraz we wzmacnianiu statusu rudymenarnych wartości wpisanych w ideę demokracji.

W *Wykładach bawarskich* Ratzingera pada stwierdzenie, że rozum i wiara nawzajem się potrzebują, uzdrawiają i oczyszczają<sup>35</sup>. Rozum moralny poszukuje odpowiedzi na pytanie o sprawiedliwość, pokój, dobro. Ratzinger podkreśla, że są to cele natury moralnej, a zarazem politycznej. Jego zdaniem, polityki nie należy redukować do pragmatyki, powinna ona realizować sprawiedliwy porządek społeczny. Politycznego znaczenia wiary upatruje w jej funkcji rozpoznawania, unaoczniania, ochrony wartości istotnych dla procesu demokratycznego. Zdaniem

<sup>31</sup> Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, nr 28.

<sup>32</sup> Nawiązując do nauczania Jana Pawła II należy zwrócić uwagę, że chodzi tu prawdopodobnie o poszukiwanie władzy i zysku za wszelką cenę. Chodzi zatem o absolutyzację tej postawy. Stanowi ona źródło tego, co poprzednik Benedykta XVI określił jako struktury grzechu, czyli struktury w sposób radykalny uniemożliwiające realizację dobra wspólnego. Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*, nr 35 - 39; tenże adhortacja *Reconciliatio et penitentia*, nr 16; Szerzej na ten temat zob.: W. Łużyński, *Grzech społeczny - struktury grzechu*, Theologica Thorunensia, (2003) t. 4, s. 189-197.

<sup>33</sup> Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, nr 28; zob. także: J. Mazur, *Polityka przyjazna człowiekowi*, Częstochowa 2018.

<sup>34</sup> Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, nr 28; tenże, *Przemówienie w Parlamencie Brytyjskim. O miejscu religii w procesie politycznym. Westminster Hall 17 września 2010*, w: Joseph Ratzinger/Benedykt XVI, *Uwolnić wolność. Wiara a polityka w trzecim tysiącleciu. Teksty wybrane*, t. 5, *Polityka i wiara*, Lublin 2018, s. 129.

<sup>35</sup> J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, s. 233.



Kardynała, „najwyższym wyrazem moralnego rozeznania” jest w tym kontekście Dekalog. Odniesienie do niego może pomóc w „uzdrowieniu rozumu”, w rozbudzeniu tego, co chrześcijańska tradycja etyczna nazywała *recta ratio*<sup>36</sup>. *Oznacza to, że rozum posiada świadomość swoich granic i stale otwiera się na wielkie tradycje religijne będące źródłem norm moralnych. Jeśli natomiast w duchu oświeceniowych tendencji uzna, że jest w pełni dojrzały i samodzielny oraz odmówi współdziałania z wiarą, stanie się nieuchronnie siłą destrukcyjną*<sup>37</sup>. *Z kolei wiara potrzebuje rozumu, aby chronił ją przed zredukowaniem do zabobonu, sama zaś umożliwi rozumowi pozostawanie sobą w poszukiwaniu prawdy*<sup>38</sup>. *Relacja jest zatem dwustronna: korelacja rozumu i wiary, ich wzajemne oczyszczanie się i wspieranie ma prowadzić – w ujęciu modelowym – do odnajdywania optymalnych rozwiązań w sferze życia społecznego i funkcjonowania demokracji.*

*Przekonania powyższe, transponowane na poziom społecznej praxis, bliskie są poglądom naukowców przekonanych o potrzebie obecności religii i Kościołów w społeczeństwach obywatelskich, między innymi, zwolennicy poglądów komunitariańskich, upatrujący w procesie dyskusji odwołującej się do argumentacji rozumu praktycznego i minimum etycznego, szansy na uzyskiwanie porozumienia*<sup>39</sup>. Uznawanie znaczenia religii w publicznej przestrzeni społeczeństw demokratycznych wynika z dostrzegania jej symbolicznego, strukturalnego, aksjologicznego, mobilizacyjnego, integracyjnego i prospołecznego potencjału<sup>40</sup>. W literaturze akcentuje się między innymi podnoszony przez Ratzingera potencjał religii jako systemu norm i motywów istotnych w procesie rozwoju dojrzałych tożsamości obywatelskich i budowania ładu społecznego. Ernst-Wolfgang Böckenförde dostrzega w religii medium fundamentalnych wartości ważnych dla demokracji, których ani demokracja ani sfera publiczna nie wytworzą same<sup>41</sup>. Samuel P. Huntington wskazuje na pozytywną korelację zachodniego chrześcijaństwa z demokracją i stwierdza, że w latach 70 i 80 katolicyzm był drugim po poziomie rozwoju ekonomicznego czynnikiem działającym na rzecz demokracji<sup>42</sup>. Za obecnością religii w demokracji opowiadają się wreszcie zwolennicy teorii postsekularności, czyli powrotu religii do sfery życia publicznego. Opisując ich poglądy Janusz Mariański stwierdza: „obecność religii w społeczeństwie obywatelskim jest kluczowym elementem teorii

<sup>36</sup> J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2005, s. 58-59, 62, 64.

<sup>37</sup> Tamże, s. 78.

<sup>38</sup> Tamże, s. 79.

<sup>39</sup> A. Gutmann, *Cnota demokratycznego samoograniczenia*, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, tłum. P. Rymarczyk, T. Szubka, Warszawa 2004, s. 351-371.

<sup>40</sup> I. Borowik, *Religia i społeczeństwo. Tropami klasyków w teoriach współczesnych socjologów religii*, w: *Socjologia życia religijnego w Polsce*, red. S. H. Zaręba, Warszawa 2009, s. 55-71.

<sup>41</sup> E. W. Böckenförde, *Wolność – państwo – Kościół*, tłum. P. Kaczorowski, Kraków 1994, s. 86.

<sup>42</sup> S. Huntington, *Trzecia fala demokracji*, tłum. Dziurdzik, Warszawa 1995, s. 85.

postsekularności. Postsekularność wyjaśnia, jak religia działa i wchodzi w interakcje ze społeczeństwem obywatelskim, na zasadzie strukturalnej niezależności od państwa. Religia funkcjonuje jako źródło wartości i norm dla wielu ludzi. Analiza zjawisk społecznych wskazuje, że religia oddziałuje społecznie, a pośrednio i politycznie (...). Ze społecznego punktu widzenia postsekularność ukazuje religię jako czynnik promujący spójność (więź) społeczną w ramach demokratycznych zasad, dlatego też postsekularna religia jest kompatybilna ze społeczeństwem obywatelskim. Religia jest siłą pozytywną i mobilizującą do budowania społeczeństwa obywatelskiego i politycznego<sup>43</sup>. Tak interpretowana i umiejscowiona w życiu społecznym religia promuje i uobecnia proces współdziałania rozumu i wiary. Przedstawiciele kościołów chrześcijańskich sami są nośnikami społecznie cenionych wartości, zarazem wnoszą do dyskursu publicznego argumentację racjonalną wzmocnioną osobistym i transcendującym doświadczeniem wiary.

### 3. Aktorzy społeczni w demokracji: rola Kościoła

Demokracja zakłada istnienie i aktywność *demosu*, niezależnie od wielości wariantów interpretacyjnych zarówno kwestii rządów, zakresu pojęcia, uczestnictwa i uprawnień „ludu”, krytyki samej idei. W realiach demokracji oczekuje się aktywności obywateli wyrażanej przede wszystkim w sferach politycznej, społecznej, a także gospodarczej. Mowa o wpisanej w ideę demokracji koncepcji społeczeństwa obywatelskiego, którego podmioty (aktorzy społeczni) czynnie włączają się w proces kształtowania życia społecznego i publicznego w pluralistycznej i złożonej rzeczywistości demokratycznej. Kościół w tym ujęciu jest jednym z aktorów działających w tym obszarze, zarówno w przestrzeni społecznej jak i sferze publicznej, jakkolwiek nie wiąże się z żadną formą ustroju politycznego. Uznaje natomiast wartość demokracji respektującej podmiotowość jednostek, rodzin, struktur pośrednich i całego społeczeństwa, szanującej prawa człowieka i odwołującej się do odpowiedzialnej wolności<sup>44</sup>.

Państwo demokratyczne nie może samo zapewnić sobie moralnych kryteriów właściwego porządku rzeczy, dlatego zdaniem Ratzingera jest zmuszone czerpać je z zewnątrz. Potrzebuje racjonalnej i uniwersalnej kultury religijnej, która pomogłaby rozumowi moralnemu odkryć prawdę, dobro i sprawiedliwość<sup>45</sup>. Jak stwierdza Kardynał, „państwo (...) swój fundament otrzymuje z zewnątrz i nie

<sup>43</sup> J. Mariański, *Sekularyzacja. Desekularyzacja. Nowa duchowość. Studium socjologiczne*, Kraków 2013, s. 135.

<sup>44</sup> W. Szymczak, *Społeczny odbiór autorytetu i misji Kościoła w Polsce*, w: „Bunt mas” czy kryzys elit?, red. A. Dylus, S. Sowiński, Wrocław 2018, s. 269-277.

<sup>45</sup> J. Ratzinger, *Prawda, wartości, władza*, s. 83.



dzięki czystemu rozumowi, który nie wystarcza w dziedzinie moralnej, lecz dzięki rozumowi, który dojrzał na gruncie historycznej wiary<sup>46</sup>. Państwo jako że nie jest „królestwem Bożym” powinno pozostać w sferze profanum. Nie może jednak kierować się jedynie pragmatyzmem. Jego życie opiera się na pozapolitycznym fundamencie etycznym, którego samo nie wytworzy, zaś jego podstawy znajdują się w siłach, które znajdują się poza nim<sup>47</sup>. Według Ratzingera, depozytariuszem tych norm jest Kościół. Jego zadaniem jest więc strzeżenie i unaocznienie samych źródeł prawa<sup>48</sup>. Wspomniane normy dojrzały głównie w Europie pod wpływem głoszonej przez Kościół Ewangelii. On zaś niesie je w swoim przesłaniu i praktyce życia. Ratzinger stwierdza, że normy te ostatecznie nie pokrywają się z naukami jednej wspólnoty chrześcijańskiej i wykraczają daleko poza krąg wyznawców określonego Kościoła<sup>49</sup>. Normy etyczne zawarte w chrześcijaństwie nie są czymś partykularnym i wyznaniowym, lecz syntezą „wielkich etycznych intuicji ludzkości”<sup>50</sup>. Z perspektywy omawianych zagadnień konstatacje te jeszcze wyraźniej podkreślają wartość normatywnych fundamentów demokracji, które wyczytać można z chrześcijańskiego przesłania. Wskazując na ich powszechny i uniwersalny charakter Ratzinger ukazuje przestrzeń i płaszczyznę dialogu dla przedstawicieli różnych wizji i koncepcji demokracji, czyniąc postulat porozumienia i uwzględniania tychże fundamentów tyleż ważnym co prawdopodobnym.

Funkcjonująca w państwie sfera publiczna również nie ma charakteru teokratycznego, pozostaje w sferze profanum, jednocześnie nie jest wyłączona spod kryteriów etycznych, których wskazywanie znajduje się wśród zadań Kościoła. Jego rolę, jako uczestnika życia publicznego oraz jako nośnika idei chrześcijańskich, jest – podążając za myślą Kardynała – wspomaganie rozumu i oczyszczaniu go, oświeclanie drogi w poszukiwaniu obiektywnych zasad moralnych<sup>51</sup>. Chrześcijaństwo nie posiada własnego projektu politycznego. Publiczna rola Kościoła polega na etycznej „korekcie” działań politycznych. Odbywa się to na zasadzie wpisanego w chrześcijaństwo dualizmu religijno-politycznego zakładającego autonomię państwa i Kościoła. Chrystus przyszedł bowiem założyć „nie – polityczne” królestwo Boże. Dobitnym znakiem, jak pisze Ratzinger, Jego rezygnacji z wszelkiej ziemskiej władzy, było wyniszczenie i śmierć na krzyżu<sup>52</sup>. Chrystus i Kościół nie posiadają

<sup>46</sup> Tamże, s. 84.

<sup>47</sup> Tenże, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, s. 126; W. Łużyński, *The „Baptised nation” – the inalienability of Christianity in the culture of the Polish nation. Reflections based on the teaching of Cardinal Stefan Wyszyński*, „Bogosłowska smotra” 88 (2018), s. 11057- 1070.

<sup>48</sup> J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, s. 50.

<sup>49</sup> Tamże, s. 140.

<sup>50</sup> Tamże, s. 31.

<sup>51</sup> Benedykt XVI, *Przemówienie w Parlamencie Brytyjskim 17. 09. 2010. O miejscu religii w procesie politycznym. Westminster Hall 17 września 2010*, s. 129.

<sup>52</sup> J. Ratzinger, *Polityka i prawda*, w: Joseph Ratzinger/Benedykt XVI, *Uwolnić wolność. Wiara*

legionów ani dywizji, ale w tej zewnętrznej politycznej niemocy tkwi duchowa moc i autorytet Kościoła oraz ma szansę ukazywać się moc prawdy, którą głosi<sup>53</sup>.

Jak podkreśla Ratzinger, Kościół i podtrzymywana przezeń wiara relatywizują rzeczywistość doczesną, w tym polityczną. Kościół w niektórych sytuacjach musi bowiem przyjmować wobec różnych zjawisk społecznych postawę opozycji moralnej<sup>54</sup>. Wynika to z przyjęcia założenia, że państwo i jego urząd, nawet najlepszy, nie obejmuje całości ludzkiej egzystencji, czyli ze swej istoty nie może ingerować we wszystkie aspekty ludzkiego życia. Strukturę państwa i działalności politycznej przekraczają godność człowieka i jego prawa, jego nadzieja i sens działalności<sup>55</sup>. Rolą Kościoła instytucjonalnego jest profetyczny sprzeciw wobec ideologii, programów społecznych lub konkretnych działań godzących w obiektywny porządek moralny.

Kardynał wskazuje na te kategorie w życiu Kościoła, które rzeczywistość doczesną relatywizują. Przejawem opozycji Kościoła w stosunku do władzy świeckiej jest Jego zdaniem – papieństwo. Jest ono „jawnym sprzeciwem wobec władzy świata jako władzy jedynej”<sup>56</sup>. Wobec wszelkich uzurpacji władzy doczesnej, która wbrew swemu powołaniu potrafi być niesprawiedliwa, istnieje jeszcze autorytet papieża i Kościoła. Innym przejawem relatywizacji rzeczywistości politycznej są chrześcijańscy męczennicy zawsze otaczani we wspólnocie Kościoła ogromną czcią. Męczennicy często wybierali śmierć, zamiast poddania się totalitarnej władzy. Ich heroiczny akt był decyzją sprzeciwu wobec różnych form tyranii. Z pism Ratzingera wynika jednoznacznie, że Kościół nie sytuuje się w opozycji do władzy i państwa. Sprzeciwia się natomiast utożsamieniu jego autorytetu z autorytetem boskim i narzucaniu osobom wierzącym norm przeciwnych ich wierze i zbudowanemu na niej światopoglądowi. Kardynał podkreśla, że chrześcijanin ma być posłuszny Bogu i to posłuszeństwo daje mu prawo do postawienia granic roszczeniom świeckiej władzy do totalnej kontroli jego życia. Autorytet państwa jest w chrześcijaństwie ograniczony instancją sumienia<sup>57</sup>.

---

*a polityka w trzecim tysiącleciu. Teksty wybrane, t. 5, Polityka i wiara*, Lublin 2018, s. 36- 37.

<sup>53</sup> Tamże, s. 53.

<sup>54</sup> J. Majka, *Kościół jako „opozycja moralna”*, w: „Chrześcijanin w świecie 14 (1982) nr 1, s. 1-12.

<sup>55</sup> J. Ratzinger, *Wiara i polityka. Homilia wygłoszona do katolickich deputowanych do Bundestagu 26 listopada 1981r. w kościele św. Winfrieda w Bonn*, w: Joseph Ratzinger/Benedykt XVI, *Uwolnić wolność. Wiara a polityka w trzecim tysiącleciu. Teksty wybrane, t. 5, Polityka i wiara*, Lublin 2018, s. 79.

<sup>56</sup> Tenże, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, s. 32.

<sup>57</sup> J. Ratzinger, *Multiplikacja praw i niszczenie pojęcia prawa. Zagadnienia do dyskusji wokół książki Marcella Pery *La Chiesa, i diritti umani e il distacco da Dio**, s.12.

## Podsumowanie

Na normatywną infrastrukturę demokracji składa się, w ujęciu kardynała Ratzingera, eunomia jako sprawiedliwe prawo, osadzone na normach nie podlegających negocjacji i manipulacji przez demokratyczną większość, współdziałanie rozumu i wiary w zakresie kształtowania ładu społecznego opartego na poszanowaniu godności człowieka i respektu dla jego egzystencji wykraczającej poza sferę struktur państwowych, atencja i umożliwienie rozwoju podmiotowości osób – twórców i uczestników procesu demokratycznego. Życie polityczne pozbawione otwarcia na wymiar transcendentny zawsze będzie zagrożone relatywizmem, a w konsekwencji tyranią. Warunkiem trwania demokracji jest powrót do wielkiej moralnej tradycji chrześcijaństwa oddziałującego przez wieki na kulturę i narody Europy i innych kontynentów. Depozytariuszem wyrosłej z chrześcijaństwa, ale należącej do kultury moralnej ludzkości tradycji, jest m.in. Kościół katolicki uznający autonomię porządku doczesnego, w tym politycznego, pełniący wobec demokracji i rzeczywistości politycznej rolę „korekcyjną” polegającą na oczyszczaniu rozumu, by ten nieustająco powracał do swego potencjału i mógł odczytać „gramatykę” norm moralnych zawartą w naturze. Zatem chrześcijaństwo jest jednym z istotnych źródeł normatywnej infrastruktury demokracji i całego procesu politycznego. Wskazuje bowiem na rzeczywistość transcendentną, sferę *sacrum* i „Innego”, który przekracza doczesność, jest źródłem norm i „publicznym *summum bonum*”, wartością wspólnotową i integrującą.

## Literatura

- Archer, M., *Jak porządek społeczny wpływa na ludzkie sprawstwo? Refleksyjność jako mechanizm pośredniczący między strukturą a sprawstwem*, tłum. T. Skoczylas, w: *Sprawstwo. Teorie, metody, badania empiryczne w naukach społecznych*, red. A. Mrozowicki, O. Nowaczyk, I. Szlachcicowa, Kraków 2013, s. 19-35.
- Bellah, R.N., Madsen R., Sullivan W. M., Swidler A., Tipton S. M., *Skłonności serca. Indywidualizm i zaangażowanie po amerykańsku*, tłum. D. Stasiak, P. Skurowski, T. Żyro, Warszawa 2007.
- Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*.
- Benedykt XVI, *Przemówienie w Parlamencie Brytyjskim. O miejscu religii w procesie politycznym. Westminster Hall 17 września 2010*, w: Joseph Ratzinger/Benedykt XVI, *Uwolnić wolność. Wiara a polityka w trzecim tysiącleciu. Teksty wybrane, t. 5, Polityka i wiara*, Lublin 2018, s. 127-132.
- Borowik, I., *Religia i społeczeństwo. Tropami klasyków w teoriach współczesnych socjologów religii*, w: *Socjologia życia religijnego w Polsce*, red. S. H. Zaręba, Warszawa 2009, s. 55-71.
- Böckenförde, E. W., *Wolność – państwo – Kościół*, tłum. P. Kaczorowski, Kraków 1994.
- Burgoński, P., *Problem autonomii porządku demokratycznego*, w: *Polityka społeczna wobec „rzeczy nowych”. 25-lecie encykliki Centesimus annus św. Jana Pawła II*, red. J. Mazur, Kraków 2016, s. 203-218.
- Gaudium et spes*, Konstytucja Soboru Watykańskiego II.

- Iwińska, K., *Być i działać w społeczeństwie. Dyskusje wokół teorii podmiotowego sprawstwa*, Kraków 2015.
- Jan Paweł II, Encyklika *Centesimus annus*.
- Jan Paweł II, Encyklika *Sollicitudo rei socialis*.
- Jan Paweł II, Adhortacja *Reconciliatio et penitentia*.
- Feliksiak, M., *Polacy o demokracji*, Komunikat z badań CBOS, Nr 69/2019, Warszawa 2019.
- Gutmann, A., *Cnota demokratycznego samoograniczenia*, w: *Komunitarianie. Wybór tekstów*, red. P. Śpiewak, tłum. P. Rymarczyk, T. Szubka, Warszawa 2004, s. 351-371.
- Hess, A., *Spoleczni uczestnicy medialnego dyskursu politycznego w Polsce. Mediatyzacja i strategie komunikacyjne organizacji pozarządowych*, Kraków 2013.
- Huntington, S., *Trzecia fala demokracji*, tłum. A. Dziurdzik, Warszawa 1995.
- Każmierczak, T., *Kapitał społeczny a rozwój społeczno-ekonomiczny – przegląd podejść*, w: *Kapitał społeczny. Ekonomia społeczna*, red. T. Każmierczak, M. Rymysz, Warszawa 2007, s. 41-64.
- Kompendium Nauki Społecznej Kościoła*.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym*.
- Kowalczyk, S., *Arystoteles a idea demokracji*, „Roczniki Nauk Społecznych” 2002, nr 1, s. 13-23.
- Krasnodębski, Z., *Demokracja peryferii*, Gdańsk 2005.
- Łużyński, W., *The „Baptised nation” – the inalienability of Christianity in the culture of the Polish nation. Reflections based on the teaching of Cardinal Stefan Wyszyński*, „Bogoslowska smotra 88 (2018), s. 11057-1070.
- Łużyński, W., *Grzech społeczny – struktury grzechu*, *Theologica Thorunensia*, (2003) t. 4, s. 189-197.
- Łużyński, W., *Państwo pomocnicze. Nauczanie Jana Pawła II*, Lublin 2001.
- Łużyński, W., *Spoleczeństwo ustrukturyzowane warunkiem dojrzałej demokracji: refleksje na podstawie „Kompendium nauki społecznej Kościoła”*, w: *Godność osoby ludzkiej w społeczeństwie i gospodarce: księga pamiątkowa ku czci śp. księdza profesora Franciszka J. Mazurka*, red. S. Fel, M. Wódka, Lublin 2014, s. 186-191.
- Majka, J., *Kościół jako „opozycja moralna”*, w: „Chrześcijanin w świecie 14 (1982) nr 1, s. 1-12.
- Mariański, J., *Sekularyzacja. Desekularyzacja. Nowa duchowość. Studium socjologiczne*, Kraków 2013.
- Mazur, J., *Polityka przyjazna człowiekowi*, Częstochowa 2018.
- Possenti, V., *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*, tłum. T. Żeleźnik, Warszawa 2005, s. 138.
- Putnam, R., *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*, tłum. J. Szacki, Kraków 1995.
- Putnam, R., *Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*, tłum. P. Sadura, S. Szymański, Warszawa 2008.
- Sartori, G., *Teoria demokracji*, tłum. P. Amsterdamski, D. Grinberg, Warszawa 1998.
- Tilly, Ch., *Demokracja*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa 2008.
- Wilkanowicz, S., *Dekalog demokracji po chrześcijańsku rozumianej*, „Znak” (1992) nr 4, s. 18.
- Ratzinger, J., *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2005.
- Ratzinger, J., *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2005.
- Ratzinger, J., *Multiplikacja praw i niszczenie pojęcia prawa. Zagadnienia do dyskusji wokół książki Marcella Pery La Chiesa, i diritti umani e il distacco da Dio*, w: Joseph Ratzinger/Benedykt XVI, *Uwolnić wolność. Wiara a polityka w trzecim tysiącleciu. Teksty wybrane, t. 5, Polityka i wiara*, Lublin 2018, ss. 11-16.
- Ratzinger, J., *Polityka i prawda*, w: Joseph Ratzinger/Benedykt XVI, *Uwolnić wolność. Wiara a polityka w trzecim tysiącleciu. Teksty wybrane, t. 5, Polityka i wiara*, Lublin 2018, s. 35-58.
- Ratzinger, J., *Prawda, wartości, władza*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999.

- Ratzinger, J., *Wiara i polityka. Homilia wygłoszona do katolickich deputowanych do Bundestagu 26 listopada 1981 r. w kościele św. Winfryda w Bonn*, w: Joseph Ratzinger/Benedykt XVI, *Uwolnić wolność. Wiara a polityka w trzecim tysiącleciu. Teksty wybrane, t. 5, Polityka i wiara*, Lublin 2018, s. 79.
- Ratzinger, J., *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, tłum. A. Czarnocki, Warszawa 2009.
- Szacki, J., *Wstęp. Powrót idei społeczeństwa obywatelskiego*, w: *Ani książkę, ani kupiec, obywatel*, red. J. Szacki, Kraków–Warszawa 1997.
- Szawiel, T., *Spoleczeństwo obywatelskie*, w: *Budowanie demokracji. Podziały społeczne, partie polityczne i społeczeństwo obywatelskie w postkomunistycznej Polsce*, red. M. Grabowska, T. Szawiel, Warszawa 2003, s. 128-162.
- Sztompka, P., *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Kraków 2007.
- Szymczak, W., *Partycypacja osób zaangażowanych społecznie. Struktura, funkcje, modele*, Lublin 2013.
- Szymczyk, J., *Rudymentarne wartości republikańskie*, w: *Segmenty aktywności społecznej a wartości. Idee i praktyka*, Lublin 2012, s. 111-152.
- Szymczyk, J., (red.), *Zaufanie społeczne. Teorie – idee – praktyka*, Warszawa 2016.
- Tocqueville, de A., *O demokracji w Ameryce*, t. II, tłum. B. Janicka, M. Król, Warszawa-Kraków 1996.
- Tracz-Tryniecki, M., *Mysł polityczna i prawna Alexisa de Tocqueville*, Kraków 2009.
- Wielecki, K., (red.), *Wybrane problemy demokracji i podmiotowości. Wprowadzenie*, Warszawa 2010.



KS. JANUSZ SZULIST

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

w Toruniu

ORCID: 0000-0002-0410-0565

## Początek transformacji ustrojowej w Polsce na łamach polskiego wydania „L'Osservatore Romano”

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2019-032>

**Streszczenie:** Procesy społeczne zainicjowane w 1989 roku w Europie Wschodniej – również w Polsce, skąd pochodził Jan Paweł II – znalazły odzwierciedlenie na łamach wydania polskiego „L'Osservatore Romano”. W czasopiśmie watykańskim znajdują się przemówienia, opisy spotkań, komentarze do wydarzeń w ojczyźnie Papieża z perspektywy Stolicy Apostolskiej. Zasadniczym przesłaniem wypowiedzi papieskich było umocnienie nadziei, stanowiącej siłę napędową przemian. Możliwość realnego wpływu obywateli na gospodarkę i politykę podnosi poziom odpowiedzialności za państwo, skoncentrowane wokół urzeczywistniania dobra wspólnego. Kościół, dla którego kryterium działania jest zachowanie zasady personalizmu, czyni z człowieka przedmiot nadzwyczajnej troski w perspektywie przyrodzonej i w wieczności. Prezentowane w niniejszym artykule wydarzenia pogrupowano w trzech kategoriach: wypowiedzi papieskie skierowane do rodaków, spotkania z politykami oraz wznowienie stosunków dyplomatycznych ze Stolicą Apostolską. Na skutek transformacji ustrojowej Polska stała się równoprawnym partnerem w kontekście przemianach zachodzących w skali światowej.

**Słowa kluczowe:** Jan Paweł II, „L'Osservatore Romano”, transformacja ustrojowa, osoba, nadzieja, rozwój

## The Beginning of Transformation in Poland in the Polish Edition of *L'Osservatore Romano*

Summary: Social processes initiated in Eastern Europe in 1989 – including Poland, the birthplace of John Paul II – were reflected in the Polish edition of *L'Osservatore Romano*. The Vatican journal contains speeches, reports from meetings, and commentaries on events in the Pope's homeland from the perspective of the Holy See. The fundamental message of the Papal statements was the strengthening of hope, which was the driving force behind these transformations. The possibility that citizens could have real influence on the economy and politics increases the level of responsibility for the state, concentrated on realization of the common good. The Church makes the human being the object of particular care in a natural and eternal perspective, as its criterion of action is to preserve the principle of personalism. The events presented in this article have been grouped into three categories: statements addressed by Pope John Paul II to his compatriots, meetings with politicians and the resumption of diplomatic relations with the Holy See. As a result of the political transformation, Poland became an equal partner in global changes.

Keywords: John Paul II, *L'Osservatore Romano*, political transformation, person, hope, development

Przekaz medialny zawiera w sobie pewien poziom interpretacji. Zachowanie zupełnej neutralności w ukazywaniu wydarzeń jest niemożliwe. Autorzy medialnych doniesień dokonują bowiem pewnego wyboru konkretnych zdarzeń, artykułują jedynie wybrane aspekty omawianego zjawiska. Ów akt wyboru, powiązany z formułowaniem komunikatów przekazywanych za pośrednictwem środków masowego przekazu, winien posiadać etyczny fundament, warunkujący podejmowanie decyzji rzeczywiście służących dobru wspólnemu.

Przedmiotem analiz zawartych w niniejszym artykule jest sposób, w jaki został przedstawiony początek transformacji ustrojowej w wydaniu polskim dziennika „*L'Osservatore Romano*”. Aksjologia prezentowana na łamach tegoż periodyku jest jednoznacznie personalistyczna, przy permanentnym nawiązywaniu do tradycji nauczania Kościoła czy też szeroko rozumianej nauki chrześcijańskiej. Specyfika przekazu medialnego dotyczącego wydarzeń w Polsce koncentruje się wokół Jana Pawła II, Papieża Polaka, który miał świadomość jarzma komunistycznego i jednocześnie potrzeby wyzwolenia własnej ojczyzny. Inicjowanie przemian prodemokratycznych i prowolnorynkowych winno cechować się odpowiedzialnością w relacjach międzyosobowych i w stosunku do porządku aksjonormatywnego. Materiał źródłowy niniejszych analiz stanowią teksty zamieszczone w polskim



wydaniu „L'Osservatore Romano” w latach 1988-1991 (z pominięciem relacji z pielgrzymek do Ojczyzny w 1991 roku). Transformacja ustrojowa została zainicjowana w 1989 roku, natomiast jej następstwa: pozytywne i negatywne, trwają także w czasach obecnych.

## 1. Wydarzenia związane z transformacją ustrojową

Transformacja ustrojowa stanowi proces o różnorodnym charakterze, zachodzący na wszystkich płaszczyznach życia społecznego. Sposób prezentacji przemian ustrojowych w Polsce na łamach „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) podkreśla szczególną rolę Jana Pawła II. Zasadniczym przejawem, ukazującym odniesienia Papieża Polaka do swojej ojczyzny – znajdującej się w burzliwym okresie historii – były przemówienia, spotkania z rodakami i przesłania zawarte w wywiadach prasowych. Podtrzymywanie na duchu narodu jest kultywowaniem tożsamości, której zasadniczy element stanowi nauka chrześcijańska. Spotkania z politykami są niejako nowym otwarciem w relacjach przyporządkowanych zasadzie dobra wspólnego. Ostatnim wydarzeniem zaprezentowanym na łamach „L'Osservatore Romano” jest nawiązanie stosunków dyplomatycznych z Stolicą Apostolską. W ten sposób Polska stała się pełnoprawnym i suwerennym partnerem w relacjach międzynarodowych, w ramach których społeczność światowa jest ukazywana jako jedna rodzina rodzaju ludzkiego.

### 1.1. Papieskie przemówienia skierowane do Polaków

Jan Paweł II był stale obecny w procesie przemian ustrojowych w ojczyźnie – również w fazie poprzedzającej wybory w 1989 roku. Wskazać tutaj trzeba na styl obecności właściwy nauczycielowi, który był w pewnej mierze przywódcą duchowym narodu. Taką rolę Papieża Polaka można wywnioskować z wywiadu, udzielonego przez Jana Pawła II w podróży (podczas lotu) z Rzymu do Montevideo w dniu 7 maja 1988 roku<sup>1</sup>. Przesłanie przemian ustrojowych stanowi odzyskanie prawa do samostanowienia narodu<sup>2</sup>. W tej kwestii Polacy mają już za sobą długą historię zmagania<sup>3</sup>. Lata 90. XX wieku są w tym układzie okresem zwieńczenia pewnego procesu, gdzie na suwerenności narodu była kształtowana podmiotowość

<sup>1</sup> Por. Jan Paweł II, *O sytuacji w Polsce*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 6/1988, s. 10.

<sup>2</sup> Por. tamże.

<sup>3</sup> Por. R. Glajcar, *Polski Kościół w dobie transformacji ustrojowej*, „Roczniki Administracji i Prawa. Teoria i Praktyka”, R. XII/2012, s. 83.

obywateli, rodzin, związków zawodowych itd. W aspekcie przyszłości narodu, jak też przy uwzględnieniu zasadniczych przesłanek moralności chrześcijańskiej, należy poczynić wszystko, by wyeliminować stosowanie przemocy, bez względu na formę zawsze zgubnej dla społeczeństwa. „Wypowiadając się na ten temat [strajków w Polsce – J. S.], Episkopat stwierdził, że ‘nie można rozwiązać trudności siłą. Należy podjąć dialog z grupami, które reprezentują opinie publiczną’. (...) Głównym problemem jest brak prawdziwej demokracji. To jest podstawowy problem w Polsce i w wielu innych krajach”<sup>4</sup>. Droga pokojowa w procesie kształtowania systemów politycznych jest gwarancją sukcesu przemian w sensie rzeczywistej ochrony osoby. Jan Paweł II przypisuje w tym kontekście szczególną rolę demokracji jako sposobowi sprawowania władzy, bazującym na nienaruszalnym statusie godności osobowej<sup>5</sup> i obiektywnego porządku moralnego<sup>6</sup>. Potwierdzenie tego typu rozumowania stanowi pozytywna ocena demokracji zawarta w encyklice *Centesimus annus*<sup>7</sup>.

*W kontekst przemian ustrojowych w Polsce wpisują się obchody 50. rocznicy wybuchu drugiej wojny światowej. Jan Paweł II wystosowywał z tej okazji list apostolski, datowany na 26 sierpnia 1989 roku. W historii ludzkości owa wojna została określona mianem „godziny ciemności”, będącej wyrazem największej niesprawiedliwości, jakiej może doświadczyć człowiek<sup>8</sup>. Ojciec Święty wskazuje na ideologiczne tło faszyzmu, które jest nie do pogodzenia nie tylko z porządkiem stworzenia, ale w szczególności z systemami społecznymi, dla których każda osoba stanowi wartość w sobie, niepodważalną z uwagi na posiadaną godność. „Mój poprzednik, Papież Pius XI, z wielką przenikliwością pisał w swej Encyklice *Mit brennender Sorge*: ‘kto wynosi ponad skalę wartości ziemskich, rasę albo naród, albo państwo, albo ustrój państwa, przedstawiciele władzy państwowej albo inne podstawowe wartości ludzkiej społeczności (...) i czyni z nich najwyższą normę wszelkich wartości, także religijnych, i oddaje im cześć bałwochwalczą, ten przewraca i fałszuje porządek rzeczy stworzony i ustanowiony przez Boga’<sup>9</sup>. Wszelkie formy absolutyzacji rzeczywistości stworzonej, przy jednoczesnym zakwestionowaniu Boskiego autorytetu, są zamknięciem drogi rozwoju, sięgającej poza porządek stworzony<sup>10</sup>. Dodatkowo utopijne koncepcje świata stanowią podłoże dla stosowania przemocy, ograniczającej zawsze wolność znacznych grup*

<sup>4</sup> Jan Paweł II, *O sytuacji w Polsce*, dz. cyt., s. 10.

<sup>5</sup> Por. W. Chudy, *Osoba ludzka w społeczeństwie*, w: *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego*, red. S. Fel, J. Kupny, Katowice 2007, s. 32.

<sup>6</sup> Por. J. Szulist, *Die personalistische Friedensethik von Johannes Paul II.*, Hamburg 2008, s. 38-39.

<sup>7</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, Watykan 1991, 46 (cyt. dalej: CA).

<sup>8</sup> Por. tenże, *List apostolski z okazji pięćdziesiątej rocznicy wybuchu II wojny światowej*, „L’Osservatore Romano” (wyd. pol.), 8/1989, s. 3.

<sup>9</sup> Cyt. za: tamże, s. 4.

<sup>10</sup> Por. J. Szulist, *Teologia państwa w pismach Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, Toruń 2016, s. 267.

ludzkich<sup>11</sup>. Doświadczenie drugiej wojny światowej – z jej irracjonalną ideologią – jest dla Jana Pawła II przestrożą oraz źródłem mobilizacji dla pokoju, który był kwestionowany w dobie istnienia przeciwnych sobie bloków politycznych: Wschodu i Zachodu (już po 1945 roku). Papież skierował następujący apel do polityków w rocznicę wybuchu wojny: „Wam, politycy i mężowie stanu, pragnę raz jeszcze wyrazić moje głębokie przeświadczenie, że oddawanie czci Bogu zawsze idzie w parze z szacunkiem dla człowieka. Obie te postawy składają się na najwyższą zasadę, która pozwoli państwom i blokom politycznym przewyciężać wzajemne sprzeczności”<sup>12</sup>. Transformacja ustrojowa – zainicjowana właśnie w 1989 roku – stanowi wkład w kształtowanie pokoju, skoncentrowany na zachowaniu priorytetowości godności osobowej<sup>13</sup>. Łączność tematyczna pomiędzy wydarzeniami, które dzieliło pół wieku, została zawarta w wigilijnej audiencji dla Polaków (23 grudnia 1989 roku). Punktem odniesienia jest kwestia dobra zawartego w suwerenności, poczuciu własnej tożsamości czy możliwości kształtowania prawdziwie ludzkich stosunków. Konkretyzację tegoż dziejowego dobra następująco wyraził Jan Paweł II: „Dobro suwerennego społeczeństwa w niepodległym państwie, dobro społeczeństwa obywatelskiego, dobro pracy stopniowo uzdrawianej, która przynosi owoce, dobro społecznej sprawiedliwości, dobro widzenia przyszłości na własnej ziemi, nie w ucieczce czy w emigracji, lecz przy tym ojczystym wigilijnym stole. To dobro jest do osiągnięcia. Jest do urzeczywistnienia z Bożą pomocą”<sup>14</sup>. Dobro w ramach pojedynczego państwa przekłada się na moralny charakter stosunków w społeczności światowej<sup>15</sup>. Ład w sferze stosunków międzynarodowych ma z kolei dynamiczny charakter. Humanizowanie stosunków jest gruntowaną przemianą w zideologizowanym świecie<sup>16</sup>. Natomiast kształtowanie kolejnych pokoleń ceniących sobie znaczenie pokoju stanowi często „pracę u podstaw” w świecie, który przez pięćdziesiąt lat pozostawał pod wpływem zwalczających się bloków politycznych, gdzie człowiek był zaledwie jednym z przedmiotów oddziaływania<sup>17</sup>. Szczególną rolę w kształtowaniu przyszłości cechującej się pokojem odgrywa rodzina jako pierwsza komórka życia społecznego<sup>18</sup>. Stosunki panujące w rodzinie, jak też treści przekazywane dzieciom w ramach socjalizacji pierwotnej, przekładają się na

<sup>11</sup> Por. J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1988, s. 190-191.

<sup>12</sup> Por. Jan Paweł II, *List apostolski z okazji pięćdziesiątej rocznicy wybuchu II wojny światowej*, dz. cyt., s. 4.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 5.

<sup>14</sup> Tenże, *Zło dobrem zwyciężaj*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 12/1989, s. 13.

<sup>15</sup> Por. J. Szulist, *Spoleczność światowa w katolickiej nauce społecznej*, Pelplin, 2008, s. 55-56.

<sup>16</sup> Por. *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, red. Papieska Rada „Iustitia et Pax”, Kielce 2005, 494 (cyt. dalej: KNSK).

<sup>17</sup> Por. Jan Paweł II, *List apostolski z okazji pięćdziesiątej rocznicy wybuchu II wojny światowej*, dz. cyt., s. 4.

<sup>18</sup> Por. tenże, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, Watykan 1981, 42.

trwale postawy, stanowiące wkład każdego człowieka w dobro ogólnoludzkie<sup>19</sup>. Kryterium wszelkich działań stanowi wówczas prawo naturalne, pochodzące od Boga<sup>20</sup> lub będące utrwaleniem postulatów z zakresu natury osobowej jednostki<sup>21</sup>.

Kanonizacja Brata Alberta nawiązuje do przemian ustrojowych w Polsce. W opinii Jana Pawła II, wyrażonej podczas audiencji do Polaków przybyłych na kanonizację do Rzymu, postać Świętego wpisuje się w dobro wspólne (12 listopada 1989 roku). Owo dobro obejmuje w różnym stopniu sferę aktywności politycznej i działalności gospodarczej, uwzględniając założenie o integralnym rozwoju społecznym. „Według nauki społecznej Kościoła dobro wspólne – jest tym, które zabezpiecza dobro każdego uczestnika wspólnoty. Zabezpiecza zaś w sposób suwerenny, czyli odpowiadający godności osoby: uczestnicząc w tworzeniu dobra wspólnego, każdy równocześnie jest szafarzem dobra własnego. Ta kategoria ‘własnego’ (czyli własności) należy do praw ludzkiej osoby. Społeczeństwo jest suwerenne, przestrzegając tych praw w każdej dziedzinie. Jeśli chodzi o dziedzinę ekonomiczną, to warto tu się odwołać do solidarności jako postawy moralnej, jako cnoty. ‘Nie jest ona – jak napisano w encyklice *Sollicitudo rei socialis* – tylko nieokreślonym współczuciem czy powierzchownym rozrzewnieniem wobec zła dotykającego wielu osób, bliskich czy dalekich. Przeciwnie, jest to można i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego, czyli dobra wszystkich i każdego, wszyscy bowiem jesteśmy naprawdę odpowiedzialni za wszystkich’ (n. 38)”<sup>22</sup>. Brat Albert walczący w powstaniu styczniowym jest przykładem postaci zdolnej ofiarować swoje życie w walce o wolność ojczyzny. Możliwość partycypowania w rządzeniu krajem warunkuje przyczynianie się każdego z obywateli do realizacji na coraz większą skalę postulatów dobra wspólnego<sup>23</sup>. Nawiązując do przykładu Brata Alberta, można nawet stwierdzić, iż zaangażowanie członków danej społeczności winno zmierzać do coraz większej wolności jako zasadniczego dobra człowieka, funkcjonującego w ramach przyjmowanego porządku etycznego<sup>24</sup>. W szerokiej kategorii dobra wspólnego, która na pozór może wydawać się zasadą enigmatyczną, oprócz walki o cele państwowe (lub wręcz polityczne) funkcjonuje troska o potrzeby najuboższych, a więc kwestie *stricto* społeczne. Brat Albert w heroiczny wręcz sposób służył ubogim<sup>25</sup>. Wielkie przemiany społeczne skutkują niekiedy wykluczeniem znaczącej liczby osób. Zarządzenie potrzebom biednych

<sup>19</sup> Por. tenże, *Zło dobrem zwyciężaj*, dz. cyt., s. 13.

<sup>20</sup> Por. J. Hervada, *Historia prawa naturalnego*, Kraków 2013, s. 67.

<sup>21</sup> Por. tamże, s. 212.

<sup>22</sup> Jan Paweł II, *Jest nam dziś dany jako znak i patron*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 9/1989, s. 18.

<sup>23</sup> Por. tamże.

<sup>24</sup> Por. H. Skorowski, *Problematyka praw człowieka*, Warszawa 1996, s. 14.

<sup>25</sup> Por. *Przemówienie Prymasa Polski*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 9/1989, s. 18.

stanowi jednocześnie kryterium dopuszczalności moralnej przemian, która – nawet jeżeli jest związana z ofiarą – ostatecznie przyczynia się do osiągnięcia stanu sprawiedliwości społecznej<sup>26</sup>. Analizowanie postawy Brata Alberta w kontekście przemian lat 90. w Polsce wskazuje na konieczność kompleksowego charakteru przemian, zarówno z perspektywy społeczeństwa, jak też rządzących, którzy nadają instytucjonalny i ustawowy charakter zainicjowanym przemianom ustrojowym. Ów kompleksowy charakter przemian posiada odzwierciedlenie w powszechności dążenia do świętości, którą osiągnął już Brat Albert: „Droga do świętości, jaką odbył Adam Chmielowski, staje się jakby drogą charakterystyczną dla Polaków: walka o niepodległość, rozwój kultury i samodzielne wydobywanie z biedy. Adam Chmielowski – Brat Albert przeżył te trzy etapy i udowodnił, że związek między walką o wolność, twórczością i miłosierdziem jest związkiem organicznym, że zawiera logikę rozwoju duchowego ku świętości, że te etapy wzajemnie się przenikają i jeden z drugiego wynika”<sup>27</sup>. Suwerenność dotyczy zatem nie tylko wewnętrznego poczucia wolności w urzeczywistnianiu konkretnych dóbr, ale stanowi także kwestię zapewnienia każdemu obywatelowi godziwych warunków bytowania<sup>28</sup>. Godność osobowa wiedzie prym we wszelkich procesach społecznych, które potwierdzają integralny rozwój społeczeństwa<sup>29</sup>.

Jednym z wydarzeń wpisujących się w proces transformacji ustrojowej w Polsce było spotkanie pod hasłem „Kraj – Emigracja”, które odbywało się w Rzymie w dniach 26-30 października 1990 roku. Jan Paweł II spotkał się wówczas z przedstawicielami polonijnymi z całego świata, w tym również z ZSRR<sup>30</sup>. Papież nie krył swojego wzruszenia, mając świadomość faktu, iż było to pierwsze wydarzenie tego typu po przewyciężeniu podziału w świecie na dwa przeciwstawne bloki. Koniec zgubnego oddziaływania ideologii umożliwił prezentację kluczowych aspektów istnienia każdego narodu, a konkretnie dla każdego Polaka przebywającego zagranicą: „Wasza historia [tzn. historia Polonii przybyłej do Rzymu – J. S.] jest nacechowana tragizmem. Zachowaliście jednak wiarę ojców. Łączy was tradycja wieloletniej, heroicznej walki o utrzymanie własnej narodowości. Jesteście bogaci doświadczeniami lat walki o zachowanie i umocnienie swej tożsamości. Nigdy nie zapomnieliście o ojczyźnie dzięki waszemu przywiązaniu do polskiej tradycji i legendarnemu wprost patriotyzmowi. Raduję się więc niezmiernie waszą radością, że możecie tu być. Wspominamy na tym miejscu żywą wiarę tych, którzy za te

<sup>26</sup> Por. J. Szulist, *Perspektywy ludzkiego rozwoju. Kluczowe zagadnienia encykliki „Caritas in veritate”*, Pelplin 2009, s. 79.

<sup>27</sup> *Przemówienie Prymasa Polski*, dz. cyt., s. 18.

<sup>28</sup> Por. tamże.

<sup>29</sup> Por. J. Szulist, *Perspektywy ludzkiego rozwoju*, dz. cyt., s. 58-59.

<sup>30</sup> Por. Jan Paweł II, *Jesteśmy jedną wspólnotą odpowiedzialną za Polskę*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 10-11/1990, s. 1.

wartości cierpieli i za nie ponieśli śmierć”<sup>31</sup>. Świadomość bogactwa historii winna zwiększyć zakres odpowiedzialności za przyszłość ojczyzny, która domaga się przezwyciężania stanu zacofania, ze współwystępującym tutaj ubóstwem<sup>32</sup>. Środowiska polonijne mają zadanie bycia emisariuszami rozwoju integralnego swojej ojczyzny w kontekście stosunków międzynarodowych<sup>33</sup>. W spotkaniu uczestniczyli również politycy: Andrzej Stelmachowski, marszałek Senatu i przewodniczący Wspólnoty Polskiej oraz Stanisław Orłowski, przewodniczący Rady Koordynacyjnej Polonii Wolnego Świata. Obydwaj politycy w swoich wypowiedziach byli zgodni co do ukazania istotnej roli tradycji chrześcijańskiej, postaci takich jak kardynał Stefan Wyszyński, lub wyboru kardynała Karola Wojtyły na papieża, w procesie odzyskania wolności przez Polskę<sup>34</sup>. Orędzie Chrystusa jest przesłaniem nadziei i ochrony człowieka w jego godności, co bezpośrednio wpływa na godziwość bytowania w wymiarze doczesnym.

## 1.2. Spotkania z politykami okresu transformacji ustrojowej

Bezpośrednie relacje z politykami okresu przemian są potwierdzeniem przekształceń, które zaszły w Polsce. Jednym z pierwszych wydarzeń po transformacji ustrojowej w Polsce była wizyta premiera Tadeusza Mazowieckiego w Rzymie 20 października 1989 roku<sup>35</sup>. Atmosfera spotkania, jak podkreślały nawet rządowe media, była bardzo rodzinna, naznaczona życzliwością i wolą pełnej współpracy na rzecz dobra ojczyzny<sup>36</sup>. Prywatna rozmowa Premiera z Papieżem posiadała charakter nieoficjalny, trwała około 20 minut w bibliotece Domu Papieskiego<sup>37</sup>. Jan Paweł II miał świadomość oddziaływania swojej obecności, jak też wypowiedzianych słów, dla procesu kształtowania nowego porządku w świecie. „Myślę, że jeśli uczyniłem coś w tym względzie, uczyniłem to w ramach mojej misji powszechnej i tak winno to być widziane. Uważam tę [tj. kwestię spotkania z Premierem Polskiego Rządu – J.S.] za fakt historyczny i pozytywny. Nie jest on jednak dla mnie historyczny tylko ze względów patriotycznych, ponieważ

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Por. tamże.

<sup>33</sup> Por. A. Walaszek, *Kościół, etniczność, demokratyzacja – parafie polonijne w USA (1854-1930)*, „Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny”, z. 1, 155(2015), s. 15-16.

<sup>34</sup> Por. *Przemówienie Andrzeja Stelmachowskiego marszałka Senatu i przewodniczącego Wspólnoty Polskiej*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 10-11/1990, s. 18; *Przemówienie Stanisława Orłowskiego przewodniczącego Rady Koordynacyjnej Polonii Wolnego Świata*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 10-11/1990, s. 18.

<sup>35</sup> Por. *Tadeusz Mazowiecki u Papieża*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 9/1989, s. 1.

<sup>36</sup> Por. *Wizyta*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 9/1989, s. 1.

<sup>37</sup> Por. tamże.

należy do całości mojej misji, tak jak należy do ewolucji historycznej świata”<sup>38</sup>. Papieskie słowa wskazują dobitnie, iż misja Kościoła powszechnego w świecie posiada znaczenie społeczne<sup>39</sup>. Przesłanie ewangeliczne jest swoistego rodzaju fermentem, który przemienia świat ku wolności, potwierdzającej podmiotowość każdego człowieka<sup>40</sup>. Nawiązując do specyfiki orędzia Chrystusowego w ogólności, Ojciec Święty zapewnił przedstawicieli polskiego rządu o wsparciu modlitewnym, koniecznym dla pełnego zaangażowania w zdobywanie coraz wyższych stopni doskonałości chrześcijańskiej<sup>41</sup>, zachowując przy tym własną podmiotowość<sup>42</sup>. Po audiencji z Ojcem Świętym Tadeusz Mazowiecki spotkał się z sekretarzem stanu Agostino Casarolim<sup>43</sup>. Następnie udano się do grobu Jana XXIII, gdzie miała miejsce wspólna modlitwa i złożenie kwiatów<sup>44</sup>. Premier odwiedził również kard. Andrzeja Marię Deskurę<sup>45</sup>. W godzinach wieczornych Tadeusz Mazowiecki brał udział w konsekracji kilku polskich hierarchów: abp Józef Kowalczyk, abp Janusz Bolonek, bp Tadeusz Kondrusiewicz oraz bp Edmond Farhat<sup>46</sup>. Jan Paweł II podczas Mszy Świętej, dając wyraz swemu zrozumieniu i jednocześnie utożsamieniu się z losami swoich rodaków w kraju, przekazał na ręce Premiera „osobisty dar” w formie wsparcia pieniężnego: 150 tys. dolarów na Fundusz Pomocy dla Polski<sup>47</sup>. Dar papieski dla Polaków posiadał nade wszystko wyraz symboliczny. Poza wyrażeniem intencji Ojca Świętego przekazane środki miały zachęcić inne osoby lub podmioty życia społecznego do świadczenia podobnego wsparcia, niezbędnego dla kraju znajdującego się w intensywnej fazie rozwoju<sup>48</sup>.

Kolejnym wydarzeniem w procesie transformacji ustrojowej było wysłanie, a następnie upublicznienie listu do prezydenta generała Wojciecha Jaruzelskiego<sup>49</sup>. Pismo papieskie, datowane na 22 listopada 1989 roku, stanowiło odpowiedź na życzenia władz polskich z okazji 11. rocznicy pontyfikatu Jana Pawła II. W treści listu znajdują się podziękowania za pamięć, a także za zaangażowanie w proces

---

<sup>38</sup> Por. *Tadeusz Mazowiecki u Papieża*, dz. cyt., s. 1.

<sup>39</sup> Por. KNSK 55.

<sup>40</sup> Por. J. Szulist, *Teologia państwa w pismach Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, dz. cyt., s. 309-310.

<sup>41</sup> Por. *Wizyta*, dz. cyt., s. 1.

<sup>42</sup> Por. J. Szulist, *Teologia państwa w pismach Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, dz. cyt., 309-310.

<sup>43</sup> Por. *Wizyta*, dz. cyt., s. 1.

<sup>44</sup> Por. tamże.

<sup>45</sup> Por. tamże.

<sup>46</sup> Por. tamże.

<sup>47</sup> Por. tamże.

<sup>48</sup> Por. tamże.

<sup>49</sup> W artykule zamieszczonym w „L'Osservatore Romano” znajduje się określenie „Prezydent PRL”. Por. Jan Paweł II, *List Ojca Świętego do Prezydenta Wojciecha Jaruzelskiego*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 10-11/1989, s. 18.



reform w Polsce, zmierzających do odzyskania pełnej suwerenności<sup>50</sup>. Co istotne, słowa Papieża są kierowane do człowieka będącego przedstawicielem „poprzedniego reżimu”<sup>51</sup>, kojarzonego z wprowadzeniem stanu wojennego w Polsce i związanymi z tą sytuacją ofiarami ludzkimi<sup>52</sup>. Mimo zaszczości historycznych w biografii generała Wojciecha Jaruzelskiego, polski papież wyraża wolę współpracy i obopólnego zaufania w procesie kształtowania nowej (i właściwie lepszej) przyszłości suwerennej Polski. „Dziękuję za życzenia skierowane do mnie oraz za podkreślenie wysiłków Biskupa Rzymu na rzecz ‘rozwoju jednostek i społeczeństw, pokojowego współżycia narodów, wolnego a zarazem odpowiedzialnego uczestnictwa w życiu społecznym’. Dziękuję również za pozytywną ocenę moich starań o dobro polskiego Narodu i Ojczyzny. Wszystko to mieści się w ramach mojego szczególnego powołania i urzędu oraz odpowiada potrzebom mojego serca”<sup>53</sup>. Znamienne dla tego tekstu jest wyraziste określenie swojego stanowiska, iż zaangażowanie w proces transformacji (nawet jeśli ma w zasadniczej mierze pośredni charakter) jest zawsze działaniem w ramach instytucji lub w charakterze organu instytucji Kościoła<sup>54</sup>. Akty przypominania o konieczności wyzwolenia czy o reformie niewydolnej gospodarki nie stanowią prywatnych inicjatyw „Polaka pracującego za granicą”. Wypowiedzi urzędowe są w tym układzie wejściem na wspólną płaszczyznę dialogu, gdzie przywódca Państwa Kościelnego komunikuje się z przedstawicielami państwa polskiego, przyjmując za punkt odniesienia dobro wspólne narodu<sup>55</sup>.

Kolejnym wydarzeniem w kontekście transformacji ustrojowej była wizyta w Rzymie prezydenta Lecha Wałęsy 4 lutego 1991 roku. Prezydent przybył z małżonką, a także w towarzystwie ówczesnego ministra spraw zagranicznych Krzysztofa Skubiszewskiego<sup>56</sup>. W trakcie tej wizyty miała miejsce 35-minutowa rozmowa oraz spotkania z urzędnikami watykańskimi i prezydentem Włoch, Francesco Cossigą<sup>57</sup>. W trakcie swojego przemówienia Jan Paweł II zwrócił uwagę na kluczową dla omawianych przemian rolę Związku Zawodowego „Solidarność”: „Panie prezydencie, moment jest historyczny, historyczna jest wizyta, tak jak historyczna była wizyta pana w Watykanie w styczniu 1981 r., kiedy witałem pana jako Przewodniczącego Samorządnego Związku Zawodowego ‘Solidarność’,

<sup>50</sup> Por. tamże.

<sup>51</sup> Por. J. Bielanowska, *General Wojciech Jaruzelski wobec stanu wojennego w Polsce – motywacje i dylematy*, w: [https://www.researchgate.net/publication/327285221\\_General\\_Wojciech\\_Jaruzelski\\_wobec\\_stanu\\_wojennego](https://www.researchgate.net/publication/327285221_General_Wojciech_Jaruzelski_wobec_stanu_wojennego) [27.11.2019], s. 3-6.

<sup>52</sup> Por. tamże.

<sup>53</sup> Jan Paweł II, *List Ojca Świętego do Prezydenta Wojciecha Jaruzelskiego*, dz. cyt., s. 18.

<sup>54</sup> Por. tamże.

<sup>55</sup> Por. W. Milewski, *Dyplomacja Stolicy Apostolskiej w czasie pontyfikatu Jana Pawła II (1978-2005)*, „Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych. Kwartalnik”, 1/2008, s. 110.

<sup>56</sup> Por. *Kronika*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 2-3/1991, s. 24.

<sup>57</sup> Por. tamże, s. 25.



który stał wtedy na czele ludzi pracy i wszystkich, którym droga była ich własna godność i Narodu, a także wolność i suwerenność Ojczyzny. Ta odwaga, determinacja, życzenie, i powiedzmy jasno, modlitwa, przyniosły owoce<sup>58</sup>. Walka o sprawiedliwość w miejscu pracy była jednocześnie walką o sprawiedliwość w ramach wspólnot politycznych. Motywacja ku przemianom znajduje się nie tylko w przesłaniu ewangelicznym. W ocenie Jana Pawła II również historia Polski jest zarzewiem zmagania o wolność, w kontekście której podmiotowość narodu staje się jedną z ważniejszych wartości<sup>59</sup>. Natomiast wypowiedź prezydenta Lecha Wałęsy była skoncentrowana wokół znaczenia solidarności dla kształtowania pokoju w świecie, gdzie zostaną przezwyciężone niesprawiedliwe podziały, ograniczające lub nawet wykluczające możliwości rozwoju<sup>60</sup>.

### 1.3. Nawiązanie stosunków dyplomatycznych ze Stolicą Apostolską

Znamiennym wydarzeniem, wpisującym się w intensywny okres transformacji ustrojowej, było ponowne nawiązanie stosunków dyplomatycznych pomiędzy Polską a Stolicą Apostolską, mające miejsce 17 lipca 1989 roku na szczeblu nuncjatury apostolskiej i ambasady<sup>61</sup>. Podpisanie umowy współpracy było poprzedzone długim okresem przygotowawczym. Jako początek tegoż procesu wskazuje się trzykrotną wizytę abpa Agostino Casaroliego w Polsce w 1967 roku. Odwiedziny watykańskiego hierarchy skutkowały przyjazdami przedstawicieli polskich władz do Rzymu. Punktem kulminacyjnym owej fazy przygotowawczej było przybycie ministra spraw zagranicznych PRL 12 listopada 1973 roku, kiedy to miała miejsce audyencja u papieża Pawła VI<sup>62</sup>. 6 lipca 1974 roku doszło do podpisania protokołu, w oparciu o który rozpoczęto serię kontaktów roboczych pomiędzy delegacjami: watykańską (przewodniczył jej początkowo abp Luigi Poggi, a później abp Francesco Colasuonno – od 19 kwietnia 1986 roku) i polską (przewodniczył jej minister pełnomocnik Kazimierz Szablewski, a następnie minister Jerzy Kuberski – od 13 stycznia 1986 roku). Z perspektywy sekwencji wydarzeń historycznych bezpośrednim przygotowaniem do nawiązania stosunków dyplomatycznych była wizyta w Rzymie pierwszego sekretarza PZPR Edwarda Gierka dnia 1 grudnia 1977 roku, co w pewnej mierze stanowiło formę aprobaty dla dotychczasowych starań<sup>63</sup>.

<sup>58</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie (4.02.1991)*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 2-3/1991, s. 24.

<sup>59</sup> Por. tamże, s. 25.

<sup>60</sup> Por. *Przemówienie Lecha Wałęsy*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 2-3/1991, s. 26-27.

<sup>61</sup> Por. *Najważniejsze fakty z historii stosunków dyplomatycznych pomiędzy Stolicą Apostolską a Polską*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 7/1989, s. 3.

<sup>62</sup> Por. tamże.

<sup>63</sup> Por. tamże.

Wówczas miała miejsce audyencja u papieża Pawła VI. Drugim wydarzeniem było natomiast przyjęcie przez Jana Pawła II 13 stycznia 1987 roku generała Wojciecha Jaruzelskiego w Watykanie<sup>64</sup>. W ocenie dziennikarzy watykańskich „istotny wpływ na nawiązanie stosunków dyplomatycznych” miał jednak nade wszystko wybór Karola Wojtyły na papieża<sup>65</sup>. Jan Paweł II – w pełni świadom swojego wkładu w przemiany ustrojowe w Europie – zwracał uwagę na społeczne konsekwencje orędzia ewangelicznego. Nawiązanie stosunków dyplomatycznych jest w tym kontekście wyrazem woli przemiany na poczet większej wolności w realizacji powołania właściwego każdemu człowiekowi. Oświadczenie Sekretariatu Episkopatu Polski (Warszawa, 17 lipca 1989 roku) przywołuje zasadnicze intencje Ojca Świętego odnoszone do ojczyzny: „Ojciec Święty w liście skierowanym w dniu 11 kwietnia 1989 r. do Prymasa Polski kard. Józefa Glempa wyraził przekonanie, że ‘akt, o którym mowa, będzie służył dobru Polski poprzez uwydatnienie suwerenności Państwa opartego na pełni suwerennych praw społeczeństwa żyjącego w nim’. Biskupi i wierni wyrażają serdeczną wdzięczność Ojcu Świętemu Janowi Pawłowi II za tę doniosłą decyzję, za którą się kryje szczególna jego troska o dobro Kościoła, narodu i Polski”<sup>66</sup>. Realizm niezależności państwowej stanowi warunek konieczny nawiązywania trwałej współpracy<sup>67</sup>. Odniesienie do Stolicy Apostolskiej i bogata historia narodu polskiego są potwierdzeniem istnienia chrześcijańskich korzeni tejże społeczności, które starał się przypominać z całą stanowczością kardynał Stefan Wyszyński – wpisujący się również w proces nawiązywania relacji dyplomatycznych ze Stolicą Apostolską<sup>68</sup>.

Konsekwencją nawiązania stosunków dyplomatycznych pomiędzy Stolicą Apostolską a Polską było złożenie listów uwierzytelniających przez ambasadora Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, co miało miejsce 5 października 1989 roku w Domu Papieskim. Ambasadorem przy Stolicy Apostolskiej został Jerzy Kuberski. Jan Paweł II w swoim przemówieniu zwrócił uwagę na długi okres zmagania o wolność, który zakończył się sukcesem w oparciu o witalne siły istniejące w narodzie polskim. Walka o wolność stanowi istotny wyraz ewangelicznego modelu przezwyciężania cierpień, będąc wprost „dopełnieniem braków udręek Chrystusa (por. Kol 1,24)”<sup>69</sup>. Kościół – proklamujący w każdym czasie orędzie nadziei – stanowił w Polsce instytucję podtrzymującą wolę zmagania o dobro wspólne. Chrześcijaństwo jest źródłem inspiracji dla rozwoju społeczeństwa polskiego, pokonującego wciąż nowe

<sup>64</sup> Por. tamże.

<sup>65</sup> Por. W. Milewski, dz. cyt., s. 123-124.

<sup>66</sup> *Oświadczenie Sekretariatu Episkopatu Polski*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 7/1989, s. 3.

<sup>67</sup> Por. J. Szulist, *Spoleczność światowa w katolickiej nauce społecznej*, dz. cyt., s. 56-57.

<sup>68</sup> Por. *Oświadczenie Sekretariatu Episkopatu Polski*, dz. cyt., s. 3.

<sup>69</sup> Por. Jan Paweł II, *Przemówienie (5.10.1989)*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 10-11/1989, s. 28.

przeszkody<sup>70</sup>. Ojciec Święty w swoim przemówieniu zacytował wypowiedź nowego premiera Tadeusza Mazowieckiego, wskazując tym samym, iż jego najgłębsze nadzieje znalazły spełnienie w programie polskiego rządu: „Pragniemy godnie żyć w suwerennym, demokratycznym i praworządnym państwie, które wszyscy bez względu na światopogląd, ideowe i polityczne zróżnicowanie mogliby uważać za państwo własne. Chcemy żyć w kraju o zdrowej gospodarce, gdzie opłaca się pracować i oszczędzać, a zaspokojenie podstawowych potrzeb materialnych nie jest związane z udręką i upokorzeniem. Chcemy Polski otwartej na Europę i świat. Polski, która bez kompleksu niższości daje wkład w tworzenie materialnych i kulturalnych dóbr (12 września 1989 r.)”<sup>71</sup>. Wartości społeczeństwa obywatelskiego o jednoznacznym ukierunkowaniu aksjologicznym (mającym genезę chrześcijańską) określają dziedzictwo ogólnoludzkie. Kościół partycypuje w tejże tradycji. Zaangażowanie wspólnoty Chrystusa skutkuje tym, iż każdy naród świadomy swojej tożsamości widzi w nauce ewangelicznej bogactwo, przyczyniające się do wyrażania w świecie wartości specyficznie ludzkich<sup>72</sup>. Nawiązanie stosunków dyplomatycznych ze Stolicą Apostolską w 1989 roku jest pewnym przełomem w kwestii obecności suwerennego kraju w przestrzeni międzynarodowej, niezbędnym, by w tejże sferze partycypować w procesach rozpowszechniania kultury praw człowieka na skalę globalną<sup>73</sup>.

Kolejnym ambasadorem przy Stolicy Apostolskiej został Henryk Kupiszewski. 16 czerwca 1990 roku miało miejsce wręczenie listów uwierzytelniających<sup>74</sup>. Jan Paweł II w trakcie swojego przemówienia dokonał podsumowania przemian, które miały miejsce w Polsce w latach 1989-1990: „Polska wróciła ma drogę pluralizmu politycznego, wolności religijnej i szeroko pojętej demokratyzacji życia społecznego. Zaczął się wielki proces odrodzenia i wszechstronnej odnowy duchowej, moralnej, ekonomicznej i kulturalnej naszego Narodu, który tak wiele wycierpiał w ciągu swej historii. Naród ten jest obecnie podmiotem i świadkiem, a zarazem architektem tych zmian. Od wzajemnej współpracy i solidarności wszystkich będzie zależał w dużej mierze pozytywny rozwój tego procesu, od którego nie ma odwrotu”<sup>75</sup>. Humanizacja stosunków w obrębie państwa, co bez wątpienia zostało zapoczątkowane przez transformację ustrojową, jest potwierdzeniem woli integralnego rozwoju<sup>76</sup>. W tym procesie dynamika przemian ściśle koreluje

---

<sup>70</sup> Por. tamże.

<sup>71</sup> Cyt. za: tamże.

<sup>72</sup> Por. H. Skorowski, dz. cyt., s. 171-172.

<sup>73</sup> Por. *Przemówienie ambasadora Jerzego Kuberskiego*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 10-11/1989, s. 28.

<sup>74</sup> Por. Jan Paweł II, *Rząd polski może liczyć na pomoc Kościoła*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 6/1990, s. 3.

<sup>75</sup> Tamże.

<sup>76</sup> Por. tamże.

z poczuciem wolności jako wyrazem godności osobowej<sup>77</sup>. Owa troska o osobę, która ma miejsce w kontekście demokratyzacji życia, jest wystarczającym uzasadnieniem dla współpracy Kościoła i państwa (tutaj państwa polskiego), gdzie prym wiedzie interes poszczególnych obywateli<sup>78</sup>. Natomiast Henryk Kupiszewski w swoim przemówieniu zwrócił uwagę na konieczność promowania humanistycznych treści w społeczeństwie, w co zaangażowane są instytucje państwa oraz Kościół. Naród polski dojrzał – walcząc o swoją wolność – do tego, iż bezcennym dobrem jest człowiek jako obywatel i jako Boże stworzenie<sup>79</sup>. Naukę chrześcijańską można traktować w tym układzie jako kryterium oceny przemian w państwie, gdzie racją działania jest zasada dobra wspólnego.

## 2. Papieska interpretacja transformacji ustrojowej

Jan Paweł II zawarł kompleksową interpretację wydarzeń z 1989 roku w encyklice *Centesimus annus* (1991)<sup>80</sup>. W aspekcie ideowym encyklika społeczna nawiązuje do innych dokumentów, a mianowicie *Redemptor hominis*<sup>81</sup> – encykliki programowej – oraz do *Sollicitudo rei socialis*<sup>82</sup>. Gruntowna zmiana uwarunkowań politycznych (w sensie niemalże zupełnego przeorganizowania struktur) siłą rzeczy obejmuje ogół społeczeństwa<sup>83</sup>. Nikt spośród obywateli danej społeczności nie pozostaje obojętnym w obliczu głębokich zmian systemowych. Papież zwraca uwagę, iż szczególną rolę w przemianach roku 1989 odegrał Kościół<sup>84</sup>. Spostrzeżenie papieskie podkreśla przezwyciężenie tym samym jednej z zasadniczych przesłanek marksizmu, zgodnie z którą zakwestionowaniu ulega element duchowy (tzn. nadprzyrodzony) w Kościele, sytuowanym na równi z innymi instytucjami społecznymi, przy czym formę i zakres ich działania narzuca aparat władzy<sup>85</sup>. „Ważnym, a nawet

---

<sup>77</sup> Por. M. Kluz, *Rola rodziny i Kościoła w wychowaniu religijnym osób niepełnosprawnych intelektualnie*, „Studia Socialia Cracoviensia”, 7(2015), nr 1, s. 149.

<sup>78</sup> Por. Jan Paweł II, *Rząd polski może liczyć na pomoc Kościoła*, dz. cyt., s. 3.

<sup>79</sup> Por. *Przemówienie ambasadora Henryka Kupiszewskiego*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 6/1990, s. 3.

<sup>80</sup> Zob. CA 22-29.

<sup>81</sup> Por. tenże, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Watykan 1979, 13-15 (cyt. dalej: RH).

<sup>82</sup> Por. tenże, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, Watykan 1987, 32-34 (cyt. dalej: SRS). Jan Paweł II wskazuje wprost na fakt kontynuacji analiz z *Sollicitudo rei socialis* w *Centesimus annus*. Por. CA 22.

<sup>83</sup> Por. A. Łuszczynski, *Kościół katolicki jako siła polityczna w okresie transformacji ustrojowej 1989-1997 (rozważania na przykładzie województwa lubelskiego)*, „Polityka i Społeczeństwo”, 4/2207, s. 88.

<sup>84</sup> Por. CA 22.

<sup>85</sup> Por. J. Szulist, *Teologia państwa w pismach Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, dz. cyt., s. 338-340.

decydującym czynnikiem tego procesu [tzn. transformacji ustrojowej 1989 roku – J.S.] była działalność Kościoła w obronie i dla umocnienia praw człowieka: w środowiskach, które znalazły się pod silnym wpływem ideologii, gdzie przynależność do określonej grupy zacierała świadomość powszechnej ludzkiej godności, Kościół głosił z prostotą i mocą, że każdy człowiek – niezależnie od osobistych przekonań – nosi w sobie obraz Boga, a zatem zasługuje na szacunek. Z takim stanowiskiem identyfikowała się często znaczna większość Narodu, co prowadziło do poszukiwania form walki i rozwiązań politycznych bardziej uwzględniających godność osoby<sup>86</sup>. Człowiek jest stworzony przez Boga i następnie odkupiony przez Chrystusa na drzewie Krzyża. Wyjątkowy status człowieka w porządku stworzenia i porządku zbawczym stanowi podstawę do nadrzędnej troski Kościoła o wszystkich ludzi<sup>87</sup>, której wyrazem jest ochrona godności osobowej i następnie praw człowieka<sup>88</sup>. Geneza osoby, jak też jej ostateczne przeznaczenie, mają charakter nadprzyrodzony. Człowiek posiada więc źródło istnienia w Bogu. Co równie istotne, punktem zupełnego spełnienia osoby ludzkiej jest nieskończoność w Bogu. Kościół pomaga każdemu człowiekowi w realizacji właściwego powołania, gdzie sfera doczesności pełni co najwyżej rolę narzędziową w stosunku do dóbr zbawczych<sup>89</sup>. Dopiero przyjmowanie właściwej hierarchii dóbr (a więc także przyporządkowanie narzędzi do celów) umożliwi rozwój, będący w istocie przymnażaniem istnienia jako czynienia odniesień doczesnych coraz bardziej ludzkimi, w ciągłej relacji do nieskończoności<sup>90</sup>. Uporządkowane działanie jednostkowe i grupowe zyskuje charakter moralny, tzn. ewangeliczny. W jego ramach spełniane są bowiem takie postulaty, jak nieczynienie z doczesności przeszkody w relacji do Boga<sup>91</sup>.

Konkretnym przełożeniem realizacji w świecie postulatów nauki Chrystusowej jest rozwój, rozumiany jako uwzględnianie praw człowieka związanych z codziennym funkcjonowaniem: „Prawdziwy rozwój na miarę wymogów właściwych istocie ludzkiej, mężczyźnie czy kobiecie, dziecku, dorosłemu czy człowiekowi starszemu, zakłada – zwłaszcza u tych, którzy czynnie uczestniczą w tym procesie i są zań odpowiedzialni – żywą świadomość wartości praw wszystkich i każdego z osobna, a także konieczność poszanowania przysługującego każdemu prawa do pełnego korzystania z dobrodziejstw nauki i techniki. Wewnątrz każdego narodu ogromne znaczenie posiada poszanowanie wszystkich praw: zwłaszcza prawa do życia

---

<sup>86</sup> CA 22.

<sup>87</sup> Por. RH 13.

<sup>88</sup> Por. Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”*, Watykan 1963, 9.

<sup>89</sup> Por. SRS 28.

<sup>90</sup> Por. tamże.

<sup>91</sup> Jan Paweł II wskazuje na zasadę ewangeliczną w kwestii właściwego odniesienia do dóbr ziemskich: „Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat zyskał, a na duszy swej szkodę poniósł?” (Mt 16, 26). Cyt. za: tamże, 33.

w każdej fazie istnienia; praw rodziny jako podstawowej wspólnoty społecznej czy ‘komórki społeczeństwa’; sprawiedliwości w stosunkach pracy; praw, związanych z życiem wspólnoty politycznej jako takiej; praw opartych na transcendentnym powołaniu istoty ludzkiej, poczynając od prawa do swobodnego wyznawania i praktykowania własnego religijnego credo<sup>92</sup>. Realizowanie katalogu praw człowieka zmierza ostatecznie do punktu, w którym człowiek odkryje w sobie pragnienie Boga. Wolność religijna stanowi zbiór inspiracji do podjęcia koniecznych reform społecznych. Jednocześnie kraj, w którym zagwarantowana jest wolność sumienia, wyznacza przestrzeń dla gospodarki, polityki i kultury rzeczywiście uznających godność osobową za niepodważalne principium życia społecznego<sup>93</sup>. Rola Kościoła w kontekście transformacji ustrojowej dotyczy nie tylko wskazania na fundamentalne znaczenie personalizmu. Kościół jako podmiot nauczający i dokonujący oceny przywraca całościową perspektywę percepcji rzeczywistości. Destrukcyjne oddziaływanie powojennych ideologii, jak też konsekwencje układów pokojowych 1945 roku, skutkowały jednoaspektowymi koncepcjami społeczeństw<sup>94</sup>, zdeterminowanymi przez marksizm albo przez skrajny liberalizm<sup>95</sup>. Jednostronne interpretacje ideologiczne pogłębiały istniejące podziały w Europie i na świecie, stanowiąc niebezpieczny potencjał dla konfliktów, które przy możliwości użycia broni jądrowej mogły zakończyć się totalną wojną<sup>96</sup>.

W ocenie Jana Pawła II wydarzenia transformacji ustrojowej otwierają nową erę pokoju w świecie. Ład w stosunkach międzyludzkich oraz w odniesieniu do stworzenia jest darem Bożym, przekazanym do realizacji przez ludzi. Papież odczytuje fenomen 1989 roku w kontekście posłannictwa mesjańskiego, co pozwala zrozumieć przebieg tegoż procesu – wolny od stosowania przemocy. „W pewnym sensie zrodziła się ona z modlitwy i z pewnością byłaby nie do pomyślenia bez nieograniczonego zaufania Bogu, który jest Panem historii i sam kształtuje serce człowieka. Łącząc własne cierpienia za prawdę i za wolność z cierpieniem Chrystusa na Krzyżu, człowiek może dokonać cudu pokoju i uczy się dostrzegać wąska nieraz ścieżkę pomiędzy małodusznością, która ulega złu, a przemocą, która chce je zwalczać, a w rzeczywistości je pomnaża”<sup>97</sup>. Czyny wynikające z miłości Boga i bliźniego są z założenia wolne od przemocy. Wyraz takiej heroicznej miłości – w obliczu niesprawiedliwości – ukazał Chrystus w momencie śmierci krzyżowej. Odpowiadanie przemocą na przemoc generuje tymczasem jeszcze

---

<sup>92</sup> Tamże.

<sup>93</sup> Por. CA 29.

<sup>94</sup> Por. tamże, 23.

<sup>95</sup> Por. tamże, 26.

<sup>96</sup> Por. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, 80.

<sup>97</sup> CA 25.

większą niesprawiedliwość<sup>98</sup>. W duchu miłości Chrystusowej człowiek uczy się więc znoszenia cierpień, konsekwentnie dążąc przy tym do kształtowania nowego ładu. Ukazywanie dominującej roli pokoju w ludzkiej działalności przekłada się na promowanie demokracji czy też systemów gospodarowania zachowujących niezmienny fundament etyczno-moralny, co przedstawia zasadniczy sens transformacji ustrojowej<sup>99</sup>.

## Zakończenie

Przedmiotem kilkunastu analizowanych artykułów, zamieszczonych na łamach polskiego wydania „L'Osservatore Romano”, jest transformacja ustrojowa. Centralną postacią tychże tekstów jest Jan Paweł II, w którego ojczyźnie w 1989 roku zostały zainicjowane głębokie przemiany ustrojowe. Artykuły z watykańskiego czasopisma stanowią przedruk wypowiedzi papieskich, jak też zawierają krótkie relacje z wydarzeń mających miejsce w Rzymie. Redaktorzy watykańscy prezentują również biogramy niektórych postaci. W zasadniczej mierze relacjonowane wydarzenia posiadały charakter otwarty, z przesłaniem skierowanym do narodu polskiego. Kościół jako instytucja stanowił wsparcie dla kraju o długiej chrześcijańskiej tradycji. Warto zaakcentować nade wszystko fakt asystencji duchowej, w sensie akcentowania ewangelicznego przesłania o nadziei, konieczności uwzględnienia integralnego charakteru bytowania człowieka czy objawionych przesłanek w koncepcji osoby, posiadającej niepodważalną godność i niekwestionowalne prawa. Jan Paweł II zachęcał do podjęcia wyzwania rozwoju, który warunkuje pokojowe przemiany przy zachowaniu postulatów prawa naturalnego jako odbicia woli Bożej w świecie. Orędzie Kościoła co do sytuacji człowieka we współczesnym świecie było komunikowane bezpośrednio podczas spotkań z polskimi politykami czasu transformacji. Sfera świecka państw współpracuje z instytucjami Kościoła, mając za przedmiot dobro każdego obywatela. Wyrazem owej współpracy było nawiązanie stosunków dyplomatycznych ze Stolicą Apostolską. Artykuły zamieszczone w „L'Osservatore Romano” stanowią bezpośrednie dowody aktywnej obecności Kościoła w świecie, w ramach którego humanizacja stosunków jest nadrzędną zasadą i kluczowym dobrem.

---

<sup>98</sup> Por. W. Palaver, *Rene Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen*, Muenster 2003, s. 58-59.

<sup>99</sup> Por. CA 46.



## Bibliografia

- Bielanowska, J., *General Wojciech Jaruzelski wobec stanu wojennego w Polsce – motywacje i dylematy*, w: [https://www.researchgate.net/publication/327285221\\_General\\_Wojciech\\_Jaruzelski\\_wobec\\_stanu\\_wojennego](https://www.researchgate.net/publication/327285221_General_Wojciech_Jaruzelski_wobec_stanu_wojennego) [27.11.2019].
- Chudy, W., *Osoba ludzka w społeczeństwie*, w: *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego*, red. S. Fel, J. Kupny, Katowice 2007, s. 31-56.
- Głajcar, R., *Polski Kościół w dobie transformacji ustrojowej*, „Roczniki Administracji i Prawa. Teoria i Praktyka”, R. XII/2012, s. 75-92.
- Hervada, J., *Historia prawa naturalnego*, Kraków 2013.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Familiaris consortio”*, Watykan 1981.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, Watykan 1991.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Watykan 1979.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, Watykan 1987.
- Jan Paweł II, *Jest nam dziś dany jako znak i patron*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 9/1989, s. 17-18.
- Jan Paweł II, *Jesteśmy jedną wspólnotą odpowiedzialną za Polskę*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 10-11/1990, s. 1,18.
- Jan Paweł II, *List apostolski z okazji pięćdziesiątej rocznicy wybuchu II wojny światowej*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 8/1989, s. 3-5.
- Jan Paweł II, *List Ojca Świętego do Prezydenta Wojciecha Jaruzelskiego*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 10-11/1989, s. 18.
- Jan Paweł II, *O sytuacji w Polsce*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 6/1988, s. 10.
- Jan Paweł II, *Przemówienie (4.02.1991)*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 2-3/1991, s. 24-26.
- Jan Paweł II, *Przemówienie (5.10.1989)*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 10-11/1989, s. 28.
- Jan Paweł II, *Rząd polski może liczyć na pomoc Kościoła*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 6/1990, s. 3.
- Jan Paweł II, *Zło dobrem zwyciężaj*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 12/1989, s. 13.
- Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”*, Watykan 1963.
- Kluz, M., *Rola rodziny i Kościoła w wychowaniu religijnym osób niepełnosprawnych intelektualnie*, „Studia Socialia Cracoviensia”, 7(2015), nr 1, s. 143-154.
- Kompendium nauki społecznej Kościoła*, red. Papieska Rada „Iustitia et Pax”, Kielce 2005.
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 526-606.
- Kronika*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 2-3/1991, s. 24-25.
- Łuszczynski, A., *Kościół katolicki jako siła polityczna w okresie transformacji ustrojowej 1989-1997 (rozważania na przykładzie województwa lubelskiego)*, „Polityka i Społeczeństwo”, 4/2207, s. 85-93.
- Majka, J., *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1988.
- Milewski, W., *Dyplomacja Stolicy Apostolskiej w czasie pontyfikatu Jana Pawła II (1978-2005)*, „Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych. Kwartalnik”, 1/2008, s. 105-128.
- Najważniejsze fakty z historii stosunków dyplomatycznych pomiędzy Stolicą Apostolską a Polską*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 7/1989, s. 3.
- Oświadczenie Sekretariatu Episkopatu Polski*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 7/1989, s. 1,3.
- Palaver, W., *Rene Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen*, Muenster 2003.
- Przemówienie ambasadora Henryka Kupiszewskiego*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 6/1990, s. 3,29.
- Przemówienie ambasadora Jerzego Kuberskiego*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 10-11/1989, s. 28.



- Przemówienie Andrzeja Stelmachowskiego marszałka Senatu i przewodniczącego Wspólnoty Polskiej, „L'Osservatore Romano”* (wyd. pol.), 10-11/1990, s. 18.
- Przemówienie Lecha Wałęsy, „L'Osservatore Romano”* (wyd. pol.), 2-3/1991, s. 26-27.
- Przemówienie Prymasa Polski, „L'Osservatore Romano”* (wyd. pol.), 9/1989, s. 18.
- Przemówienie Stanisława Orłowskiego przewodniczącego Rady Koordynacyjnej Polonii Wolnego Świata, „L'Osservatore Romano”* (wyd. pol.), 10-11/1990, s. 18.
- Skorowski, H., *Problematyka praw człowieka*, Warszawa 1996.
- Szulist, J., *Die personalistische Friedensethik von Johannes Paul II.*, Hamburg 2008.
- Szulist, J., *Perspektywy ludzkiego rozwoju. Kluczowe zagadnienia encykliki „Caritas in veritate”*, Pelplin 2009.
- Szulist, J., *Spoleczność światowa w katolickiej nauce społecznej*, Pelplin, 2008.
- Szulist, J., *Teologia państwa w pismach Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, Toruń 2016.
- Tadeusz Mazowiecki u Papieża, „L'Osservatore Romano”* (wyd. pol.), 9/1989, s. 1.
- Walaszek, A., *Kościół, etniczność, demokratyzacja – parafie polonijne w USA (1854-1930)*, „Studia Migracyjne – Przegląd Polonijny”, z. 1, 155(2015), s. 5-66.
- Wizyta, „L'Osservatore Romano”* (wyd. pol.), 9/1989, s. 1.



RECENZJE I OMÓWIENIA

---



Justyna Miecznikowska, *Europeizacja partii  
i systemu partyjnego Austrii*, Oficyna Wydawnicza  
ASPRA-JR, Warszawa 2018, s. 493.

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2019-033>

Krajem znajdującym się w „sercu” Europy, a zarazem mającym ambicje pełnienia pomostu pomiędzy Wschodem i Zachodem jest Austria – w przeszłości mocarstwo, a obecnie jedno z niewielkich państw na Starym Kontynencie. Sytuacja ta przekłada się na to, że Austria chętnie włącza się we współpracę na poziomie międzynarodowym, postrzegając ją jako szansę do działań reformatorskich, a jednocześnie do zapewnienia realizacji własnych interesów. Od ponad dwóch dekad Austria jest członkiem Unii Europejskiej (UE). Wejście w tę przestrzeń przełożyło się na intensyfikację dwukierunkowego oddziaływania – UE na Austrię i Austrii na UE. Wpływ ten obejmował i nadal obejmuje różne sfery, w tym polityczną. Tej ostatniej, w jej partyjnym wydaniu, poświęcone zostało opracowanie Justyny Miecznikowskiej, uczoney pracującej w Instytucie Europeistyki na Wydziale Nauk Politycznych i Stosunków Międzynarodowych Uniwersytetu Warszawskiego, które zatytułowano *Europeizacja partii i systemu partyjnego Austrii*. Jak sama podkreśla (por. s. 35-36), jest dobrze przygotowana, aby zmierzyć się z powyższym tematem. Kwestie austriackie bada już bowiem od wielu lat, a przemyśleniami dzieli się na konferencjach naukowych oraz w publikowanych artykułach.

Opracowanie podzielone zostało na pięć rozdziałów: 1. *Europeizacja – rozważania teoretyczne i konceptualizacyjne* (s. 37-82); 2. *System partyjny II Republiki Austrii – charakterystyka i analiza zmian* (s. 83-165); 3. *Europeizacja austriackich partii politycznych – wymiar programowy* (s. 167-235); 4. *Europeizacja austriackich partii politycznych – wymiar współpracy ponadnarodowej oraz zmian organizacyjno-strukturalnych w partii* (s. 237-302); 5. *Casus Wolnościowej Partii Austrii – skrajne oblicze eurosceptycyzmu. Analiza pozycji ugrupowania na scenie politycznej Austrii* (s. 303-377). Opracowanie otwiera *Wykaz skrótów* (s. 9-13) oraz *Wstęp* (s. 15-36) a zamykają: *Zakończenie* (s. 379-391); *Załącznik* (s. 393-427);

*Bibliografia* (s. 429-469); *Spis schematów, tabel i wykresów* (s. 471-477); *Summary* (s. 479-484); *Indeks osób* (s. 485-490); *Table of contents* (s. 491-493).

Wprawdzie Autorka zastrzega, że przedmiotem analiz zawartych w jej opracowaniu są dwie dekady (1995-2015) obecności Austrii w UE, to jednak nierzadko wychodzi poza ten okres. Prezentując dzieje głównych graczy na austriackiej scenie politycznej, pozwala dostrzec, co się zmieniło od czasu wejścia do struktur unijnych, a co pozostało zanurzone w rozwiązaniach typowych dla tego państwa.

Ciekawostką jest to, że nastawienie austriackich partii do idei europejskiej integracji zmieniało się w okresie powojennym. Ugrupowania, które obecnie kojarzy się jako proeuropejskie, np. Zieloni, w przeszłości dystansowały się wobec działań mających na celu wejście Austrii do UE. Uznawana współcześnie za eurosceptyczną Wolnościowa Partia Austrii (niem. Freiheitliche Partei Österreichs, FPÖ), jak podaje Autorka, „...w latach pięćdziesiątych (...) była jedynym ugrupowaniem na austriackiej scenie politycznej, które zgłaszało postulat zjednoczenia Europy na kształt Stanów Zjednoczonych, widząc w tym szansę na realizację austriackich celów politycznych i gospodarczych...”. Dalej Autorka tłumaczy, co wpłynęło na zmianę partyjnej optyki: „Ewolucja ugrupowania pod koniec lat osiemdziesiątych sprawiła, że eurosceptycyzm stał się sprawdzoną strategią Wolnościowej Partii Austrii, która – odwołując się do austropatriotyzmu – krytykowała UE, podważając pronijną politykę obozu rządzącego” (s. 21). Motyw zmian dokonujących się w łonie poszczególnych partii, które przekładały się na ich postrzeganie UE, przewija się przez całe opracowanie Justyny Miecznikowskiej. Brakuje odniesień do tego, że oprócz partii austriackich zmieniała się idea europejskiej integracji – od gospodarczej do politycznej (ideologicznej), od Europy zjednoczonych państw do (jeszcze niezrealizowanej) idei europejskiego superpaństwa. Ta płynność rozumienia integracji europejskiej skutkowałą zbliżeniem lub zdystansowaniem partii austriackich wobec unijnych instytucji.

Podjęcie przez Justynę Miecznikowską w formie monografii kwestii relacji pomiędzy austriackimi partiami a UE jest uzasadnione. Tematyka ta pojawia się w pracach polskich uczonych, aczkolwiek mają one charakter przyczynkarski. Znacznie więcej opracowań opublikowanych zostało przez zachodnioeuropejskich, przede wszystkim zaś austriackich politologów. Chętnie na relacje pomiędzy partiami austriackimi a UE spogląda się z perspektywy eurosceptycznej FPÖ. Tym tropem podąża Autorka, która ostatni (piąty) rozdział swego opracowania poświęca właśnie temu ugrupowaniu. Przedstawia w nim początki i dzieje partii, jej strukturę, miejsce na scenie lokalnej (landowej) i ogólnokrajowej (federalnej), a także osobę jej lidera, która często jest kojarzona z tą partią, tj. Jörga Haidera (1950-2008). Pisząc nt. FPÖ Autorka używa epitetów *populistyczny* i *prawicowy* (niekiedy z dodatkiem

*skrajnie*), jednocześnie nie stosuje analogicznych określeń, przywołując nazwy innych partii.

W pierwszym rozdziale Justyna Miecznikowska prezentuje genezę pojęcia *europczyzacja*. Przywołuje m.in. Helen Wallance, która w latach 70. XX w. badała to zagadnienie. To ona zdefiniowała europeizację, wskazując, że chodzi o „...potencjalny wpływ integracji europejskiej na procesy wewnątrzpaństwowe...”, dodając, że procesy te nie przebiegają według jednego wzorca, gdyż mamy do czynienia z różnicami w funkcjonowaniu poszczególnych państw (s. 38). Z tego powodu uzasadniona jest opinia Johana P. Olsena z 2002 r., że „europeizacja ma wiele twarzy” (s. 39).

Dalszym problemem, który podjęto w ramach pierwszego rozdziału, jest rzeczywistość partii. Wskazano na istotne dla jej funkcjonowania elementy, w tym program polityczny, który obok struktury organizacyjnej, stawianych celów, wypełnianych funkcji stanowi ważny faktor życia partyjnego. Programy polityczne Autorka określa mianem partyjnych „konstytucji” (s. 57). Nie należy się więc dziwić, że kwestii tej – w odniesieniu do Austrii – poświęcono szczególną uwagę w trzecim rozdziale. Dla sprawnego funkcjonowania partii ważne znaczenie mają argumenty ideologiczne, które przemawiając do „duszy” partyjnych działaczy, umacniają ich w przekonaniu o słuszności linii przyjętej przez ugrupowanie, którego są członkami. Justyna Miecznikowska podkreśla, że w odniesieniu do UE wątki ideologiczne (od eurosceptycyzmu do euroentuzjazmu) mają znaczenie, ale nie są konieczne pierwszorzędne. Dla partii chodzi bowiem o zdobycie władzy, również w ramach unijnych instytucji, stąd skłonność do działań o elastycznym charakterze i do odpowiadania na aktualne zapotrzebowanie ujawniające się po stronie wyborców.

Historii oraz charakterystyce austriackiego życia partyjnego poświęcony został drugi rozdział opracowania Justyny Miecznikowskiej. Wprawdzie Autorka skupia się na dziejach po II wojnie światowej, to jednak odwołuje się też do okresu międzywojennego, a nawet do końca XIX w., kiedy ujawniają się siły polityczne, których spadkobiercami są trzy dominujące na obecnej scenie politycznej Austrii partie. Chodzi tu o Partię Chrześcijańsko-Społeczną (1880), Socjaldemokratyczną Partię Austrii (1888/1889) i Wielkoniemiecką Partię Ludową (1920). Kontynuatorką pierwszej jest Austriacka Partia Ludowa (niem. Österreichische Volkspartei, ÖVP), drugiej Socjalistyczna (od 1995 r. Socjaldemokratyczna) Partia Austrii (niem. Sozialdemokratische Partei Österreich, SPÖ), trzeciej zaś FPÖ. W okresie międzywojennym powyższe ugrupowania nie stroniły od konfliktu. Zmieniło się to po II wojnie światowej, gdy wykrystalizował się czarno-czerwony (ludowo-socjalistyczny) alians. Dwuwładza ta trwała do lat 80., do zawiązania koalicji SPÖ-FPÖ. Pojawia się wówczas czwarta licząca się siła polityczna, którą są Zieloni –

Zielona Alternatywa (niem. Die Grünen – Die Grüne Alternative). Autorka używa określenia Partia Zielonych – Zielona Alternatywa lub krótko Partia Zielonych.

Ciekawostką jest to, że w Austrii stosunkowo łatwo jest założyć partię polityczną. Stąd ich wielość. Podczas gdy w 1990 r. w oficjalnym rejestrze widniały nazwy 334 ugrupowań partyjnych, tak w październiku 2017 r. zarejestrowanych było 1091 partii (s. 87-88). W lutym 2019 r., w czasie pisania tej recenzji, było ich 1118. Partyjna mnogość porządkowana jest poprzez ustawowy próg wyborczy, który wynosi 4%, oraz mechanizm tzw. mandatów podstawowych (s. 95).

Wejście Austrii do UE w 1995 r. rozpoczyna proces obopólnego oddziaływania. Można zaryzykować i stwierdzić, że to UE bardziej wpływa na Austrię, niż odwrotnie. Świadomi tego są austriaccy politycy, którzy wiedzą, że ich państwo należy do mniejszych w unijnej wspólnocie. Nie oznacza to jednak, że rezygnuje się z ambicji decydowania o kształcie europejskiej przestrzeni. W czwartym rozdziale Justyna Miecznikowska zwraca uwagę, że oddziaływanie struktur europejskich na Austrię zaczęło się przed wejściem tej ostatniej do UE. W odniesieniu do ÖVP, SPÖ i Zielonych wskazuje, że podjęły one współpracę z analogicznymi partiami działającymi w państwach Europy Zachodniej. Dodaje: „Jedynie Wolnościowa Partia Austrii w momencie przystąpienia Austrii do UE nie należała do żadnej federacji partii europejskich” (s. 240). FPÖ miała za sobą wcześniejszą (od 1979 r.) bytność w strukturach Międzynarodówki Liberalnej (ang. Liberal International, LI). Opuściła ją w 1993 r. na skutek krytyki poczynań jej działaczy. Było to m.in. konsekwencją dokonującego się przededefiniowania FPÖ – od partii liberalnej do partii narodowej. Krytycznie odnoszono się do wypowiedzi Jörga Haidera, szczególnie zaś do stwierdzenia o „porządnej polityce zatrudnienia III Rzeszy“ (niem. „die ordentliche Beschäftigungspolitik des Dritten Reiches“), oraz do negatywnej oceny polityki imigracyjnej uprawianej przez koalicję SPÖ-ÖVP. Liderzy FPÖ oczekiwali, że w konstytucji pojawi się zapis, że Austria nie jest krajem imigracji (s. 243-244). Próbę nawiązania międzynarodowej współpracy podjął Heinz-Christian Strache, który zastąpił Haidera na stanowisku przewodniczącego partii. Uwagę skierowano w stronę partii o podobnym profilu, m.in. francuskiego Frontu Narodowego. Pomimo aktywności politycznej austriaccy politycy nie są w stanie wyraźnie oddziaływać na to, co dzieje w instytucjach unijnych. Powód jest prozaiczny – Austria jest małym państwem, stąd niewielka liczba jej przedstawicieli, np. w Parlamencie Europejskim ok. 3%. Gdyby ilość europosłów powiązać z ilością mieszkańców poszczególnych krajów, to Austriacy stanowiliby ok. 1,7% składu parlamentarnego (s. 264, 277).

Ostatni rozdział opracowania Justyny Miecznikowskiej, w którym mowa jest o skrajnym obliczu eurosceptycyzmu, poświęcony został FPÖ. Autorka sygnalizuje, że jej historia jest naznaczona wyraźnymi zwrotami – od bycia



Związkiem Niezależnych (niem. Verband der Unabhängigen, VdU), który po II wojnie światowej zagospodarował „narodowosocjalistyczne sieroty” przez – już jako FPÖ – liberalne ugrupowanie skupione na zagadnieniach gospodarczych, po partię powracającą do powojennej retoryki uzupełnionej wyraźną niechęcią wobec tego, co nieaustriackie (nieniemieckie), w tym wobec imigrantów. W porównaniu do ludowców i socjaldemokratów FPÖ nie była liczną partią i dlatego – zdaniem Autorki – skazana była na bycie opozycją bez większego znaczenia (s. 310). Z tego powodu głównym wątkiem politycznej aktywności wolnościowych działaczy była krytyka politycznego establishmentu Austrii.

Interesującym rysem działalności FPÖ jest podkreślanie, że Austriacy są częścią niemieckiej rodziny, a coś takiego jak *naród austriacki* nie istnieje. Niemieckie inklinacje spotykają się z krytyką różnych środowisk politycznych – chętnie oskarża się partię o nacjonalizm, ksenofobię czy antysemityzm (s. 321). Innym ciekawym motywem jest antyklerykalność FPÖ, która jednakże osłabła w ostatnich latach. Biorąc pod uwagę kwestie światopoglądowe, w tym definiowanie rodziny jako związku mężczyzny i kobiety, którego konsekwencją są spłodzone dzieci, można by wskazać, że blisko jest FPÖ do chrześcijańskiej moralności (s. 330). Nie jest to takie oczywiste, gdyż w międzyczasie austriaccy chrześcijanie, w tym katolicy dostojnicy, nie są aż tak bardzo zainteresowani troską o „tradycyjną rodzinę”. Pomimo że w programie partyjnym FPÖ można dostrzec „chrześcijańskie wątki”, to jednak są one osłabiane hasłem, że partia preferuje budowanie społeczeństwa opartego na dziedzictwie antyku, judaizmu, chrześcijaństwa i oświecenia.

Osobą, która odcisnęła wyraźne piętno na FPÖ, był Jörg Haider. Dzięki niemu partia weszła na rządowe salony po wyborach do Rady Narodowej, które miały miejsce jesienią 1999 r., a jednocześnie Austria doświadczyła „unijnej hysterii” w postaci politycznego i gospodarczego bojkotu. Nie godzono się na wyniki wyborów parlamentarnych, przede wszystkim zaś na to, że utworzono rząd oparty o koalicję ÖVP-FPÖ. Osłabienie poparcia partii oraz jej rozpad, który dokonał się na skutek założenia w 2005 r. przez Haidera i jego zwolenników nowej formacji politycznej, tj. Związku na Rzecz Przyszłości Austrii (niem. Das Bündnis Zukunft Österreich, BZÖ) (s. 21, 128), przełożyły się na przekonanie o tym, że znaczenie FPÖ będzie stopniowo słabło. Okazało się, że Heinz-Christian Strache zdołał odbudować zaufanie wyborców. Ewidentnym sukcesem były wybory do Rady Narodowej w 2017 r., które stały się podstawą do zawiazania pomiędzy ÖVP i FPÖ koalicji rządowej. Justyna Miecznikowska podkreśla, że pomimo odniesionych sukcesów, działacze FPÖ mają sporo do zrobienia. Stwierdza: „Nigdy nie zdarzyło się, by polityk wywodzący się z FPÖ został kanclerzem rządu federalnego, natomiast czterokrotnie politycy tej partii – wraz z jej wejściem w skład koalicji rządzącej – zajmowali stanowisko wicekanclerza, jak również obejmowali kluczowe resorty” (s. 361).

W *Zakończeniu* książki *Europeizacja partii i systemu partyjnego Austrii* Justyna Miecznikowska przypomniała jaki cel chciała w niej osiągnąć: „Niezbędne okazało się (...) przedstawienie bogatego stanu badań w obszarze zakreślonym tematem pracy, uporządkowanie stanowisk i sporów oraz wskazanie kierunków aktualnych debat naukowych” (s. 379). Lektura jej dzieła upoważnia do spostrzeżenia, że nie jest to opinia na wyrost. Na chwilę obecną stanowi ono bowiem w przestrzeni języka polskiego najobszerniejsze opracowanie na temat partyjnego życia w Austrii. Można wyrazić oczekiwanie, że praca zostanie przez czytelników przyjęta pozytywnie, szczególnie zaś przez tych, którzy szukają pogłębionych wiadomości o – jak śpiewamy w hymnie państwowym – najświetniejszej, najdzielniejszej i najukochańszej Austrii.

KS. ADAM ROMEJKO

Uniwersytet Gdański

ORCID: 0000-0002-8513-2955

Anna Strama, *Problem kryzysu cnoty wstydlivości w świetle nauczania Kościoła i wybranej literatury teologicznomoralnej*, Wydawnictwo Naukowe UPJP II, Kraków 2018, s. 318.

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2019-034>

Papież Franciszek w jednej z codziennych homilii zwrócił uwagę na znaczenie i potrzebę „łaski wstydu”. Podkreślił, że „trzeba prosić o «łaskę wstydu», ponieważ «wielką łaską jest wstydenie się własnych grzechów, które pozwala uzyskać przebaczenie, a także wielkodusznie przebaczać innym». [...] Aby wejść w tajemnicę przebaczenia – wyjaśniał dalej – musimy się wstydzić. Jednak nie możemy zrobić tego sami, wstyd jest łaską” (21.03.2017). Papieskie słowa można odczytać jako zachętę do teologicznej refleksji nad rolą wstydu i wstydlivości w integralnym rozwoju człowieka. Jest ona szczególnie potrzebna ze względu na zmiany dokonujące się we współczesnej kulturze, w której pojęcie wstydu i postawa wstydlivości są niedoceniane lub niemal zapomniane. Dlatego cieszy fakt, że ten ważny temat został podjęty w ramach seminarium z teologii moralnej szczegółowej na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, a owocem naukowej refleksji stała się rozprawa doktorska, która ukazała się drukiem.

Zachęcając do lektury książki warto najpierw wskazać na zagadnienia, które tworzą jej dobrze przemyślaną, logiczną strukturę. Autorka bowiem prowadzi czytelnika od kwestii bardziej ogólnych do szczegółowych oraz w sposób wieloaspektowy przechodzi od ujęcia teoretycznego cnoty wstydlivości do zagadnień i rozwiązań praktycznych. W ten uporządkowany sposób konsekwentnie realizuje wyznaczony cel, którym jest nie tylko omówienie samego zjawiska kryzysu cnoty wstydlivości, ale nade wszystko wskazanie, jak na ten kryzys odpowiedzieć. Dlatego w rozdziale pierwszym Autorka w sposób bardzo interesujący i wielowątkowy ukazała poczucie wstydu jako naturalną i powszechną zdolność. Wykorzystując różne sposoby opisu tego fenomenu omówiła m.in. jego emocjonalny charakter, fizjologiczne przejawy oraz wartość dla życia moralnego. W aspekcie negatywnym wskazała na chęć uniknięcia uchybień, wykroczeń, popełnienia zła, natomiast

w aspekcie pozytywnym podkreśliła chęć ukrycia i ocalenia czegoś, co ma szczególną wartość dla konkretnej osoby. Następnie ukazała relację, jaka zachodzi między poczuciem wstydu a poczuciem winy, odnosząc oba zjawiska do funkcji sumienia. Na koniec skupiła się na ukazaniu zjawiska i roli wstydu seksualnego.

Rozdział drugi poświęcony został omówieniu wstydlivości jako cnoty moralnej. Analiza, którą dokonała Autorka, objęła najpierw rozumowy i wolitywny aspekt tej sprawności, a także semantyczne rozróżnienie między wstydlivością i wstydem. Następnie ukazała rozumienie cnoty wstydlivości – ilustrując to przykładami – jako element obyczajowości różnych kultur. Na koniec w perspektywie historycznej, od starożytności po czasy obecne, przedstawiła cnotę wstydlivości jako cel działań pedagogicznych. W rozdziale trzecim zadanie wypracowania cnoty wstydlivości zostało najpierw pogłębione o analizy teologiczno-biblijne. Na tym fundamencie Autorka zwróciła uwagę na osobowotwórczy sens cnoty wstydlivości, wpisany w kolejne etapy rozwojowe człowieka. Następnie, podkreślając szczególną rolę wstydlivości, ukazała ją jako cnotę wspomagającą czystość seksualną. Na koniec, także w odniesieniu do sfery seksualnej człowieka, przedstawiła zagadnienie absorpcji wstydu przez miłość.

Kolejnym zagadnieniem, które zostało ukazane w czwartym rozdziale książki, są wykroczenia przeciwko cnotie wstydlivości. Ich omówienie słusznie zostało poprzedzone wskazaniem kryteriów oceny wykroczeń przeciwko tej cnotie, zaś konkretne działania, które sprzeciwiają się wstydlivości, zostały scharakteryzowane przede wszystkim w odniesieniu do zmysłów wzroku, słuchu i dotyku. Dalsze rozwinięcie problematyki wykroczeń znalazło miejsce w rozdziale piątym, w którym Autorka ukazała zanik poczucia wstydu w odniesieniu do zjawiska nudyzmu oraz w kontekście problemu nagości w sztuce. Na tym tle podkreśliła najbardziej powszechne współczesne zagrożenia cnoty wstydlivości, zwielokrotnione poprzez środki przekazu.

W ostatnim, szóstym rozdziale przedstawiona została propozycja pozytywnej reakcji na wszystkie omówione wcześniej przejawy kryzysu wstydlivości. W zasadniczo pedagogicznej perspektywie Autorka zwróciła uwagę na potrzebę praktycznego rozróżnienia między nieśmiałością a wstydlivością, na promocję cnoty wstydlivości poprzez ukazywanie jej ponadczasowego znaczenia w procesie moralnego i duchowego wzrostu osoby i konieczność dowartościowania tej cnoty w procesie właściwego wychowania. Podsumowując swoje rozważania słusznie postuluje dalszą refleksję i konkretne działania w perspektywie duszpasterskiej, m.in. obecność tematu cnoty wstydlivości w katechezie i kaznodziejstwie.

Odnosząc się do wyżej omówionej treści trzeba podkreślić, że Autorka ukazała kwestię bardzo aktualną i ważną z wychowawczego, a także duszpasterskiego punktu widzenia, która ma wpływ na obecny i przyszły kształt kultury. Dlatego należy docenić sam fakt, że cnota wstydlivości i problem jej kryzysu stały się przedmiotem pogłębionej refleksji teologicznomoralnej. Po lekturze książki można z przekonaniem

stwierdzić, że zawiera ona bardzo szerokie, wielowątkowe spojrzenie, które scala aspekt teoretyczny z wnioskami i propozycjami o charakterze praktycznym. Stało się to możliwe dzięki odwołaniu się do szeroko rozumianej literatury przedmiotu, która obejmuje publikacje teologiczne, filozoficzne, pedagogiczne, psychologiczne, a także z zakresu seksuologii i historii sztuki. Imponujący wykaz literatury (s. 283-313) zawiera pozycje nie tylko w języku polskim, ale także liczne pozycje obcojęzyczne, głównie w języku angielskim. Również źródła teologiczne zostały dobrze wykorzystane, zarówno dawne – w postaci nauczania ojców Kościoła, jak i współczesne – w postaci wypowiedzi papieży, od Leona XIII do Benedykta XVI. Szczególnie cenne jest zwrócenie uwagi na nauczanie Papieża Seniora, gdyż bogactwo jego myśli teologicznej jest dopiero odkrywane i powoli przyswajane.

Prezentując bogatą problematykę dotyczącą wstydlivości i jej kryzysu, Autorka nie traciła z oczu celu swojej książki. Również kwestie bardziej szczegółowe i może nieco poboczne (np. seksuologiczne ujęcie źródeł tabu i wstydu seksualnego przedstawione w postaci różnych grup teorii (s. 69-72) czy przedstawioną w zarysie historycznym kwestię wychowania w ogóle, jako tła do ukazania cnoty wstydlivości w pedagogice (s. 89-126), umiejętnie włączała w główny nurt swoich rozważań, wyjaśniając związek wstydu i wstydlivości z kardynalną cnotą umiarkowania. Natomiast drobną sprawą, która we wspomnianym szkicu historycznym domagałaby się uporządkowania, jest zachowanie chronologii omawianych poglądów. Np. po omówieniu poglądów występujących w XIX i XX wieku (s. 103-106) Autorka powraca do ideałów wychowawczych w starożytnym Rzymie i Grecji (s. 106-108), i przechodząc przez kolejne okresy znowu dociera do XIX i XX wieku (s. 121-126).

Zwracając uwagę na pewne szczegóły omawianej książki należy zauważyć, że Autorka starała się wyjaśnić nie tylko główne kategorie i kluczowe wyrażenia, takie jak wstyd i wstydlivość, ale także bardziej szczegółowe, które pojawiły się w ramach prowadzonych analiz, np. dotyczących piękna (s. 79), znaczenia pocałunku (s. 138), czy grzechu (s. 183-184). Odniesienia i uzasadnienia biblijne – oczywiście w refleksji teologicznomoralnej – w tekście recenzowanej książki pojawiają się w szerszym zakresie dopiero w rozdziale trzecim (s. 128-141), który przedstawia zadanie zdobywania cnoty wstydlivości. Trzeba zauważyć, że część wykorzystanych tu biblijnych tekstów ukazuje samo zjawisko, naturę oraz znaczenie wstydu i wstydlivości, m.in. związanego ze sferą ludzkiej płciowości, a więc odnosi się do zagadnień omawianych już wcześniej, w rozdziale pierwszym. Tam natomiast, poza wspomnieniem Księgi Syracha mówiącej o wstydzie, który sprowadza grzech, oraz o innym wstydzie, który jest chwałą i łaską oraz ich przykładami (s. 30-31), brak odniesień biblijnych.

W tym miejscu warto powrócić do wspomnianej homilii papieża Franciszka, który wskazywał na wstyd jako łaskę i spojrzeć na obecność tego zagadnienia w treści książki. Trzeba od razu zauważyć, że występuje ono w różnych kontekstach,

poczynając od opisu samego zjawiska wstydlivosti, jako daru Boga (s. 63). Następnie zagadnienie łaski pojawia się nieco szerzej przy prezentacji wychowania w szkołach pijarskich, które w sposób harmonijny odwołuje się do środków zarówno naturalnych, jak i nadprzyrodzonych (s. 117) oraz przy omawianiu zasad wychowawczych w ujęciu ks. Jana Bosko (s. 124). Natomiast w rozdziale szóstym, który poświęcony jest przewyciężaniu kryzysu cnoty wstydlivosti poprzez odpowiednie wychowanie, dominuje perspektywa pedagogiczna uwzględniająca nade wszystko odpowiednie środki i metody naturalne. Pojawia się wprawdzie wyraźne wskazanie na potrzebę wytrwałej modlitwy i częstego korzystania z sakramentów pokuty i Eucharystii, by prowadzić życie w czystości, ale nie wykracza ono ponad wcześniejsze wskazania.

W recenzowanej książce bardzo przekonująco został ukazany związek wstydu i wstydlivosti ze sferą seksualną człowieka. Odniesienie to zdecydowanie przeważa nad odniesieniami do innych dziedzin życia ludzkiego, w szczególności do życia religijnego i duchowego. Stąd rodzi się pytanie, czy ta widoczna dysproporcja jest odzwierciedleniem treści analizowanych dokumentów Kościoła i literatury przedmiotu, czy raczej akcentem postawionym przez Autorkę? W całościowym ujęciu można by mocniej podkreślać rolę wstydlivosti w odniesieniu do sfery religijnej, intymności relacji człowiek – Bóg, czy w zabezpieczeniu wartości doświadczeń i przeżyć natury duchowej.

Na koniec warto jeszcze wspomnieć o kilku zagadnieniach obecnych w książce, które dodatkowo podkreślają aktualność i znaczenie podjętego tematu. W szerszym kontekście przemian kulturowych Autorka słusznie zasygnalizowała, że promocja postaw i zachowań bezwstydných w sferze ludzkiej płciowości, rodzi – niejako rykoszetem – postawę chorej, niczym nieuzasadnionej podejrzliwości w odniesieniu do zwykłych gestów sympatii i życzliwości (s. 228). Obecne w polskich realiach wydarzenia lub przedstawienia o charakterze pseudokulturalnym, które obrażają uczucia religijne katolików, stanowią ilustrację ukazanego w książce ścisłego związku sztydzenia z wstydlivosti z wyszydzaniem wartości chrześcijańskich (s. 236). I wreszcie kwestia stroju i mody (s. 194, 206-207), a w szczególności stosownego ubioru uczestników celebracji liturgicznych (s. 260). Wymienione tu zagadnienia potwierdzają, że Autorka książki przedstawiła wieloaspektowe, krytyczne spojrzenie na znaczenie i rolę cnoty wstydlivosti, zarówno w perspektywie indywidualnej, jak i społecznej, ukazując w sposób przekonujący zjawiska potwierdzające jej kryzys oraz możliwości jego przewyciężenia.

KS. ZBIGNIEW WANAT

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu  
ORCID: 0000-0002-6352-8377

*Dramatische Figuren des Glaubens. Christlich glauben in den Herausforderungen von heute. Sprawozdanie z 13. International Colloquium of Dramatic Theology*

DOI: <https://doi.org/10.26142/stgd-2019-035>

Przed ponad dekadą na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Innsbruckiego wśród doktorantów ks. profesora Józefa Niewiadomskiego (1951-) zainicjowano coroczne spotkania o naukowym oraz towarzyskim charakterze. Nazwano je: Międzynarodowe Kolokwium nt. Teologii Dramatycznej (ang. International Colloquium of Dramatic Theology). Ustalono, że spotkania będą się odbywały naprzemiennie w Innsbrucku oraz mieście zamieszkiwania i pracy poszczególnych doktorantów. Wprawdzie ich liczba wynosi 30, to jednak w ramach kolokwium regularnie spotyka się kilkanaście osób.

W czasie ostatniego zjazdu, który miał miejsce w Innsbrucku w dn. 15-16 lipca 2019 r., zebrało się 14 uczestników. Byli to (w porządku alfabetycznym): Thomas Böhm (Niemcy/Niemcy); Volodymyr Horbal (Ukraina/Austria); Nikolaus Janovsky (Austria/Austria); ks. George Thomas Kuzhippallil (Indie/Austria); ks. Dieudonné Mbiribindi Bahati (Demokratyczna Republika Konga/Austria); Mathias Moosbrugger (Austria/Austria); ks. Łukasz Mudrak (Polska/Austria); ks. Józef Niewiadomski (Polska/Austria); Maximilian Paulin (Austria/Szwajcaria); Karin Peter (Austria/Austria); ks. Adam Romejko (Polska/Polska); ks. Domèbèimwin Vivien Somda (Burkina Faso/Austria); ks. Roland Tamás (Węgry/Węgry); Nikolaus Wandinger (Niemcy/Austria).

Spotkanie otworzyła Karin Peter, adiunkt w Instytucie Teologii Praktycznej Uniwersytetu Wiedeńskiego, kierująca tam projektem dotyczącym kwestii ofiary w nauczaniu religii, pełniąca jednocześnie funkcję prezydent kolokwium. Utał się zwyczaj, że rozpoczyna się je od spraw osobistych i zawodowych. W praktyce tej odbija się uprawiana w Innsbrucku (i nie tylko) *teologia dramatyczna*, której ważnym elementem jest konfrontowanie własnej egzystencji z analizowanym tematem. Mówi się chętnie o tzw. *dojściu biograficznym* (niem. *biographischer Zugang*), stanowiącym przeciwieństwo dla metod naukowych, w ramach których podkreśla się konieczność osobistego zdystansowania wobec badanej materii. Rozpoczął

ks. Niewiadomski, wspominając o dwóch wielkiej wagi wydarzeniach bezpośrednio poprzedzających obrady.

Pierwsze to uroczyste przejście na emeryturę ks. Niewiadomskiego w dn. 25 czerwca 2019 r. w czasie akademii, która zgromadziła 300 uczestników. Połączone było ono z wręczeniem Austriackiego Krzyża Honorowego za Naukę i Sztukę I klasy (niem. das Österreichische Ehrenkreuz für Wissenschaft und Kunst I. Klasse). Zgodnie z obowiązującym prawem odznaczenie to może posiadać nie więcej niż 36 żyjących obywateli Austrii i 36 cudzoziemców. Wyróżnienie przyznane w imieniu Prezydenta Republiki Austrii było dla ks. Niewiadomskiego powodem do dumy. Podczas spotkania z doktorantami kilkakrotnie powtórzył, że „Chłopski syn z głębokiej prowincji we wschodniej Polsce otrzymuje najwyższe odznaczenie, które Austria wręcza za działalność naukową” („Ein polnischer Bauernbub aus der tiefsten ostpolnischen Provinz bekommt die höchste Auszeichnung, die Österreich für die wissenschaftliche Arbeit vergibt”). Stanowiło to także okazję do doświadczenia ludzkiej małostkowości – spośród kolegów i koleżanek z Wydziału Teologicznego pogratulowali ks. Niewiadomskiemu tylko ci, którzy ze względów urzędowych byli do tego zobligowani. Ks. Niewiadomski jest w Tyrolu rozpoznawalną a przede wszystkim szanowaną i lubianą osobą, czego potwierdzeniem był liczny udział wiernych w uroczystej mszy św. dziękczynnej za 23 lata pracy profesorskiej w Innsbrucku, która odprawiona została w dn. 25 czerwca, przed wspomnianą akademią, w znajdującym się w ramach kompleksu Wydziału Teologicznego kościele jezuitów.

Kolejnym wydarzeniem, które miało miejsce przed spotkaniem z doktorantami, były obrady poświęconego myśli René Girarda Kolokwium nt. Religii i Przemocy (ang. Colloquium on Violence and Religion, COV&R), które zorganizowano w Innsbrucku w dn. 10-13 lipca 2019 r. Jego temat brzmiał następująco: *Wyobrażając sobie innego. Wyzwania teo-polityczne w epoce migracji* (ang. *Imagining the Other. Theo-Political Challenges in an Age of Migration*). Ks. Niewiadomski zwrócił uwagę na pewien paradoks, który ujawnił się w czasie obrad COV&R – z jednej strony akcentowanie wartości wielokulturowości, z drugiej tematyczne spłaszczenie w odniesieniu do migracji – ograniczenie się do migracji islamskiej. W trakcie układania programu obrad COV&R ks. Niewiadomski zaproponował, aby poszerzyć refleksję nt. migracji m.in. poprzez zaproszenie tworzącego w Wiedniu polsko-austriackiego literata Radka Knappa (1964-), który w swej twórczości często pisze o migrantach oraz trudnościach i rozterkach towarzyszących im we wchodzeniu w austriackie środowisko. Propozycja nie spotkała się z pozytywnym odzewem.

Ciekawe były nawiązania, które do kościelnej codzienności uczynili duchowni zebrani na Międzynarodowym Kolokwium nt. Teologii Dramatycznej. Można było dostrzec, że pomimo iż mamy do czynienia z różnymi krajami na Wschodzie i Zachodzie, to eklezjalne problemy rozwiązuje się w podobny sposób. Jeden z księży, który był poważnym kandydatem do biskupstwa, został przez nowego



ordynariusza „w nagrodę” wysłany do pracy za granicą. Inny, który jest skłócony z biskupem, zauważył, że ten nie uderzył bezpośrednio w niego, ale zwolnił dwóch profesorów na wydziale teologicznym. W konsekwencji musiał on przejąć wykłady po kolegach i to w sytuacji, gdy nie jest na tym polu specjalistą. Sam ks. Niewiadomski wspomniał, że bez konsultowania się z nim, bp Hermann Glettler, ordynariusz innsbrucki, wyznaczył mu placówkę duszpasterską. Zdystansował się wobec tej decyzji, gdy dowiedział się, że ks. Niewiadomski formalnie nie jest duchownym jego diecezji – jest inkardynowany do Archidiecezji Lubelskiej.

Po przedstawieniu aktualności z życia osobistego i zawodowego zaprezentowane zostały referaty przygotowane przez wybranych uczestników. Na jeden referat poświęca się nawet do dwóch godzin. Zaplanowano trzy wystąpienia, które rozłożono na dwa dni. Jako pierwsi głos zabrali Mathias Moosbrugger i Karin Peter. Omówili okolicznościową publikację poświęconą ks. Niewiadomskiemu pt. *Dramatyczne postaci wiary. Wierzyć po chrześcijańsku w obliczu dzisiejszych wyzwań*. Opracowanie stanowi tematycznie uporządkowaną antologię tekstów ks. Niewiadomskiego. Otwiera je artykuł autorstwa Mathiasa Moosbruggera i Karin Peter pt. *Dogmat w dramatycznych historiach. Teologiczny gawędziarz Józef Niewiadomski* (niem. *Dogma in dramatischen Geschichten. Der theologische Erzähler Józef Niewiadomski*), zamyka zaś opracowanie ks. Raymunda Schwagera (1935-2004), twórcy *teologii dramatycznej*, pt. *Jak dzisiejsza teologia mówi o Bogu?* (niem. *Wie spricht die heutige Theologie von Gott?*). W interesujący sposób ks. Niewiadomski nawiązał do tytułu artykułu Moosbruggera i Peter. Przywołał bp. Kurta Krenna (1936-2014) z St. Pölten, który zarzucił mu, że nie jest teologiem we właściwym znaczeniu tego słowa, lecz „teologicznym gawędziarzem”.

W wystąpieniu pt. *W jaki sposób chrześcijanie mogą dyskutować z muzułmanami? O książce Susanne Wiesinger i Jana Thiesa: Wojna kulturowa w szkolnej klasie. W jaki sposób islam zmienia szkoły* (niem. *Wie können Christen mit Muslimen diskutieren? Zum Buch von Susanne Wiesinger u. Jan Thies: Kulturkampf im Klassenzimmer. Wie der Islam die Schulen verändert*) ks. Adam Romejko przedstawił publikację dotyczącą wiedeńskich szkół, która w ostatnich miesiącach poruszyła austriacką opinię publiczną. Jej autorką (we współpracy z dziennikarzem Janem Thiesem) jest Susanne Wiesinger, nauczycielka z 30-letnim stażem. Krytycznie ocenia ona mieszkających w Wiedniu muzułmanów, którzy budują paralelną wspólnotę wobec Austriaków. Podkreśla, że ta gettowość zaczyna się wcześniej – już w szkole podstawowej. Wiesinger chętnie porównywana jest z niemieckim politykiem i ekonomistą Thilo Sarrazinem. Jest on nie tylko autorem krytycznych wobec islamu publikacji, lecz tak jak ona wywodzi się ze środowisk lewicowych – Wiesinger należy do Socjaldemokratycznej Partii Austrii (niem. Sozialdemokratische Partei Österreichs), Sarrazin zaś do Socjaldemokratycznej Partii Niemiec (niem. Sozialdemokratische Partei Deutschlands).

Nierzadko wyraża się naiwne przekonanie, że ludzie działają racjonalnie. Roztropne spojrzenie na codzienność uzasadnia stwierdzenie, że dominuje

nieracjonalność, szczególnie gdy konfrontowanym się jest z bardziej złożonymi problemami społecznymi. Wiedeńska dziennikarka i publicystka Kirstin Breitenfellner wskazuje, że ludzie nie lubią tego, co skomplikowane. Zamiast szukania faktycznych przyczyn ujawniających się trudności, preferują prostsze rozwiązania. Chcą, aby czym prędzej winny się znalazł. Powyższy motyw uwidocznił się w wystąpieniu Maximiliana Paulina, które zatytułowano *Terrestrialny manifest Brunona Latoura z mimetycznej perspektywy* (niem. *Bruno Latours Das terrestrische Manifest aus mimetischer Perspektive*). Poświęcone ono było najnowszej książce autorstwa Brunona Latoura (1947-), francuskiego socjologa i filozofa, pt. *Gdzie wylądować? Jak poruszać się w polityce*, którego Paulin określił mianem „postmodernistycznego uczonego”. Odnosząc się do kwestii ekologicznych, Latour zwraca uwagę, że łatwo jest zapobiec dotykającym Ziemię problemom. Wystarczy surowo potraktować elity, które jego zdaniem są wszystkiemu winne. Do rangi „arcywroga” urósł w oczach Latoura Donald Trump. Ks. Niewiadomski zauważył, że idee Francuza wpisują się w rzeczywistość *nowego pogaństwa*, które drogę do jedności widzi w naznaczonym „sakralnym rauszem” rozprawianiu się z osobami lub grupami osób, które uzna się za przeciwników.

Motyw bycia „winnym wszystkiemu” pojawił się podczas wcześniej niezaplanowanego wystąpienia ostatniego doktoranta ks. Niewiadomskiego. To ks. Domèbèimwin Vivien Somda. Przywołał on o udział w konferencji COV&R w Innsbrucku, w której czasie wskazał na „afrykańską przywarę” w postaci pasywności połączonej z chętnym pozycjonowaniem się jako ofiara Europejczyków. Zawiera się tu specyficzna ambiwalencja – z jednej strony niechęć do Europejczyków jako „winnych wszystkiemu”, z drugiej zaś podziw, a nawet zazdrość. Gdyby ks. Somda był (białym) Europejczykiem, zostałby oskarżony o rasizm, ponieważ jest (czarnym) Afrykańczykiem, może sobie pozwolić na wypowiedanie takich opinii.

Sprawozdanie z zeszłorocznego Międzynarodowego Kolokwium nt. Teologii Dramatycznej zakończono słowami: „Dwunaste spotkanie w ramach International Colloquium of Dramatic Theology w Gdańsku było udane. Kolejne, trzynaste, zaplanowano na 15-17 lipca 2019 r. w Innsbrucku. Będzie ono miało szczególnych charakter, gdyż odbędzie się tuż po przejściu ks. profesora Józefa Niewiadomskiego na emeryturę. Oficjalne pożegnanie zaplanowane zostało na 25 czerwca. Czy «13» okaże się łaskawa? Czy kolokwia będą kontynuowane? Najbliższe lata rozwieją te wątpliwości”. Okazało się, że powyższe zmartwienia były na wyrost. Kolejne kolokwium odbędzie się latem 2020 r. w Wiedniu, gdzie gospodarzem będzie doktor Karin Peter.

KS. ADAM ROMEJKO

Uniwersytet Gdański  
ORCID: 0000-0002-8513-2955

## Noty o autorach

MICHAŁ BIAŁKOWSKI, dr; adiunkt w Katedrze Bezpieczeństwa Społecznego i Kulturowego na Wydziale Nauk o Polityce i Bezpieczeństwie Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; bialkowski@umk.pl

KS. ROBERT KACZOROWSKI, dr hab.; adiunkt w Katedrze Wokalistyki na Wydziale Wokalno-Aktorskim Akademii Muzycznej im. Stanisława Moniuszki w Gdańsku; r.kaczorowski@amuz.gda.pl

KS. JÓZEF KOZUCHOWSKI, dr hab.; wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Elblągu oraz w Wyższej Szkole Społeczno-Ekonomicznej w Gdańsku; jozefkozuchowski@gmail.com

PIOTR KUBIAK, mgr; student na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; o.tycjankubiakofm@gmail.com

KS. WOJCIECH KUĆKO, dr; adiunkt w Katedrze Antropologii i Bioetyki na Wydziale Studiów nad Rodziną Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; w.kucko@uksw.edu.pl

KS. WIESŁAW ŁUŻYŃSKI, dr hab.; profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; wieslaw.Luzynski@umk.pl

ROMAN MARCINKOWSKI, dr hab.; adiunkt na Wydziale Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego; r.marcinkowski@uw.edu.pl

KS. TOMASZ NAWRACAŁA, dr hab.; profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu; ks.tomn@gmail.com

KS. JOACHIM NOWAK, dr hab.; duszpasterz w Dortmundzie (Niemcy); dr.joachimnowak@gmail.com

JAKUB POGONOWSKI, mgr; doktorant na Wydziale Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego; jakub.pogonowski@gmail.com

KS. GRZEGORZ RAFIŃSKI, dr; wykładowca w Gdańskim Seminarium Duchownym; g.rafi@wp.pl

AGNIESZKA REGULSKA, dr hab.; profesor na Wydziale Studiów nad Rodziną Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; a.regulska@uksw.edu.pl

- KS. ADAM ROMEJKO, dr hab.; profesor na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego; adam.romejko@ug.edu.pl
- KS. GRZEGORZ SZAMOCKI, dr hab.; profesor na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego; grzegorz.szamocki@ug.edu.pl
- KS. JANUSZ SZULIST, prof. dr hab.; profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; janusz.szulist@op.pl
- KS. ZBIGNIEW WANAT, dr hab.; profesor na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; z.wanat@diecezja.torun.pl