

STUDIA GDAŃSKIE

TOM XXXV

STUDIA GEDANENSIA



ISSN 0137-4338

GEDANI 2014

GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

STUDIA GDAŃSKIE
TOM XXXV

GDAŃSK 2014

Rada naukowa

- ks. Janusz Balicki (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)*
ks. Wojciech Bęben (Uniwersytet Gdański)
ks. Jacek Bramorski (Akademia Muzyczna w Gdańsku)
ks. Andrzej Dańczak (Gdańskie Seminarium Duchowne)
Adam Drozdek (Duquesne University w Pittsburghu)
ks. Stanisław Dziekoński (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
ks. Dariusz Kotecki (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)
ks. Kazimierz Misiaszek (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
ks. Józef Niewiadomski (Leopold-Franzens-Universität w Innsbrucku)
ks. Ivan Platovnjak (Univerza v Ljubljani, Słowenia)
ks. Piotr Roszak (Universidad de Navarra w Pampelunie)

Redaktor naczelny

ks. dr hab. Grzegorz Szamocki, prof. UG

Sekretarz redakcji

ks. mgr Łukasz Koszałka

Redaktorzy tematyczni

- ks. dr hab. Grzegorz Szamocki, prof. UG - historia i nauki biblijne*
ks. prof. dr hab. Jan Perszon, UMK - teologia systematyczna
ks. dr hab. Wojciech Cichosz, prof. UMK - teologia praktyczna
ks. dr hab. Maciej Bala, prof. UKSW - filozofia i nauki społeczne

Redaktorzy językowi

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

Recenzenci tomu 35 (2014)

- ks. Janusz Balicki, ks. Maciej Bala, Wojciech Gajewski, ks. Zygfryd Glaeser, Bogusław Górka, ks. Wojciech Guzewicz, Edward Jakiel, ks. Dariusz Kotecki, ks. Zdzisław Kropidłowski, ks. Krzysztof Krzemiński, Anna Kuśmirek, ks. Wiesław Lużyński, ks. Andrzej Najda, ks. Mieczysław Ozorowski, ks. Marek Parchem, ks. Jan Perszon, Leszek Teusz, ks. Ireneusz Werbiński,*

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
www.studiagdanskie.diecezja.gda.pl

© Gdańskie Seminarium Duchowne

Skład i projekt okładki: Katolicka Agencja Marketingowa Spokokatolik
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

Wydawca

Gdańskie Seminarium Duchowne
Kuria Metropolitalna Gdańska

Spis treści

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

Artykuły

KS. ANDRZEJ JACEK NAJDA Jezus Mesjasz według Nowego Testamentu	15
KS. PIOTR PRZYBOREK Szabat w literaturze międzytestamentalnej	27
BP MARCIN HINTZ Historia jako miejsce działania Boga. Interpretacja dziejów w filozofii G.W. F. Hegla i teologii W. Pannenberg.....	41
KS. ŁUKASZ KOSZAŁKA Mariona mówienie o Bogu: filozofia donacji	55
KS. ARKADIUSZ OLCZYK Posłannictwo Kościoła wobec chorych.....	77
KS. WOJCIECH CICHOSZ, ARLETA TYBURSKA Profilaktyka agresji i przemocy w środowisku rodzinnym i szkolnym	93
KS. JANUSZ SZULIST Dialog wyznacznikiem relacji we wspólnocie politycznej w kontekście nauczania papieża Franciszka	111
PIOTR BURGOŃSKI Koncepcja narodu w ujęciu katolickiej nauki społecznej	125
KS. JACEK GRZYBOWSKI Przyzwoity laicki świat – realna przyszłość ludzkich społeczności? Rozważania o racjach polityki i zasadach etyki	137
PAWEŁ BECZEK „Ateneum Kapłańskie” (1925-1939) jako forum obrony katolickiego charakteru szkoły w Drugiej Rzeczypospolitej	161
KS. ROBERT KACZOROWSKI <i>Msze per annum (XI–XV) ze Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego</i> (Pelplin, 1871)	183

LUKASZ JONIEC

Powojenna sytuacja Kościoła katolickiego na terenach byłego województwa
lwowskiego na przykładzie losów kolegiaty żółkiewskiej 207

KAROLINA DARZNIK

Kościół pw. św. Wawrzyńca w Luzinie – sakralna perełka na terenie Kaszub 225

Recenzje i omówienia

KS. ADAM ROMEJKO (REC.)

Betül Durmaz, *Döner, Machos und Migranten. Mein zartbitteres Leben*, Verlag Herder GmbH,
Freiburg im Breisgau 2012, s. 219 233

KS. ŁUKASZ KOSZAŁKA (REC.)

Roelof van den Broek, *Gnostic Religion in Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge
2013, s. IX i 263 239

KS. JACEK MELLER (REC.)

VII Sympozjum „Dylematy etyczne w praktyce lekarskiej: Czy można pogodzić
biznes medyczny z etyką lekarską?” (Warszawa, 3 kwietnia 2014 r.) 241

Contents

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

Articles

KS. ANDRZEJ JACEK NAJDA Jesus the Messiah According to the New Testament.....	15
KS. PIOTR PRZYBOREK Shabbat in Intertestamental Literature	27
BP MARCIN HINTZ The History as the Place of God's Activity. Interpretation of the History in the Philosophy of G. W. F. Hegel and Theology of W. Pannenberg.....	41
KS. ŁUKASZ KOSZAŁKA Jean-Luc Marion Talking about God: Philosophy of Donation	55
KS. ARKADIUSZ OLCZYK The Church Mission Towards the Sick	77
KS. WOJCIECH CICHOSZ, ARLETA TYBURSKA Aggression and violence among children and youths of school age	93
KS. JANUSZ SZULIST Dialogue as the Indicator of Relationships in a Political Community in the Context of Pope Francis' Teaching	111
PIOTR BURGOŃSKI Catholic Social Teaching on the Nation.....	125
KS. JACEK GRZYBOWSKI A Decent Secular World – the Real Future Human Community? Reflections About Rations of Policy and Rules of Ethics	137
PAWEŁ BECZEK „Atenenum Kapłańskie” (1925-1939) as a Forum of Defence of the Catholic School in the Second Republic of Poland	161
KS. ROBERT KACZOROWSKI Masses <i>per annum</i> (11–15) from <i>The Collection of Catholic Songs of Piety...</i> (Pelplin, 1871)	183

LUKASZ JONIEC

Postwar Situation of the Catholic Church in the Area of Former Lvov Province
on the Historical Example of Zhovkva Collegiate Church 207

KAROLINA DARZNIK

Church of St. Lawrence in Luzino - Sacred Jewel in the Kashubian..... 225

Reviews and discussons

KS. ADAM ROMEJKO (REC.)

Betül Durmaz, *Döner, Machos und Migranten. Mein zartbitteres Leben*, Verlag Herder GmbH,
Freiburg im Breisgau 2012, s. 219 233

KS. ŁUKASZ KOSZALKA (REC.)

Roelof van den Broek, *Gnostic Religion in Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge
2013, s. IX i 263..... 239

KS. JACEK MELLER (REC.)

VII Sympozjum „Dylematy etyczne w praktyce lekarskiej: Czy można pogodzić
biznes medyczny z etyką lekarską?” (Warszawa, 3 kwietnia 2014 r.)..... 241

Od Redakcji

Wśród ponad 800 świętych i błogosławionych wyniesionych na ołtarze przez papieża Franciszka jest trzech jego poprzedników. Jan XXIII i Jan Paweł II zostali kanonizowani 27 kwietnia 2014 roku, a 19 października, również w kończącym się roku 2014, tytuł *beatus* czyli „błogosławiony” otrzymał Paweł VI. Wszyscy trzej byli znani z zakrojonych na szeroką skalę działań na rzecz reformy Kościoła katolickiego i z troski o jego dostosowanie do wymogów, jakie niesły współczesne im czasy wraz z ich społeczno-kulturowymi i politycznymi uwarunkowaniami.

Błogosławiony Paweł VI był papieżem w latach 1963-1978. Staranne wykształcenie zdobył podczas specjalistycznych studiów z zakresu filozofii, prawa kanonicznego, literatury, dyplomacji i języków obcych. Gdy został papieżem, kontynuował prace Soboru Watykańskiego II. Troszczył się w Kościele o odnowę liturgii. Zależało mu na rewizji prawa kanonicznego i kościelnego nauczania, zwłaszcza w dziedzinie moralności i sprawiedliwości społecznej. Silnie wspierał ekumenizm, akcentując wartość pojednania i pokoju. Jako pierwszy z papieży w 1964 roku odbył pielgrzymkę do Ziemi Świętej, w czasie której doszło między innymi do historycznego spotkania z patriarchą ekumenicznym Konstantynopola Atenagorasem I.

W homilii Mszy św. beatyfikacyjnej 19 października 2014 roku papież Franciszek zinterpretował przekazane w Ewangelii zdanie Jezusa „Oddajcie Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22, 21) jako odpowiedź dla wszystkich, którzy mają problemy sumienia, „zwłaszcza gdy w grę wchodzi ich konwenanse, bogactwo, prestiż, ich władza i dobre imię”. Papież zwrócił uwagę, że Jezus położył nacisk na drugą część owego zdania, chcąc pouczyć, że to Bóg jest Panem najwyższym. Ludzka władza i prawo są więc ograniczone władzą i prawem Boga. Dla chrześcijan jest to podstawowa prawda, która w konkretnych i zmieniających się sytuacjach domaga się od nich ciągle nowych decyzji.

Wsparciem w podejmowaniu tych decyzji mają być naukowe przyczynki publikowane w periodykach, do których zaliczają się „Studia Gdańskie”. Ich zadaniem, poprzez przekaz rzetelnej wiedzy, jest kształtowanie świadomych postaw, zwłaszcza w praktykowaniu chrześcijańskiej drogi życia we współczesnym świecie.

Tom 35 obejmuje czternaście artykułów i trzy recenzje autorstwa badaczy omawianych w tekstach zagadnień i pracowników naukowych związanych z różnymi

ośrodkami studiów. Tematyka poruszana w publikowanych tekstach skupia się wokół wartości chrześcijańskich ujmowanych z perspektywy dyscyplin teologicznych, filozoficznych, historycznych i społecznych. W prezentowanych artykułach są omawiane kwestie idei Mesjasza, obchodów dnia świętego, aktywnej obecności Boga w ludzkiej historii, a także roli Kościoła wobec ludzi w potrzebie i jego oddziaływania na rzecz dialogu, edukacji, kultury i sztuki.

„Studia Gdańskie” nie mogłyby się ukazywać, gdyby nie życzliwe wsparcie materialne Księdza Arcybiskupa Sławoja Leszka Głódzia, Metropolity Gdańskiego, za które bardzo dziękuję.

Autorów artykułów zapraszam do dalszej współpracy, a wszystkim Czytelnikom życzę przyjemnej i owocnej lektury.

ks. Grzegorz Szamocki
redaktor naczelny

Editorial

Among more than eight hundred people who have been canonised or beatified by Pope Francis are three of his predecessors. John XXIII and John Paul II were canonised on 27 April, 2014, and on 19 October of the same year, Paul VI received the title of *beatus*, that is “blessed”. All three were known for their wide-ranging work towards reform of the Catholic Church and for their concern to adapt it to the demands of their times and their particular social, cultural and political circumstances.

Blessed Paul VI was pope from 1963 to 1978. He gained a careful education by specialist studies in philosophy, canon law, literature, diplomacy and foreign languages. When he became pope, he continued the work of the Second Vatican Council. He strove for renewal of the liturgy in the Church and was concerned for the revision of canon law and Church teaching, especially in the fields of morality and social justice. He strongly supported ecumenism, emphasising the value of reconciliation and peace. He was the first pope ever to make a pilgrimage to the Holy Land. It was during this pilgrimage, in 1964, that a historic meeting took place with the ecumenical patriarch of Constantinople, Athenagoras I.

In his beatification homily on 19 October, 2014, Pope Francis interpreted the sentence of Jesus from the Gospel, “Render to Caesar the things that are Caesar’s, and to God the things that are God’s” (Mt 22: 21), as an answer for all those who “experience qualms of conscience, particularly when their comfort, their wealth, their prestige, their power and their reputation are in question”. The Pope drew attention to the fact that Jesus laid emphasis on the second part of the sentence, wishing to teach people that it is God who is the highest Lord. Human power and law are thus limited by the power and law of God. For Christians this is a basic truth which in particular and changing situations requires of them constantly new decisions.

The scholarly discussions published in such journals as “*Studia Gdańskie*” are intended to provide support in making these decisions. Their task is to convey reliable knowledge and thus shape conscious attitudes, especially in the practice of a Christian way of life in the contemporary world.

Volume 35 contains fourteen articles and three reviews by researchers into the problems discussed in the texts and by academic staff linked with various different centres of study. The thematic focus of the texts collected here is on Christian va-

lues seen from the perspectives of different disciplines: theological, philosophical, historical and social. The articles presented consider the questions of the idea of the Messiah, the celebration of a holy day and the active presence of God in human history, as well as the role of the Church in relation to people in need and its influence on dialogue, education, culture and art.

No volume of “Studia Gdańskie” could appear without the friendly material support of His Excellency Sławoj Leszek Głódź, Metropolitan Archbishop of Gdańsk, to whom I am extremely grateful.

I invite the authors of the articles to continue writing for the journal, and wish all readers pleasant and fruitful reading.

Fr Grzegorz Szamocki
Editor

ARTYKUŁY

KS. ANDRZEJ JACEK NAJDA

Wydział Studiów nad Rodziną
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

Jezus Mesjasz według Nowego Testamentu

Streszczenie: Termin *mesjasz* pochodzi od hebrajskiego słowa *mašiah* i znaczy *namaszczony, pomazaniec*. W polskich tłumaczeniach Pisma Świętego występuje forma *Chrystus*, ponieważ teksty nowotestamentalne i poprzedzająca je tradycja uważają Jezusa z Nazaretu za zapowiadanego w Starym Testamencie mesjasza. Jednakże osoba i los Jezusa z Nazaretu nie wpisują się całkowicie w przekazany przez księgi Starego Przymierza obraz mesjasza. Dlatego warto przynajmniej pobieżnie przypomnieć treść oczekiwań mesjańskich w Starym Testamencie i we wczesnym judaizmie i zastanowić się nad tym, czy Jezus sam uważał się za mesjasza. Przytoczone zostaną również niektóre świadectwa wiary w mesjańskość Jezusa w pierwotnym Kościele i księgach Nowego Testamentu.

Słowa kluczowe: Jezus, Chrystus, mesjasz, nadzieje mesjańskie, Nowy Testament, wyznanie wiary

Termin *mesjasz* pochodzi od hebrajskiego słowa *mašiah* i znaczy *namaszczony, pomazaniec*¹. W Nowym Testamencie – z wyjątkiem J 1,41: „Ten [Andrzej] spotkał najpierw swego brata [Szymona Piotra] i rzekł do niego: «Znaleźliśmy Mesjasza» - to znaczy: Chrystusa” i J 4,25: „Rzekła do Niego kobieta: «Wiem, że przyjdzie Mesjasz, zwany Chrystusem. A kiedy On przyjdzie, objawi nam wszystko»” – występuje on w greckiej formie *christos*, zarówno z rodzajnikiem jak i bez rodzajnika i to około 530 razy. W polskich tłumaczeniach Pisma Świętego mamy zlatynizowaną formę tego terminu czyli *Chrystus*, ponieważ teksty nowotestamentalne i poprzedzająca je tradycja uważają Jezusa z Nazaretu za zapowiadanego w Starym Testamencie mesjasza, a sam tytuł *namaszczony* tzn. *Chrystus* staje się przydomkiem Jezusa².

Powstają tu jednak pewne trudności, gdyż zapowiedzi starotestamentalne nie prezentują jednoznacznego obrazu przyszłej postaci mesjasza, a w czasach międzytestamentalnych oczekiwania mesjańskie szły w różnych kierunkach. Oprócz tego osoba i los Jezusa z Nazaretu nie do końca wpisują się w przekazany przez księgi Starego

¹ Por. W. Grundmann, *χρίω κτλ.*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 9, red. G. Kittel – G. Friedrich i in., Stuttgart 1973, s. 482-485; W. Radl, *Μεσσίας*, w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 2, red. H. Balz – G. Schneider, Stuttgart – Berlin – Köln ²1992, s. 1016.

² Por. B. Lang, *Messias/Christus*, w: *Neues Bibel-Lexikon*, t. 2, red. M. Görg – B. Lang, Zürich – Düsseldorf 1995, s. 781.

Przymierza obraz mesjasza. Dla przykładu za mesjańskie przyjmuje się takie rysy życia Jezusa, jak np. Jego nauczanie czy cierpienie, których w Starym Testamencie nie łączy się z postacią przyszłego mesjasza. Wszystkich wątpliwości i rodzących się pytań nie da się wyjaśnić i omówić w formie artykułu. Niniejsze opracowanie ma przede wszystkim charakter popularyzatorski i informacyjny dla czytelników mało znających to bardzo szerokie zagadnienie. Dlatego przypomnimy tu najpierw pokrótce treść oczekiwań mesjańskich w Starym Testamencie i we wczesnym judaizmie, zastanowimy się nad tym, czy Jezus sam uważał się za mesjasza i przytoczymy kilka świadectw wiary w mesjańskość Jezusa w pierwotnym Kościele i pismach Nowego Testamentu.

1. Nadzieje mesjańskie w Starym Testamencie i we wczesnym judaizmie

W tradycji biblijnej *mesjasz* czyli osoba namaszczona, pomazaniec to ktoś, kto pełni określoną funkcję lub urząd, przede wszystkim król lub kapłan. Namaszczonymi są np.: Saul (1Sm 9,15-16; 10,1), Dawid (1Sm 16,3.12-13), Aaron (Wj 28,41) oraz Sadok i Salomon (1Krn 29,22). Namaszczony człowiek otrzymuje szczególną misję do spełnienia i działa z polecenia Bożego³. Najstarsze teksty Starego Testamentu mówiące o mesjaszu odnoszą się do sprawującego rządu króla Judy czy Izraela. Saul nazywany jest „pomazańcem Jahwe” (1Sm 12,3.5), Dawid zostaje namaszczony na króla „nad domem Judy” przez ludzi z Judy (2Sm 2,4), a Salomon – w akcie religijnym – przez kapłana Sadoka (1Krl 1,34.39). W czasie niewoli babilońskiej Deutero-Izajasz określa mianem mesjasza Cyrusa, króla perskiego (Iz 45,1), który uchodzi wówczas za wyzwoliczyciela Izraela. W księgach powygnaniowych znajdujemy zapowiedzi odnowienia dynastii Dawida, króla, który wyzwoli swój lud z obcego panowania i odnowi monarchię oraz barwne opisy czasów mesjańskich (Ag 2,20-23; Za 9,9-10; 12,7-13,1)⁴. Nadzieje mesjańskie mają więc charakter narodowy i polityczny, choć nie brak też akcentów moralno-religijnych i oczekiwań na interwencję Bożą.

Do klasycznych tekstów Starego Testamentu interpretowanych w sensie mesjańskim zaliczamy takie teksty, jak: Rdz 3,14-15 – tekst rozumiany przez tradycję chrześcijańską od czasów Ireneusza jako *Protoewangelia* zapowiadająca zwycięstwo Jezusa nad szatanem; wyrocznia Jakuba (Rdz 49,10) i wyrocznia Balaama (Lb 24,17), które zapowiadają polityczne panowanie Dawida oraz 2Sm 7,12-16 – wyrocznia

³ Por. F. Hesse, χρίω κτλ., Die Salbungshandlung im Alten Testament, w: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, t. 9, red. G. Kittel – G. Friedrich i in., Stuttgart 1973, s. 486-491; K. Mielcarek, Chrystologia Ewangelii synoptycznych, w: Teologia Nowego Testamentu. Tom I. Ewangelie synoptyczne i Dzieje Apostolskie, red. M. Rosik, Wrocław 2008, s. 87.

⁴ Por. F. Hesse, χρίω κτλ., מָשַׁח im Alten Testament, w: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, t. 9, red. G. Kittel – G. Friedrich i in., Stuttgart 1973, s. 492-500.

Natana o przyszłym potomku Dawida i jego królestwie⁵.

Istotną rolę odgrywają tu teksty prorockie, w których znajdujemy wiele zapowiedzi mesjańskich. Do najważniejszych z nich należą: Iz 7,10-17; 9,1-6; 11,1-9⁶; Mi 5,1-5; Jr 23,5-6; 33,14-18; Ez 17,22-31; 34,23-24; 37,22-25; Ag 2,20-23; Za 4,1-6.10-14, 6,9-15; 9,9-10⁷. Nie można też zapomnieć o psalmach, w których jest mowa o Pomazańcu Jahwe (Ps 2; 18; 28; 84; 89; 132) i które ukazują królewskie rytuały, troski i urząd (Ps 2,1-9; 3; 18; 20; 21; 35,1-6; 45; 72; 101; 110; 144)⁸.

Warto wskazać tu również na kontekst historyczny i przypomnieć, że rodzina Machabeuszy czy Hasmoneuszy, która prowadziła walki o wyzwolenie spod panowania Seleucydów w II w. przed Chr., nie była pochodzenia Dawidowego. Po tym jak w 152 r. przed Chr. następca Judy Machabeusza – Jonatan zostaje arcykapłanem, a w 104 r. przed Chr. Juda Arystobul I (z rodu Hasmoneuszy) królem żydowskim – obaj nie pochodzący z rodu Dawida – w kręgach religijnych i pietystycznych rodzi się nadzieja na przywrócenie teokracji z arcykapłanem z rodu Sadokitów wywodzących się od Aarona i królem z pokolenia Dawida. Świadczą o tym apokryficzne Psalmi Salomona (17 i 18), które odnosząc się do oblężenia świątyni jerozolimskiej przez Pompejusza w 63 r. przed Chr., błagają Boga jako króla „syna Dawida” (PsSal 17,21) czy „Pomazańca Pańskiego” (PsSal 17,32; 18,5-7), aby ukarał grzeszników we własnym ludzie i oczyścił Jerozolimę z narodów pogańskich. Te błagania wyrażone są w znacznej mierze słowami z Ps 2 i Iz 11,2-5. Panowanie Boga dokona się poprzez sąd (PsSal 17,1-3), a mesjasz zgromadzi lud święty (PsSal 17,26.30c.32), wypełni więc raczej funkcję kapłańską⁹.

W tekstach znalezionych w Qumran dotyczących przyszłego mesjasza godność religijna i władza polityczna są rozdzielone. W regułach wspólnoty (por. IQS 9,11; IQSa 2,12-14 i tzw. Pismo Damasceńskie) mowa jest – w oparciu o teksty Za 4,14 i 6,11-15 – o dwóch pomazańcach: kapłańskim „pomazańcu Aarona” i politycznym „pomazańcu Izraela”. Podczas gdy „Księżę całej wspólnoty”, podobnie jak polityczno-militarny przywódca określany terminami z zapowiedzi mesjańskich z Lb i Ez, w świętej ale krwawej wojnie przeciwko narodom pogańskim zabrudzi ręce,

⁵ Por. F.-L. Hossfeld, *Messias. Biblisch-theologisch*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 7, red. W. Kasper i. in., Freiburg 1998, s. 169.

⁶ Osobę mesjasza w Księdze Izajasza prezentuje dokładnie W. Pikor, *Postać Mesjasza w świetle Izajaszowych*, w: *Jezus jako Syn Boży. W Nowym Testamencie i we wczesnej literaturze chrześcijańskiej* (Analecta Biblica Lublinsia; 1), red. H. Drawnel, Lublin 2007, s. 9-29.

⁷ Por. np. J. Schneider, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1999, s. 395-403. Więcej na ten temat piszą m. in. K. Seybold, *Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments; s. 107), Göttingen 1972; E.J. Waschke, *Der Gesalbte. Studien zur alttestamentlichen Prophetie* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; s. 306), Berlin – New York 2001.

⁸ Por. F.-L. Hossfeld, dz. cyt., s. 170. Dokładniej omawiają tę problematykę autorzy zbiorowej monografii E. Otto – E. Zenger, (red.), *»Mein Sohn bist du« (Ps 2,7). Studien zu den Königpsalmen* (Stuttgarter Bibel-Studien; s. 192), Stuttgart 2002.

⁹ M. de Jonge, *χρίω κτλ., Apokryphen und Pseudoepigraphen*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 9, red. G. Kittel – G. Friedrich i. in., Stuttgart 1973, s. 502-505.

arcykapłan końca czasów pochodzący z synów Aarona złoży ofiarę przebłagalną za lud i pouczy go (4Q541 Frgm. 9 1,2f). Królewski Mesjasz określony jako „Odrośl Dawida” – jak w Jr 23,5; 33,15 – zabije bezbożnych tchnieniem swoich ust i tak ustanowi królewskie panowanie ludu Bożego (por. 1QSb 5,20-29, por. też Iz 11,2.4-5; 4Q252 fragm. 1 5,4). Tego pełnego mocy mesjasza zapowiada pod symbolem berła wyrocznia Balaama z Lb 24,17¹⁰.

Podobnie jak w Qumran o dwóch mesjaszach mówi też apokryficzny Testament Dwunastu Patriarchów. Arcykapłan końca czasów pochodzić będzie z rodu Lewiego, a król Izraela z pokolenia Judy. Również tutaj funkcja kapłańska przewyższa królowanie na ziemi¹¹ (por. TestJud 21,2-4). Tę samą koncepcję spotkamy też w błogosławieństwie Lewiego i Judy w apokryficznej Księdze Jubileuszy (31,12-23). Podkreśla się tu konieczność rozdzielenia urzędów arcykapłana i politycznego władcy wobec faktu ich kumulowania w jednej osobie, jak w przypadku Hasmoneuszy. Z powodu zaś panowania kogoś obcego, to znaczy Heroda i zwierzchnictwa rzymskiego, mógłby wystąpić militarny mesjasz z domu Dawida¹².

Co ciekawe także Józef Flawiusz (w *De bello Judaico* 6,312) uważa, że powstanie przeciw Rzymowi z lat 66 -70 było zapowiedziane w Biblii. Pisze: „Ale tym, co ich najbardziej do wojny pobudziło, była niewyraźna przepowiednia, również znaleziona w pismach świętych, że w owym czasie pewien mąż z ich kraju stanie się władcą ziemi zamieszkałej. Oni zrozumieli, że to będzie jakichś ich rodak i nawet wielu mędrców dawało zupełnie błędne wyjaśnienia. W rzeczywistości przepowiednia ta oznaczała przejście władzy przez Wespazjana, którego na ziemi judejskiej obwołano cesarzem”¹³.

2. Czy Jezus uważał się za mesjasza?

Na początku należałoby się zastanowić, na ile wiara pierwotnego Kościoła w zmartwychwstałego Jezusa Chrystusa była przenoszona na ziemskie życie Jezusa i na czym się ona opierała. Jezus głosił przecież i zapowiadał nadchodzące Królestwo Boże a nie panowanie narodu żydowskiego. Odbiegał więc mocno od typu mesjasza królewskiego czy politycznego. Wyzwolenie z niewoli rzymskiej nie było wcale tematem jego nauczania. Czy przynajmniej po chrzcie Jezus rozumiał siebie jako prorockiego Pomazańca Ducha Świętego, jak określałaby go wspólnota z Qumran? Co prawda w pierwszym wystąpieniu w synagodze w Nazarecie Jezus (Łk 4,16-21)

¹⁰ Por. T. Jelonek, *Mesjanizm*, Kraków 2009, s. 89-120; A. S. van der Woude, *χρίω κτλ.*, Qumran, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, begr. von G. Kittel, hg. von G. Friedrich u. a., T. IX, Stuttgart 1973, s. 508-511; D. Zeller, *Messias/Christus*, w: *Neues Bibel-Lexikon*, t. 2, red. M. Görg – B. Lang, Zürich – Düsseldorf 1995, s. 782-783.

¹¹ Więcej na ten temat pisze K. Mielcarek, *Chrystologia Testamentów Dwunastu Patriarchów*, w: *Jezus jako Syn Boży. W Nowym Testamencie i we wczesnej literaturze chrześcijańskiej* (Analecta Biblica Lublinensia; 1), red. H. Drawnel, Lublin 2007, s. 119-132.

¹² Por. T. Jelonek, *dz. cyt.*, 121-151. Por też M. de Jonge, *dz. cyt.* 503-504; D. Zeller, *dz. cyt.*, s. 782-783.

¹³ Por. M. de Jonge, *dz. cyt.*, s. 511-512.

odnosi do siebie słowa z Iz 61,1-2: „Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie, abym ubogim niósł dobrą nowinę, więźniom głosił wolność, a niewidomym przejrzenie; abym uciśnionych odsyłał wolnymi, abym obwoływał rok łaski od Pana” i dodaje: „Dziś spełniły się te słowa Pisma, któreście słyszeli” (Łk 4,21) – ale trzeba w nich raczej widzieć wynik redakcyjnej pracy Łukasza (por. Dz 4,27; 10,38: „Znacie sprawę Jezusa z Nazaretu, którego Bóg namaścił Duchem Świętym i mocą”)¹⁴. Jednakże Jezus mógłby widzieć siebie w tym Posłanym, który w myśl słów z Iz 61,2 przynosi ubogim dobrą nowinę o bliskim Królestwie Bożym (por. Iz 52,7). Na potwierdzenie można przytoczyć tu chociażby błogosławieństwo ubogich z Łk 6,20: „Błogosławieni jesteście wy, ubodzy, albowiem do was należy królestwo Boże”¹⁵.

Aklamacja „Synu Dawida” (Mk 10,47-48; woła niewidomy pod Jerychem), późniejsze wyznanie „pochodzący według ciała z rodu Dawida” (Rz 1,3; por. 1Tm 2,8) i konstrukcje genealogiczne w Ewangelii Dzieciństwa (Mt 1-2 i Łk 1-2) wskazują znów na polityczne warianty mesjańskości. Jako zubożały potomek Dawida poprzez swego ojca Józefa mógłby Jezus wychodzić naprzeciw mesjańskim oczekiwaniom ze strony ludu, chociaż pochodzenie z rodu Dawida nie było absolutnie konieczne, co pokazuje przykład Szymona bar Kochby. Tak czy owak działalność ziemskiego Jezusa w tak bardzo niewielkim stopniu odpowiada obrazowi politycznego-militarnego mesjasza, że trudno byłoby sobie wyobrazić, aby z góry uzurpował On ten tytuł dla siebie.

Ewangelia wg św. Marka pokazuje jednak wyraźne identyfikowanie Jezusa jako mesjasza w ostatniej fazie Jego ziemskiej działalności. W Mk 8,27-30 Piotr wyznaje pod Cezareą Filipową: „Ty jesteś Mesjasz” (8,29). Sytuacja, w której Jezus pyta o opinie ludu i uczniów o Nim i nakaz milczenia po wyznaniu Piotra, mogą stwarzać wrażenie sztuczności, ale istotna jest lokalizacja: Cezarea Filipowa. Może mieć ona wartość historyczną. Na północy Izraela, tuż przed podróżą do Jerozolimy Jezus mógłby otworzyć się na mesjańskie rozumienie swego posłannictwa. Uczniowie i Jego galilejscy zwolennicy dojrzeli już do przyjęcia tej prawdy¹⁶. Uwierzyliby, że Jezus udający się do Jerozolimy inauguruje „królestwo ojca naszego Dawida” (Mk 11,10). Poprzez swój uroczysty wjazd do Jerozolimy na osiołku Jezus przypominał o rycie namaszczenia na króla (1Krl 1,38) i przede wszystkim o zapowiedzianym przez Za 9,9-10 pokornym królu pokoju. Scena wjazdu Jezusa do Jerozolimy tłumaczy, dlaczego zwierzchnicy żydowscy mogą oskarżać Jezusa przed Rzymianami jako rzekomego króla żydowskiego, co ukazuje też napis na krzyżu: „Król Żydowski” (Mk 15,26)¹⁷. Napis ten przedstawia polityczny aspekt tytułu mesjasza,

¹⁴ Por. F. Mickiewicz, *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament; III/1), Częstochowa 2011, s. 263.

¹⁵ Tamże, s. 338-339. Różne wypowiedzi, a wśród nich Iz 61,1 pytanie Jana Chrzciciela z Mt 11,2-6, czy Jezus jest tym, który miał przyjść, mogą pochodzić jednak z chrystologii po zmartwychwstaniu.

¹⁶ Por. R. Pesch, *Das Markusevangelium. Zweiter Teil. Kommentar zu Kapitel 8,27–16,20* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament; II/2), Freiburg – Basel – Wien 1991, s. 27-35.

¹⁷ Tamże, s. 484-485.

co Jezus potwierdził przed arcykapłanem (Mk 14,61-62: „Najwyższy kapłan zapytał Go ponownie: «Czy Ty jesteś Mesjasz, Syn Błogosławionego?» Jezus odpowiedział: «Ja jestem. Ujrzycie Syna Człowieczego, siedzącego po prawicy Wszechmocnego i nadchodzącego z obłokami niebieskimi»”). Te słowa Jezusa – podobnie jak w przypadku Szymona Bar Kochby – nie mogły być powodem do skazania Go na śmierć, ale w wersji „Król Żydowski” Jezus został przedstawiony Rzymianom jako buntownik i rebeliant, który zasługuje na śmierć¹⁸.

Podejmując próbę odpowiedzi na pytanie, czy Jezus uważał się za mesjasza, należałoby udzielić twierdzącej odpowiedzi. Choć wobec niezdolności uczniów do zrozumienia Jego mesjańskości, innej od powszechnie wówczas oczekiwanej – politycznej, Jezus w pierwszej fazie ziemskiej działalności unika identyfikowania Go z osobą zapowiadanego mesjasza: zabrania duchom nieczystym mówienia kim On jest (Mk 1,25.34; 3,11-12), zakazuje opowiadać świadkom cudów o Jego czynach (Mk 1,43-44; 5,43; 7,36), nakazuje milczenie swoim uczniom (Mk 8,30; 9,9), pragnie zachować w tajemnicy miejsce swego pobytu (Mk 7,24; 9,30), aby ukryć sens swojej nauki, naucza lud w przypowieściach (Mk 4,11-12) a swoim uczniom wyjaśnia wszystko na osobności (Mk 7,17; 10,10), oni jednak Go nie rozumieją (Mk 6,52; 8,17-21). Takie postępowanie Jezusa wyjaśnia tzw. sekret mesjański¹⁹.

3. Jezus jako Mesjasz w wyznaniach pierwotnego Kościoła

Z dużym prawdopodobieństwem można przyjmować, że napis na krzyżu nie był początkiem wyznania wiary w mesjańskość Chrystusa, lecz były już – jak wcześniej wspomniano – wyraźne sygnały w zachowaniu Jezusa. Jego śmierć na krzyżu zdawała się raczej dewaluować Go jako Mesjasza. Nowym impulsem do wiary w Jezusa jako Mesjasza było z pewnością Jego zmartwychwstanie, które rozumiano jako ustanowienie Go Mesjaszem i w myśl Ps 110,1 jako intronizację po prawicy Boga (Dz 2,36: „Niech więc cały dom Izraela wie z niewzruszoną pewnością, że tego Jezusa, którego wyście ukrzyżowali, uczynił Bóg i Panem, i Mesjaszem”; por. Rz 1,4). Pochodzenie z rodu Dawida uważano jako kwalifikacje ziemskie do tego działania Boga w Duchu Świętym (por. Rz 1,3-4). Gorsząca śmierć na krzyżu tłumaczona jest w świetle zapowiedzi z Iz 53 jako zapowiedziana przez święte pisma i jako ofiara za grzechy²⁰.

Termin *Christos* jako podmiot w tradycyjnym, mówiącym o śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa streszczeniu Ewangelii 1Kor 15,3-5 („Przekazałem wam na początku to, co przejąłem: że Chrystus umarł – zgodnie z Pismem – za nasze grzechy, że został pogrzebany, że zmartwychwstał trzeciego dnia, zgodnie z Pismem: i że ukazał się Kefasowi, a potem Dwunastu”) oznacza Jezusa jako eschatologicznego, zapowie-

¹⁸ Tamże, s. 435-439.

¹⁹ C.M. Tuckett, *Sekret mesjański*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R.J. Coggins – J.L. Houlden, Warszawa 2005, s. 764.

²⁰ Por. J. Zmijewski, *Die Apostelgeschichte*, Regensburger Neues Testament, Regensburg 1994, s. 146-148.

dzianego przez Pismo Dawcę zbawienia²¹. Paweł nazywa ukrzyżowanego Chrystusa treścią swojej, szokującej w równym stopniu Żydów i pogan ewangelii (1Kor 1,23: „My głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan”; 1Kor 2,2: „Postanowiłem bowiem, będąc wśród was, nie znać niczego więcej, jak tylko Jezusa Chrystusa, i to ukrzyżowanego” i in.)²².

Konieczność cierpienia Chrystusa stanowi ważny temat przede wszystkim w podwójnym dziele Łukasza (Łk 24,26.46; Dz 3,18; 17,13; 26,23). Wyznanie ukrzyżowanego Jezusa jako Mesjasza staje się decydującym powodem podziału, a właściwie wykluczenia chrześcijan z synagogi (J 9,22: „Tak powiedzieli jego rodzice [uzdrowionego niewidomego od urodzenia], gdyż bali się Żydów. Żydzi bowiem już postanowili, że gdy ktoś uzna Jezusa za Mesjasza, zostanie wyłączony z synagogi”). Fundamentalną dla stania się lub bycia chrześcijaninem formułę: „Wierzę, że Jezus jest Mesjaszem”, uzupełnioną często o słowa: „Synem Bożym” można wyprowadzić z następujących tekstów: J 11,27; J 20,31; 1 J 2,22; 1 J 5,1; Dz 24,24. To uzupełnienie pokazuje jednak, że szybko inne tytuły Jezusa: „Syn Boży” i „Pan” (por. Flp 2,11; 1Kor 8,6) wysunęły się na pierwszy plan. Wyrażają one bardziej boskość i obecną potęgę wywyższonego Chrystusa, zwłaszcza w świecie greckojęzycznym, w którym termin „Pomazaniec” nie miał religijnego znaczenia²³.

Słowo *Christos* łączy się tak ściśle z podmiotem wypowiedzi – Jezusem, że staje się Jego przydomkiem, drugim imieniem²⁴. Może ono zastępować imię Jezusa do tego stopnia, że Rzymianie określają zwolenników Jezusa, wierzących w Jezusa mianem „chrześcijan” (por. Dz 11,26)²⁵.

4. Jezus jako *Christos* w pismach Nowego Testamentu

W listach Pawłowych odnajdujemy już rozwiniętą wiarę w mesjańskość Jezusa, co potwierdza częsta mowa o „naszym Panu Jezusie Chrystusie”. W listach protopawłowych termin *Christos* występuje ponad 270 razy. Tylko w określonym kontekście, gdy chodzi o historiozbowcze pierwszeństwo Izraela i wierność Boga względem Jego obietnic, wyczuwa się tytułarne znaczenie terminu *Mesjasz* (Chrystus) i jego zakorzenienie w Dawidowej koncepcji mesjanizmu (np. Rz 1,2-4; 9,5; 15,7-12). Paweł podkreśla, że zapowiadany mesjasz objawił się już w osobie Jezusa z Nazaretu. Chrześcijanie oczekują z nadzieją Jego ponownego przyjścia, podczas którego nastąpi odnowienie wszystkiego (2Kor 5,17) poprzez zmartwychwstanie

²¹ Dokładnie analizuje ten tekst J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi*, Stuttgarter Bibel-Studien 17, Stuttgart ²1967, s. 31-64.

²² Por. M. Rosik, *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament; VII), Częstochowa 2009, s. 531-534.

²³ A. Paciorek, *Jezus – Syn Boży w Ewangelii św. Mateusza*, w: *Jezus jako Syn Boży. W Nowym Testamencie i we wczesnej literaturze chrześcijańskiej* (Analecta Biblica Lublinensia; 1), red. H. Drawnel, Lublin 2007, s. 31-40; A. Vögtle, *Jesus Christus*, w: *Bibeltheologisches Wörterbuch*, red. J.B. Bauer – J. Marböck – K.M. Woschitz, Graz – Wien – Köln ⁴1994, s. 340-341.

²⁴ Por. T. Jelonek, *dz. cyt.*, s. 156.

²⁵ W Mk 3,6 zwolennicy Heroda nazwani są „Herodianami”.

umarłych i nowe stworzenie (1Kor 15,20-28.42-58). Nie do przyjęcia, a wręcz odrażająca jest dla Żydów śmierć Jezusa na krzyżu (1Kor 1,23), ponieważ w myśl Pwt 21,22-23 każdy powieszony na drzewie jest „przeklęty przez Boga” i dlatego nie może być mesjaszem i Synem Bożym. Paweł, który jako faryzeusz podzielał ten pogląd, zmienił zdanie po wydarzeniu pod Damaszkiem (1Kor 9,1; 15,8; Ga 1,15-16; 2Kor 4,6). Zrozumiał i tłumaczył, że Jezus, który nie miał żadnego grzechu (Iz 53,9), wziął na siebie na krzyżu to przekleństwo (Ga 3,13), aby grzesznicy stali się „w Nim sprawiedliwością Bożą” (2Kor 5,21). Jezus jako Mesjasz sprawuje swoją władzę dopiero jako wywyższony przez Boga i nie wyzwała od wrogów, lecz z grzechów. Stanowi to istotne przesunięcie akcentów wobec żydowskich oczekiwań królewskiego mesjasza²⁶.

Ewangelie synoptyczne – ze względów apologetycznych – ukazują Jezusa już podczas Jego ziemskiej działalności, włącznie z pasją, jako zapowiedzianego przez Pisma Mesjasza. U Marka imię „Jezusa Chrystusa” znajduje się już w pierwszym zdaniu Ewangelii: „Początek Ewangelii o Jezusie Chrystusie, Synu Bożym” (Mk 1,1; por. Mk 14,61). Opisy cudów Jezusa, których świadkami są Jego uczniowie, mają doprowadzić czytelników do uznania mesjańskiej godności Jezusa. W połowie księgi, w odpowiedzi na pytanie Jezusa, za kogo uważają Go ludzie, Piotr odpowie: „Ty jesteś Mesjasz” (Mk 8,29). Gdy za chwilę w Mk 8,31 Jezus w odpowiedzi na wyznanie Piotra poucza uczniów, „że Syn Człowieczy musi wiele cierpieć, że będzie odrzucony przez starszych, arcykapłanów i uczonych w Piśmie; że będzie zabity, ale po trzech dniach zmartwychwstanie”, wyjaśnia, że cierpienie nie stoi w sprzeczności z Jego mesjańską godnością. Cierpiący Jezus jest identyczny z tym, który siedzi „po prawicy Wszechmocnego” i nadejdzie „z obłokami niebieskimi” (Mk 14,61)²⁷.

Obraz triumfującego na ziemi nad swoimi wrogami Mesjasza korygowany jest z perspektywy wielkanocnej (Mk 10,35-45: prośba synów Zebedeusza). Służy temu też sekret mesjański. Polega on na tym, że nie tylko mesjańskość Jezusa ma być utrzymywana w tajemnicy (Mk 8,30), lecz także Jego działalność cudotwórcza, przemienienie i w szerszym znaczeniu ukryty dla większości ludzi ma pozostawać sens Jego przepowiadania i pouczeń. Sekret ten należy tłumaczyć z względów apologetycznych i parenetycznych, tzn. fenomen Jezusa należy widzieć z perspektywy całej Jego działalności, w przepowiadaniu Jezusa zmartwychwstałego i wywyższonego, żyjącego i działającego w swoim Kościele²⁸.

Ewangelści Mateusz i Łukasz akcentują ponadto w pierwszych rozdziałach

²⁶ Por. O. Betz, *Messias*, w: *Calwer Bibellexikon*, t. 2, red. O. Betz – B. Ego – W. Grimm, Stuttgart 2003, s. 908.

²⁷ Por. S. Mędała, *Dobra Nowina (Wprowadzenie ogólne do Ewangelii synoptycznych)*, w: *Ewangelie synoptyczne (Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych)*; 8), red. S. Mędała, Warszawa 2006, s. 118-123.

²⁸ Więcej o sekrecie mesjańskim pisze A. Malina, *Ewangelia sekretu czy tajemnicy? Z chrystologii Ewangelii św. Marka*, w: *Jezus jako Syn Boży. W Nowym Testamencie i we wczesnej literaturze chrześcijańskiej* (Analecta Biblica Lublinsia; 1), red. H. Drawnel, Lublin 2007, 41-52. Por. też K. Kertelge, *Messiasgeheimnis*, w: *Neues Bibel-Lexikon*, t. 2, red. M. Görg – B. Lang, Zürich – Düsseldorf 1995,

swoich Ewangelii Dawidowe pochodzenie Jezusa, „zwanego Chrystusem” (Mt 1,16 w genealogii; podobnie w ustach Piłata Mt 27,17.22). Mędrcy ze Wschodu szukają Go i oddają Mu cześć jako „królowi Żydowskiemu” (Mt 2,2). Jego narodziny w Betlejem są spełnieniem zapowiedzi prorockich (Mi 5,2) o miejscu narodzin Mesjasza (Mt 2,4-6; por. Łk 2,11). U Łukasza (1,32-33) anioł zwiastuje Maryi syna, któremu „Pan Bóg da Mu tron Jego praojca, Dawida” (Łk 1,32). Jednocześnie ten syn „będzie nazwany Synem Najwyższego”, nie tylko w sensie realizacji obietnicy z 2 Sm 7,14, lecz przez działanie Ducha Świętego (Łk 1,35). Bóg obdarzył go mocą „zbawczą... w domu sługi swego, Dawida” (Łk 1,69; por. Łk 1,27; 2,4). Zgodnie z tradycją starotestamentalną Żydzi zwracają się do Jezusa jako „Mesjasza Pańskiego” lub „Bożego” (Łk 2,26; 9,20; 23,35; por. Dz 3,18; 4,26). W ten sposób imię *Chrystus* przybiera na nowo znaczenie tytułarne podobnie jak używanie czasownika *chriein* = „namaszczać” (Łk 4,18; Dz 4,27; 10,38)²⁹.

Mateusz przytacza wielokrotnie wezwanie „Synu Dawida” (Mt 9,27; 12,23; 15,22) kierowane do Jezusa w kontekście cudów uzdrowienia (Mt 21,9.15), poprzez które ukazują się „czyny Mesjasza” (Mt 11,2), chociaż wedle przekazów starotestamentalnych i judaistycznych nie są dla niego typowe. Jednakże w rozmowie o Synu Dawida (Mt 22,41-45) Jezus wyjaśnia, że Mesjasz ma wyższe pochodzenie niż Dawid, skoro ten w Ps 110,1 nazywa Go „Panem”³⁰.

Również Ewangelia Janowa podejmuje tematykę mesjańską, mówiąc o Jego tajemniczym pochodzeniu (J 7,27; por. J 6,42), jego przynależności do rodu Dawida i miejscu narodzenia w Betlejem (J 7,41-42; por. J 1,46) i jego wiecznym trwaniu (J 12,34). Inaczej niż u synoptyków uczniowie wcześniej rozpoznają w Jezusie Mesjasza (J 1,41.49), ale dopiero przed Piłatem będzie wyjaśnione, w jakim sensie Jezus jest „Królem Izraela” (J 1,49; 12,13), w ogóle jest „Królem” (J 18,33-38): jako świadek prawdy, która nie pochodzi z tego świata (J 18,37: „Odpowiedział Jezus [Piłatowi]: «Tak, jestem królem. Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Każdy, kto jest z prawdy, słucha mojego głosu»”). Uczniowie zrozumieli to dopiero wtedy, gdy Jezus poprzez zmartwychwstanie został wywyższony przez Ojca (J 12,16). Jako król jest Jezus u Jana jednocześnie czyniącym znaki (J 6,14-15; 7,31), znającym tajemnicy ludzkiego serca (J 4,19.25.29) prorokiem jak Mozesz, który wg Pwt 8,18 miał przyjść na świat³¹. Podobnie jak u Łk 4,18-21.24 i Łk 7,16 akcent nie jest położony na wykładaniu Tory, jak ma to miejsce u proroka końca czasów w Qumran.

Tak ważny w Qumran mesjasz kapłański pochodzący z rodu Aarona nie odgrywa nigdzie w Nowym Testamencie roli. List do Hebrajczyków ukazuje Chrystusa

s. 786.

²⁹ Por. A. Vögtle, *dz. cyt.*, 342-343.

³⁰ Por. A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14–28. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament; 1/2), Częstochowa 2008, s. 379-384.

³¹ Por. np. J. Jaromin, *Chrystologia, w: Teologia Nowego Testamentu. Tom II. Dzieło Janowe*, red. M. Rosik, Wrocław 2008, s. 42-61.

jako Arcykapłana, ale „na wzór Melchizedeka” (Hbr 5,6.10; 6,20–7,19). Apokalipsa św. Jana Apostoła utrzymuje najpierw paradoks, że zabity Baranek jest zwycięskim „Lwem z pokolenia Judy, odroślą Dawida” (Ap 5,5; por. Ap 22,16). Przy przekazywaniu władzy występuje On jako walczący „Król królów” (por. Ap 17,14) z nieba, który pasie narody różgą żelazną (Ap 19,11-16; por. Ap 12,5)³².

Podsumowanie

Oczekiwania mesjańskie w Nowym Testamencie – inaczej niż wielopostaciowe oczekiwania judaizmu – nawiązują przede wszystkim do nadziei królewsko-dawidowych. Aby uznać je za spełnione w osobie Jezusa, muszą odpowiadać Jego faktycznemu życiu i losowi. W niektórych przypadkach, jak przy narodzeniu w Betlejem, bywa odwrotnie. Pojawiają się bowiem pewne braki w posiadanych wyobrażeniach, które mają ukazać znaczenie Jezusa dla ludzi spoza kręgu kultury judaistycznej. Judaistyczny ideał mesjasza zostaje w Nowym Testamencie przełamany poprzez mowę o przybywającym na sąd Synu Człowieczym czy o preegzstencji Syna Bożego bądź Jego pochodzeniu od Ducha Świętego i przez inne bardziej transcendentne koncepcje, które występowały w judaizmie, choć nie zawsze były związane z mesjanizmem.

Literatura

- Betz, O., *Messias*, w: *Calwer Bibelllexikon*, t. 2, red. O. Betz – B. Ego – W. Grimm, Stuttgart 2003, 906-909.
- Grundmann, W., *χρίω κτλ.*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 9, red. G. Kittel – G. Friedrich i in., Stuttgart 1973, 482-485.
- Hesse, F., *χρίω κτλ.*, *Die Salbungshandlung im Alten Testament*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 9, red. G. Kittel – G. Friedrich i in., Stuttgart 1973, 486-491.
- Hesse, F., *χρίω κτλ.*, *משיח im Alten Testament*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 9, red. G. Kittel – G. Friedrich i in., Stuttgart 1973, 492-500.
- Hossfeld, F.-L., *Messias. Biblisch-theologisch*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 7, red. W. Kasper i. in., Freiburg 1998, 168-171.
- Jaromin, J., *Chrystologia*, w: *Teologia Nowego Testamentu. Tom II. Dzieło Janowe*, red. M. Rosik, Wrocław 2008, 39-81.
- Jelonek, T., *Mesjanizm*, Kraków 2009.
- Jonge, M. de, *χρίω κτλ.*, *Apokryphen und Pseudoepigraphen*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 9, red. G. Kittel – G. Friedrich i in., Stuttgart 1973, 502-508.
- Kertelge, K., *Messiasgeheimnis*, w: *Neues Bibel-Lexikon*, t. 2, red. M. Görg – B. Lang, Zürich – Düsseldorf 1995, 786-787.
- Kremer, J., *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi*, Stuttgarter Bibel-Studien 17, Stuttgart 1967.
- Lang, B., *Messias/Christus*, w: *Neues Bibel-Lexikon*, t. 2, red. M. Görg – B. Lang, Zürich – Düsseldorf 1995, 781-782.

³² Por. M. Wojciechowski, *Apokalipsa świętego Jana. Objawienie, a nie tajemnica. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament; XX), Częstochowa 2012, s. 352-355.

- Malina, A., *Ewangelia sekretu czy tajemnicy? Z chrystologii Ewangelii św. Marka*, w: *Jezus jako Syn Boży. W Nowym Testamencie i we wczesnej literaturze chrześcijańskiej* (Analecta Biblica Lublinensia; 1), red. H. Drawnel, Lublin 2007, 41-52.
- Mędała, S., *Dobra Nowina (Wprowadzenie ogólne do Ewangelii synoptycznych)*, w: *Ewangelie synoptyczne (Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych; 8)*, red. S. Mędała, Warszawa 2006, 118-123. 12-155.
- Mickiewicz, F., *Ewangelia według świętego Łukasza. Rozdziały 1–11. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament; III/1), Częstochowa 2011.
- Mielcarek, K., *Chrystologia Ewangelii synoptycznych*, w: *Teologia Nowego Testamentu. Tom I. Ewangelie synoptyczne i Dzieje Apostolskie*, red. M. Rosik, Wrocław 2008, 81-128.
- Mielcarek, K., *Chrystologia Testamentów Dwunastu Patriarchów*, w: *Jezus jako Syn Boży. W Nowym Testamencie i we wczesnej literaturze chrześcijańskiej* (Analecta Biblica Lublinensia; 1), red. H. Drawnel, Lublin 2007, 119-132.
- Otto, E. – Zenger, E., (red.), *»Mein Sohn bist du« (Ps 2,7). Studien zu den Königpsalmen* (Stuttgarter Bibel-Studien; 192), Stuttgart 2002.
- Paciorek, A., *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 14–28. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament; I/2), Częstochowa 2008.
- Paciorek, A., *Jezus – Syn Boży w Ewangelii św. Mateusza*, w: *Jezus jako Syn Boży. W Nowym Testamencie i we wczesnej literaturze chrześcijańskiej* (Analecta Biblica Lublinensia; 1), red. H. Drawnel, Lublin 2007, 31-40.
- Pesch, R., *Das Markusevangelium. Zweiter Teil. Kommentar zu Kapitel 8,27–16,20* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament; II/2), Freiburg – Basel – Wien ⁴1991.
- Pikor, W., *Postać Mesjasza w świetle Izajaszowych prorocत्व*, w: *Jezus jako Syn Boży. W Nowym Testamencie i we wczesnej literaturze chrześcijańskiej* (Analecta Biblica Lublinensia; 1), red. H. Drawnel, Lublin 2007, 9-29.
- Radl, W., *Messias*, w: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 2, red. H. Balz – G. Schneider, Stuttgart – Berlin – Köln ²1992, 1016.
- Rosik, M., *Pierwszy List do Koryntian. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament; VII), Częstochowa 2009.
- Schneider, J., *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1999.
- Seybold, K., *Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments; 107), Göttingen 1972.
- Tuckett, C. M., *Sekret mesjański*, w: *Słownik hermeneutyki biblijnej*, red. R. J. Coggins – J. L. Houlden, Warszawa 2005, 764-766.
- Vögtle, A., *Jesus Christus*, w: *Bibeltheologisches Wörterbuch*, red. J.B. Bauer – J. Marböck – K.M. Woschitz, Graz – Wien – Köln ⁴1994, 333-345.
- Waschke, E.J., *Der Gesalbte. Studien zur alttestamentlichen Prophetie* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; 306), Berlin / New York 2001.
- Wojciechowski, M., *Apokalipsa świętego Jana. Objawienie, a nie tajemnica. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament; XX), Częstochowa 2012, 352-355.
- Woude, A.S. van der, *χρίω κτλ.*, *Qumran*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 9, red. G. Kittel – G. Friedrich i in., Stuttgart 1973, 508-511.
- Zeller, D., *Messias/Christus*, w: *Neues Bibel-Lexikon*, t. 2, red. M. Görg – B. Lang, Zürich – Düsseldorf 1995, 782-786.
- Zmijewski, J., *Die Apostelgeschichte* (Regensburger Neues Testament), Regensburg 1994, 146-148.

Jesus the Messiah According to the New Testament

Summary: Word *the messiah* derives from the hebrew word mašiah and means *solemn, the anointed*. A form *Christ* is appearing in Polish translations of the Bible, since texts of the New Testament and the tradition preceding them regard the Jesus from Nazaret as the messiah heralded in the Old Testament. However the person and the fate of the Jesus from Nazaret are becoming part of an image of the messiah broadcast by books of the Old Covenant entirely. Therefore it is worthwhile reminding contents of messianic expectations in the Old Testament and in early Jewish customs and traditions and giving some thought to, whether the Jesus alone considered itself the messiah. Certificates of the faith will also be quoted in messianic-ness of the Jesus in the primitive Church and books of the New Testament.

Keywords: Jesus Christ, messiah, messianic hopes, New Testament, the Creed

KS. PIOTR PRZYBOREK

Gdańskie Seminarium Duchowne

Szabat w literaturze międzytestamentalnej

Streszczenie: W okresie międzytestamentalnym doszło do zwiększenia wpływu kultury helleńskiej na życie społeczne i religijne w Izraelu. Kultura ta, poprzez narzucanie pogańskich zwyczajów, doprowadziła do kontrreakcji Żydów, którzy podjęli środki mające na celu powrót do posłuszeństwa Bogu, a co za tym idzie, prawu zapisanemu w Torze. Owocem tego była dokonana w tym czasie kodyfikacja prawa szabatowego bazująca na następującym schemacie: skoro szabat oznacza przerwanie pracy, trzeba wskazać, co jest pracą. W ten sposób rozwijała się tradycja, której konsekwencją będzie redakcja Miszny, precyzująca to, co w Biblii pozostawało niedopowiedziane. Prześledzenie procesu kodyfikacji szabatowych nakazów jest istotne również z punktu widzenia działalności Jezusa, który wielokrotnie występował przeciwko przepisom Prawa w imię przywrócenia właściwego sensu instytucji szabat.

Słowa kluczowe: szabat, Księga Jubileuszów, Qumran, Józef Flawiusz, Filon z Aleksandrii

Wstęp

Termin „literatura międzytestamentalna” obejmuje żydowskie pisma z ostatnich wieków przed Chrystusem oraz z początków chrześcijaństwa, które nie weszły do kanonu Pisma Świętego, ale odegrały dużą rolę w kształtowaniu się i rozwijaniu wielu tematów teologicznych podjętych później w tradycji chrześcijańskiej.

W poniższym artykule zostaną omówione: Księga Jubileuszów, dokumenty z Qumran oraz pisma Filona z Aleksandrii i Józefa Flawiusza. Na ich podstawie będzie można prześledzić rozwój oraz tendencje związane z szabatowymi przepisami, które uwidaczniają się w czasach Jezusa i chrześcijaństwa.

1. Księga Jubileuszów i pisma z Qumran

Księga Jubileuszów oraz dokumenty z Qumran reprezentują raczej stanowczą i bezkompromisową postawę względem zachowywania szabatowych nakazów. Wpływ na restrykcyjne postrzeganie tej sprawy ma z pewnością krąg, z którego wywodzą się owe dokumenty. Nie bez znaczenia są również odbiorcy, do których te

teksty zostały skierowane.

1.1. Księga Jubileuszów

Księga Jubileuszów znana jest też pod nazwą „Mała Księga Rodzaju”¹ lub „Księga Podziałów”. Cytowano ją w starożytności także jako: „Apokalipsa Mojżesza”, „Apokalipsa Adama”, „Testament Adama”, „Liber de filiabus Adae Leptogeneseos” lub „Testament Protoplastów”. Księga ta przedstawia dzieje Izraela od stworzenia świata do nadania prawa na Synaju, ujmując je w 49 okresów po 49 lat każdy, czyli 49 jubileuszów². Materiały z Księgi Rodzaju i Wyjścia są skracane lub rozszerzane legendami na wzór haggad żydowskich. Księga Jubileuszów napisana została najprawdopodobniej w kręgu kapłanów jerozolimskich pomiędzy 161 a 152 r. przed Chrystusem³, zawiera ona nauczanie przekazane przez Boga Mojżeszowi, podczas gdy ten przebywał na Górze Synaj przez 40 dni i 40 nocy (1,1-4). Odniesienie do szabatu jest bardzo charakterystyczne i pojawia się przede wszystkim w dwóch fragmentach: na początku (2,17-33) i na końcu księgi (50,6-13).

Drugi rozdział Księgi Jubileuszów bazuje na opowiadaniu o stworzeniu. Autor łączy cechy dwóch biblijnych opowiadań o stworzeniu (Rdz 1,1-2,4a i Rdz 2,4b-25), używając jako modelu siedmiodniowego schematu z pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju. Z modelu tego usuwa jednak znane formuły takie jak: „upłynął wieczór i poranek” i umieszcza opis każdego dnia w ramach własnego schematu. Konkluzją tego opowiadania jest stworzenie szabatu i ustanowienie szabatowych nakazów (2,17-33). W ten sposób szabat otacza całe dzieło stworzenia świata i jest jego ukoronowaniem⁴. Stanowi także znak tego, że Bóg wybrał pokolenie Jakuba spośród narodów. Tak jak pobłogosławił, uświęcił i wyodrębnił szabat spośród pozostałych dni, tak - powołując Izraela do zachowywania szabatu - uświęca, błogosławi i wyodrębnia go spośród innych narodów. W ten sposób zachowywanie szabatu jest znakiem wyjątkowej relacji z Bogiem⁵. Okazuje się, że nie tylko człowiek, ale również aniołowie zachowują szabat (por. 2,17-18).

Druga część rozdziału (2,25-33) podaje szczegółowe regulacje. *Jub.* 2,25-27, podkreślając świętość szabatu, grozi śmiercią tym, którzy go nie będą przestrze-

¹ Nazwa odnosząca się do treści księgi będącej targumem haggadycznym do Rdz i Wj 1-14.

² Por. S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 239-240.

³ Odnośnie do datacji księgi zobacz: J.C. VanderKam, *The Origins and Purposes of the Book of Jubilees*, w: *Studies in the Book of Jubilees*, red. M. Albani – J. Frey – A. Lange, Tübingen 1997, s. 4-16.

⁴ Por. L. Doering, *The Concept of the Sabbath in the Book of Jubilees*, w: *Studies in the Book of Jubilees*, red. M. Albani – J. Frey – A. Lange, Tübingen 1997, s. 181.

⁵ M. Segal, *The Book of Jubilees*, Leiden 2007, s. 282: „Genesis 2,1-3, which includes a description of God's Rest, and the sanctification and blessing of the day, was transformed in *Jub.* 2,24b-33 into a legal precedent obligating Israel in the observance of the Sabbath. The Sabbath of creation in Gen 2,1-3 was thus transformed from a universalistic day of rest into a particularistic day, reserved for Israel, as in Exod 20 and 31. The Sabbath of creation as a precedent for earthly Sabbath is thus not the invention of Jubilees. Rather, its innovation lies in the retrojection of God's covenant with Israel to the beginning of time”.

gać. Wiersz 28 jest obietnicą dla każdego, kto zachowuje szabat, powstrzymując się w tym dniu od wszelkiej pracy. Taki człowiek będzie święty i błogosławiony. Kolejne wersy określają typ zakazanych prac. Zabrania się w szabat przygotowywania czegokolwiek do jedzenia i do picia, wyciągania wody ze studni, noszenia ciężarów i wynoszenia czegokolwiek przez bramy miasta. Wersety zamykające rozdział podkreślają radość wypływającą z przestrzegania szabatu. Jest to bowiem dzień odpoczynku, w czasie którego Izraelici mają jeść i pić, błogosławiąc Boga. Werset 33 podkreśla z całą mocą, że prawo szabatu jest dane na zawsze dla wszystkich pokoleń.

Księgę Jubileuszów zamyka rozdział pięćdziesiąty. W pierwszym wersecie tego rozdziału autor przypomina, że szabat został dany Izraelitom na pustkowiu Synaju; począwszy zaś od piątego wersetu, rozpoczyna szczegółowy komentarz do prawa, potwierdzając karę śmierci dla profanujących szabat. Podane przepisy szabatowe zabraniają w tym dniu korzystania z praw małżeńskich, rozmawiania o interesach, wyciągania wody, noszenia ciężarów, rozpalania ognia, przygotowywania posiłków, orania pola, rozpalania ognia, jeżdżenia na jakimkolwiek zwierzęciu, wyruszania w podróż⁶, podróżowania statkiem, bicia zwierząt, łapania zwierząt i ptaków, łowienia ryb oraz prowadzenia wojny (50,8-13). Jest to dzień, w którym zabrania się również postu (50,13). Jedynym wyjątkiem od zakazów są czynności związane z kultem (50,10-11). Kolejne wiersze podkreślają świąteczny charakter szabatu, jako dnia jedzenia, picia, odpoczynku i błogosławienia Boga, który daje Izraelitom święty dzień radości.

1.2. Qumran

W odniesieniu do szabatu mieszkańcy Qumran zachowywali reguły bardziej surowe niż faryzeusze⁷. Manuskrypty znalezione w pobliżu ich osady dostarczają wiedzy na temat szczegółowych regulacji związanych z szabatem. Najwięcej, bo aż 27 artykułów na ten temat, prezentuje Dokument Damasceński (CD), dlatego na jego podstawie ukazane zostaną szabatowe przepisy obowiązujące wspólnotę.

Tekst CD znany był już wcześniej dzięki dwóm manuskryptom odnalezionym w latach 1896–1897 w genizie synagogi kairskiej. Stanowił regułę wspólnoty uważającej się za Nowe Przymierze wybranych Boga. Miała ona zamieszkiwać okolice Damaszku i dlatego dzieło nazwano Dokumentem Damasceńskim. Po odkryciach fragmentów CD w grotach nr 4, 5 i 6 nie ulega wątpliwości, że tekst pochodzi od tej wspólnoty.

Dokument składa się z dwóch części stanowiących dwa odmienne gatunki literackie: egzorty i statuty. Część pierwsza, określana mianem „Napomnienia”, kome-

⁶ Zakaz podróżowania w dzień szabatu opiera się na Wj 16,29. Księga Jubileuszów nie reguluje odległości, którą można pokonać w szabat.

⁷ Według Flawiusza esseńczycy, utożsamiani przez większość badaczy ze wspólnotą z Qumran, „ściślej niż wszyscy Żydzi przestrzegają tego, aby powstrzymać się w siódmym dniu od pracy; nie tylko bowiem przygotowują sobie pożywienie na dzień naprzód, aby w tym czasie nie rozpalać ognia, ale nawet nie ośmielają się przenosić sprzętu na inne miejsce lub iść z potrzebą” (BJ 2,147).

tuje zbawczy plan Boga w historii, eksponując kary zsyłane na naród (w przeszłości i przyszłości) oraz akty ocalenia niektórych jego grup. Druga część znana jako „Prawa”, w której w większości znajduje się materiał dotyczący szabatu, podaje przepisy regulujące życie wspólnoty⁸.

Przepisy dotyczące szabatu podane w CD są w większości powtórzeniem regulacji z Księgi Jubileuszów⁹, której fragmenty (15 kopii)¹⁰ odkryto w piątej grocie w Qumran. Dotyczy to przede wszystkim takich zakazów jak: przygotowywania jedzenia (10,22) i picia wody, która nie znajduje się w obozie¹¹ (10,23), które powtarzają *Jub.* 2,29-30 i 50,8; zakaz postu (11,5), który powtarza *Jub.* 50,10. 13; używania siły do ujarzmienia zwierząt¹² (11,7), który powtarza *Jub.* 50,12; wykonywania jakiegokolwiek pracy (10, 16. 20), który powtarza *Jub.* 2,28; czy dokonywania transakcji handlowych (11,2. 15), a nawet rozmawiania o interesach (10,19), który powtarza *Jub.* 50,8.

Zdarza się również, że CD precyzuje lub zaostrza znane już wcześniej przepisy. Dotyczy to podróżowania (10,21), co do którego zdefiniowana została granica 1000 łokci, których nie można było przekraczać w szabat¹³. Ilość 1000 łokci ma swe zakorzenienie w Lb 35,4. Nie dotyczy to jednak wypasu bydła. Jak podaje CD 11,5-6, opierając się na Lb 35,5, dystans ten, w odniesieniu do pasterzy, został zwiększony do 2000 łokci (poza swoje miasto). Do zakazu przygotowywania jedzenia (10,22) został dodany zakaz jedzenia tego, co leży na polu (10,23). Zakaz rozmawiania o interesach został poszerzony o zakaz wymawiania „głupich lub próżnych słów” (10,17).

Pojawia się również bardziej rygorystyczne prawo dotyczące kultu. O ile Biblia Hebrajska i Księga Jubileuszów (*Jub.* 50,10-11) zezwalały na składanie ofiar w szabat, o tyle CD 11,18, powołując się na Kpł 23,38, zabrania składania jakichkolwiek ofiar, poza ofiarą szabatową. Dopełnienie tego prawa pojawia się w 4Q21 i 4Q264a. Fragmenty te wspominają o wspólnotowym aspekcie świętowania szabatu, które polegało na czytaniu i wyjaśnianiu Pisma, wskazując w ten sposób na pewien rodzaj

⁸ Szczegółowy podział dokumentu i teorie dotyczące jego kompozycji przedstawia: P. Muchowski, *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*, Kraków 2000, s. 78-85.

⁹ Przyjmuje się, że Dokument powstał w pierwszej połowie pierwszego wieku przed Chr. po Księdze Jubileuszów. Por. G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls, Qumran in Perspective*, London 1977, s. 49.

¹⁰ Tak podaje Ch. Hempel, *The Place of the Book of Jubilees at Qumran and Beyond*, w: *The Dead Sea Scrolls in Their Historical Context*, red. T.H. Lim, Edinburgh 2000, s. 187-188, jednak VanderKam identyfikuje tylko 14 kopii. Mimo wszystko jednak, na podstawie tak dużej ilości kopii Księgi Jubileuszów, można wysunąć wniosek, że cieszyła się ona wielkim autorytetem w Qumran, większym nawet niż inne księgi, które z czasem zostały rozpoznane jako wchodzące w skład hebrajskiego kanonu biblijnego. Por. J.C. VanderKam, *The Book of Jubilees*, Sheffield 2001, s. 144.

¹¹ Można było w obozie pić wodę, która była przygotowana w przeddzień szabatu, lub poza obozem - z cystern, stawów, rzek w czasie kąpieli (CD 11,1-2).

¹² Jeśli nie można opanować trzody, która jest niesforna, to nie należy wychodzić z nią z domu (CD 11,7).

¹³ Księga Jubileuszów nie precyzuje odległości, natomiast prawo rabiniczne zezwala na odległość 2000 łokci (Miszna, *Sōtāh* 5,3). Zobacz również Dz 1,12.

świętecznego zgromadzenia¹⁴.

Oprócz tego występują również nowe przepisy, takie jak: zakaz otwierania w szabat naczynia zalepionego smołą (11,9); wnoszenia, czy wynoszenia czegokolwiek z domu (11,8); noszenia przy sobie wonnych maści (11,10); noszenia przez piastuna niemowlęcia (11,11). CD nakazuje również, aby w szabat ubierano świeżą, wyczyszczoną odzież (11,3-4)¹⁵ i by nie przymuszano do pracy niewolnika, służącej lub najemnika (11,12). Nie należy także, z obawy przed profanacją, świętować szabatu w miejscu bliskim poganom (11,15).

Omawiając szabatowe prawo w CD, trzeba zwrócić uwagę na przepisy dotyczące ocalenia życia (zwierząt i ludzi) ze względu na paralelę znajdującą się w Łk 14,1-6. Prawo to występuje w tekstach qumrańskich dwukrotnie i brzmi w następujący sposób: „Niech nikt nie pomaga zwierzęciu, aby złamać dzień szabatu. Jeśli zwierzę wpadnie do cysterny lub do jamy, nie można go wyciągnąć w dzień szabatu. (11,13-14). (...) Lecz każdą osobę, która wpadnie do miejsca pełnego wody lub do jakiegoś innego miejsca, nie wolno go stamtąd wyciągnąć przy użyciu drabiny, sznura czy innego narzędzia” (11,16-17)¹⁶.

Zastosowanie prawa wyznaczało różnicę pomiędzy zwierzęciem i człowiekiem, jak precyzuje to inny manuskrypt (4Q 256 7 i 6-8): „Niech nie wyciąga się zwierzęcia, które wpadło do wody w dzień szabatu. Lecz jeśli jest to człowiek, który wpadł do wody w dzień szabatu, niech mu się poda ubranie, aby go wyciągnąć. Jednak nie można używać innych narzędzi, [aby go wyciągnąć] w dzień szabatu”.

Te dwa sformułowania, jedno w formie negatywnej, drugie bardziej pozytywne, wskazują na motyw świętości szabatu, którego nie można było przekroczyć nawet wtedy, gdy chodziło o ocalenie ludzkiego życia poprzez noszenie i używanie narzędzi¹⁷. Z drugiej jednak strony chodzi przecież o ludzkie życie. Powyższa wskazówka rozwiązuje dylemat pomiędzy koniecznością ocalenia ludzkiego życia a zakazem wynoszenia czegokolwiek z domu, pozwalając na użycie ubrania, które nie jest uważane za narzędzie. W ten sposób ocalenie ludzkiego życia staje się możliwe w granicach szabatowego prawa¹⁸.

Po regulacjach dotyczących szabatu CD podaje na końcu sankcje przewidziane

¹⁴ Por. E.J. Tigchelaar, *Sabbath Halakha and Worship in 4Q Ways of Righteousness: 4Q421 11 and 13+2+8 Par 4Q264a 1-2*, „Revue de Qumran” 18 (1998), s. 369.

¹⁵ É. Nodet, *La loi à Qumrân et Schiffman*, „Revue biblique” 102 (1995), s. 55: *CD 11,3-4 prescrit de ne pas prendre de vêtements souillés ou retirés du magasin, à moins de les avoir lavés ou frottés à l'encens; il faut donc les avoir préparés. Il ne s'agit pas de purification, mais de dignité.*

¹⁶ Tekst jest uszkodzony w tym fragmencie. Tłumaczenie tego oraz następnego fragmentu podane za É. Puech, *Manuskrypty znad Morza Martwego a Nowy Testament: Nowy Mojżesz, czyli o kilku praktykach Prawa*, w: *Qumran: pomiędzy Starym a Nowym Testamentem*, red. H. Drawner – A. Piwowar, Lublin 2009, s. 211.

¹⁷ W takim wypadku rabiniczne prawo *piqqah nefes* zezwalało na uchYLENIE szabatowego zakazu. Por. L. Doering, *New Aspects of Qumran Sabbath Law from Cave 4 Fragments*; w: *Legal Texts and Legal Issues: Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Cambridge 1995 Published in Honour of Joseph M. Baumgarten*, Leiden 1997, s. 270.

¹⁸ Por. Doering, *New Aspects*, s. 270.

dla tych, którzy profanują szabat (12,4-5). W odróżnieniu od Lb 15,35 i *Jub.* 2,25-27 CD zabrania skazywania na śmierć tego, kto znieważy szabat. Według CD winowajca powinien zostać wykluczony na siedem lat ze zgromadzenia¹⁹.

1.3. Podsumowanie: Księga Jubileuszów i zwoje z Qumran

Podsumowując przedstawiony materiał z Księgi Jubileuszów i dokumentów z Qumran można wyprowadzić kilka wniosków. Pierwszy z nich stanowi obserwację, że większość prawa szabatowego z Qumran powieliła lub modyfikuje przepisy z Księgi Jubileuszów, dostosowując je do bieżących okoliczności. Drugi dotyczy kodyfikacji szabatowych przykazań. Księga Jubileuszów jest najstarszym dokumentem pochodzącym z kręgów palestyńskich Żydów ukazującym zainteresowanie gromadzeniem różnych zakazów związanych z szabatem w normatywne listy. Tendencja do uszczegółowienia i precyzowania prawa rozpoczęta w Księdze Jubileuszów prowadzi poprzez CD do wzrostu drobiazgowych regulacji szabatowych w prawie rabinicznym i doprowadzi ostatecznie do wyszczególnienia 39 prac zakazanych w szabat w jednym z traktów Miszny (*Šabat*).

Końcowy wniosek dotyczy podanych przepisów szabatowych, które według omówionych dokumentów są dużo surowsze niż przepisy pojawiające się w Biblii Hebrajskiej czy przepisy, którymi kierowali się faryzeusze. Jednak odrzucenie przez mieszkańców Qumran kary śmierci (CD 12,4-5) podanej w Lb 15,35 i *Jub* 2,25-27 za znieważenie szabatu może świadczyć o tym, że widoczna później u faryzeuszów i w prawie rabinackim tendencja zmierzająca do łagodzenia przepisów prawa zaczęła się już w szabatowych prawach przestrzeganych przez tę wspólnotę²⁰.

2. Filon z Aleksandrii i Józef Flawiusz

Zachowywanie szabatu, oprócz obrzezania i nakazów dotyczących żywności, było najbardziej charakterystyczną cechą żydowskiego życia w diasporze, odróżniającą Izraelitów od ich pogańskich sąsiadów. Mimo to większa część żydowskiej literatury wcale o tym nie wspomina. Wyjątkiem są Filon z Aleksandrii i Józef Flawiusz, którzy dostarczają bogatego świadectwa literackiego o życiu żydowskich wspólnot w Palestynie, Rzymie, Egipcie i wszędzie tam, gdzie funkcjonowała diaspora w I w. po Chr. Ich pisma ukazują historie i zwyczaje żydowskie, tłumacząc jednocześnie ich sens egipskiemu, greckiemu czy rzymskiemu czytelnikowi.

¹⁹ Mimo długich list zakazów i nakazów szabat nie stracił nic ze swojego uroczystego charakteru. Był to nadal dzień pełen radości i pokoju. Spożywano smaczne potrawy i wino przyprawione aromatycznymi ziołami (post był zabroniony tego dnia). Człowiek pracujący przez cały tydzień miał prawo do przyjemności i zadowolenia, którego przykład dał Bóg kontemplujący dzieło stworzenia. Dlatego też Prawo i jego komentatorzy wymagali, aby tego odpoczynku surowo przestrzegać.

²⁰ Por. S.T. Kimbrough, *The Concept of Sabbath at Qumran*, „Revue de Qumran” 5 (1966), s. 486.

2.1. Filon z Aleksandrii

Mimo stosunkowo dużej spuścizny literackiej Filona (ok. 10 r. przed Chr. – 50 r. po Chr.) niewiele wiadomo o jego życiu. Jedyny pewny datowany fakt z jego życia to udział w poselstwie do Rzymu, do cesarza Kaliguli w latach 39-40 po Chr.²¹. Według Józefa Flawiusza, Filon był bratem Aleksandra, najwyższego przełożonego dużej wspólnoty żydowskiej w Aleksandrii. Należał więc do elity żydowskiej w Egipcie. Otrzymał staranne wychowanie w kulturze hellenistycznej; studiował literaturę i filozofię grecką, a równocześnie brał żywy udział w życiu religijnym wspólnoty żydowskiej w Aleksandrii. Przypuszcza się, że był kaznodzieją synagogałnym, chociaż nie znał języka hebrajskiego²². W swoich pismach ujmował żydowską wiarę w kategorii hellenistyczne tak, by stała się ona zrozumiała dla Greków, wśród których żył. W tym celu korzystał z całego wachlarza możliwości filozofii greckiej, wykorzystując je, na wzór Pitagorejczyków, do alegorycznej interpretacji liczb. Cyfra siedem, od której pochodzi nazwa szabat, stwarza ku temu wiele okazji²³. Dlatego też Filon doszedł do wniosku, że obecność przykazania szabat w Prawie nie wiąże się z aktem kreacji, który kończył się siódmego dnia, ale z wielką godnością, która przynależy liczbie siedem w przyrodzie. Zgodnie z tą wizją siódemka nie ustępuje niczemu, ponieważ „natura determinuje starszeństwo raczej przez dostojność aniżeli w zależności od czasu” (*De posteritate Caini* 62).

Oprócz fragmentów dotyczących pochodzenia szabat w dziełach Filona można znaleźć sporo innych odniesień do tego zagadnienia. Autor dostrzega w szabacie znak tożsamości wspólnoty żydowskiej żyjącej w otoczeniu pogan. Dlatego domaga się zachowywania szabat przez wszystkich Żydów pomimo trudności, które mogą się z tym łączyć. Co więcej, nie ogranicza szabat wyłącznie do święta Żydów, ale widzi w nim instytucję, która przekracza granice kultur i narodów. Według Filona szabat jest świętem uniwersalnym: „Kiedy już cały świat został ukończony według doskonałej liczby, jaką jest szóstka, uczcił Ojciec wszechrzeczy następny dzień siódmy w sposób szczególny. Pobłogosławił ten dzień i nazwał go świętym, ponieważ jest to święto nie jednego miasta lub kraju, ale całego świata i można by go właściwie jednym ogólnym dniem świętym i uroczystością powstania świata” (*De opificio mundi* 89).

Mimo tego jednak Filon nie dodaje żadnych nowych przepisów do omawianej już listy praw z Księgi Jubileuszów i CD. Bardziej niż wyliczanie interesuje go podanie jakiegoś konkretnego przepisu w kontekście omawianych przez niego bieżących

²¹ „Tymczasem [39/40 n.e.] doszło do zatargu między zamieszkałymi w Aleksandrii Żydami i Grekami. Obie strony wybrały po trzech posłów i wysłały do Gajusza. (...) Wtenczas stojący na czele poselstwa żydowskiego Filon, brat Aleksandra alabarchy, mąż słynący z wielu przymiotów i wykształceń w filozofii, gotował się do wystąpienia, aby odeprzeć zarzuty, lecz Gajusz nie pozwolił mu ust otworzyć rozkazując precz odejść sprzed jego oblicza, a tak bardzo był rozgniewany, iż nikt nie wątpił, że srogo Żydów ukarze”. (Ant. 257-260).

²² Por. Mędała, *Wprowadzenie*, s. 288.

²³ Por. H. Weiss, *Philo on the Sabbath*; w: StPhiloA, t. III: *Heirs of the Septuagint Philo, Hellenistic Judaism and Early Christianity*, red. D.T. Runia, Atlanta 1991, s. 94.

kwestii. Wszystkie one wyrastają bezpośrednio z pism żydowskich. Są to zakazy rozpalania ognia i zbierania drewna, odnośnie których podaje własną interpretację wydarzenia opisanego w Lb 15,32-36, przychylając się jednocześnie do opisanego tam usankcjonowania śmiercią profanacji szabatu (*De vita Mosis* 2,213-220; *De legibus specialibus* 2,250-251). Oprócz tego Filon wymienia w szabatach zakazy: pracę na roli, noszenie ciężarów na otwartej przestrzeni, domaganie się zwrotu pożyczki, oskarżanie kogoś i procesowanie się w sądzie, załatwianie interesów, czy opuszczanie miejsca zamieszkania (*De migratione Abrahami* 90). Motyw uzasadniający nakaz powstrzymania się od pracy został podany w następujących słowach: „Z tych względów jest oczywiste, że Mojżesz nie pozostawia beczynnie kiedykolwiek tych osób, które poddały się kierownictwu jego świętego napomnienia; ale skoro składamy się zarówno z duszy jak i z ciała, wyznaczył on ciału taką pracę, jaka jemu pasuje i duszy także takie zadania, które są dla niej dobre. I zadbał o to, by jedno wpływało na drugie, dlatego w momencie, gdy ciało pracuje, dusza może pozostawać w spoczynku, a gdy ciało poddane jest relaksowi – dusza może pracować; tak więc najlepsze znajduje się w refleksyjnym i aktywnym życiu, skutecznie działając wzajemnie w regularnej przemienności” (*De legibus specialibus* 2,64).

Przytoczony fragment wskazuje, jak ważny był dla Filona szabatawy odpoczynek. Wątek ten rozwinięty został w traktacie *De vita Mosis* 2,211-212, w którym Filon odpowiada Grekom zarzucającym Żydom marnotrawstwo czasu w wyniku zachowywania szabatu i pokazuje sens szabatawskich praktyk. Odpoczynek ma służyć studiowaniu świętego prawa, które jest prawdziwą filozofią²⁴ oraz wypoczynkowi, który jest konieczny po sześciu dniach pracy: „Każdy powinien przestrzegać praw natury i uczestniczyć w świętym zgromadzeniu, przeznaczając czas na radość i relaks, powstrzymując się tym samym od jakiegokolwiek pracy (...) i na to poświęcać swój czas wolny, a nie jak część ludzi szyderczo twierdzi – na sport i sztuki przedstawiające aktorów i tancerzy, ze względu na których szaleńczo biegają po teatralnej rozrywce, doświadczając wypadków a nawet nieszczęśliwej śmierci. To wszystko wpływa na zewnętrzne zmysły, wzrok i słuch, sprawiając że dusza, która powinna być niebiańską naturą, staje się ich niewolnikiem” (*De vita Mosis* 2,211).

Wypoczynek potrzebny jest wszystkim, dlatego Filon mówi również o nakazie dotyczącym pozwolenia na odpoczynek niewolnikom i zwierzętom (*De vita Mosis* 2,21). A werset dalej rozciąga ten nakaz także na wszelkiego rodzaju rośliny: „Każdy człowiek, który czci dzień siódmy, otrzymuje w zamian ulgę i odpoczynek od pracy, dla siebie oraz bliskich sobie, (...) i ma to wpływ nawet na każdy gatunek rośliny czy drzewa; bo nie ma kielka, nie ma gałęzi i nie ma nawet liścia, który można by ściąć czy wyrwać tego dnia, ani żadnego owocu, który można by zebrać; wszystko jest tego dnia bezpieczne oraz cieszy się całkowitą wolnością, nikt ich nie tknie, zgodnie

²⁴ Szabatawskie zgromadzenie nie miało charakteru liturgicznego czy modlitewnego. Miało ono na celu czytanie i studiowanie Tory. Por. H.A. McKay, *Sabbath and Synagogue, The Question of Sabbath Worship in Ancient Judaism*, (Religions in the Graeco-Roman World; 122), Leiden 1994, s. 77.

z powszechnym prawem” (*De vita Mosis* 2,21-22).

Powyższy cytat pokazuje, że jedynie Filon, spośród żydowskich pisarzy sprzed 70 roku po Chr., mówi nie tylko o zasiewaniu i żęciu na polu w szabat, ale również o ścinaniu, łuskaniu czy zrywaniu liści i kłosów (por. CD 10,23). Tekst ten dostarcza paraleli do dyskusji na temat łuskania ziaren w szabat opisanej w Łk 6,1-5.

2.2. Józef Flawiusz

Życie i działalność Józefa znana jest przede wszystkim z jego autobiografii („Vita”), w której tworzy swój obraz w celach apologetycznych. Urodził się w Jerozolimie w 33/38 roku po Chr., a zmarł przypuszczalnie w Rzymie koło setnego roku. Pochodził z wysokiego rodu kapłańskiego. Wychował się w środowisku judaizmu palestyńskiego, jego językiem ojczystym był aramejski. Józef należał do stronnictwa faryzeuszów. Podczas wojny żydowskiej odgrywał znaczną rolę w powstaniu przeciw Rzymianom w Galilei. W 67 roku po Chr. dostał się do niewoli, z której w niedługim czasie został uwolniony przez cesarza Wespazjana. Po zdobyciu Jerozolimy przez Tytusa zamieszkał w Rzymie, gdzie zajmował się działalnością literacką²⁵. Jego księgi są jednym z najważniejszych źródeł historii judaizmu w I w. przed Chr. i w I w. po Chr. oraz ważnym świadectwem obecności ducha zhellenizowanego judaizmu w starożytnym świecie.

Dzieła Józefa opowiadają historię Izraela i mają przede wszystkim charakter apologetyczny w odniesieniu do świata pogańskiego, który nie zawsze był pozytywnie nastawiony do Żydów i ich zwyczajów²⁶. Zaobserwować to można na przykładzie szabatu. Pomimo rzymskiego dekretu zezwalającego Żydom na obchodzenie szabatu niekiedy nie stosowano go w praktyce, nakazując im stawianie się w sądzie lub służbę wojskową (*Ant.* 16,27-30). Z drugiej jednak strony, jak pisze w „Contra Apionem”, było wielu pogan, którzy znali żydowskie zwyczaje, nakazujące między innymi zaprzestania pracy²⁷ i zachowywali szabat: „Także wśród szeroki mas od dawna już przejawiało się gorące pragnienie przyjęcia naszych praktyk religijnych i nie można znaleźć bodaj jednego miasta greckiego czy barbarzyńskiego, ani jednego narodu, gdzie nie rozpowszechniłby się nasz zwyczaj powstrzymywania się od pracy siódmego dnia i nie przestrzegano by postów, zapalania lamp i wielu innych naszych przepisów dotyczących spożywania pokarmów” (C. Ap. 2,282).

2.2.1. Wojna w szabat

Jednym z głównych tematów dwóch wielkich dzieł Józefa („Wojna żydowska” i „Starożytności”) była walka Żydów z obcymi potęgami. Jeżeli chodziło o szabat,

²⁵ Życie i twórczość Józefa Flawiusza obszernie omawia: E. Dąbrowski, *Józef Flawiusz – Życie*, w: *Dawne Dzieje Izraela*, Poznań 1962, s. 9-52.

²⁶ Dlatego między innymi Józef podaje etiologię i etymologię szabatu (C. Ap. 2,175-183).

²⁷ Por. inne odniesienia mówiące o zaprzestaniu pracy w szabat: *Ant.* 1,33; 3,91; 3,281; 12,4; 12,274; 13,252; 14,63; 18, 359; *BJ* 2,456; *C. Ap.* 1,212; 2,174.

to dla autora główny jego wyróżnik stanowi odpoczynek. Dlatego większość odniesień szabatowych pojawia się w tym właśnie kontekście i dotyczy pytania, czy można walczyć w szabat czy też nie. Józef przedstawia w swych utworach poszczególne sytuacje, ujawniając różne postawy Żydów wobec tej kwestii.

Fragmety *Ant.* 12,4 oraz *Ant.* 12,274-275 świadczą o tym, że przed 167 r. przed Chr. (najazd Antiocha Epifanesa; por. 1Mch. 2,32-38) Żydzi nie prowadzili wojny w szabat. Po 167 r. przed Chr., zgodnie z relacją 1Mch 2,41, pojawia się kompromisowe rozwiązanie: „można walczyć w dniu szabatu, jeśli okoliczności tego wymagają” (*Ant.* 12,276). Percepcję tego nakazu pokazuje Józef opisując walkę Jonatana Machabeusza z Bacchidesem (*Ant.* 12,276-77; *Ant.* 13,12-14) oraz walkę Żydów z Partami na początku I w. po Chr. (*Ant.* 18,319-24). Jednak nie wszyscy Żydzi się z nim zgadzają. W *Ant.* 14,63-64 Józef przekazuje, że Rzymianie mogli bez przeszkód ze strony Żydów budować swoje maszyny oblężnicze w dzień szabatu, szykując się do zdobycia Jerozolimy w 63 r. po Chr, natomiast w „Wojnie Żydowskiej” relacjonuje, jak mieszkańcy Cezarei dali się zmasakrować w 66 r. po Chr., nie chcąc bronić się w szabat: „Bo czy to od oręża rzymskiego zginęli Żydzi zamieszkali w Cezarei? Ani myśleli oni o buncie przeciw Rzymianom, a tymczasem w chwili, kiedy święcili siódmy dzień, tłum mieszkańców Cezarei rzucił się na nich i wymordował wszystkich wraz z żonami i dziećmi, choć nawet nie podnieśli ręki na swoją obronę. Przy tym nie troszczono się bynajmniej o Rzymian, którzy za wrogów uważali tylko nas, powstańców” (BJ 7,361-62).

Zdarzały się również odwrotne przypadki, które Flawiusz oceniał negatywnie. W BJ 2,449-56 opisano atak i masakrę Rzymian przez Eleazara i jego ludzi w 66 r. po Chr. w dzień szabatu. Z kolei w *Ant.* 18,354 ukazuje napaść Anileusa na armię Mithridatesa w czasie snu w szabat.

Opisane historie pokazują, że nie ma podstaw, by przypuszczać, że od czasów Matatiasza do czasów Józefa wszyscy Żydzi byli zgodni co do tego, że walka obronna jest dopuszczona w szabat. Kwestia pozostawała otwarta, a ocena podana przez Józefa prezentowała jego własne zdanie, które nie było wolne od nacisków z zewnątrz. Jak słusznie zauważa Weiss: „Trudno jest jednocześnie podziwiać męczenników i udowodniać, że *pax romana* jest początkiem eschatologicznej ery”²⁸.

2.2.2. Zwyczaje i praktyki szabatowe

Dalsza relacja Flawiusza dostarcza materiału służącego do odtworzenia różnych praktyk szabatowych²⁹. Według relacji BJ 4,582 szabat rozpoczynał się i kończył

²⁸ H. Weiss, *The Sabbath in the Writings of Josephus*, „Journal for the Study of Judaism. In the Persian, Hellenistic and Roman Period” 29 (1998), s. 390.

²⁹ Trudno dzisiaj o dokładne zrekonstruowanie przebiegu szabatu w czasach Chrystusa z racji braku dokumentacji na ten temat. Podobnie jak w odniesieniu do kultu świątynnego, tak i do szabatu, nie było jednakowego, przyjętego przez wszystkich wzorca obchodzenia go. Tym bardziej cenna wydaje się być poskładana z fragmentów różnych dzieł Flawiusza relacja o szabatowych zwyczajach.

na znak trąbki³⁰ (por. CD 11,22-23): „Na wieży zbudowanej nad dachem *pastoforii* stawał jeden z kapłanów i dźwiękiem trąbki ogłaszał w porze popołudniowej każdy nadchodzący, a wieczorem innego dnia każdy kończący się dzień szabatu, aby zapowiedzieć ludowi, kiedy ma wstrzymać się od pracy, a kiedy ją wznowić”.

Kolejną szabatową praktyką było składanie ofiar w świątyni jerozolimskiej. Flawiusz podkreślał szczególną rolę świątyni, pomimo że część jego dzieł powstała już po jej zburzeniu. Według C. Ap. 2,193, „jeden mamy Przybytek dla jednego Boga – zawsze bowiem podobne lubi podobne – wspólny dla wszystkich, jak wspólny jest Bóg dla wszystkich. Kapłani nieustannie pełnią służbę Bożą, a na ich czele stoi pierwszy z rodu”.

Z tego względu świątynia jest jedynym miejscem w którym pojawia się odniesienie do kultu szabatowego. Tak samo jak w wielkie święta „należące do naszego narodu” (BJ 5,230), tak i w szabat sam arcykapłan składał, oprócz ofiary codziennej, ofiarę szabatową w świątyni. Opisuje to w Ant. 3,237: „Nakazuje również prawo, by na koszt publiczny składano co dzień ofiarę z rocznego jagnięcia rano i wieczorem; a w dniu siódmym, który nazywamy szabatem, zabijają rano i wieczorem po dwa jagnięta, przy czym rytuał jest taki sam jak w innych dniach”.

Dodatkowo wymieniano chleby pokładne w szabat (Ant. 3,143; 255-56). Dozwolone było również ofiarowanie pierwocin jęczmienia i obchodzenia Święta Tygodni nawet wtedy, gdy przypadało ono w szabat.

W szabat odbywały się również uroczyste zebrania, na których regularnie czytano i komentowano Prawo oraz toczono publiczne dyskusje. Jedną z najobszerniejszych relacji dotyczących tego aspektu świętowania szabatu dostarcza Flawiusz w swojej autobiografii. Opisuje w niej („Vita” 272-303), używając narracji w pierwszej osobie, serię wydarzeń, w których uczestniczył w dużym domu modlitwy w Tyberiadzie.

Co do domowych praktyk szabatowych to pojawia się odniesienie do przywołanego powyżej zapalania świec szabatowych (C. App 2,282) oraz wspomnienie o zwyczaju spożywania południowego posiłku w szabat („Vita” 279).

2.2.3. Stronnictwo faryzeuszów

W „Starożytnościach” i „Wojnie żydowskiej” Flawiusz opisuje poszczególne ugrupowania w łonie judaizmu. Najważniejsze z nich, w kontekście niniejszej pracy, to faryzeusze, którzy stanowili w czasach Chrystusa najliczniejsze i najsilniejsze stronnictwo³¹. Byli też głównymi adwersarzami Jezusa w ewangelicznych sporach.

³⁰ Podobnie wyglądał początek szabatu poza Jerozolimą. D. Rops, *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, Poznań 1964, s. 494-495, opisuje to w następujący sposób: „Pomiędzy pierwszą a trzecią gwiazdą hazzan wchodził na dach najwyższego domu w danej miejscowości, zabierając ze sobą *trąbkę szabatową* z szafy w synagodze. Trąbił trzy razy: pierwszy raz, aby uprzedzić robotników, że należy przerwać pracę; drugi raz, aby kupcom nakazać zamknięcie sklepów i trzeci raz, aby oznajmić wszystkim, że nadeszła godzina zapalenia lamp”.

³¹ Na temat faryzeuszów zob.: W. Rakocy, *Faryzeusze. Historia – Ewangelie*, Lublin 2002, s. 11-

Początków faryzeizmu, według najbardziej rozpowszechnionej dzisiaj opinii, należałoby poszukiwać w czasach machabejskich w grupie pobożnych Żydów (*hassidim*) zgromadzonych wokół Matatiasza (por. 1 Mch 2,42; 7,13-18; 2 Mch 14,6-10)³². Józef Flawiusz wspomina ich po raz pierwszy, omawiając panowanie Jonatana jako arcykapłana i przywódcy wojskowego (152-142 przed Chr.)³³. Stwierdza, że faryzeusze cieszyli się „opinią najlepszych znawców prawa i przekazywali oni ludowi pewne przepisy zaczerpnięte z tradycji przodków, które nie zostały zapisane w Prawach Mojżeszowych” (BJ 2,162; Ant. 13,297). Podawane przez nich przepisy, a więc Prawo ustne i pisane, miały równorzędną wartość, a jedno bez drugiego było niepełne. Według faryzeuszów Prawo ustne dostarczało właściwej interpretacji i zastosowania Prawa pisanego, chociaż Prawo pisane pozostawało rozstrzygającym autorytetem, tekstem podstawowym, w ramach którego rozwijało się Prawo ustne³⁴.

W ramach Prawa ustnego zawarte zostały również przepisy szabatowe. Definiowały one to, co uważano za pracę. Ewangelie poświadczają, że w czasach Nowego Testamentu faryzeusze zabraniali noszenia łożka (J 5,10), uzdrawiania (Mk 3,2; Łk 13,14), zrywania kłosów pszenicy (Mt 12,2), pokonywania pieszo więcej niż odległości drogi szabatowej (Dz 1,12).

Oprócz tego faryzeusze wymyślali, jak w legalny sposób obejść szabatowe prawo, które bądź było niewykonalne, bądź nakładało się na inne obowiązki religijne (jak na przykład kwestia obrzezania dziecka, gdy ósmy dzień przypadał w szabat). Z pewnością jednym z takich religijnych obowiązków była troska o bliźniego. Zatem legalnie naruszano szabat, jeżeli ludzkie życie znajdowało się w niebezpieczeństwie. Zasada ta była główną regułą dotyczącą leczenia chorych w szabat: jeżeli ludzkie życie było w niebezpieczeństwie, ingerencja ze względu na osobę była uważana za ominięcie szabatowego przykazania³⁵.

2.3. Podsumowanie: Filon i Józef Flawiusz

Podsumowując przedstawione poszukiwania tekstów szabatowych w dziełach Filona i Józefa Flawiusza można wysnuć kilka wniosków. Po pierwsze, obaj autorzy kładą mocny nacisk na zachowywanie szabatu. Szabat ma olbrzymie znaczenie dla podtrzymania tożsamości narodowej wspólnoty żyjącej w diasporze. Według Flawiusza, przestrzeganie przepisów szabatowych jest „barometrem pobożności”³⁶, dzięki któremu łatwo jest określić poszczególnych ludzi. Obaj także, choć całkowi-

103.

³² Pozostałe koncepcje dotyczące genezy faryzeizmu w: F. Manns, *Le judaïsme: Milieu et mémoire du Nouveau Testament*, Jerusalem 1992, s. 154-155.

³³ Ant. 13,171-173.

³⁴ Por. H. Shanks, *Starożytny Izrael: od Abrahama do zburzenia Świątyni Jerozolimskiej przez Rzymian*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2007, s. 377.

³⁵ Por. P. Przyborek, *Szabat Jezusa w świetle Ewangelii według świętego Łukasza*, Gdańsk 2014, s. 62.

³⁶ Weiss, *The Sabbath*, s. 381.

cie odmiennie, podają genezę szabatu. Kolejny wniosek może jawić się jako pewna nowość. Dotyczy on sposobu podejścia pogan do szabatu. Ani Filon, ani Józef nie ograniczają świętowania szabatu wyłącznie do kręgu żydowskiego, ale podają przykłady wielu pogan zachowujących szabat, który, według Filona, jest świętem uniwersalnym (*De opificio mundi* 89).

Jeżeli chodzi o przepisy szabatowe, to Józef zajmuje się tematem pojawiającym się już w Księgach Machabejskich i przytacza historie związane z szabatowymi kontrowersjami wokół prowadzenia wojny. Po lekturze tych opowieści można dojść do wniosku, że Flawiusz, mimo wszystko, popiera zachowywanie spoczynku szabatowego nawet w czasie wojny. Potwierdza to pełen podziwu opis powstańców machabejskich, którzy dali się wymordować, nie chcąc sprofanować szabatu poprzez walkę (*Ant.* 12,271-74).

Pojawia się także kilka nowości w odniesieniu do szabatowych przepisów. Filon dostarcza wiadomości o zakazie jedzenia w szabat jakichkolwiek owoców leżących na ziemi (*De vita Mosis* 2,21-22), a dzięki Józefowi można odtworzyć różne obrzędy i zwyczaje szabatowe zarówno w sferze świątyni (rozpoczęcie szabatu na głos trąbki, ofiary), jak i zwyczaje rodzinne (spożywanie południowego posiłku w szabat i zapalenie szabatowych świec). Obaj także potwierdzają, że szabat był okazją do studiowania Prawa i spotkań w synagodze, choć nie wspominają o żadnych praktykach modlitewnych. Ostatni wniosek wiąże się z szabatowym odpoczynkiem. Powstrzymanie się tego dnia od jakiejkolwiek pracy (*BJ* 2,456) jest powszechnie znaną - również w świecie pogańskim - cechą szabatu. Dlatego zarówno Filon, który pochwała karę śmierci w razie profanacji szabatu (*De vita Mosis* 2,213-20; *De legibus specialibus* 2,250-51), jak i Józef, wymagają, aby przestrzegano tego prawa. W kontekście posłuszeństwa Prawu, Flawiusz mówi zarówno o faryzeuszach będących znawcami Prawa (*BJ* 2,162)³⁷, jak i o esseńczykach, szanowanych przez Flawiusza ze względu na surowe praktyki religijne a opisanych w rozdziale dotyczącym Qumran (*BJ* 2,147).

Literatura

- Dąbrowski, E., *Józef Flawiusz – Życie*, w: *Dawne Dzieje Izraela*, Poznań 1962, s. 9-52.
- Doering, L., *New Aspects of Qumran Sabbath Law from Cave 4 Fragments*; w: *Legal Texts and Legal Issues: Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies*, Cambridge 1995, Leiden 1997, s. 251-274.
- Doering, L., *The Concept of the Sabbath in the Book of Jubilees*, w: *Studies in the Book of Jubilees*, red. M. Albani – J. Frey – A. Lange, Tübingen 1997, s. 179-205.
- Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, Warszawa 1986. Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 2, Kraków 1994.
- Flawiusz Józef, *Dawne dzieje Izraela*, Poznań 1962.
- Flawiusz Józef, *Przeciw Apionowi. Autobiografia*, Poznań 1986.

³⁷ Wydaje się oczywiste, że żydowskie ugrupowania, w szczególności faryzeusze, doskonale zdawały sobie sprawę z wielkości tego dnia i jego ważności jako znaku świętości Boga i znaku Przy mierza. Niestety, sposób, w jaki faryzeusze chcieli uświęcić szabat, doprowadził ostatecznie do tego, że pod stosem drobiazgowych zakazów i nakazów ten wymiar duchowy zaczął powoli zanikać.

- Flawiusz Józef, *Wojna żydowska*, Poznań 1980.
- Hempel, Ch., *The Place of the Book of Jubilees at Qumran and Beyond*, w: *The Dead Sea Scrolls in Their Historical Context*, red. T.H. Lim, Edinburgh 2000, s. 187-196.
- Kimbrough, S.T., *The Concept of Sabbath at Qumran*, „Revue de Qumrân” 5 (1966), s. 483-502.
- Manns, F., *Le judaïsme: Milieu et mémoire du Nouveau Testament*, Jerusalem 1992.
- McKay, H.A., *Sabbath and Synagogue, The Question of Sabbath Worship in Ancient Judaism*, (Religions in the Graeco-Roman World; 122), Leiden 1994.
- Mędala, S., *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994.
- Muchowski, P., *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*, Kraków 2000.
- Notet, É.; *La loi à Qumrân et Schiffman*, „Revue Biblique” 102 (1995), s. 38-71.
- Przyborek, P., *Szabat Jezusa w świetle Ewangelii według świętego Łukasza*, Gdańsk 2014.
- Puech, É., *Manuskrypty znad Morza Martwego a Nowy Testament: Nowy Mojżesz, czyli o kilku praktykach Prawa*, w: *Qumran: pomiędzy Starym a Nowym Testamentem*, red. H. Drawner – A. Piwowar, Lublin 2009.
- Rakocy, W., *Faryzeusze. Historia – Ewangelie*, Lublin 2002. *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, tł. W. Tyloch, Warszawa 1963.
- Rękopisy znad Morza Martwego: Qumran - Wadi Murabba`at – Masada*, tł. P. Muchowski, Kraków 1996.
- Rops, D., *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, Poznań 1964.
- Segal, M., *The Book of Jubilees*, Leiden 2007.
- Shanks, H., *Starożytny Izrael: od Abrahama do zburzenia Świątyni Jerozolimskiej przez Rzymian*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2007.
- Tigheelaar, E.J., *Sabbath Halakha and Worship in 4QWays of Righteousness: 4Q421 11 and 13+2+8 Par 4Q264a 1-2*, „Revue de Qumrân” 18 (1998), s. 359-372.
- VanderKam, J.C., *The Book of Jubilees*, Sheffield 2001.
- VanderKam, J.C., *The Origins and Purposes of the Book of Jubilees*, w: *Studies in the Book of Jubilees*, red. M. Albani – J. Frey – A. Lange, Tübingen 1997, s. 3-24.
- Vermes, G., *The Dead Sea Scrolls, Qumran in Perspective*, London 1977.
- Weiss, H., *Philo on the Sabbath*; w: *StPhiloA, t. III: Heirs of the Septuagint Philo, Hellenistic Judaism and Early Christianity*, red. D.T. Runia, Atlanta 1991; s. 83-105.
- Weiss, H., *The Sabbath in the Writings of Josephus*, „Journal for the Study of Judaism” 29 (1998), s. 363-390.

Shabbat in Intertestamental Literature

Summary: In the intertestamental period, the Hellenistic culture increased its impact on the social and religious life in Israel and, by imposing pagan customs, finally led to a counter reaction of Jews, who undertook efforts in order to return to obedience to God and, consequently, the law set forth in the Torah. This resulted in a codification of the Shabbat law based on the following assumption: Since Shabbat means interruption of work, it needs to be defined what exactly constitutes work. In this way, a tradition developed that later resulted in the redaction of Mishnah, which made explicit what was left implicit in the Bible. Tracing the process of codification of the Shabbat rules is important also from the perspective of the activity of Jesus, who often spoke against provisions of the Law in the name of restoring the true meaning of Shabbat.

Keywords: shabbat, the Book of Jubilees, Qumran, Josephus Flavius, Philo of Alexandria

BP MARCIN HINTZ

Wydział Teologiczny
Chrześcijańska Akademia Teologiczna
Warszawa

Historia jako miejsce działania Boga. Interpretacja dziejów w filozofii G.W. F. Hegla i teologii W. Pannenberg

Streszczenie: Artykuł omawia mniej znane w ewangelickiej teologii podejście do historii. Zgodnie z zasadą *sola scriptura* Biblia w protestantyzmie rozumiana jest jako samopoświadczenie Boga działającego w historii, które jest zarazem prawdziwym Słowem Pana historii adresowanym do konkretnego człowieka. Teologia ewangelicka aż do czasu XIX nieufnie odnosiła się do śladów obecności Boga w historii, akcentując jedynie, że reformacja była wielkim dziełem odnowy Kościoła inspirowanym przez Ducha Świętego. Pierwszą wielką próbą syntezy historiozoficznej w ramach protestantyzmu jest fenomenologia ducha Georga W. F. Hegla (1770-1831). Hegel dokonał w swych monumentalnych dziełach analizy biegu dziejów świata, wskazując na przełomowe momenty, które w dialektyczny sposób prowadzą do powstania nowych form państwowości. Wiele miejsca Hegel poświęcił roli religii, wskazując również na jej rozwój aż do osiągnięcia formy religii absolutnej w chrześcijaństwie.

Druga z omawianych w artykule koncepcji samopoświadczenia się Boga w historii to teoria autorstwa monachijskiego teologa Wolfharta Pannenberg (1928-2014). Począwszy od habilitacji, Pannenberg rozwijał tezę o objawieniu Boga w dziejach ludzkości. Teolog w wielu swoich publikacjach argumentował, że nie ma dyskontynuacji i wrogości pomiędzy wiarą religijną a badaniami historycznymi oraz szerzej, teologią a humanistyką jako taką. Teolog wykazywał, że ludzka historia jest miejscem działania Boga i odkrycie tej zależności ma fundamentalne znaczenie dla wiary chrześcijańskiej.

Słowa kluczowe: Hegel, Pannenberg, historia, filozofia dziejów, objawienie Boga, teologia ewangelicka

1. Bóg – Słowo – Dzieje: uwagi wstępne

Dla duchowości oraz teologii ewangelickiej Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu stanowi jedyne wiarygodne źródło objawienia się Boga w historii człowieka i zarazem kryterium teologii. Tę prawdę dogmatyczną głosi reformacyjna zasa-

da *sola scriptura*¹. Zgodnie z tą wykładnią protestantyzm podkreśla, że na kartach Pisma Świętego Bóg ukazuje się człowiekowi poprzez objawienie w dziejach oraz w historii indywidualnego życia jednostki. Bóg Starego Testamentu nie jest więc bóstwem przyrody, lecz właśnie Panem historii. Biblijny Izrael, lud wybrany Boga Jahwe doświadcza Boga poprzez historyczne wydarzenia, odmiennie w stosunku do ludów ościennych, które oddają kult bogom przyrody na wzgórzach i pagórkach: „Zaiste, ułudą jest pokładanie nadziei w pagórkach i wrzawa na górach! Zaiste, w Panu, Bogu naszym, jest zbawienie Izraela” (Jer 3,23, tłum. *Biblia Warszawska*).

Historia biblijnego Izraela to historia wiary ludu wybranego, względnie w innych okresach i czasie upadku tej wspólnoty, jego grzechu, niewiary i odstępstwa od Boga. To zarazem historia bezwarunkowej wierności *Elohim* wobec swoich wybranych.

Tradycja ewangelicka dobitnie podkreśla, że Biblia jest nie tylko prawdziwym zapisem historii wiary, ale stanowi jedyne, ekskluzywne źródło prawd dogmatycznych, moralności i życia Kościoła. Biblia jako samopoświadczenie Boga działającego w historii jest zarazem prawdziwym Słowem Pana historii adresowanym do konkretnego człowieka, posiada więc tym samym charakter na wskroś ludzki, gdyż owo *verbum Dei* adresowane było do jednostkowego, egzemplarycznego człowieka w dziejach świata. Owo orędzie było przez wybranych przez Boga ludzi redagowane i spisywane. Oznacza to w hermeneutycznym wykładzie, że wszystkie księgi biblijne powstały z inspiracji Ducha Świętego i zostały spisane przez konkretnych autorów, którzy wywodzili się z różnych warstw społecznych i ukazywali objawienie z perspektywy własnego przeżywania historii².

Teologia ewangelicka głosi, że Boże Słowo zostało raz na zawsze dane ludowi Bożemu w postaci ksiąg kanonicznych Starego i Nowego Testamentu, tym samym podkreśla, że Pismo stoi zawsze ponad autorytetem Kościoła i tradycji³.

Tę prawdę dogmatyczną wyraża reformacyjna zasada *sola scriptura*, określana mianem zasady formalnej. Autorytet słowa Biblii pozostaje zawsze i wszędzie ponad autorytetem Kościoła i innych świadków wiary, w tym ojców Kościoła, soborów i reformatorów. Owo pryncypium formalne wyróżnia konfesyjną tradycję ewangelicką wobec katolickiej, jak też prawosławnej. Stosowanie zasady *sola scriptura* pozwala też inaczej spojrzeć na procesy historyczne, wskazując na dzień zadośćuczynnej śmierci Bożego Syna, dzień zbawienia – kulminacyjny punkt dziejów ludzkości, czyli Wielki Piątek. Historia Kościoła, czyli dzieje ludu Bożego to ciągłe, nieprzerwane działanie Boga w świecie, choć w sposób szczególny miało ono miejsce w osobie i dziele Jezusa Chrystusa. Tym samym protestantyzm odrzuca wszelkie

¹ M. Hintz, *Sola*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 9, red. T. Gadacz, B. Milerski, wyd. elektroniczne, Warszawa 2003.

² M. Uglorz, *Od samoświadomości do świadectwa wiary. Wprowadzenie do dogmatyki ewangelickiej*, Warszawa 1995, s. 89.

³ Tenże, *Sola Scriptura*, [w:] *Teologia wiary. Teologia ks. Marcina Lutra i ksiąg wyznaniowych Kościoła luterskiego*, red. M. Uglorz, Bielsko-Biała 2007, s. 279.

deistyczne rozumienie historii.

Rolę Jezusa Chrystusa w dziejach świata wyraża zasada ekskluzywna *solus Christus*⁴. Teologia ewangelicka, a zwłaszcza tradycyjna jej odmiana, podkreśla przy tym stanowczo obecność Jezusa Chrystusa działającego poprzez Ducha Świętego w dziejach Kościoła, akcentując przy tym znaczenie reformacyjnego wydarzenia XVI wieku jako dzieła szczególnej odnowy Ciała Chrystusowego⁵. Reformacja rozumiana jest przy tym jako szczególny powiew ducha wolności, wyzwalający człowieka do działania także w sferze rodzącej się wczesnonowożytnej *polis*⁶.

W XVII wieku teologowie okresu ortodoksji luterańskiej odeszli od dynamicznej interpretacji Pisma akcentującej *viva vox evangelii*, stosowanej przez Lutra i jego najbliższych współpracowników. Koryfeusze ortodoksji interpretowali każde zdanie Biblii w sposób dosłowny, głosząc tezę o werbalnej inspiracji Ducha Świętego, który wprost autorom ksiąg biblijnych poddawał każde słowo. Owi gneźjoluteranie akcentowali szczególną Bożą ingerencję w ludzką historię w okresie reformacyjnego przełomu, nota bene podobnie czynili świadkowie jubileuszu reformacji *anno Domini 1817*⁷.

Dzieje świata ortodoksyjny luteranizm pojmował też jako formę oddziaływania Boga względem grzesznego człowieka. Świat jawił się oczywistym i zrozumiałym z perspektywy całości ekonomii zbawienia. Historiozofia wyłaniająca się z refleksji teologicznej, *stricte* dogmatycznej, przedstawiała komplementarny obraz dziejów świata od Adama i Ewy poprzez upadek w grzech, losy patriarchów, dzieje biblijnego Izraela, budowę i zburzenie pierwszej świątyni aż po życie Jezusa i dzieje apostołów, czyli jego wysłanników. Kościół i jego historia jawiły się jako swoiste *continuum* tego procesu dziejowego, jako kolejne etap rozwoju duchowego i moralnego ludzkości.

Ten klarowny obraz został zaburzony, podważony czy też szerzej zadenuncjowany w okresie oświecenia. Racjonalne nurty w teologii zaczęły podważać nie tylko boski charakter Pisma Świętego, lecz również, a może jeszcze bardziej Jego działanie w historii⁸. Deizm głosił tezę o wycofaniu się Boga z dziejów człowieka i pozostawieniu *homo sapiens* samemu sobie.

W neoprotestantyzmie, czy obecnie w tak zwanej współczesnej teologii ewangelickiej wykładem Pisma zajmuje się egzegeza biblijna, korzystająca z metod historyczno-krytycznych, podkreślająca bosko-ludzki charakter ksiąg biblijnych. Refleksja na temat obecności Boga w historii, na temat miejsca wiary w dziejach świata została przesunięta do zagadnień teologii fundamentalnej. W szczególności po doświadczeniach II wojny światowej, motyw nieobecności Boga w historii stał

⁴ Tenże, *Od samoświadomości do świadectwa wiary*, s. 90.

⁵ W. Pannenberg, *Reformation und Einheit der Kirche*, w: Tenże, *Ethik und Ekklesiologie. Gesamte Aufsätze*, Göttingen 1977, s. 256.

⁶ H. Assel, *Evangelische Freiheit als Erbe – heute*, „Gdański Rocznik Ewangelicki”, 6 (2012), s. 151.

⁷ W. Pannenberg, *Reformation und Einheit der Kirche*, s. 254.

⁸ K. Karski, *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971, s. 14.

się bardzo wyraźnym wątkiem. Drastycznym wyrazem takiej wizji była tzw. teologia śmierci Boga negująca całkowicie Jego obecność we współczesnym świecie⁹.

Różne koncepcje teologiczne, rozmaici myśliciele ewangelicy szukali jednak wybrnięcia z tego nowoczesnego i ponowoczesnego impasu. W twórczy sposób podchodzili do tej problematyki, większość z nich formułowała jednak bardzo ostrożne tezy historiozoficzne. Ta dyskusja trwa nieprzerwanie.

Z tego kręgu ostrożności czy podejrzliwości wobec historii, wyraźnie wylamują się dwie postacie w dziejach protestantyzmu: dziewiętnastowieczny filozof Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) oraz zmarły w wieku 85 lat, współczesny teolog Wolfhart Pannenberg (ur. 1928 w Szczecinie, zm. w Monachium 4 września 2014)¹⁰. To dwaj autorzy ewangelicy, którzy w sposób szczególny patrzą na historię ludzkości, na dzieje jako na miejsce, w którym działa dynamicznie Bóg, kształtując ludzką historię, a ślady jego działania są możliwe, a wręcz konieczne do odkrycia. Owo odkrywanie tych niezatartych znaków należy do ważnych zadań teologa.

2. Koncepcja dziejów Hegla

Georg Hegel uważany za największego przedstawiciela dziewiętnastowiecznego idealizmu, studiował teologię i filozofię w słynnym południowoniemieckim Uniwersytecie w Tybindze, miał zostać ewangelickim duchownym¹¹, jednak droga poprowadziła go w kierunku kariery akademickiej, czyniąc najbardziej znanym filozofem I połowy XIX wieku, postacią wręcz legendarną, przedwcześnie zmarłą, do którego spuścizny odwoływano się ze skrajnych pozycji, już za jego życia.

Hegel przez długie lata w polskim kontekście, w powojennym okresie realnego socjalizmu, kojarzony był z głównie Karolem Marksem i jego krytyką heglizmu, w dużej mierze przez filozofię marksistowską został zawładnięty, a już na pewno do lat 90. XX wieku nie kojarzono go z myślą chrześcijańską. Jest to sąd niesprawiedliwy.

Również słynne opracowanie myśli Hegla rozpowszechnione w Polsce po roku 1989, autorstwa francuskiego marksisty rosyjskiego pochodzenia, Aleksandra Kojeve (1920-1968), powieli ten stereotyp i interpretuje antropologię berlińskiego filozofa w kategoriach jedynie ateistycznych¹². Hegel bez wątplenia wymyka się prostym kryteriom i przyporządkowaniom, nie jest wrogiem religii, ani myślenia w kategoriach religijnych, choć bywa nawet interpretowany jako myśliciel ateistyczny¹³.

Charakterystyczne dla myśli całego protestantyzmu epoki oświecenia, a złasz-

⁹ *Teologia śmierci Boga*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 9, red. T. Gadacz, B. Milerski, Warszawa 2003, 284.

¹⁰ *Zum Tod von Wolfhart Pannenberg. Ein großer Mann der Ökumene*, <http://www.bayern- evangelisch.de/wir- ueber- uns/ zum- tod- von- wolfhart- pannenberg. php> [2014.10.22].

¹¹ Z. Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984, s. 13.

¹² A. Kojeve, *Wstęp do wykładów o Heglu*, tłum. Ś. Nowicki, Warszawa 1999.

¹³ K. Szocik, *Znaczenie religii w ateistycznej filozofii Hegla*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia

cza neoprotestantyzmu, czyli etapu w dziejach teologii ewangelickiej rozpoczętego przez Friedricha D. E. Schleiermachersa (1768-1834), jest powiązanie wiary i myślenia. Stąd można powiedzieć, że skoro Kant był również teologiem, a teolog Schleiermacher zajmował się filozofią i pedagogiką¹⁴, to należy sformułować tezę, że w przypadku myśli Hegla religia i filozofia stanowią jedno. Bóg dla twórcy dialektyki jest, tak jak cała rzeczywistość przedmiotem filozofii, tym samym filozofia jest teologią.

Berliński filozof wyraźnie neguje tak podkreślane i przez oświecenie, i przez radykalnych romantyków, przeciwieństwo rozumu i wiary. Protagonista niemieckiego idealizmu uważa bowiem, że na mocy logiki, która „jest nauką o czystej idei, to jest o idei w abstrakcyjnym elemencie myślenia”¹⁵, nie może istnieć dwojaki rozum i dwojaki duch. Hegel głosi więc koncepcję monistyczną, argumentując, że rozum człowieka jest rozumem w ogóle. To właśnie rozum jest elementem boskim w człowieku; a duch, o ile jest duchem Bożym, nie jest duchem na niebie, poza gwiazdami, poza światem. Bóg jest obecny jako Duch w duchu i w duchach. Poglądy te wyłożył Hegel w monumentalnej pracy *Fenomenologia ducha* z roku 1807, dwutomowej książce, która należy do najsłynniejszych dzieł nowoczesnej myśli filozoficznej, ale też najtrudniejszych w lekturze. Jest to ogromna synteza, napisana hermetycznym językiem, która przekracza tradycyjne granice wyznaczone pomiędzy klasycznie pojmowaną filozofią, teologią ewangelicką i historią, czy politologią. System filozofii Hegla składa się z trzech zasadniczych części: logiki, filozofii przyrody oraz filozofii ducha¹⁶. Logika to dla berlińskiego myśliciela nauka o formach rozwoju myśli. Rozwój nie dokonuje się w sposób harmonijny, liniowy, lecz drogą rewolucyjnych przemian, poprzez współistnienie sprzeczności – na tym polega dialektyka tezy i antytezy, która dotyczy również interpretacji dziejów. Ta słynna heglowska dialektyka znajduje zastosowanie we wszelkich prowadzonych przez myśliciela analizach.

Jak programowo formułuje to Hegel w *Fenomenologii ducha* z roku 1807: „Prawda jest całością. Całością zaś jest tylko taka istota, która dzięki swemu rozwojowi dochodzi do swego ostatecznego zakończenia”¹⁷.

W pismach niedoszłego pastora odnajdziemy również krytykę religii prowadzoną z pozycji filozoficznej. Filozof wyróżnił mianowicie dwie formy religii: „obiektywną” i „subiektywną”, stając po stronie tej drugiej. Religią obiektywną jest chrześcijaństwo, głównie zaś katolicyzm, który według niego oparty jest na czynniku instytucji, dalej na przepisach prawnych i autorytecie urzędu kościelnego, czyli duchownych. Taka forma religii, zdaniem filozofa, ogranicza nie tylko wolność, ale uczy formalizmu¹⁸. Z tego powodu Hegel proponował tzw. religię ludową, która

Philosophica” 25 (2012), s. 101.

¹⁴ B. Milerski, *Schleiermacher*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 10, wyd. elektroniczne, Warszawa 2003.

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 83.

¹⁶ T. Gadacz, *Hegel*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 4, wyd. elektroniczne, Warszawa 2003.

¹⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 1, tł. A. Landman, Warszawa 1963, s. 28.

¹⁸ A. Wawrzynowicz, *Hegłowska filozofia religii a pojęciowe ramy chrześcijańskiego uniwersal-*

oparta jest na sumieniu i buduje świadomość etyczną. Religia ludowa powinna być powiązana z państwem. Hegłowska filozofia ducha podzielona jest przy tym na trzy części: filozofię ducha subiektywnego, obiektywnego i absolutnego.

Jak pisze Hegel w *Encyklopedii nauk filozoficznych*: „Duch jest o tyle tylko duchem, o ile istnieje dla ducha, a w religii absolutnej duch absolutny manifestuje już nie swoje abstrakcyjne momenty, lecz siebie samego”¹⁹.

Duch subiektywny jest przedmiotem antropologii. Filozofia ducha obiektywnego obejmuje sferę prawa i państwa. Domenę ducha absolutnego tworzą zaś trzy rzeczywistości: sztuka, religia i filozofia. Sztuka obejmuje ducha absolutnego poznawczo poprzez formy zmysłowe, np.: za pomocą malarstwa, rzeźby, architektury.

Wyższą formą poznania jest religia ujmująca Boga za pomocą wyobrażeń, metafor i obrazów. Najbardziej Hegel cenił jednak filozofię, która jest „pojęciową wiedzą” o Bogu. Uznawał on znaczenie religii w procesie poznawczym, lecz pozycjonował ją niżej od filozofii²⁰. Uważał, że wielokrotnie prymitywizm wyobrażeń religijnych ogranicza się do sfery zewnętrznej, do zewnętrznych postaci i często nie sięga samego rdzenia prawdy, stąd przewyższa je filozofia²¹.

Georg Hegel znany jest także jako twórca oryginalnej historiozofii. Swoją interpretację dziejów ludzkości ukazał w *Wykładach z filozofii dziejów* z roku 1821. W dialektycznej interpretacji dzieje to nic innego jak historia alienacji Ducha od samego siebie i powracanie do siebie w poszczególnych epokach historii ludzkości. Jak stwierdza na początku swego historiozoficznego traktatu: „Ogólnie biorąc filozofia dziejów nic innego nie oznacza, jak myślące ich rozważanie”²². Bowiern tylko człowiek, istota myśląca może tworzyć dzieje i tylko on może realizować swoją wolność poprzez instytucje społeczne i polityczne. Celem działania człowieka w historii jest uświadomienie sobie tej wolności. Historia zaczyna się wraz z powstaniem instytucji państwa.

Berliński filozof swoje rozważanie dziejów rozpoczyna od greckiego *polis*, pierwszego rozumnego tworu państwowego i podążając za Arystotelesem, stawia interes państwa ponad celami jednostki. W tym okresie wykształciły się instytucje, które stanowiły dla Hegla pojęcie techniczne – oznaczały pośredników pomiędzy państwem a jednostkami. Epokę hellenistyczną charakteryzuje napięcie, w tym dramatyczny rozdźwięk pomiędzy odwiecznym prawem Bożym a prawem ludzkim, symbolizowany poprzez literacki konflikt ukazany w tragedii Sofoklesa *Antyгона*, napisanej w roku 442 p.n.e., w dobie rozkwitu Aten²³. W tej historii obydwie postaci zostają ostatecznie poddane karze. *Antyгона* zostaje ukarana za nierespektowanie

izmu, „Diametros. Internetowe czasopismo filozoficzne” 8 (2006), s. 103.

¹⁹ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, s. 565.

²⁰ Tenże, *Wykłady z filozofii religii*, t. 1, tł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2006.

²¹ K. Szocik, *Znaczenie religii w ateistycznej filozofii Hegla*, s. 105.

²² G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tł. A. Landman, Warszawa 2001, s. 14.

²³ Cyt. za: M. Korzekwa, *Hegłowska fenomenologia ducha a ponowoczesność*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/F/FD/mk_hegel.html [2014.09.25].

prawa stanowionego, a władca Kreon za lekceważenie odwiecznego prawa Bożego.

Według autora *Wykładów z filozofii dziejów* takie dialektyczne napięcia skutkują zwycięstwem jednostki nad ogółem. W tej interpretacji symbolem zwycięstwa jednostki jest *Imperium Romanum* z jego nowatorskim pojęciem instytucji „osoby prawnej”, dającej osobie bardzo szerokie uprawnienia. Ale jak zaznacza Hegel, tam, gdzie łatwo jest nabyć wszystkie prawa, ulegają one rozmyciu, stają się abstrakcyjne, więc tak naprawdę konkretny człowiek nie ma już w ogóle jakichkolwiek praw. Wówczas zjawia się na arenie jedynowładca w osobie Gajusza Juliusza Cezara (102-44 p.n.e.), który jako nowy „pan świata”, stanowi swoistą dialektyczną antytezę równości wszystkich obywateli.

Jak zauważa M. Korzekwa, druga faza alienacji Ducha w dziejach to nowożytna Europa, którą charakteryzuje ciągła walka o władzę i bogactwo. Prowadzi to do stopniowej zmiany paradygmatu, zanika jedność samoświadomości podmiotu ludzkiego. W ten sposób pojawia się nowy etap, nowa mieszczańska cywilizacja, która wszystko poddaje krytyce, wszystko powoli relatywizuje, niszcząc w konsekwencji samą siebie²⁴. Reakcją na ten nowożytny proces relatywizacji wartości staje się odwołanie do wiary w Boga. Z kolei wierze religijnej z czasem zostaje przeciwstawiony intelekt, który broni praw rozumu. Apogeum konfliktu przypada zdaniem Hegla na epokę oświecenia, gdy do głosu dochodzi abstrakcyjna wolność. Oświeceniowa *liberte* jest w swej istocie egalitarna, z czasem staje się jałowa, pusta, czyli abstrakcyjna. Tak jak w starożytności abstrakcyjność praw, tak w oświeceniu abstrakcyjność wolności, prowadzi do przełomu, do rewolucji, która przynosi terror²⁵. Po tym budzi się wolna podmiotowość.

Ważną rolę w rozumieniu historii odgrywa pojęcie „ducha narodu” rozumiane jako siła twórcza w polityce²⁶. Trzeba podkreślić, że Hegel w interpretacji dziejów stawia państwo ponad jednostką²⁷. Indywidualizm dochodzi do obiektywności poprzez udział w bycie państwowym. Stąd kolejna epoka, w której coraz to nowy naród urzeczywistnia odpowiadające mu państwo to faza moralności, czyli powrotu Ducha do siebie samego. Swoiste preludium, początek stanowi formalistyczna myśl królewieckiego filozofa Immanuela Kanta (1724-1804) z jego ideą imperatywu kategorycznego, czyli formułą czystej powinności. Czystej, czyli w interpretacji Hegla abstrakcyjnej, pustej, co prowadzi do konfliktu pustki norm. Z tezy i antytezy powstaje synteza pojednania Boga i człowieka, która przez zwycięża alienację, wyobcowanie jednostki w świecie. Na mocy owej syntezy, poprzez pojednanie i przebaczenie, człowiek przechodzi od moralności do religii²⁸.

Zgodnie z analizą zawartą w *Fenomenologii ducha*, religia to samoświadomo-

²⁴ Tamże.

²⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. 2, tł. A. Landman, Warszawa 1965, s. 184.

²⁶ Z. Kuderowicz, dz cyt., s. 143.

²⁷ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tł. A. Landman, Warszawa 1969, s. 240.

²⁸ Tenże, *Fenomenologia ducha*, t. 2, s. 274.

mość człowieka w odniesieniu do Absolutu²⁹. Ostatnia faza rozwoju Ducha zostaje określona mianem wiedzy absolutnej, czyli dojściem Absolutu do siebie samego, do samoświadomości. Mamy więc do czynienia z całkowitą jednością religii, która ma charakter subiektywny i filozofii, która zawsze ma wymiar obiektywny. Ostateczną syntezą jest właśnie fenomenologia ducha. Na tym kończy się historia. Nie tylko rozum, absolut i Duch są obecne w dziejach, również religia jest ciągle obecna na tej drodze tezy zmagającej się ze swoim przeciwieństwem antytezą, z których powstaje kolejna synteza.

Tym samym w analizie obecności śladów Boga jako Ducha w dziejach należy też odwołać się do heglowskiego rozumienia religii, która obok sztuki i filozofii stanowi część Ducha Absolutnego³⁰. Także w dziejach ludzkiej religijności niedoszły duchowny wskazuje trzy etapy rozwoju. Hegel dzieli historię religii na następujące fazy. Pierwsza to religie naturalne, czyli orientalne, które ukazują boski Absolut poprzez elementy natury, czyli zwierzęta, gwiazdy, ciała kosmiczne³¹. Druga faza rozwoju Ducha w historii religii omawiana przez Hegla to religia grecka, czyli religia sztuki. Mitologia Hellenów inaczej ukazuje Absolut. Mityczne postacie bogów mają ludzką postać, czyli zachowują charakter antropomorficzny. Wreszcie trzecia faza rozwoju świadomości religijnej to religia jawna, czyli objawiona jaką jest chrześcijaństwo, które charakteryzuje się myśleniem abstrakcyjnym i stanowi tym samym najwyższą fazę rozwoju świadomości religijnej, dążącej do religii absolutnej, w której urzeczywistnia się królestwo Ducha, czyli duch w swoim urzeczywistnieniu³². Znajdziemy również w pismach Hegla inne określenia i typy religii: religia wzniosłości, czyli mozaizm i judaizm, religia piękna, czyli mitologia grecka, religia rozładku, czyli cywilizacja rzymska³³.

W ostatniej partii *Fenomenologii ducha*, ukazane są chrześcijańskie dogmaty, czyli nauka o wcieleniu Syna Bożego, pojęcie Królestwa Ducha i synteza jaką stanowi Trójca Święta – to wszystko symbolicznie ukazuje Ducha, który alienuje się od samego siebie po to, by stając się Nie-Duchem przejść do wyższej syntezy przeciwieństw. Berliński filozof pojmuje przy tym Jezusa bardzo tradycyjnie, jako prawdziwego Boga i prawdziwego człowieka. Życiu Jezusa poświęcił jedno z najwcześniejszych swoich dzieł³⁴.

Fenomenologia ducha to ukazanie jego drogi, tego, który powraca do siebie wychodząc od swego przeciwieństwa. Tym samym, reasumując rozumienie relacji pomiędzy Bogiem a historią, można stwierdzić, że droga dziejów świata może zostać ukazana jako historia wiary, rozumianej jako świadomość człowieka w odniesieniu

²⁹ Tamże, s. 363.

³⁰ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, s. 557.

³¹ Tenże, *Fenomenologia ducha*, t. 2, s. 294.

³² Tamże, s. 390.

³³ K. Szocik, dz. cyt., s. 104.

³⁴ G.W.F. Hegel, *Das Leben Jesu. Harmonie der Evangelien nach eigener Übersetzung. Nach der ungedruckten Handschrift in ungekürzter Form* (1795), red. P. Roques, Jena 1906 [wyd. polskie: G.W.F. Hegel – S. Freud, *Życie Jezusa. Mojesz i monoteizm*, tł. M. Siemek, Warszawa 1995.

do Absolutu.

We współczesnej myśli chrześcijańskiej, w tym teologii ewangelickiej, interpretacja Hegla jest krytykowana i odrzucana za jego usilne dążenie do wyjaśnienia całej rzeczywistości. Z wielu stron krytykuje się berlińskiego mistrza za tezę o możliwości odnalezienia ostatecznego sensu biegu historii ludzkości. W dzisiejszym polisemantycznym świecie wiele rozważań Hegla, jego szczegółowych analiz podkreślających znaczenie całości, może być ważnym głosem w dyskusji nad stanem współczesnej kultury, ostrzeżeniem przed niebezpieczeństwami płynnej, wręcz rozplywającej się myśli okresu ponowoczesności. W dzisiejszej kulturze i dzisiejszej religijności brakuje równowagi między tym, co subiektywne a tym, co obiektywne. Brakuje też równowagi między tym, co jednostkowe a tym, co społeczne. Hegel wzmacnia wyraźnie znaczenie tego wspólnotowego czynnika w życiu człowieka, tak by interes jednostki doprowadzić do zgodności z celami ogółu³⁵.

3. Program historiozoficzny i historiozbawczy Wolfharta Pannenberg

Zmarły w wieku 85 lat, monachijski teolog i wybitny ekumenista³⁶, Wolfhart Pannenberg uchodzi za typowego przedstawiciela generacji wychowanej w zsekularyzowanej świecie epoki międzywojennej. Teolog pochodził z wystudzonej religijnie rodziny urzędniczej i pod wpływem przeżyć wojennych odkrył rzeczywistość wiary. Studia filozoficzne i teologiczne odbył w Berlinie (1947), a następnie w Getyndze, Bazylei i Heidelbergu³⁷. W 1953 roku, 25. letni teolog obronił pracę doktorską na temat Dunska Szkota koncepcji predestynacji. Dwa lata później, w roku 1955, uzyskał tytuł doktora habilitowanego na podstawie rozprawy *Analogie und Offenbarung (Analogia i objawienie)*, to właśnie w tym dziele zaczął odwoływać się do historiozofii Georga W. F. Hegla.

Pannenberg jest współtwórcą, obok starotestamentowca Rolfa Rendtorffa (1925-2014) oraz nowotestamentowca Ulricha Wilkensa, pierwszej nowej szkoły teologicznej w niemieckim protestantyzmie powojennym zwanej *Kręgiem Heideberskim* (Heidelberger Kreis), będącej w opozycji wobec powszechnie panujących wówczas na ewangelickich fakultetach teologii Karola Bartha i Rudolfa Bultmmana. Grupa skupiona w *Kręgu Heideberskim* odchodzi od supranaturalistycznej teologii Bartha, potępiającej pozabiblijne, naturalne objawienie Boga. Nie szuka go jednak, idąc za św. Tomaszem w analogii świata, lecz wskazuje na rozpoznanie Bożego objawienia w dziejach świata³⁸, punktem wyjścia są badania egzegetyczne współpracowników Pannenberg, które u systematyka zostają ujęte w syntezę. Programowym dziełem tej grupy teologów była praca zbiorowa *Offenbarung als Geschichte (Objawienie jako historia)*.

³⁵ G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, s. 248.

³⁶ R. Bingener, *Wolfhart Pannenberg gestorben*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung“, 6.09.2014, s. 6.

³⁷ Więcej informacji biograficznych: M. Hintz, *Pannenberg Wolfhart*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 7, wyd. elektroniczne, Warszawa 2003.

³⁸ G. Wenz, *Wolfhart Pannbergs Systematische Theologie. Ein einführender Bericht*, Göttingen 2003.

wienie jako dzieje), wydana w roku 1958³⁹.

Od 1958 Pannenberg był wykładowcą w Wyższej Szkole Kościelnej w Wuppertalu, następnie od 1961 profesorem teologii systematycznej w Mainz, od 1968 w Monachium, gdzie był jednym ze współzałożycieli wydziału teologii ewangelicznej, pełnił tam funkcję dyrektora Instytutu Ekumenicznego.

Pannenberg, obok Paula Tillicha, uznawany jest za największego ewangelickiego teologa XX wieku poszukującego dialogu z filozofią współczesną, jak też w sposób szczególny z naukami empirycznymi. Już pod koniec lat 50. XX wieku zwrócił uwagę na konieczność dialogu teologii z naukami o człowieku widząc, że w czasach sekularyzacji niemożliwa jest prosta asymilacja prawd biblijnych o człowieku z jego realną egzystencją⁴⁰. Dla swej teorii Pannenberg czerpał szerokie odniesienia. Z jednej strony była to teologia egzystencjalna ojca reformacji, ks. dr. Marcina Lutra, z drugiej współczesna myśl egzystencjalna, antropologia filozoficzna, teoria sekularyzacji. Jednak główną inspiracją koncepcji monachijskiego teologa jest filozofia niemieckiego idealizmu, szczególnie omawianego powyżej Georga W. F. Hegla.

Począwszy od habilitacji, Pannenberg rozwija tezę o objawieniu Boga w dziejach ludzkości. Twierdzi on, wbrew powszechnie rozpowszechnionej wówczas w Niemczech szkole barthańskiej zwanej Wort-Gottes-Theologie, głoszącej tezę o jedynie nadnaturalnym objawieniu Słowa Bożego. *Deus dixit* – Bóg powiedział, to jedyna forma jego samopoświadczenia. To dla Pannenberga było ujęcie redukcjonistyczne i ujmowało ono z prawdy biblijnego obrazu Boga działającego w dziejach swego ludu wybranego⁴¹. Warto nadmienić, że również część teologów, wywodzących się pierwotnie z nurtu teologii dialektycznej, odrzucała skrajną pozycję Bartha, głosząc, że można w naturze odnaleźć ślady Boga, który przecież jest jej Stwórcą. Myśl tę znajdziemy zwłaszcza u Emila Brunnera.

Liberalny myśliciel - Paul Tillich posługuje się w swej koncepcji formułą *analogia entis*⁴². Uważa on, że kultura jest formą wyrażania religii, a w religii odkrywa treść kultury.

Pannenberg polemizuje również z teorią demitologizacji Nowego Testamentu głoszoną przez Bultmanna, która głosi tezę o ponadczasowym kerygmacie, który w swym tu i teraz skierowany jest do egzystencji konkretnego człowieka. Pannenberg zarzuca Bultmannowi oddzielenie „Jezusa historii” od „Chrystusa wiary”⁴³. Tym samym fakt zmartwychwstania Jezusa nie jest jedynie kwestią wiary, jak twierdzi Bultmann i jego szkoła. Nota bene teorię tę podważyli przedstawiciele tzw. post-bultmanizmu, odchodząc od radykalnych tez swego mistrza, odkrywając ponownie

³⁹ *Offenbarung als Geschichte*, hg. von W. Pannenberg in Verbindung mit R. Rendtorff, U. Wilkens und T. Rendtorff, Göttingen ²1963.

⁴⁰ H. Seweryniak, *Antropologia i teologia fundamentalna. Studium antropologii teologicznofundamentalnej Wolfharta Pannenberga*, Płock 1993, s. 14.

⁴¹ W. Pannenberg, *Grundfragen Systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1967.

⁴² H.G. Pöhlmann, *Abriß der Dogmatik*, Gütersloh 1990, s. 101.

⁴³ W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh ⁷1990.

historyczność osoby Jezusa Chrystusa⁴⁴.

Pannenberg, polemizując z Bultmannem, stwierdza, że w przypadku ahistoryczności Jezusa chrześcijanie byłiby jedynie sektą posiadającą gnozę, wiedzę tajemną, niedostępną innym. Zmartwychwstanie musi być więc historyczną rzeczywistością, której świadkami są wszyscy ludzie dysponującymi źródłami na jego temat⁴⁵. Ponieważ każde źródło historyczne można zakwestionować, źródła te nie dostarczają tym samym pewności zmartwychwstania – może ją zapewnić jedynie wiara. Wiara wykracza tym samym poza dowody, jest jednak z nimi niesprzeczna, nawiązuje do nich, jest na nich oparta, pozostaje w dynamicznej relacji do nich.

Centralną tezę Pannenberga można sprowadzić do konstatacji, że Bóg objawia się w całości dziejów świata, co wyraża się w biblijnym opisie dziejów od aktu stworzenia poprzez patriarchów, Mojżesza, proroków, Jezusa, aż po rzeczy ostateczne, ujęte w chrystologii. Pannenberg jest także krytykiem zasady analogii charakterystycznej dla teologii katolickiej, która w naturze szuka śladów objawienia Boga. Według Pannenberga nie w naturze, lecz dopiero w całości historycznego przekazu Biblii Starego i Nowego Testamentu możliwe jest odkrycie uniwersalnego przesłania Boga, stąd teza, która głosi: objawienie jest historią. Dzieje ludzkości jako całość stają się punktem wyjścia dla refleksji fundamentalno-teologicznej. Należy w refleksji nad nimi zastosować metody filozofii dziejów. Człowiek dla Pannenberga to istota historyczna, otwarta, samotranscendująca (*Selbsttranszendierendes Geschichtswesen*), odkrywająca samą siebie poprzez własną oraz cudzą historię⁴⁶. To jedna z naczelných tez pannenbergońskiej antropologii fundamentalnej⁴⁷.

Teolog uważa, że objawienie realizuje się swoiście, pośrednio poprzez dzieje świata, dlatego też jest ono transparentne, „otwarte dla każdego, kto ma oczy do patrzenia”⁴⁸.

Przy tym nie trzeba być już w posiadaniu wiary, aby w historii Izraela i Jezusa Chrystusa znaleźć objawienie Boże. Jest to możliwe raczej poprzez bezstronne, naukowe dociekanie, dostrzeżenie śladów działania, wydarzeń zbawczych, na podstawie których budzi się dopiero prawdziwa wiara religijna⁴⁹. Wiara w to, że Bóg objawia się w historii dowodzącej Jego boskości, powinna być prawdziwą podstawą wiary. Wiara religijna jest zaufaniem, ale nie bezmyślnym. „Ale nie ufa się ślepo, lecz na podstawie konkretnych danych, które uważa się za wiarygodne”. Wiary nie wolno mylić ze „ślepych zaufaniem”⁵⁰.

Dla monachijskiego ekumenisty zadaniem teologii jest znalezienie racjonalnych podstaw wiary chrześcijańskiej tak, by być chrześcijaninem i człowiekiem żyjącym zgodnie z dorobkiem nauk empirycznych. Stąd niemożliwe jest oparcie wiary na sa-

⁴⁴ K. Karski, *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971, s. 66.

⁴⁵ W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, dz. cyt., s. 70.

⁴⁶ G. Wenz, dz. cyt., s. 38.

⁴⁷ H. Seweryniak, dz. cyt., s. 113.

⁴⁸ W. Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen ²1963, s. 91.

⁴⁹ H.G. Pöhlmann, *Abriß der Dogmatik*, s. 234.

⁵⁰ W. Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte*, s. 100n.

mym autorytecie, przekazie biblijnym czy tradycji. Nowożytność to okres odkrywania religijności opartej na bezpośrednim kontakcie z Bogiem, nie zaś poprzez pośrednictwo instytucji kościelnej.

Sekularyzacja nie jest więc czymś antychrześcijańskim, lecz wyrasta z idei reformacyjnych. Nawiązując do Hegla, Pannenberg ostrzega swoich współwyznawców. Głosi, że wielkim niebezpieczeństwem współczesnego ewangelicyzmu jest całkowita prywatyzacja i subiektywizacja życia religijnego, czego konsekwencją jest skrajny, izolacyjny subiektywizm religijny, a tym samym odrzucenie dyskusji ze współczesną filozofią ateistyczną⁵¹. Niebezpieczeństwem całego współczesnego protestantyzmu jest ucieczka przed wspólnotowością, przed obiektywnością, przed poszukiwaniem wspólnej prawdy. Teologia powinna zawsze poszukiwać prawdy obiektywnej.

Pannenberg poszukuje usilnie pomostów pomiędzy teologią i nauką na płaszczyźnie antropologii⁵². Według monachijskiego teologa cechą nowożytnej teologii i filozofii jest postępująca antropologizacja idei Boga. Współczesne nauki o człowieku, czyli psychologia, socjologia, ekonomia, politologia, antropologia medyczna, genetyka charakteryzują się głęboko areligijnym charakterem, należy zastosować wobec nich metodę „krytycznego przyswojenia” poprzez odszukanie w nich pierwotnego pierwiastka religijnego. Jest to możliwe *via media*, przez odwołanie do bazującej na nich antropologii filozoficznej⁵³.

Pannenberg twierdzi, że antropologia może odnaleźć istnienie w człowieku pierwotnego nakierowania na istotę Boga. Dalej ukazać otwarcie człowieka na świat i jego ukierunkowanie na nieskończoność, co stanowi swoistą apologię religii wobec tezy filozofii ateistycznej o zbędności religii dla oświeconego człowieka. Stawia kwestię istnienia Boga w nowym świetle. Odkrywanie tej rzeczywistości Bożej możliwe jest poprzez ujęcie dziejów jako obszaru, w którym dokonuje się Boże objawienie. Tę perspektywę historyczności człowieka odkrywa Biblia⁵⁴.

Pannenberg chce następnie kształtować właściwą relację człowieka do Boga, opartą na zaufaniu wobec jego słów obietnicy. W Jezusie Chrystusie Boże *promissio* znajduje swą pełnię, prowadząc jednostki ku nowemu człowiekowi – Chrystusowi. Tym samym, podobnie jak to jest w monistycznym systemie Hegla, jednostka odnajduje sens swej egzystencji poprzez antycypację w prawdzie ostatecznej.

Podsumowując można stwierdzić, że dla Pannenberga wiara jest uzasadnionym naukowo, a dokładniej historycznie, ryzykiem. Teolog ten głosi, że supranaturalistyczna wiara, oparta na ślepym posłuszeństwie, nie jest lepsza od duchowości opartej na racjonalnych przesłankach. Człowiek, istota racjonalna, powinien się rozliczać ze swojej wiary w Boga przed rozumem, który mu został dany od Stwórcy.

⁵¹ W. Pannenberg, *Thesen zur Theologie der Kirche*, München 1970, s. 25.

⁵² H. Seweryniak, dz. cyt., s. 41.

⁵³ W. Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, s. 46.

⁵⁴ M. Hintz, *Pannenberg Wolfhart, w: Religia. Encyklopedia PWN*, t. 7, wyd. elektroniczne, Warszawa 2003.

Jest to bardziej wiarygodny model religijności niż proponowany przez Bartha i jego zwolenników. Dla Pannenberg'a to wszystko dzieje się za sprawą Boga, który objawia się w dziejach człowieka.

Jak stwierdza ten wybitny ekumenista, uczestnik wielu debat z kard. Walterem Kasperem i Kurtem Kochem, „dialog ekumeniczny jest miejscem, w którym wypełnia się eschatologiczny cel i przyszłość człowieka”⁵⁵.

Zakończenie

Osiemnastowieczny filozof, niedoszły ewangelicki duchowny Georg Hegel dokonał jednej z największych syntez w dziejach nowożytnej filozofii. Ten niemiecki idealista odkrywał w historii człowieka dialektyczny rozwój Ducha, który od siebie odchodzi, po czym do siebie wraca. Dzieje człowieka to arena, na której możemy odkrywać kolejne manifestacje Ducha Absolutnego.

Zmarły, wielki ewangelicki ekumenista, Wolfhart Pannenberg czyni wszystko, by dowartościować w teologicznej debacie znaczenie historii. Jego usilnym dążeniem było, by obecne w świecie akademickim obok siebie lub często wbrew sobie, dwa rodzaje narracji: humanistyczna i religijna, czyli teologiczna ze sobą współgrały. Pannenberg w swych badaniach wykazuje, że ludzka historia jest miejscem działania Boga. Wiara religijna nie może być wrogo nastawiona wobec wyników badań historycznych.

Literatura

- Assel, H., *Evangelische Freiheit als Erbe – heute*, „Gdański Rocznik Ewangelicki”, 6 (2012), s. 149-162.
- Bingener, R., *Wolfhart Pannenberg gestorben*. „Frankfurter Allgemeine Zeitung” 6.09.2014, s. 6.
- Gadacz, T., *Hegel*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 4, wyd. elektroniczne, Warszawa 2003.
- Hegel, G.W.F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990.
- Hegel, G.W.F., *Fenomenologia ducha*, t. 1, tł. A. Landman, Warszawa 1963.
- Hegel, G.W.F. – Freud, S., *Życie Jezusa. Mojżesz i monoteizm*, tł. M. Siemek, Warszawa 1995.
- Hegel, G.W.F., *Wykłady z filozofii dziejów*, t. 1, tł. A. Landman, Warszawa 2001.
- Hegel, G.W.F., *Wykłady z filozofii religii*, t. 1, tł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 2006.
- Hegel, G.W.F., *Zasady filozofii prawa*, tł. A. Landman, Warszawa 1969.
- Hintz, M., *Pannenberg Wolfhart*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 7, wyd. elektroniczne, Warszawa 2003.
- Hintz, M., *Sola*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 9, wyd. elektroniczne, Warszawa 2003.
- Karski, K., *Teologia protestancka XX wieku*, Warszawa 1971.
- Kojeve, A., *Wstęp do wykładów o Heglu*, tł. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1999.
- Korzekwa, M., *Hegłowska fenomenologia ducha a ponowoczesność*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/F/FD/mk_hegel.html [2014.09.25].
- Kuderowicz, Z., *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984.
- Milerski, B., *Schleiermacher*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 10, wyd. elektroniczne, Warszawa 2003.

⁵⁵ W. Pannenberg, *Zukunft und Einheit der Menschheit*, w: Tenże, *Ethik und Ekklesiologie*, s. 186.

- Milerski, B., *Teologia śmierci Boga*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 9., red. T. Gadacz, Warszawa 2003, 284.
- Offenbarung als Geschichte*, red. W. Pannenberg – R. Rendtorff – U. Wilkens – T. Rendtorff, Göttingen 1963.
- Pannenberg, W., *Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1977.
- Pannenberg, W., *Grundfragen Systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1967.
- Pannenberg, W., *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1990.
- Pannenberg, W., *Thesen zur Theologie der Kirche*, München 1970.
- Pannenberg, W., *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983.
- Pöhlmann, H.G., *Abriß der Dogmatik*, Gütersloh 1990.
- Seweryniak, H., *Antropologia i teologia fundamentalna. Studium antropologii teologiczno-fundamentalnej Wolfharta Pannenberg*, Płock 1993.
- Schmid, A., *Zum Tod von Wolfhart Pannenberg. Ein großer Mann der Ökumene*, <http://www.bayern-evangelisch.de/wir-ueber-uns/zum-tod-von-wolfhart-pannenberg.php> [2014.10.22].
- Szocik, K., *Znaczenie religii w ateistycznej filozofii Hegla*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica” 25 (2012), s. 101-110.
- Uglorz, M., *Od samoświadomości do świadectwa wiary. Wprowadzenie do dogmatyki ewangelickiej*, Warszawa 1995.
- Uglorz, M., *Sola Scriptura*, w: *Teologia wiary. Teologia ks. Marcina Lutra i Ksiąg Wyznaniowych Kościoła Luterskiego*, red. M. Uglorz, Bielsko-Biała 2007, s. 272-285.
- Wawrzynowicz, A., *Hegłowska filozofia religii a pojęciowe ramy chrześcijańskiego uniwersalizmu*, „Diametros. Internetowe czasopismo filozoficzne” 8 (2006), s. 99-107.
- Wenz, G., *Wolfhart Pannenberg's Systematische Theologie. Ein einführender Bericht*, Göttingen 2003.

The History as the Place of God's Activity. Interpretation of the History in the Philosophy of G. W. F. Hegel and Theology of W. Pannenberg

Summary: According to the protestant principle *sola scriptura*, the Bible is understood as God's self-authentication. Within the context of the protestant theology, the Bible is also the **real** Word of God addressed to each particular person and his history. The traditional protestant theology was far from enthusiasm to seeing in the history the traces of God's activity. The article presents the idea of presence of God in the history according to the philosophy of Georg W. F. Hegel (1770-1831) and theology of a modern protestant ecumenist Wolfhart Pannenberg (died in 2014). Hegel formulated the monumental idealistic system of the modern philosophy, where the rules of history are shown in their dialectic development. Religion plays an important role in the Hegelian historiosophical system. The latter model described in the article is the understanding of history by Pannenberg. His main theological thesis is that God's revelation is present in the history of humankind. This Munich theologian tries to prove that religious faith is compatible with modern human sciences. Pannenberg shows in his paper that history as a place of God's activity is to be discovered by Christian faith.

Keywords: Hegel, Pannenberg, History, Philosophy of History, Revelation of God, Protestant Theology

KS. ŁUKASZ KOSZAŁKA

Wydział Historyczny
Uniwersytet Gdański

Mariona mówienie o Bogu: filozofia donacji*

Streszczenie: Filozofia fenomenologiczna w badaniach posługuje się redukcjami, które Marion uznał za niewystarczające. W odpowiedzi wskazuje na filozofię donacji, która uzupełnia myślenie fenomenologiczne. Szeroka treść i znaczenie daru, zwłaszcza jego determinanty, pozwalają dokładniej zrozumieć rozmach intelektualny Mariona. Szczytem rozważań jest dar w perspektywie religijnej, który wraz z ikoną, dystansem i obecnością, staje się zgłębianiem tajemnicy Boga.

Słowa kluczowe: Jean-Luc Marion, filozofia donacji, redukcja fenomenologiczna, epoche, fenomenologia, dar (filozofia)

Wstęp

W niniejszym artykule autor za cel stawia odkrywanie zasad fenomenologicznego mówienia o Bogu u francuskiego filozofa Jean-Luc Mariona. Nieodłącznym elementem poszukiwania jego donacyjnej wizji Boga, jest zrozumienie charakterystycznych pojęć, których używa Marion w ramach całej swojej filozofii. Najważniejsze z nich to „idol” i „ikona”¹, które wypływają z głębokiej refleksji nad obrazem – zwłaszcza w odniesieniu do wartości idolatryczności, której wyrazem w przypadku obrazu Boga jest ateizm, i przeciwnej bałwochwalstwu świętości obrazu. Drugim punktem koncepcji Boga jest rozwinięcie zagadnienia fenomenologii donacji. W ujęciu Mariona powstała ona w wyniku dostrzeżenia niewystarczalności redukcji fenomenologicznych i próby przezwyciężenia jej poprzez skoncentrowanie nad istotą daru, szczególnie jego odniesienia do Boga.

W pierwszym rzędzie zostanie dokonana analiza redukcji fenomenologicznych, o których Marion stwierdził, że są niewystarczające, korzystając z rozmachu programowego Michela Henry’ego. Następnie zostanie wskazane, w czym Marion upatruje niewystarczalność trzech redukcji oraz jaką odpowiedź na nią daje ten fenomenolog. Zasada się ona przede wszystkim na odkryciu bogactwa znaczenia i treści daru, który zostanie głębiej zdefiniowany, także jako determinant danego oraz wartość

* Tekst ten pierwotnie stanowił część pracy magisterskiej, złożonej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

¹ Szerzej: Ł. Koszałka, *Jean-Luc Mariona mówienie o Bogu: Idol i ikona*, „Studia Gdańskie” 34 (2014), s. 201-221.

w perspektywie religijnej.

1. Redukcje w fenomenologii

Henry w artykule programowym pisze o filozofii fenomenologicznej, że zawiera się ona w czterech zasadach². Autor wspomina, że te zasady posiadają charakter niezdeterminowany. Ciężar indeterminacji wynika zarówno z jej wpływu na cel fenomenologii, jak również z faktu, że chodzi o charakter formalny danych, które są jej wynikiem, biorą udział w jej „płodności”. Cechą charakterystyczną jest też to, że cztery zasady ukazują w efekcie wewnętrzną przeciwność, wynikającą z niekompatybilności między ukrytymi napięciami a zgodnością gwarantującą jedność wewnętrzną, wymaganą od spójnego systemu. Obie płaszczyzny dobrze można zaobserwować na przykładzie kolejnych cech fenomenologii³.

Co ciekawe, Henry podaje zasady fundujące fenomenologii, rozważając w ogóle ich zasadność w ramach filozofii. Pierwsza z nich mówi: „ile jawienia się tyle bycia” („*autant d'apparence, autant d'être*”)⁴. Druga jest zasadą zasad sformułowaną przez Husserla: „każda źródłowo dająca się naoczność jest źródłem prawomocności poznania”⁵. Kolejna zasada poświęcona jest kwestii powrotu do rzeczy samych, o którym to znów pisze w „Ideach” Husserl⁶. Ostatnia zasada, o której wspomina Henry, najpóźniejsza, została sformułowana przez Mariona w *Réduction et donation*, gdzie mówi on: im więcej redukcji, tym więcej donacji („*d'autant plus de réduction, d'autant plus de donation*”)⁷.

1.1. Trzy redukcje fenomenologiczne

Termin „redukcji” rozumie się jako ogół procesów intelektualnych, których celem jest dotarcie do samych przedmiotów, a także do niepowątpiewalnej wiedzy.

² M. Henry, *Quatres principes de la phénoménologie*, w: tenże, *De la phénoménologie. Phénoménologie de la vie*, Paryż 2003, s. 77-104; pierwsza wersja tekstu ukazała się w: „*Revue de métaphysique et de morale*”, 1 (1991), s. 3-25, używany w niniejszym artykule tekst jest lekko zmieniony przez autora.

³ Tamże, s. 78-79: „*ils demeurent en fait foncièrement indéterminés*”; Marion jednak wskazuje nie tyle na brak dostępu do koherencji, ile raczej mówi o braku możliwości w dotarciu do pełnej manifestacji, zob. J.-L. Marion, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, tł. W. Starzyński, Kraków 2007, s. 12.

⁴ Jak podaje Marion w *Będąc danym*, dz. cyt., s. 12, zwłaszcza w przypisie 15; ta formuła oryginalnie została skonstruowana przez J. F. Herbarta, a dopiero później została ujęta przez Husserla a następnie przez Heideggera w *Sein und Zeit*; por. M. Henry, *Quatres principes de la phénoménologie*, s. 77.

⁵ „*Toute intuition donatrice originaire comme une source de droit pour la connaissance*”, E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tł. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 78-79; por. M. Henry, *Quatres principes de la phénoménologie*, s. 77; zob. też J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 13-14 i treść przypisu 18.

⁶ „*Zu den Sachen selbst*”, „*droit aux choses mêmes*”, E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, s. 43; por. M. Henry, *Quatres principes de la phénoménologie*, s. 77; J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 13.

⁷ J.-L. Marion, *Réduction et donation*, Paris 1986, s. 302; por. M. Henry, *Quatres principes de la phénoménologie*, s. 77-78.

Jest to możliwe dzięki „wzięciu w nawias” (*epochè*) wszystkich czynników nie wyznaczonych przez przedmiot i jego własny sposób prezentacji, dawania się – uwolnienie od wszelkich presupozycji⁸. Zabieg *epochè* zaczął odgrywać istotną rolę dzięki wadze, którą nadał mu Husserl. W jego ujęciu polega on na „«niespełnieniu» (...) generalnej tezy naturalnego nastawienia poznawczego, czyli przekonania o realnym istnieniu zarówno świata jak i podmiotu dokonującego *epochè*”⁹. Celem tego procesu jest uzyskanie tak zwanej czystej świadomości, która dopiero jest podstawą do analizy fenomenologicznej. To właśnie efekty takiego „wzięcia w nawias”, ze względu na powszechność wewnętrznego, czystego spostrzeżenia i relacji ze światem, będącej jej wynikiem, według Husserla sprawiają realną możliwość fenomenologii transcendentnej jako filozofii pierwszej¹⁰.

Tą filozofią rządzi w myśli Husserla podwójna reguła, reguła redukcji – ejdetycznej i transcendentnej. Celem pierwszej jest uchwycenie oglądu ejdetycznego, udostępnienie intuicji istoty (*eidos*) – czyli tego, co sprawia, że dana rzecz jest tym, czym jest; ta definicja ma swoje źródło w myśli Arystotelesa, ale jest konsekwentnie przywołana przez Husserla. Wskazuje on na niezbędność użycia technik „wariacji imaginacyjnych”, która to ułatwia ejdetyczną intuicję. Ta technika polega na modyfikowaniu kategorii dowolnego przedmiotu aż do uzyskania takiej modyfikacji, która wskaże na niemożliwość zaistnienia tego przedmiotu. Jest to proces doszukiwania się cech niezmiennych, koniecznych *a priori*. Przedmiotem tej redukcji jest doprowadzenie do oczywistości apodyktycznej i bezwarunkowej¹¹.

Jednak tak ujęta wolność istoty rzeczy nawet od faktycznego istnienia stwarza niebezpieczeństwo uproszczenia tej naoczności na wzór platońskiego substancjalizmu. Dla Husserla, co podkreśla Derrida, „istota *nie istnieje*”, „jest *niczym* poza *faktem*”, jest to nie-istnienie nieredukowalne i jednocześnie oryginalne. Husserl zaznaczył: „dokładnie wykluczamy wszystkie mistyczne myśli, jakie się łączą zwłaszcza z pojęciami *eidos* (...) i „istota”¹².

Redukcja transcendentna jest nazywana również właściwą redukcją fenomenologiczną. Kresem tego *epochè* jest wzięcie w nawias całości istnienia, wstrzymywanie się od sądów, które nie są zagwarantowane przez zawartość czystej świadomości, czyli samego „świata”, rozumianego jako świat zewnętrzny¹³.

Zasada dotycząca „równomierności” bycia i jawienia się (prezentacji – tak

⁸ Redukcja fenomenologiczna, w: *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, red. A. Podsiad, Warszawa 2001, s. 748-749.

⁹ S. Judycki, *Epochè*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t.3, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2002, s. 200.

¹⁰ Tamże, s. 200-201.

¹¹ J. Derrida, *Fenomenologia i domknięcie metafizyki. Wstęp do myśli Husserla*, tłum. M. Kowalska, w: *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwinienia*, red. J. Migasiński, I. Lorenc, Warszawa 2006, s. 148-149; por. *Redukcja fenomenologiczna*, s. 748-749.

¹² E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, s. 23; por. J. Derrida, *Fenomenologia i domknięcie metafizyki*, s. 150.

¹³ *Epochè*, w: *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, s. 235, por. J. Derrida, *Fenomenologia i domknięcie metafizyki*, s. 150-151.

jak najczęściej występuje w polskich tłumaczeniach) wobec kwestii identyczności „esencji” jawienia się i bycia (*identité d'essence de l'apparaître et de l'être*) w pierwszym rzędzie domaga się poddania jej samej w wątpliwość, ponieważ obie rzeczywistości żadną miarą nie współwystępują na tym samym planie ontologicznym, „jawienie się jest wszystkim, a bycie nie jest niczym (jest niczym)”¹⁴. Pierwsza zasada nadaje zdecydowany i autorytarny prymat jawienia się przed byciem, które staje się „jedyną twarzą bycia”¹⁵, ale pozostawiając je całkowicie nieokreślonym (*indéterminé*). Jednocześnie jedyną „mocą” *sui generis*, która przynależy byciu, jest jawienie się. Henry wspomina również, że ta redukcja bycia do jawienia ma swoje źródło w refleksji Kartezjusza, który w sposób radykalny poszukuje czystego jawienia się (*l'apparaître pur*).

Z kolei, gdy chodzi o zwrot do rzeczy samych, *zu den Sachen selbst*, istotne jest, żeby zauważyć pewną dwoistość danych wynikających z samego sformułowania zasady: *zu* z jednej strony i *die Sachen* z drugiej. Pierwszy termin wskazuje „dostęp” (*accès*) do czegoś, możliwość osiągnięcia czegoś. Zaś drugie określenie opisuje tę „rzecz”, do której ów dostęp doprowadza, zawartość, do której jest otrzymywany dostęp¹⁶.

Jednocześnie, pamiętając o tym, że bycie nie jest redukowalne do jawienia się, należy zadać sobie pytanie o środek dotarcia, „dostępu” do rzeczy, które są kresem wysiłku dążenia *aux choses mêmes*. To natura obiektu poznania sama w sobie decyduje o odpowiednim środku dostępu do jej poznania¹⁷. W tym momencie zachodzi istotny przeskok pojęciowy, podporządkowanie ontologii (w znaczeniu bytowości) względem fenomenalności (jako jawienia się, prezentacji) zostaje odwrócone. Ta zmiana wynika z faktu, że to rzecz stanowi cel dla środków dostępu (*moyens d'accès*), a natura tych środków jest uwarunkowana przez naturę rzeczy¹⁸.

Zwrot ku rzeczom samym należy do pierwotnych akcentów, które wskazują na otwarcie się na kwestię pojawiania się, ale jak zostało to już zauważone, owo jawienie się zostaje podporządkowane „rzeczom”. Równocześnie Husserl zaznacza, że nie należy ich rozumieć na sposób empiryczny, ale jako „sprawy”. W „Ideach” podkreśla, że „tylko nigdzie nie wolno zrzekać się radykalnej wolności od przesądów i choćby z góry utożsamiać takie «rzeczy» (*Sachen*) z empirycznymi «faktami» (*Tatsachen*)”¹⁹.

W podobnym tonie należy rozpatrywać ostatnią zasadę. Husserlowska zasada zasad wskazuje na intelektualną wagę naoczności. W wersji zapisu tej formuły, której używa Starzyński w ramach *Będąc danym*, następuje istotna zmiana tłumaczenia, od-

¹⁴ „*L'apparaître est tout, l'être n'est rien*”, „*l'être n'est rien – au sens de ce qui n'est rien du tout*”, M. Henry, *Quatres principes de la phénoménologie*, s. 78-79.

¹⁵ J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 12.

¹⁶ „*Le contenu auquel accès donne accès*”, M. Henry, *Quatres principes de la phénoménologie*, s. 80.

¹⁷ „*C'est la nature d'objet à connaître qui décide du moyen approprié à sa connaissance*”, M. Henry, *Quatres principes de la phénoménologie*, s. 81.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ E. Husserl, *Idee...*, s. 78-79, por. J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 13.

biegająca od polskiego wydania Gierulanki. Starzyński, idąc za uwagami Ricceura, oddaje zasadę, że „każda źródłowo dająca się naoczność jest źródłem poznania...”²⁰. Odpowiednie zrozumienie tej reguły posiada kluczową wartość dla całej koncepcji fenomenologii donacji, o czym również wspomina Marion²¹.

W swoim komentarzu do zasady zasad dostrzega on wielką jej wartość, która wynika z uwolnienia fenomenalności od metafizycznego wymogu fundamentu, wskazuje również na wystarczalność naoczności dla pojawienia się fenomenu jako prawa podstawowego. Równocześnie aplikacja tej formuły uwalnia od analityki mającej źródło w myśli Kanta, a przede wszystkim od pojęciowych *a priori*²².

Jakkolwiek to rozwiązanie posiada również inne konsekwencje, na które wyraźnie wskazuje Marion jako wynik tego, że naoczność staje się miarą fenomenalności²³: (a) na początku sama naoczność staje się w pewnym sensie zjawiskiem *a priori*; (b) ze względu na brak „prawomocności” dla tego, co dąży do jawienia się – swoista możliwość braku w naoczności; (c) pojawia się również pytanie o stopnie braku w naoczności, czy następują one skokowo czy stopniowo; (d) naoczność jest także ograniczeniem fenomenalności ze względu na jej wpływ na możliwość widzenia przedmiotu, „naoczność jest tylko nazwą tej transcendencji [względem świadomości]”²⁴; (e) także wprowadza wniosek, że naoczność w efekcie stoi w sprzeczności z fenomenalnością, czego dowodem jest to, że zasada zasad zostaje ukonstytuowana przed a jednocześnie bez przeprowadzenia redukcji, co powinno ją wykluczać z dziedziny fenomenologicznej.

Jednocześnie zauważenie tych istotnych wektorów fenomenalności nie powoduje dotarcia do sedna rozważań myśli fenomenologicznej, czyli nie odpowiada do końca na pytanie o źródło tego, co powoduje, że fenomen jako taki się jawi.

1.2. Dostrzeżenie niewystarczalności

Najpierw Henry, a z nim również i Marion, wyraźnie podkreślają niewystarczalność trzech opisanych wcześniej zasad. W sumie te niejasności można sprowadzić do jednej, do pytania jakie stawia Henry: na czym polega relacja proporcjonalności łącząca jawienie się i bycie, jeśli oba terminy pozostają nierozpoznane, a ich relacja jest równie enigmatyczna?²⁵

Bez odpowiedzi pozostaje kwestia tego, gdzie i w jaki sposób decyduje się o ostatecznej pretensji czy procesie pretendowania fenomenologii do wpisania bycia

²⁰ E. Husserl, *Idee...*, § 24, s. 52, za: J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 13.

²¹ Zob. J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 13-14, także przypis 18 wraz z uwagami tłumacza; także: tamże, s. 82-85 czy F. Laruelle, *L'Appel et le Phénomène*, „Revue de métaphisique et de morale”, 1 (1991), s. 27-28.

²² J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 13-14.

²³ Argumentacja za: tamże, s. 14-16.

²⁴ M. Henry, *Quatres principes de la phénoménologie*, s. 86.

²⁵ Tamże, s. 84; por. A. Latoń, *Egzystencja człowieka jako odpowiedź ma wezwanie z zewnątrz Jean-Luc Marion. Próba przewyciężenia podmiotu*, „Filozofia Dialogu”, 1 (2003), s. 64-65.

w fenomenalność bądź zredukowania go do fenomenalności²⁶.

Marion z kolei wskazuje na „cenę” rozstrzygnięcia stwierdzenia w fenomenalności najwyższej formy obecności, co wyraża się choćby poprzez nadanie jej nazwy „cielesnej rzeczywistości”. W odniesieniu do braku „prawomocności pojawiania się” powstaje pytanie o źródło tego, że naoczności może brakować, albo, że „prawo nie dorasta do faktów”²⁷.

Istotna wątpliwość wynika z wniosku, który bierze pod uwagę, a wręcz narzuca pytanie o niepowtarzalności rozwiązania fenomenalnego czy raczej o jego wiążące rozumienie. Wynika to z tego, że naoczność (jako „tylko inna nazwa tej [odnoszącej się do świadomości] transcendencji”²⁸) podporządkowana jest intencjonalności przedmiotowej (poprzez wypełniania zadania wypełniania go czy zaspokajania) i jej ekstazyjnej świadomości – powodując zawężenie znaczenia samej fenomenalności, odbierając jej w pewien sposób uniwersalność.

Husserl w ramach swojego pisarstwa już wcześniej ukazuje wahanie w domenie ograniczeń dotyczących jawienia się. Wynika to z braku odpowiedzi na pytanie, czy naoczność „zawęża się do granic intencjonalności i transcendencji przedmiotu”, czy też „rozszerza się ono aż po ograniczone możliwości tego, co się ukazuje”, uwalniając tym sposobem jawienie się, a nie tylko naoczność, od jakiegokolwiek zasady apriorycznej. W kontekście zasady wszystkich zasad nasuwa się pytanie o to, czy naoczność jest w konsekwencji elementem fenomenologicznym, skoro nie podpada pod proces redukcji; co jawnie jest sprzeczne z formułą mówiącą, że „bez redukcji żadna procedura poznawcza nie zasługuje miano fenomenologicznej”. Marion próbuje ten wyjątek zrozumieć poprzez nadanie naoczności wagi „milczącej przesłanki” i poddaje w ten sposób w wątpliwość sensowność i wartość redukcji samej w sobie. W efekcie jawienie się jako takie zostaje sprowadzone wyłącznie do naoczności, co Marion nie nazywa tak kategorycznie jak Henry „zabójstwem”, ale nadaje mu kategorię „zdrady” fenomenalności²⁹.

1.3. Kamień obrazy. Odpowiedź Mariona

Wspomniane trzy zasady, mimo wartościowych przesłanek, posiadają aspekty, które wzbudzają wątpliwości. O ile dwie pierwsze zasady pozwalają podejrzewać ich niedostatki, tak wewnętrzna niespójność zasady zasad już prawie bezpośrednio pozwala sobie uzmysłowić nieadekwatność aksjomatu mówiącego, że fenomenologia uznaje te trzy reguły za uprzywilejowane względem innych formuł³⁰. Pustka

²⁶ „Cette question où se décide la prétention dernière de la phénoménologie de circonscrire l'être par la phénoménalité, voire de le réduire à celle-ci, reste sans réponse.”, M. Henry, *Quatres principes de la phénoménologie*, s. 84.

²⁷ J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 14; zaś o porzuceniu koncepcji *semi-ens* pisze w pierwszym rozdziale swojej pracy D. Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paryż 1981.

²⁸ M. Henry, *Quatres principes de la phénoménologie*, s. 86.

²⁹ J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 15-16.

³⁰ Tamże, s. 16.

wynikająca z tego stwierdzenia wzbudza dwa pytania o: (a) możliwość znalezienia takiej „uprzywilejowanej” zasady oraz (b) czy pozostałaby ta ewentualna reguła „czymś *implicite*”. Już Husserl według Mariona wskazuje na możliwość obydwóch odpowiedzi naraz: „fenomeny muszą być brane takimi jakimi się dają”³¹.

W *Będąc danym* Marion przywołuje cztery inne fragmenty, w których Husserl nadaje donacji pewien nieokreślony jeszcze przywilej. Pierwsza istotna kwestia to poszukiwanie donacji absolutnej i czystego fenomenu, ale nie w postaci psychologicznej: „to nie psychologiczny fenomen w psychologicznej apercpepcji i obiektywizacji jest donacją absolutną (*absolute Gegebenheit*), lecz tylko fenomen czysty zredukowany (*das reduzierte*)”³².

Spostrzeżenia Husserla pozwoliły Marionowi wyprowadzić istotną konkluzję. Mówi ona o tym, że im więcej redukcji, tym więcej donacji. Pierwotnie została ona zapisana w *Réduction et donation*³³. Mniej więcej w tym samym czasie Henry poczynił podobną refleksję: „ponieważ ta samość (*l'ipséité*) przynależy jako jej auto-donacja do wszelkiej możliwej donacji, to każdy byt może posiadać, w tej donacji i tylko przez nią – jako poprzez fenomen, jakąś sobość (*soi*)”³⁴. Bynajmniej w momencie powstawania sformułowanie Mariona nie pretendowało do stania się zasadą fenomenologii, to jednak Henry w artykule poświęconemu zasadom fenomenologii włącza je jako czwartą zasadę³⁵.

Tym właśnie jest sedno ostatecznej zasady, która mówi o tym, że redukcja zawsze redukuje do donacji. Jednocześnie tę redukcję opisują jej dwa charakterystyczne znaczenia. Na początku ta redukcja „zawęza jawienie się do tego, co w nim osiąga prawdziwą donację”, a po wtóre tak objawiające się jawienie doprowadza do wskazania tego, co jest absolutne, „do tego co absolutnie dane”³⁶. To wskazuje na fundamentalny aksjomat określający, że „nie ma donacji, która nie przechodzi przez filtr

³¹ E. Husserl, *Filozofia jako nauka ścisła*, tł. W. Galewicz, Warszawa 1992, s. 41, w cytowanym fragmencie polskiego przekładu, jak i całym dziele, Husserlowskie „*Gegebenheit*” czy „*Geben*” itp., są włączane w rodzinę słownikową „prezentacji”, co w ramach uściślenia Mariona nie jest najlepszym rozwiązaniem, gdyż bardziej poprawne jest użycie „dawania”, „dania się”. W niniejszym artykule wbrew polskiemu tłumaczeniu, używane są sformułowania wedle reguły Mariona, co konsekwentnie respektuje W. Starzyński w polskim tłumaczeniu *Będąc danym*, por. J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 82-85; por. A. Nawrocki, *O powinności Boga. Pelagiusz, Pascal i fenomenologia donacji*, Kraków 2006, s. 150-152.

³² Tamże, s. 15; w niniejszej pracy *Gegebenheit* będzie tłumaczone jako donacja, mimo że w polskim przekładzie używa się różnych terminów, tu jako „dana”.

³³ J.-L. Marion, *Réduction et donation*, s. 302.

³⁴ M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris 1990, s. 74, w kwestii tłumaczenia i specyficznego umiejscowienia „*soi*” w przymacie *la chair* i *le corps* filozofii Henry’ego: J. Jakubowski, *Paula Ricœur krytyka fenomenologii Innego, w: Wokół fenomenologii francuskiej. Możliwości/pokrewieństwa/konfrontacje*, red. I. Lorenc, J. Migasińska, Warszawa 2007, s. 150-152 oraz M. Murawska, *Fenomenologia z zamkniętymi oczami*, w: *Wokół fenomenologii francuskiej*, s. 204-215.

³⁵ Zob. M. Henry, *Quatres principes de la phénoménologie*, s. 75 i s. 102-103.

³⁶ J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 18.

redukcji, nie ma redukcji, która nie pracowałaby dla donacji”³⁷.

Właśnie dołączenie tej zasady pozwala przewyciężyć dostrzeżone aporie wynikające z ujęcia poprzednich trzech tez fenomenologii. Powrót do rzeczy samych nie implikuje „przedkrytycznego realizmu”, ale implikuje „redukcję tego co transcendentne do takich przeżyć, jakie dają się świadomości, zatem takich, w których fenomen daje się «we własnej osobie»”³⁸.

Następnie Marion w swojej analizie wskazuje na kluczową rolę „parytetu redukcji i donacji” w dopełnieniu braków trzech pierwszych zasad. Doskonałe jawienie się fenomenowi, wynikające z wyraźnego dawania się w widzeniu i odbieraniu – tak bardzo, że może się sprowadzić do „Ja świadomego”, zawdzięcza swoją miarę jasności temu, że pojawia się w takim stopniu, w jakim redukuje się do swojej donacji dla świadomości³⁹. Wniosek Mariona jest taki, że dzięki temu unika się popadnięcia w przedkrytyczny realizm i dociera się do fenomenu „we własnej osobie”⁴⁰.

Równocześnie francuski filozof wprowadza ograniczenie dwuznaczności zasady „ile jawienia się, tyle bycia” poprzez stwierdzenie, że redukcja ogranicza jawieni się do niego samego, jako to, co ono daje do widzenia. Jest ono równoznaczne z byciem, ale tylko w przypadku, gdy „jako pełne jawienie się dokonuje donacji”⁴¹. Marion w sposób bardzo kategoryczny wyjaśnia zasadę zasad. Zauważa on, że poprzez bezkompromisowe spojrzenie na redukcję, która – mimo tego, że wyodrębnia się w niej stopnie czy modusy – powoduje albo „dawanie się” albo „nie dawanie się”. W przeciwieństwie do naoczności „donacja redukuje się jedynie do niej samej”, stając się aktem absolutnym⁴².

Ten krótki zapis przełomowych wniosków wskazuje na fundamentalne zadanie i rolę czwartej zasady (która przez swoją absolutność staje się w gruncie rzeczy pierwszą i jedyną). Pozwala ona „wynieść fenomen ku jego własnemu jawieniu się”⁴³. Wyraża jednocześnie wagę tego rozstrzygnięcia dla uchwycenia fenomenalności fenomenu. Wcześniej dostrzegł już istotność tego rozwiązania Heidegger pytając: „Co oznacza «dany», «donacja» – magiczne słowo dla fenomenologii, a «kamień obrazu» dla wszystkich innych?”⁴⁴

2. Koncepcja daru

Dar – rzeczywistość z jednej strony tak oczywista, że rzadko kiedy jest obiektem refleksji, a z drugiej strony posiada głębokie bogactwo treści. Dopiero przy bliższym

³⁷ Tamże, s. 19.

³⁸ Tamże.

³⁹ J.-L. Marion, *Réduction et donation*, s. 303.

⁴⁰ Tenże, *Będąc danym*, s. 19.

⁴¹ Tamże.

⁴² Por. M. Henry, *Quatres principes de la phénoménologie*, s. 89.

⁴³ J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 22.

⁴⁴ M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, s. 5, za: J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 22; por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, tł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 203 – Lévinas wskazuje na fenomenalność *soi* (sobości), *Autruï* (Innego) i prawdy, które są określane przez donację.

przyjrzeniu się można dostrzec, że „dar” jako pojęcie może być przedmiotem filozoficznych rozważań i polemik. Trzeba od razu przyznać, że dopiero czasy współczesne w pełni doceniły wartości powiązane z dawaniem, darczyńcą czy odbiorcą daru.

Najpierw zostanie poruszona kwestia otoczenia, kontekstu daru, a także niektóre wcześniejsze, historyczne przemyślenia dotyczące tego pojęcia. Następnie przedmiotem refleksji będą „osoby uczestniczące” w akcie daru, jak i sam dar. A także religijne implikacje daru pojmowanego na tak pogłębionym poziomie refleksji.

2.1. Kontekst

Najbardziej klasyczna definicja daru pochodzi od św. Tomasza, który w *Sumie* określił, że dar w sensie właściwym oznacza danie czy datek bezwrotny, inaczej mówiąc: oznacza obdarowanie kogoś, ale bez oczekiwania wynagrodzenia. Nie jest to jednak definicja, z którą zgadza się Marion, wskazując na potrzebę tracenia, gubienia, odrzucenia „wychodzenia na swoje” (*s'y retrouver*)⁴⁵. Jednocześnie już Tomasz zauważa fundament „dawalności”, którą rozwinie później w sposób niezwykle Marion. Akwinata zaznacza, że istota daru nie polega na tym, żeby został dany, ale wskazuje, że wystarczy, że ma w sobie możliwość bycia danym⁴⁶.

Jednym z wielkich filozofów, którzy dostrzegli wagę rozważań o darze jest także Kierkegaard. Nadał mu on szczególny wymiar. Dar nazywa „fundamentalnym miejscem spotkania (skrzyżowania) bycia i czasu”⁴⁷.

Inną postacią wpisującą się w refleksję nad darem i dawaniem na płaszczyźnie socjologii jest następca Durkheima, Marcel Mauss. Postawił on odważną tezę, że relacje społeczne istnieją między innymi na fundamencie konieczności dawania, otrzymywania i od-dawania, czyli: do robienia „prezentów”, przyjmowania ich i przekazywania dalej⁴⁸. Ten wniosek wysnuł z obserwacji pierwotnych społeczności, gdzie dostrzegł swego rodzaju wojnę na szczodre dawanie, wręcz rozrzutność w darach. Mauss zwraca uwagę na szczególną cechę daru, jaką jest przyjemność, którą łączy z sanskryckim terminem *rah, ratiḥ*. Oznacza on dar, podarunek, rzecz przyjemną. Ten socjolog wskazuje na istotną kwestię, że dar ma być przede wszystkim tym, co sprawia przyjemność komuś innemu⁴⁹.

Poważną próbę systematyzacji dokonał Derrida⁵⁰. Jego analiza skupiła się na pró-

⁴⁵ J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 105.

⁴⁶ Por. *Summa Theologiae*, Ia q. 38 a.1.

⁴⁷ S. Kierkegaard, *Quatre discours édifiants*, Aubier-Monaigne 1970, za: H. Politis, *Le question du don chez Kierkegaard constamment rapportée à l'Épître de Jacques (I, 17-22)*, w: *Le don. Le colloque interdisciplinaire sous la direction de J.-N. Dumont avec la participation de J.-L. Marion*, Lyon 2001, s. 14.

⁴⁸ Zob. M. Mauss, *Essai sur le don*, w: tenże, *Sociologie et anthropologie*, Paris 1973, s. 143-279; a także w tej książce: *Introduction (Wprowadzenie)* autorstwa C. Lévi-Strauss, s. IX-LII; wyd. polskie M. Mauss, *Szkic o darze*, tł. K. Pomian, Warszawa 1973.

⁴⁹ A. Caillé, *Le don comme alliance et comme politique*, w: *Le don. Le colloque interdisciplinaire*, s. 33-34; M. Mauss, *Szkic o darze*, s. 282-283.

⁵⁰ Zob. J. Derrida, *Donner le temps. I: La fausse monnaie*, Paryż 1991.

bie przewyższenia aporii formalizacji logiki daru. Przede wszystkim stwierdza, że w rzeczywistości daru nie ma miejsca na jakąkolwiek wymianę, musi być ona usytuowana poza płaszczyzną obligowania i wdzięczności oraz innych uwarunkowań⁵¹. Doszukuje się on również różnicy między darem a prezentem. Ta nierówność dla Derridy wynika z tego, że dar nie jest nigdy obecny jako „coś”, co można pochwycić w teraźniejszości. Z kolei prezent jest swoistym wyrwaniem z czasu po to, by zaktualizować się w ramach darowanej rzeczy. W tym miejscu łączą się refleksje Derridy i Heideggera, albowiem obaj zauważają, że zapominanie tej różnicy ontologicznej otwiera przestrzeń, w której myślenie krąży między byciem a bytem. Równocześnie pojawia się pytanie o język, w którym można wyrazić doświadczenie daru (obaj odbierają wartość doświadczenia fenomenologicznego)⁵².

To właśnie prowadzi go do wniosku, że dar nie jest dany, a umożliwia jedynie danie prezentu nie będąc nim jednocześnie. Sprowadza się to w efekcie do uchwycenia różnicy między tym, co absolutnie nieuwarunkowane a tym, co podlega historii, poznaniu, wiedzy, ekonomii⁵³.

2.2. Czynniki daru

Podczas pisania o kwestii daru u św. Augustyna Soual wskazuje na pojęcia, które tworzą całokształt przestrzeni daru. Wymienia cztery płaszczyzny pełnego, zwykłego aktu: najpierw dawcę (*donateur*), jego ofiarę (*offrande = don*), akt dawania, donację (*donation*) i w końcu biorcę daru, donatariusza (*donataire*)⁵⁴. Jednocześnie również ciekawe jest zestawienie dwóch łacińskich pojęć *donum* i *datum*⁵⁵.

Marion wspomina o trzech ewidentnych cechach daru, współgrających ze sobą: dawanie „bez liczenia”, „bez przerwy” i „bez miary”. Równocześnie zauważa, że definicja daru tak bardzo wynika z siebie, że nie można nic na ten temat powiedzieć i że im mniej o darze się mówi, tym więcej jest on wart⁵⁶. Francuski fenomenolog używa również drugiej nazwy na kreślenie daru – prezent (*le présent*). Wprowadza przy tej okazji pewną grę francuskich słów, które po polsku trudniej oddać. Mówi on o *présent sans présence*, czyli prezencie bez obecności – to wyrażenie jest kluczowe dla pytania o negację daru jako kresu donacji. Dla Mariona nie jest tak, że zaprzeczenie obecności daru wcale nie nadaje kresu donacji, ale wręcz odwrotnie, otwiera

⁵¹ M. P. Markowski, *Pomyśleć niemożliwe. Marion, Derrida i filozofia daru*, „Znak”, 1 (2001), s. 35-36.

⁵² Tamże, s. 36-37.

⁵³ Tamże, s. 38.

⁵⁴ P. Soual, *Le don de l'ego chez Augustin*, w: *Le don. Le colloque interdisciplinaire*, s. 127; por. A. Nawrocki, *O powinności Boga*, s. 227-228; W. Starzyński, *Fenomenologia deskryptywna Jean-Luca Mariona*, w: *Wokół fenomenologii francuskiej*, s. 242-243.

⁵⁵ Zob. G. Lafon, *Du verbe être au nom de Dieu*, w: *L'Être et de Dieu*, s. 184.

⁵⁶ „*la définition du don va tellement de soi, que nous n'avons rien à en dire, qu'il n'y a rien à en dire et même que, moins on en parle, mieux cela vaut.*”, J.-L. Marion, *La conscience du don*, s. 60.

na możliwość daru bez obecności poza byciem⁵⁷.

Na dojście do takiego wniosku pozwala analiza i polemika Mariona z Derridą, który dostrzega pewną dwuznaczność w darze, co otwiera na kwestię daru na takie przypadki jak: dawanie życia (*donner la vie*), dawanie śmierci (*donner la mort*), które określa jako irrealny „warunek wszelkiego dania danego w ogóle”⁵⁸. Ten aspekt daru w pewien sposób odsyła do opracowanej uprzednio przez Mariona przestrzeni dystansu i wypełniającego ją daru. Jest on jedyną formą przyswojenia bez żadnego dystansu, ale także może być rozumiany z punktu widzenia dawania, od niego zaczynając – ale tylko takiego, który jest dokonywany przez dawcę, donatora⁵⁹.

To właśnie wyznaczyło zakres trudnego zadania, którego podjął się Marion: opisanie pojawienia się daru jako tego, który ukazuje się jako dający się z samego siebie⁶⁰. Dla osiągnięcia tego posłużył się on potrójnym wzięciem w nawias transcendencji elementów daru dla zredukowania go do donacji czystej. Ta redukcja odbywa się poprzez odrzucenie wszystkiego, co mogłoby czynić z niego wymianę: poszczególne powody czy racje, a także odpowiednie ustawienie aktorów (darczyńcy i dar-biorcy) oraz wektora prezentu⁶¹.

Marion wyróżnia najpierw sytuację spadku (*l'héritage*). W tym przypadku nie zachodzi styczność z donatorem, gdyż z definicji jest to osoba nieobecna, której nie ma możliwości nic oddać. Taki dar jest nierzadko niespodziewany, czasem można stać się obdarowanym wbrew świadomości czy wręcz wbrew jego woli albo zostać obdarowanym przez kogoś całkowicie nieznanego. Taki sposób otrzymywania zapewnia dar, który nie posiada (aktualnie) donatora⁶².

Również ukazana jest sytuacja, kiedy nie ma się do czynienia z donatariuszem. Zachodzi taka procedura, gdy daje się anonimowo osobie, która jest nieznaną albo niezdolną dowiedzieć się o źródle daru. Przykładem jest obdarowywanie za pośrednictwem akcji humanitarnych, kiedy pozbawia się albo częściej uwalnia się dawcę od spotkania z odbiorcą danej pomocy. Jeszcze bardziej kategorycznie ma to miejsce w przypadku sprawiania prezentu wrogowi, własnemu albo społecznemu, który mimo wszystko, w najlepszym wypadku, nadal będzie nienawidził dawcy – wroga, a w najbardziej skrajnym, ofiarowywany dar weźmie za obelgę. Jednak taki dar – mimo że będzie odrzucony, niechciany czy zaprzeczony – pozostaje darem⁶³.

W *Etant donné*, po przeprowadzeniu wzięcia w nawias donatora i donatariusza,

⁵⁷ J.-L. Marion, *Będac danym*, s. 100.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, tł. M. Frankiewicz, Kraków 1996, s. 148-151.

⁶⁰ A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion*, s. 108; W. Starzyński, *Fenomenologia deskryptywna Jean-Luca Mariona*, s. 247-248.

⁶¹ J.-L. Marion, *La conscience du don*, w: *Le don. Le colloque interdisciplinaire*, s. 64; o aporiach ekonomii daru Marion wspomina w: tamże, s. 59-60 i w: *Bóg bez bycia*, s. 101-104; por. A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion*, s. 108-110.

⁶² J.-L. Marion, *La conscience du don*, s. 64.

⁶³ Tamże, s. 64-65; por. A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion*, s. 109, W. Starzyński, *Fenomenologia deskryptywna Jean-Luca Mariona*, s. 244-246.

zastanawia się nad możliwością popełnienia *epochè* względem rzeczywistości daru. Przesłanką za taką możliwością jest uchwycenie różnicy między przekazywaniem przedmiotu czy jakiegokolwiek bytu – od dawania daru. A wynika to z faktu, że dar nie musi się łączyć z żadnym przedmiotem⁶⁴. Jako przykład daje Marion „dawanie słowa”, „dar przyjaźni”, „dar władzy” czy nawet „dar błogosławieństwa” czy „kłątwy” (wskazuje na sytuację Harpagona i Kleanta ze *Skąpcza* Moliera⁶⁵) – nazywając je „darami bezprzedmiotowymi”⁶⁶.

Najbardziej ciekawy wydaje się przykład dawania słowa. W czasie tego procesu można mieć pewność co do tego, że nie chodzi o przekazanie jakiegoś przedmiotu czy bytu, jednak niezaprzeczalnie ma się do czynienia z przyjmowaniem daru „namacalnego”, zauważalnego i wzruszającego. Sedno daru słowa tkwi w rozważeniu jego czasowości, zakłada on bowiem dotrzymanie obietnicy do ustalonego momentu, a równocześnie, w mocnym znaczeniu, rozciąga się na całe życie. Jest tak na przykład w wypadku przyrzeczenia miłości: „kto kocha, nie może dać słowa inaczej niż «na zawsze», «aż do śmierci»”⁶⁷. Co implikuje, że przez całe życie to słowo pozostaje niewypełnione i niezrealizowane tak długo, jak jest wypełniane to zobowiązanie.

To krótkie rozważanie dotyczące jednego z przykładów darów bezprzedmiotowych już dowodzi, że nie zawsze dar wyraża się w „przedmiocie”, którym się posługuje. Pozwala to na sformułowanie zasady, że dar bardziej radykalny powoduje ograniczenie jego ewentualnego przedmiotu do konstytuowania abstrakcyjnego podłoża albo symbolu czy okazji. W konsekwencji w trybie redukcji tym pełniej zachodzi dawanie daru, im mniej w tym procesie obecny jest jego przedmiot⁶⁸.

2.3. Determinanty danego

Marion korzysta z pojęcia *donabilité*⁶⁹, które po polsku domaga się ukucia neologizmu o brzmieniu „dawalność”. Ta cecha wyraża postawę, która wskazuje na dawcę postrzegającego dar i traktuje go jako potencjalny, możliwy⁷⁰. Ta konkretna wartość wynika z relacji (ani subiektywnej ani też nie sprowadzającej się do realnego predykatu), która powstaje między tym, co przemienia się w dawalne (*ce qui vire au donable*), a tym spojrzeniem, które zauważa jako mające być dane. Dawalność jest więc, jak definiuje Marion, „sposobem jawienia się tego, co ukazuje się jako

⁶⁴ J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 129.

⁶⁵ Zob. np: Molier, *Skąpiec*, akt IV, scena 5, tłum. T. Boy-Żeleński, w: Molier, *Teatr*, t. 2, s. 92-93; Marion komentując tę scenę wskazuje na obecność pustego daru (*don de rien*) czy nawet anty-przedmiotu (*anti-objet*), istniejących jako dar w sposób irrealny.

⁶⁶ J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 128-133.

⁶⁷ Tamże, s. 132.

⁶⁸ Tamże, s. 132-133.

⁶⁹ Zob. np.: J.-L. Marion, *La conscience du don*, s. 70-71.

⁷⁰ J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 133; zob. również analizę cechy „przyjmowalności” (*recevabilité*): tamże, s. 135-138, J.-L. Marion, *La conscience du don*, s. 71-72.

dawalne temu, kto postrzega je jako mające zostać dane⁷¹.

Jednak nie można zawęzić tej kategorii do cechy wyłącznie darowanego daru, ale przynależy ona również do samego donatora. Pozwala to w efekcie na wniosek, że poprzez skłanianie dawcy do darowania daru, „dar daje się sam z siebie⁷², co z kolei pozwala paryskiemu fenomenologowi na finalne określenie daru jako „dającego się”.

W relacji do intuicji Marion wyróżnia trzy rodzaje fenomenów: ubogie w intuicję, równe (prawa powszechne) i przesycone intuicją (paradoksy). W pierwszych dwu przypadkach zachodzi ograniczenie donacji, a w wypadku saturacji (przesyconia) fenomenu donacja poprzedza wszelkie ograniczenia i horyzont *Ja*⁷³.

Marion dla ukazania tego, co rozumie pod pojęciem nasycenia fenomenu, przedstawia charakterystyczne *itinerarium* dochodzenia do odpowiedzi. Rozpoczyna od dostrzeżenia przeszkód w przekraczaniu możliwości, które podają Kant i Husserl, jednocześnie szuka odpowiedzi na zrodzoną wątpliwość w ich własnej twórczości⁷⁴. To przejście jest niezbędne dla zrozumienia tego, że francuski fenomenolog dokonuje odwrócenia „logiki niedostatku”, doprowadzając do systematyzacji przesyconia.

To poszukiwanie wszystkich aspektów fenomenalności, które wyłącznie określają danie, przeprowadza również na płaszczyźnie trzech determinant w odniesieniu do redukcji poszczególnych składowych daru: wspomianej w kontekście widzenia anamorfozy (*anamorphose*), następnie wspomina o wydarzeniu (*événement* – jednocześnie nie chodzi o odwołanie do Heideggerowskiego *Ereignis*, franc. *avènement*). W odniesieniu do redukcji daru danego wprowadza aż trzy określenia: przybywanie (*arrivage*), incydent (*incident*) oraz fakt dokonany (*fait accompli*)⁷⁵.

Fenomen daje się w wymiarze widzialności tylko na drodze donacji. Anamorfoza w myśli Mariona określa sytuację, w której danie (nie tracąc nic z bycia własnością fenomenu) jest właśnie przechodzeniem pewnej formy tego fenomenu z niewidzialności do widzialności, jako przemierzanie tego dystansu⁷⁶. Francuski myśliciel przekonuje, używając analogii do *Dwóch ambasadorów* Holbeina Młodszego⁷⁷, że fenomen pozostaje niezależny od obdarowywanego – w efekcie ta właściwość fenomenu

⁷¹ J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 134.

⁷² Tamże, s. 135, podkreślenie pochodzi od Marion; por. A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion*, s. 110-111.

⁷³ J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 162-173, 274-276; por. M. Bała, *Religia w perspektywie daru. Propozycja J. L. Marion*, „Studia z Filozofii Boga, Religii i Człowieka”, 3 (2005), s. 337-338; więcej w temacie analizy fenomenu nasyczonego zob. W. Starzyński, *Systematyka fenomenu nasyczonego w „Będąc danym” J.-L. Marion*, „Logos i Ethos”, 2 (2004), s. 31-41.

⁷⁴ Por. tamże, s. 20-31.

⁷⁵ Całość zawiera się w Księdze III. Dany I: Określenia, J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 148-219.

⁷⁶ Tamże, s. 152-153, por. A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion*, s. 112.

⁷⁷ W komentarzu do wkładu Holbeina Marion ukazuje złożoność i obecność dwóch fenomenów w jednym fenomenie – ten sam obraz daje się widzieć: (1) bez anamorfozy w perspektywie frontalnej i (2) z anamorfozą, gdy oglądający dostosuje się do przewidzenia twórcy obrazu, dostrzegając *vanitas* głowy zmarłego; por. J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 152, przyp. 5.

uwypukla *epochè* darczyńcy⁷⁸.

Następnie odnoszone są owe determinanty do aspektu daru danego, czyli w konsekwencji jego przyjmowalności i dawalności. Przybywanie, które wymienia jako pierwszą z trzech, wskazuje na cechę przyjmowalności daru. Ten fakt ukazuje, że fenomen jako taki nie jest aspektem koniecznym, ale jako manifestacja swojego „się” dowodzi, że źródło jawienia się posiada w sobie⁷⁹. Po wtóre wolność od ukazywania się jako obiekt czy byt jest zasługą incydentalności⁸⁰. A na koniec podnosi temat dawalności, do której odnosi determinantę faktu dokonanego (*factum, κατ'εξοχήν*). Jej wartość wynika z uprzedniości fenomenowi względem przyjmujących go, a także jego wpływ determinujący na odbiorców⁸¹.

Te spostrzeżenia mają przede wszystkim na celu podkreślenie tezy, że fenomen „wywiera presję na spojrzenie bardziej niżby spojrzenie wywierało presję na nim”⁸². A to już pozwala wysnuć wniosek o możliwości wzięcia w nawias kategorii przyczynowości. Gdyż, jak wskazuje Nawrocki, przyczyna jest „po-myślana” dopiero jako efekt zajścia wydarzenia i nie poprzedza go. Jednocześnie przyczyna pozostawia pewną nieadekwatność i pozwala przełożyć fenomenalność na dawanie się daru, które również jest „uwolnione” od wszelkich czynników zewnętrznych – pozwalając wyłączyć poza nawias donatariusza⁸³.

Modalność i topika fenomenów, których przykładem są determinanty danego, stanowią niewiarygodnie wielkie osiągnięcie filozofii Mariona, gdyż buduje on systematykę *ex definitione* nieprzedmiotowych fenomenów, pozwalając w bardzo trafny sposób odnieść się do fenomenologicznych opisów, m. in. Lévinasa, Ricceura, Henry'ego czy Chrétiena⁸⁴. Pozwala również na wyróżnienie dwóch skrajnych sposobów przejawiania się niewidzialności danego, pozwala mówić o „niedostatku realnym” – który nie daje możliwości manifestacji zjawiska fenomenalności oraz donacji czystej – która w efekcie przejawia się na sposób niewidzialnego daru nad i poza intuicją⁸⁵.

3. Dar w perspektywie religijnej

W poprzedzającej analizie rzeczywistości daru świadomie zostały pominięte bezpośrednie nawiązania religijne czy teologiczne, dla wyraźniejszego ukazania, że nie są one konieczne dla niezależności tej myśli. Jednocześnie trzeba przyznać jednoznacznie, że to właśnie te nawiązania dla Mariona są najbardziej radykalnym urze-

⁷⁸ A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion*, s. 112.

⁷⁹ Por. J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 162-173.

⁸⁰ Zob. tamże, s. 186-197.

⁸¹ Zob. tamże, s. 173-186.

⁸² Tamże, s. 197.

⁸³ A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion*, s. 112-113, zob. J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 197-214.

⁸⁴ W. Starzyński, *Systematyka fenomenu nasyconego...*, s. 37.

⁸⁵ J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 270-271.

czywistnieniem figur fenomenologicznych⁸⁶.

Dla odnalezienia pełnego rozumienia i ujęcia Boga w filozofii donacyjnej, po zapoznaniu się z samą koncepcją daru zostanie zwrócona uwaga na ubogacenie o ten aspekt i szersze rozumienie pojęcia „ikony” i „dystansu”. W drugiej kolejności przedmiotem analizy stanie się wyjątkowy fenomen, któremu Marion poświęca dużo uwagi – objawienie. Zaś najbardziej szczególnym momentem w fenomenologii Mariona jest refleksja dotycząca wydarzenia Eucharystii. Rozpatruje ją przede wszystkim w aspekcie daru obecności⁸⁷.

3.1. Bóg, który daje

Dystans, o którym była mowa wcześniej w odniesieniu do idola i ikony, jest rzeczywistością samą z siebie niedefiniowalną, o czym Marion po raz pierwszy wspomina w siedemnastym paragrafie *L'idole et la distance*. Zrozumienie przechodzenia jego „przestrzeni” jest kluczem także do ujęcia daru, gdyż pierwotnie „dar to przyswojenie bez żadnego dystansu”⁸⁸.

Ten dystans otrzymuje szczególną wartość poprzez specyficzny zapis, który sprawia niemało trudności edytorskich. Mianowicie, Marion, w celu podkreślenia tej odległości i niemożności adekwatnego określenia Boga, wprowadza pisownię słowa BÓG poprzez przekreślenie krzyżem św. Andrzeja całego słowa bądź samej litery O/Ó. Ten zabieg tłumaczy on poprzez potrzebę „ujęcia” Boga jako niemożliwego do pomyślenia, które maskuje różnicę między Bogiem a idolem, a wręcz nie tyle idolem, co „roszczeniem wszelkiej możliwej idolatrii”. Jednocześnie „niemożliwe do pomyślenia” zmusza nas do tego, abyśmy zastąpili bałwochwalczy cudzysłów «Boga» samym Bogiem, na którym nie pozostaje żadna skaza poznania⁸⁹. Bez wątplenia w sposób zbliżony do zapisu pięciu dróg Tomaszowach, Marion chce Go nazywać Bogiem, ale „przekreślając Boga na krzyż”. Jednocześnie, korzystając z dobroku myśli apofatycznej, wyłącza Boga z potrzeby bycia, a także przyjmowania imienia i określa Go jako Tego, który „daje”⁹⁰.

Jednak samo korzystanie z narzędzi filozofii apofatycznej nie pozwala włączyć Mariona w ten nurt. W *De la «mort de Dieu» aux noms divins* wyraźnie zaznacza, że poznanie Boga jest możliwe, ale nie w miarę patrzenia na Niego, lecz poprzez uznanie lub nie, że życie przebiega w Jego świetle⁹¹. Kilkanaście lat później dodaje w tym kontekście, że mimo wszystko Bóg pozostaje niepojęty, ale nie pozbawiony

⁸⁶ Por. W. Starzyński, *Fenomenologia deskryptywna Jean-Luca Mariona*, s. 250-251.

⁸⁷ Por. J.-L. Marion, *Obecność i dar*, tł. M. Michalik, „Kolekcja Communio”, 1 (2003), s. 59-82; tenże, *Chwalebny dar obecności*, tł. L. Balter, „Communio”, 1 (1986), s. 71-93.

⁸⁸ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 150-151.

⁸⁹ Tamże, s. 78.

⁹⁰ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 152-153; por. tenże, *L'évidence et l'éblouissement*, w: *Pro-légomènes à la charité*, Paris 1986, s. 80; tenże, *De la «mort de Dieu» aux noms divins*, w: *L'être et Dieu*, red. D. Bourgeois, Paris 1986, s. 107-108.

⁹¹ Tenże, *De la «mort de Dieu» aux noms divins*, w: *L'être et Dieu*, s. 115-117.

jakiegokolwiek sposobu doświadczenia Go, ani bez adekwatnego pojęcia, lecz „nie bez intuicji dającej”. Fenomenologia daru dla paryskiego filozofa jest sposobem patrzenia, w którym dostęp do fenomenalności boskości nie jest zabroniony⁹².

Właśnie dlatego w *Etant donné* Marion powraca do pojęcia ikony i tym razem nadaje mu jeszcze bogatszą treść. Ikona reprezentuje czwarty rodzaj fenomenów przesyconych, w tym przypadku dotyczących czegoś „nieoglądalnego i nieredukowalnego” i zwolnionego z odniesień do „Ja”. Opisuując ten fenomen Marion wskazuje na spojrzenie, które Inny (*Autrui*) kładzie na oglądającego, obciążając nim jego. Nie daje się ono ani zobaczyć ani oglądać – to niewidzialne spojrzenie daje się jedynie po ty, by je wytrzymać, znieść to obciążenie. Twarz Innego określa, ale poprzez ujęcie jej niewidzialności – nie daje nic do zobaczenia⁹³.

Ikona w takim ujęciu posiada także inną fundamentalną cechę: skupia w sobie modusy przesyconia pozostałych trzech typów. Jak wydarzenie historyczne (*l'événement*⁹⁴) wymaga obejmowania horyzontów i narracji (ikona – również tworzy jakąś celowość), jak idol dopomina się o bycie widzianym i oglądanym (choć raczej na sposób zniesienia wspomnianego obciążenia) i tak, jak cielesność (*la chair*) ukazuje się tylko dając się, poprzez charakterystyczną sobość daje samego siebie⁹⁵.

To pozwala na dostrzeżenie dwojakiego sensu dystansu. Z jednej strony nie dopuszcza panteizmu – a w konsekwencji podporządkowania Boga czemuś innemu. Jest to kontynuacja myśli Lévinasa, który mówi o nieredukowalności transcendencji, pozostając w zgodzie z treścią biblijną. A z drugiej strony dystans dla Mariona jest przestrzenią, którą Bóg przemierza w geście miłości, poszukując adresata swojego działania⁹⁶. Dystans przyjmuje pozycję niezbędnego elementu miłości, która staje się daniem siebie czy wręcz kenozą⁹⁷.

To charakterystyczne uściślenie przestrzeni, w której Marion mówi o Bogu, jest jednocześnie warunkiem poprawnego spojrzenia na całościową wizję fenomenologicznej figury Boga. Składają się na to trzy cechy. Po pierwsze Bóg dający siebie i z siebie samego jest dany bez jakichkolwiek ograniczeń czy horyzontów; odpowiedzią na ten dar jest olśnienie. Po wtóre, to dawanie jest „absolutnie obecne”, co powoduje, że boskie dawanie nie może być zlokalizowane ani łączone z konkretnym czasem – w konsekwencji „nieobecność” Boga nie przeczy donacji, a wręcz odwrotnie ją potwierdza, „bo staje się [Bóg] niewidzialny nie pomimo swego dawania, lecz

⁹² Tenże, *De surcroît. Etudes sur les phénomènes saturés*, Paris 2001, s. 193; por. A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion*, s. 134.

⁹³ J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 282-283.

⁹⁴ Zob. tamże, s. 277-279.

⁹⁵ Tamże, s. 279-282; por. W. Starzyński, *Filozofia Boga Jean-Luc Mariona*, w: *Wokół fenomenologii francuskiej*, s. 268.

⁹⁶ K. Tarnowski, *Jean-Luc Marion: teologia w horyzoncie daru*, w: tenże, *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000, s. 239-240; por. M. Bała, *Religia w perspektywie daru*, s. 325.

⁹⁷ Szeroko temat miłości został poddany analizie i sformułowany w artykule: J.-L. Marion, *Poznanie miłości*, tłum. L. Balter, „Communio”, 5 (1995), s. 59-72; por. M. Jędraszewski, *W obronie transcendencji Najwyższego. Emmanuel Lévinasa i Jean-Luc Mariona mówienie o Bogu*, w: *Człowiek z przelomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, Poznań 2002, s. 83-84.

dzięki temu dawaniu”⁹⁸. W wyniku tego, po trzecie, niezbędne jest „przypisanie” Bogu faktu, że odszedł, jako wynik tego, że daje się On bez miary i to jest podstawowy warunek jakiegokolwiek refleksji o Bogu w ramach objawienia się Boga⁹⁹, Ojca, który mimo, że ciągle pozostaje „nieprzekraczalnym horyzontem” i „niezglębionym fundamentem”, poprzez swoje usunięcie się tworzy pewną przestrzeń i pozwala na oddanie się albo też jako wycofujący się wskazuje na promieniejącą obecność Syna i daje człowiekowi wolność w dochodzeniu do siebie¹⁰⁰.

3.2. Fenomen objawienia

Najbardziej charakterystycznym elementem filozofii Boga w ujęciu Marion jest swoiste wzięcie w nawias Boga, gdyż ujęcie Go tylko jako przyczyny bytu czy racji dostatecznej jest nieuprawomocnione i błędne na gruncie filozofii. To idolatryczne podejście (które można łączyć w tym rozumieniu z onto-teo-logią i ontologią) do rzeczywistości transcendentnej zostaje skutecznie przekroczone dzięki zastosowaniu fenomenologii dania, która unika nazywania Boga czy jakichkolwiek sztucznych założeń¹⁰¹.

W ten sposób ma miejsce sytuacja kierowania całej intencjonalności podmiotu ku prawdzie, która jest rzeczywistością zbawczą dla niego – w efekcie chodzi o zwrócenie się ku obrazowi, który otwierając pozwala mu wyzwolić się z zamknięcia. Jednak to przeniesienie powoduje rozczarowanie tą idolatryczną formą i poczucie opuszczenia (*l'abandon*)¹⁰². Człowiek w tym stanie poszukuje momentalnie czegoś, co przestanie pochodzić z jego intencjonalności, a będzie pochodzić z zewnątrz. Jest nią ikona z jej głębią. W odniesieniu do Boga ten Jego „obraz” ukazuje się w огоłoceniu (*kenozie*)¹⁰³, gdyż objawienia Boga ludzki wzrok nie mógłby znieść¹⁰⁴.

Z kolei przedmiotem refleksji musi stać się donacja fenomenowi religijnemu – ukazanie się boskości jako będące danym objawieniem¹⁰⁵. Mimo, że Marion jasno odróżnia objawienie na gruncie fenomenologii i objawienie historyczne¹⁰⁶ (niemieckie *Offenbarkeit* i *Offenbarung* pochodzące od Heideggera), przedstawia on obraz objawienia, w którym najbardziej istotne jest to, że Bóg objawia się, dając się. Jego objawienie realizuje się przede wszystkim poprzez objawienie w Jezusie Chrystusie,

⁹⁸ J.-L. Marion, *Metaphysic and Phenomenology. A Relief for Theology*, „Critical Inquiry”, 4 (1994), s. 588, za: M. P. Markowski, *Pomyśleć niemożliwe. Marion, Derrida i filozofia daru*, „Znak”, 1 (2001), s. 34.

⁹⁹ M. P. Markowski, s. 34-35.

¹⁰⁰ J.-L. Marion, *Modlić się z zachowaniem dystansu wobec Ojca*, tłum. F. Mickiewicz, „Communio”, 2 (1999), s. 129-130.

¹⁰¹ A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion*, s. 135.

¹⁰² Zob. J.-L. Marion, *Będąc danym*, s. 370-382.

¹⁰³ Zob. tenże, *Modlić się z zachowaniem dystansu wobec Ojca*, s. 132-135.

¹⁰⁴ A. Latoń, *Egzystencja człowieka jako odpowiedź ma wezwanie z zewnątrz Jean-Luc Marion*, s. 70.

¹⁰⁵ W. Starzyński, *Filozofia Boga Jean-Luc Marion*, s. 269.

¹⁰⁶ Za: M. P. Markowski, s. 33.

który zostaje określony jako fenomen nasycony drugiego stopnia (oczywiście nie ma mowy o jakichkolwiek zapędach bluźnierczych)¹⁰⁷.

Ten szczególnie przedmiot filozofii posiada swój charakterystyczny wyraz wynikający z „konfliktu” pomiędzy religią a metafizyką. Marion zwraca też uwagę, że religia osiąga swoją pełnię „ustanawiając siebie poprzez i jako objawienie”. „Przestrzeń” dla tego rzeczywistego doświadczenia nie mieści się w nim samym, ale warunki konieczne dla niego przekraczają je i są dostępne „*de iure* wszystkim (w pismach świętych)”¹⁰⁸. Jednocześnie nie można zapominać o tym, że objawienie jako fenomen reprezentuje sytuację paradoksalną, jest „paradoksem paradoksów”. Wynika to z tego, że niezbędne jest dla poznania Boga, aby On sam się objawił, ale bez względu na to sam pozostaje wciąż niepoznany¹⁰⁹.

Podkreśla to również potrzebę detronizacji pierwszeństwa świadomości ze względu na pierwotność donacji jako aktu etycznego – w czym Marion jednoznacznie zgadza się z Lévinasem. Otrzymywanie donacji powoduje odkrycie statusu dłużnika i docenienia Innego, któremu człowiek zawdzięcza, że jest sobą¹¹⁰.

3.4. Dar obecności

Temat obecności w pismach Mariona odnosi się przede wszystkim do obecności Chrystusa, który jest objawieniem Boga. Ten temat wskazuje na to, że zarówno obecność Jezusa jak i Ojca ujawnia się przez dar. Szczególnie kwestia obecności uwypuklona jest w odniesieniu do nieobecności, związanej chociażby ze wstąpieniem do nieba. Ta nieobecność staje się błogosławieństwem dla Jego uczniów. W ramach egzegezy uroczystego wjazdu Jezusa do Jerozolimy zostaje ukazana waga tego przejścia poprzez „cielesny dar obecności”. Marion także zauważa, że jest to sytuacja, w której widzowie daru stali się „sprawcami obecności”¹¹¹.

Dostrzega on szczególną przestrzeń czasu w aspekcie terażniejszości – przestrzeń obecności jako daru, który nie jest jakimś typowym odniesieniem do „tu i teraz terażniejszości”¹¹². W tym aspekcie można tylko rozpatrywać eucharystyczną obecność. Daje się ona „zrozumieć” tylko dzięki wyjściu od terażniejszości, ale wpięrow to określenie czasowe musi być rozumiane jako dający siebie dar¹¹³.

Odnosząc się do wydarzenia eucharystycznego w Emaus francuski filozof mówi, że Chrystus znikający sprzed oczu dwóch uczniów nie tyle pozbawia ich swojej

¹⁰⁷ A. Nawrocki, *Jean-Luc Marion*, s. 136.

¹⁰⁸ J.-L. Marion, *Le visible et le révéle*, Paris 2005, s. 14.

¹⁰⁹ M. Bała, *Religia w perspektywie daru*, s. 338.

¹¹⁰ Bardziej dosadny wydaje się zapis, który wskazuje, że „dzięki Drugiemu «Ja staję się mną»”, A. Latoń, *Egzystencja człowieka jako odpowiedź ma wezwanie z zewnątrz Jean-Luc Mariona. Próba przewyciężenia podmiotu*, „Filozofia Dialogu”, 1 (2003), s. 71.

¹¹¹ Tamże, s. 76.

¹¹² J.-L. Marion, *Obecność i dar*, s. 71; Marion wykorzystuje w tym miejscu homonimiczność francuskich słów terażniejszość, czas terażniejszy (*le présent*) i prezent, dar (też *le présent*), por. tenże, *Bóg bez bycia*, s. 233 i szczególnie przyp. 17.

¹¹³ Tenże, *Bóg bez bycia*, s. 233-238.

obecności, ale wręcz odwrotnie – przemienia ją i daje jako „czysty dar substancjalny”, co oznacza w języku Mariona obecność nawet bardziej realną niż fizyczna¹¹⁴, staje się wyrazem i wzorem nowej obecności, początkiem dystansu. Jednak ten paradoks przełożenia nieobecności na pogłębienie złączenia z kimś innym realizuje cel, jakim nie jest pozostawienie pustki czy smutnego wspomnienia, lecz podkreślenie daru przykazań i pozytywny trud pokonywania tego dystansu¹¹⁵.

W konsekwencji finalnym produktem syntezy eucharystycznego rozumienia fenomenologii obecności i refleksji wysuniętej poza granicę onto-teologii Heideggera jest stwierdzenie Mariona, że „eucharystyczną obecność trzeba oczywiście rozumieć, wychodząc od terażniejszości, ale terażniejszość musi być najpierw rozumiana jako dający się dar”¹¹⁶.

Równocześnie Heidegger sprowadza Mariona na płaszczyznę dyskusji z zakresu sakramentologii, gdzie zadaje sobie pytanie o jego fenomenalność. Można dostrzec pewien багаż fenomenalności w tradycyjnych określeniach dychotomii widzialne-niewidzialne. To rozróżnienie wskazuje na dwie konsekwencje. Z jednej strony ukazuje potrzebę fenomenologicznej analizy (gdyż w sakramencie chodzi o uczynienie widzialną niewidzialną łaskę Boga), a z innej strony stawia to wobec pytania, jak widzialne „rozciąga się” na niewidzialne – bo podstawowa korelacja fenomenalności zakłada relację między dwoma składnikami widzialnymi. Więc w konsekwencji trzeba zadać pytanie, czy sakrament tylko częściowo należy do domeny fenomenalności czy jednocześnie przekracza ją¹¹⁷.

Marion konstatuje, że w przypadku sakramentalności zachodzi specyficzny rodzaj fenomenu, albowiem odnosi się do Chrystusa, który przejawia się jako Syn przeznaczony do ukazania misterium Boga w ramach Objawienia i daje się jako Chleb Eucharystyczny, prawdziwy owoc „dystansu miłości”¹¹⁸. W tym miejscu na nowo zostaje przywołana korelacja między widzialnym obrazem a niewidzialnym Pierwowzorem – chodzi o dawanie samego Boga, nie tylko Jego skutków czy jednego z Jego darów, zachodzi „danie się” Boga¹¹⁹.

Miłość jest równocześnie wykluczeniem wszelkiej idolatrii, ponieważ nie zatrzymuje niczego dla siebie – ani samej siebie, ani nawet własnego wyobrażenia¹²⁰. Wielkość transcendencji miłości domaga się potwierdzenia jej ogromu, darowizny tak obfitej, że nic nie jest w stanie jej pomieścić – tak absolutnej, że wyklucza wszystko inne¹²¹.

Zestawienie prymatu Dobra i Miłości skłania do wniosku, że mimo tego, że Ma-

¹¹⁴ Tenże, *Chwalebny dar obecności*, s. 80-81; por. tenże, *Bóg bez bycia*, s. 225.

¹¹⁵ Tenże, *Chwalebny dar obecności*, s. 83-85.

¹¹⁶ Tenże, *Bóg bez bycia*, s. 233.

¹¹⁷ Tenże, *Fenomenalność sakramentu: bycie i dar*, tł. M. Tryc-Ostrowska, „Kolekcja Communio” 15 (2003), s. 175-177.

¹¹⁸ K. Tarnowski, *Jean-Luc Marion: teologia w horyzoncie daru*, s. 256.

¹¹⁹ J.-L. Marion, *Fenomenalność sakramentu: bycie i dar*, s. 184-185.

¹²⁰ M. Bała, *Religia w perspektywie daru*, s. 336.

¹²¹ J.-L. Marion, *Bóg bez bycia*, s. 82.

rion czerpie z bogactwa myśli klasycznej – także św. Tomasza – to jednak dużo bliżej mu do spuścizny franciszkańskiej, zwłaszcza św. Bonawentury i jego źródeł augustiańskich. Z filozofią postplatońską łączy francuskiego fenomenologa postrzeganie dobra jako czynnika, który umożliwia kontemplację Boga¹²² wbrew tomistycznemu przypisywaniu Bogu dobra jako jednego z atrybutów¹²³. Jednocześnie nie jest to krytyka ontologii z pozycji platonizmu czy teorii wartości, ale wynika ona z perspektywy filozofii daru, która jest osadzona w teologii miłości¹²⁴.

Podsumowanie

Studując myśl Mariona w dziedzinie raczej prozaicznej, jaką jest rzeczywistość daru, nie można oprzeć się wrażeniu, że jest to „błyskotliwy fajerwerk”¹²⁵. Trzeba jednak równocześnie docenić ogrom erudycji filozofa, wyrażającej się w głębokich nawiązaniach do wybitnych filozofów, ale także teologów, licznych i pomysłowych refleksji dotyczących tekstów biblijnych.

Dar i donacja nie są tylko dodatkiem, który uzupełnia przestrzeń myśli Mariona. Zostają one postawione w centrum, jako źródło do poszukiwania odpowiedzi na to, co jest elementem *primum* dla jakiegokolwiek refleksji. Stają się nieodzownym punktem wyjścia prawomocnego mówienia o fenomenach, będąc dopełnieniem poprzedzającej refleksji fenomenologicznej i jednocześnie otwarciem na nowe interpretacje i rozwiązania.

Literatura

- Bała, M., *Religia w perspektywie daru. Propozycja J. L. Mariona*, „Studia z Filozofii Boga, Religii i Człowieka”, 3 (2005), s. 329-339.
- Derrida, J., *Fenomenologia i domknięcie metafizyki. Wstęp do myśli Husserla*, tł. M. Kowalska, w: *Fenomenologia francuska. Rozpoznania/interpretacje/rozwińnięcia*, red. J. Migasiński, I. Lorenc, Warszawa 2006, s. 138-159.
- Henry, M., *Quatres principes de la phénoménologie*, w: tenże, *De la phénoménologie. Phénoménologie de la vie*, Paris 2003, s. 77-104.
- Jędraszewski, M., *W obronie transcendencji Najwyższego. Emmanuel Lévinasa i Jean-Luc Mariona mówienie o Bogu*, w: *Człowiek z przełomu wieków w refleksji filozofii dialogu*, red. J. Baniak, Poznań 2002, s. 73-84.
- Koszałka, Ł., *Jean-Luc Mariona mówienie o Bogu: Idol i ikona*, „Studia Gdańskie” 34 (2014), s.
- Latoń, A., *Egzystencja człowieka jako odpowiedź ma wezwanie z zewnątrz Jean-Luc Mariona. Próba przezwyciężenia podmiotu*, „Filozofia Dialogu”, 1 (2003), s. 61-72.
- Marion, J.-L., *Będąc danym. Esej fenomenologii donacji*, tł. W. Starzyński, Kraków 2007.
- Marion, J.-L., *Chwalebny dar obecności*, tł. L. Balter, „Communio”, 1 (1986), s. 71-93.

¹²² Por. Św. Bonawentura, *Droga duszy do Boga*, tł. C. Napiórkowski, w: *Mistyka w życiu człowieka*, red. W. Słomka, s. 153, za: M. Bała, *Religia w perspektywie daru*, s. 339.

¹²³ Por. J.-L. Marion, *De la «mort de Dieu» aux noms divins*, s. 121-123.

¹²⁴ K. Tarnowski, *Jean-Luc Marion...*, s. 16.

¹²⁵ Takie wrażenie robi filozofia Mariona na Karolu Tarnowskim, o czym zapisał we wstępie do *Boga bez bycia*: zob. *Jean-Luc Marion, fenomenolog miłości większej niż bycie*, s. 10.

- Marion, J.-L., *Fenomenalność sakramentu: bycie i dar*, tł. M. Tryc-Ostrowska, „Kolekcja Communio”, 15 (2003), s. 174-189.
- Marion, J.-L., *La conscience du don*, w: *Le don. Le colloque interdisciplinaire*, red. J.-N. Dumont, Lyon 2001, s. 59-73.
- Marion, J.-L., *Obecność i dar*, tł. M. Michalik, „Kolekcja Communio”, 1 (1986), s. 59-82.
- Marion, J.-L., *Réduction et la donation*, Paris 1989.
- Markowski, M. P., *Pomyśleć niemożliwe. Marion, Derrida i filozofia daru*, „Znak”, 1 (2001), s. 25-42.
- Mauss, M. *Szkic o darze*, tł. K. Pomian, Warszawa 1973.
- Nawrocki, A., *O powinności Boga. Pelagiusz, Pascal i fenomenologia donacji*, Kraków 2006.
- Nawrocki, A., *Jean-Luc Marion. Nowe drogi w fenomenologii*, Warszawa 2002.
- Politis, H., *Le question du don chez Kierkegaard constamment rapportée à l'Épître de Jacques (1, 17-22)*, w: *Le don. Le colloque interdisciplinaire*, red. J.-N. Dumont, Lyon 2001, s. 13-22.
- Soual, P., *Le don de l'égo chez Augustin*, w: *Le don. Le colloque interdisciplinaire*, red. J.-N. Dumont, Lyon 2001, s. 127-142.
- Starzyński, W., *Fenomenologia deskryptywna Jean-Luca Mariona*, w: *Wokół fenomenologii francuskiej. Możliwości/pokrewieństwa/konfrontacje*, red. I. Lorenc, J. Migasiński, Warszawa 2007, s. 242-252.
- Starzyński, W., *Systematyka fenomenu nasyconego w Będąc danym J.-L. Mariona*, „Logos i Ethos”, 2 (2004), s. 18-43.
- Tarnowski, K., *Jean-Luc Marion: teologia w horyzoncie daru*, w: tenże, *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000, s. 235-259.

Jean-Luc Marion Talking about God: Philosophy of Donation

Summary: In some research the phenomenological philosophy uses reductions, which Marion recognized for insufficient. As an answer he showed the donation philosophy, which completed our phenomenological thinking. Wide contests and meaning donation, specially his determinants, let precisely understand Marion's intellectual momentum. An apogee of considerations is gift, which with the icon, distance and the presence, become a deeping of God's mystery.

Keywords: Jean-Luc Marion, philosophy of donation, epoche, phenomenology, gift (philosophy)

KS. ARKADIUSZ OLCZYK

Wyższe Seminarium Duchownym Archidiecezji Częstochowskiej

Posłannictwo Kościoła wobec chorych

Streszczenie: Choroba i związane z nią cierpienie przynależą w sposób naturalny do kondycji ludzkiego losu. Normalną reakcją człowieka na doświadczenie choroby jest lęk o siebie, lęk przed przyszłością, lęk wobec ogromu cierpienia. Stąd też sytuacja choroby stanowi wyzwanie moralne dla samego chorego, a także dla jego otoczenia: rodziny, przyjaciół, służby zdrowia, Kościoła. Ludzie chorzy potrzebują i często oczekują pomocy duchowej, duszpasterskiej, sakramentalnej. Kościół zatem ma wyjątkową misję niesienia Ewangelii chorym i cierpiącym na wzór samego Chrystusa, który „przyszedł do tych, którzy się źle mają”. Swoistą „Ewangelią cierpienia” jest Chrystusowa przypowieść o dobrym Samarytaninie (Łk 10, 33-37). Najdoskonalszym teologicznym tłumaczeniem tej przypowieści jest list apostołski Jana Pawła II *Salvifici doloris* z 11 lutego 1984 r. Z kolei najbardziej wymownym wcieleniem w życie tych treści było cierpienie i odchodzenie do Domu Ojca św. Jana Pawła II, które dokonywało się dosłownie na oczach całego świata. Warto ukazać chrześcijański etos i sens cierpienia. Jest ono bowiem drogą zbawienia. Drogą dopełniania swoim cierpieniem „braków Jezusowych udreń” (Kol 1, 24). Chrystus, utożsamiając się z każdym człowiekiem, a zwłaszcza z tym najmniejszym, słabym i chorym, nie zapomni o tych, którzy, gdy był chory, odwiedzili Go (Mt 25, 43), okazali Mu współczucie i pomoc, modlili się z Nim. Kościół wyznacza chorym horyzonty nadziei przypominając, że ostatnim słowem Boga nie jest cierpienie krzyża, ale zmartwychwstanie.

Słowa kluczowe: choroba, cierpienie, chorzy, Kościół, służba zdrowia, rodzina, pomoc duszpasterska.

Wprowadzenie

Choroba i cierpienie z nią związane zadomowiły się na stałe w krajobrazie ludzkiego losu po grzechu pierworodnym. Fundamentalne pytania o sens cierpienia nie mogą pozostać bez odpowiedzi. Potrzeba zatem refleksji ukazującej chrześcijańską wartość choroby i cierpienia w perspektywie wiary, Bożego objawienia, moralności oraz aktualnego nauczania Kościoła. Doskonałym wzorem niesienia pomocy cierpiącym jest sam Jezus Chrystus. To właśnie On, poprzez swoją naukę oraz przez swoje odnoszenie się do ludzi cierpiących, najpełniej ukazuje sens i wartość cierpienia (por. KDK 22). W przypowieści o dobrym Samarytaninie Chrystus ukazuje sposób postępowania wobec tych, którzy cierpią (por. Łk 10, 33-37), zaś przez utożsamienie się z każdym chorym i cierpiącym człowiekiem uczy, że każda okazana im

pomoc osiąga Jego samego (por. Mt 25, 35-40). Męka i ukrzyżowanie Chrystusa są nie tylko wyrazem solidarności z cierpiącymi ludźmi wszystkich czasów, ale stały się również narzędziem zbawienia świata. Kościół, który żyje w duchu Jego ofiary, został powołany do naśladowania Jego postawy wobec ludzi dotkniętych chorobą i cierpieniem. Potrzebę aktywnego zaangażowania Kościoła, który podejmuje swoje zadanie w godzinie choroby i śmierci poprzez towarzyszenie choremu oraz udzielanie mu sakramentów, podkreślił Sobór Watykański II: „Przez święte chorych namaszczenie i modlitwę kapłanów cały Kościół poleca chorych cierpiącemu i uwielbionemu Panu, aby ich podźwignął i zbawił, a nadto zachęca ich, aby łącząc się dobrowolnie z męką i śmiercią Chrystusa przysparzali dobra ludowi Bożemu” (KK 11). Dlatego też Kościół nieustannie ukazuje moralny obowiązek troski o chorych w swoim nauczaniu oraz ogarnia ich swoją duszpasterską opieką. Celem niniejszego opracowania jest próba chrześcijańskiego spojrzenia na doświadczenie choroby i cierpienia, zarówno oczami chorych, jak i zdrowych, aby ci pierwsi odkryli swoisty religijno-moralny etos w sytuacji choroby, ci drudzy zaś potrafili im samarytańsko towarzyszyć, niosąc wsparcie i pomoc, zwłaszcza tę duchową.

1. Etos ludzi chorych

W życiu człowieka nie istnieje czas, który byłby odpowiedni na spotkanie z chorobą¹. Jakkolwiek każdy człowiek posiada świadomość jej istnienia, to już identyfikacja z nią nie jest sprawą tak oczywistą. Dlatego też pierwsze emocje, jakie niesie ze sobą choroba, wywołują uczucie zagrożenia i lęku występujące we wszystkich obszarach życia człowieka. Lęk chorego przed śmiercią, przed wykluczeniem zawodowym, społecznym i rodzinnym prowadzi do tego, że poszukuje on odruchowo pomocy: bądź to we własnej pomysłowości, bądź u kogoś z bliskich, bądź też u lekarza. Jego przekonanie o wyzdrowieniu, towarzyszące początkowej fazie choroby sprawia, że wiara w odzyskanie zdrowia jest silniejsza od poczucia realnego zagrożenia². Ponadto powtarzanie się podobnych dolegliwości z różną częstotliwością powoduje, że często człowiek przyjmuje zaistniałą sytuację chorobową jako własne, choć nowe i trudniejsze, warunki życia. Wówczas usiłuje dostosować do nich swoje przyzwyczajenia, plan dnia, a nawet sposób myślenia. Taka postawa wobec choroby i związanego z nią cierpienia, jest postawą optymalną, która zdaje się uzasadniać powiedzenie, że „cierpienie uszlachetnia”³.

Reakcja na chorobę warunkowana jest wieloma czynnikami. Jednym z nich jest stosunek najbliższego otoczenia, zarówno do choroby, jak i do chorego człowieka. Już sama świadomość akceptacji i wsparcia w społeczeństwie, w grupie zawodowej czy w rodzinie umacnia człowieka w walce z chorobą. Niestety, w miarę rozwoju

¹ Por. A. Olczyk, *W służbie życia i zdrowiu. Wywiad o Służbie Zdrowia*, „Niedziela” 6 (2004), Dodatek: Niedziela Częstochowska, s. 1.

² Por. W. Terlecka, *Światło życia*, Częstochowa 1999, s. 130.

³ Por. tamże, s. 136; S. Skobel, *Przemysleć na nowo prawdę o ludzkim cierpieniu*, w: *Żyć godnie w zmieniającym się świecie*, red. Z. Sareło, Żabki 2004, s. 245-249.

procesu chorobowego ulegają osłabieniu więzi społeczne i zawodowe, zaś dla chorego najważniejsza staje się rodzina. Potrzebuje on wtedy poczucia, że nie stał się ciężarem zbyt trudnym do udźwignięcia dla swoich bliskich i że jego życie w chorobie ma pełny sens⁴. W terminalnej fazie choroby zaczyna dominować potrzeba zaufania komuś, pełnego oparcia się na kimś. Chory jest spokojniejszy wówczas, kiedy ma świadomość, że w każdej chwili może wezwać do siebie bliską osobę, kiedy wie, że lekarz złagodzi ból fizyczny, a kapelan będzie służył rozmową w czasie duchowego cierpienia⁵.

Pomoc chorym umierającym nie może ograniczać się wyłącznie do pomocy medycznej. Jak zauważa Jadwiga Pyszkowska, wojewódzki konsultant w dziedzinie medycyny paliatywnej, „opieka nad chorym umierającym wychodzi daleko poza sferę medycyny i pielęgniarstwa”⁶. Dla chorego człowieka, nawet wierzącego, pierwszą rzeczywistością, najbardziej prawdziwą, jest ból i cierpienie. Natomiast największą trudnością jest brak nadziei na utrzymanie przy życiu, na wyzdrowienie i na odzyskanie dawnej roli społecznej. Wielu chrześcijan dopiero wtedy przypomina sobie o Bogu i zaczyna się modlić. Choroba, która sama w sobie jest „złem”, może stać się drogą do dobra i nawrócenia. Może ona człowieka oczyścić, uszlachetnić, uczynić go „twardym” wobec pokus i przeciwności, może też pomóc zrozumieć wielkość ostatecznego momentu ziemskiego życia⁷.

Największą pomocą w chorobie jest modlitwa, przez którą człowiek chory jednoczy się z Bogiem. Przytaczając słowa Jana Pawła II należy zauważyć, że „świat nie jest zdolny uszczęśliwić człowieka”, nie jest też zdolny „wyzwolić go od cierpienia”, a w szczególności „nie jest zdolny wyzwolić go od śmierci”⁸. Bóg nie zaniedbuje nigdy odpowiedzi na wezwanie kierowane do Niego, ani nie boi się współcierpieć z tym, który Go wzywa w swoim cierpieniu. I choć modlitwa chorego jest najczęściej interesowna, bo bywa jedynie prośbą o uzdrowienie, to w obliczu choroby jest ona moralnie usprawiedliwiona⁹. Dzięki modlitwie cierpiący człowiek otwiera się na łaskę, jakiej mu Bóg nieustannie udziela. Powinna ona być nie tylko prośbą, błaganiem, ale także dziękczynieniem. Bo choć pomoc, jaką daje Bóg, nie zawsze polega na uzdrowieniu lub na zmniejszeniu bólesci, to jednak daje On człowiekowi coś, co jest dla niego najlepsze (według woli Bożej). Dzięki modlitwie może on nadać swemu cierpieniu nowy sens, niejako wznieść się ponad nie. Niekiedy jednak – jak to zauważa J. C. Larchet - wszechogarniający ból odbiera wszystkie siły niezbędne

⁴ Por. S. Luft, *Medycyna pastoralna*, Warszawa 2002, s. 155.

⁵ Por. E. Dutkiewicz, *Zdjąć udękę. Opieka duchowa nad umierającym*, „Więź”, 2 (1999), s. 84-91; H. Jochemsen, S. Strijbos, J. Hoogland, *The Medical Profession In Modern Society*, w: *Bioethics and The Future of Medicine*, red. J. F. Kilner i in., Michigan 1995, s. 28-31.

⁶ J. Pyszkowska, *Być z chorym do końca*, „Niedziela”, 8 (2011), s. 44.

⁷ Por. F. Mickiewicz, *Zbawcza moc cierpienia*, „Communio”, 3 (1998), s. 37.

⁸ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 17.

⁹ Por. F. Mickiewicz, dz. cyt., s. 37.

nawet do podjęcia modlitwy, pozostaje wtedy milczące trwanie w obecności Bożej¹⁰.

Bóg pragnie, by człowiek wzywał Go w sytuacji swojego nieszczęścia. On sam wtedy, gdy w serce człowieka wkrada się obojętność i niewiara, daje swoistą łaskę (charyzmat znoszenia cierpień), by ten zastanowił się nad celem doczesnego życia. Choroba nie jest doświadczeniem kary Bożej, ale symptomem przemijania i kruchości ludzkiego życia. Doświadczenie choroby zatem może mieć dla człowieka charakter metanoiczny. Może ona zwrócić człowieka ku Temu, który - jako jedyny - czyni ludzkie życie trwałym i wiecznym¹¹.

Bywa i tak, że człowiek zmęczony cierpieniem załamuje się i przestaje wierzyć w Bożą pomoc. Wówczas przeżywa lęk i niepewność jutra, które skutecznie osłabiają w nim chrześcijańską cnotę nadziei¹². Choroba ma nie tylko wymiar profetyczny, który wyprzedza to, co się stanie na końcu, ale stanowi również szczególny moment łaski (kairos). Życie w chorobie jest zatem czasem kairotycznym (darem otrzymanym od Boga), w którym ludzka egzystencja posiada zupełnie inny wymiar i inną wartość, niż życie w zdrowiu¹³.

To prawda, choroba zmienia człowieka, sprawia, że namacalnie doświadcza on swojej osobności (samotności). W trakcie choroby przychodzą bowiem takie chwile, kiedy człowiek myśli, że nikt (drugi człowiek) go nie rozumie. Doświadcza on wówczas kruchości swego losu i ze względu na nią – podobnie jak biblijny Hiob - tym bardziej rozumie, że jedynie Bóg może wypełnić wewnętrzną pustkę jego serca¹⁴. Stąd tak ważne jest „odczytanie” sensu choroby i cierpienia w duchu wiary, co daje szansę na twórcze (a nawet zbawcze) przeżywanie swojego losu¹⁵.

Głosem chrześcijańskiej odpowiedzi na pytanie o sens ludzkiego cierpienia jest niewątpliwie list apostoelski Jana Pawła II *Salvifici doloris*. W świetle tego dokumentu łatwiej rozpoznać zbawczy sens choroby i cierpienia. Eugenio Corecco, na podstawie lektury papieskiego listu zauważa, że „zaakceptowanie choroby stanowi warunek prowadzący do tego, że może się ona stać dla nas proroczym znakiem chwili, w której przewyciężamy pokusy, jakie niesiemy w sercu przez całe swoje życie. Stanowi ono warunek, który pozwala nam zrozumieć, iż choroba jest łaską w tym sensie, że zmienia nas wewnętrznie. Powinniśmy nosić w sobie przekonanie, że Pan może nam dać chorobę jako łaskę, ponieważ sami nie jesteśmy w stanie przeżyć jej pełni. Pierwszą rzeczą, jaką musimy uczynić, gdy jesteśmy chorzy, jest zaakceptowanie tego stanu przed Panem. Musimy pozwolić na to, by ta nowa sytuacja życiowa

¹⁰ Por. J. C. Larchet, *O dobrym używaniu choroby według Ojców Kościoła*, „Communio”, 3 (1998), s. 52-54.

¹¹ Por. A. Olczyk, *Czy choroba to kara Boska?*, „Częstochowska Gazeta Lekarska”, 1 (2005), s. 15-16.

¹² Por. Benedykt XVI, *Życie oddane Bogu nigdy nie jest zmarnowane. Przemówienie podczas czuwania modlitewnego na błoniach w Montorso*, „L'Osservatore Romano”, 10-11 (2007), s. 4-6.

¹³ Por. E. Corecco, *Sens cierpienia*, „Communio”, 3 (1998), s. 62.

¹⁴ Por. tamże, s. 61.

¹⁵ Por. Jan Paweł II, *Teraz raduję się w cierpieniach za Was*, w: *Cierpienie ma tysiąc twarzy. Jan Paweł II i chorzy*, oprac. Z. Ryn, Kraków 1988, s. 142.

wywołała wszystkie możliwe pozytywne efekty i wszystkie możliwe konsekwencje¹⁶.

Dla cierpiącego chrześcijanina zasadnicze znaczenie ma fakt, że przecież Chrystus osobiście wszedł w świat ludzkiego cierpienia. Jezus leczył, uzdrawiał i wreszcie przyjął cierpienie na siebie (por. KKK 1503). Poprzez osobiste cierpienie na krzyżu, w całkowitym posłuszeństwie woli Ojca, dokonał dzieła zbawienia. Jego cierpienie jest „zastępcze”, ale nade wszystko jest ono „odkupieńcze”. Mowa Jezusowego krzyża jest najwymowniejszym przesłaniem chrześcijańskiej prawdy o chorobie i cierpieniu¹⁷. Odkupiciel cierpiał za człowieka i dla człowieka, dlatego też każdy człowiek jest wezwany do uczestnictwa w owym cierpieniu, które przez odkupienie się dokonało (por. SD 19). Ludzie chorzy, jako wyjątkowi uczestnicy Chrystusowych cierpień, są również wezwani do uczestnictwa w Jego zmartwychwstaniu i w Jego chwale, ponieważ w odkupieńczym cierpieniu Zbawiciela mogą nasycić własne cierpienie nową treścią. Potwierdza to św. Paweł słowami: „skoro wspólnie z Nim cierpimy, to po to, by też wspólnie z Nim mieć udział w chwale. Sądzę bowiem, że cierpień teraźniejszych nie można stawiać na równi z chwałą, która ma się w nas objawić” (Rz 8, 17-18).

Stat crux dum volvitur orbis („Krzyż stoi, podczas gdy świat się obraca”) – przypominał kartuską maksymę św. Jan Paweł II¹⁸. W obliczach ludzi chorych i cierpiących Chrystus nieustannie głosi światu Ewangelię cierpienia, wzywając do „dopełniania” swym cierpieniem „braków Jego udreń” (por. Kol 1, 24). Odsłania w ten sposób cały odkupieńczy wymiar ludzkiego cierpienia, w które wpisani są nie tylko cierpiący, ale również ci wszyscy, którzy poprzez opiekę nad nimi realizują samarytańską misję w tym świecie.

Każdy człowiek powołany jest do świętości, dlatego św. Jan Paweł II wzywał tych, których ciało lub dusza są upośledzone, by jako „przyjaciele Jezusa” stawali się świętymi, by starali się osiągnąć ten najwyższy cel, jaki Bóg wyznaczył każdemu człowiekowi. Zachęcał chorych do pracy nad sobą, do składania Dziecięciu Bożemu darów na wzór Mędrców: złota cierpienia, kadzidła wiary i ufności oraz mirry cierpliwości¹⁹. Sugerował osobom chorym tak bliskie przyłgnięcie do Chrystusa ukrzyżowanego, żeby doświadczane cierpienie stało się dla nich skutecznym środkiem oczyszczenia duszy, doskonalenia jej i zasługi na życie wieczne²⁰.

Trzeba zauważyć, iż osoba chora jest również powołana do radości, do jej prze-

¹⁶ E. Corecco, dz. cyt., s. 62.

¹⁷ Krzyż jest najpełniejszym objawieniem owocności cierpienia. Jezus „uczynił” najwięcej nie mogąc uczynić nic, mając ręce przybite do krzyża. Ta zbawcza prawda winna być pocieszeniem dla tych, którzy – po ludzku patrząc – nic nie mogą uczynić. Jednak w odwiecznym planie miłości ich niemoc może okazać się najbardziej „skuteczna” na drodze nawrócenia osobistego i innych.

¹⁸ Por. Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, s. 18.

¹⁹ Por. tenże, *Przemówienie podczas AG* (09.01.1980), w: *Nauczanie Papieskie*, t. 3, cz. 1 1980, red. E. Weron, A. Jarocho, Poznań-Warszawa 1985, s. 36.

²⁰ Por. tenże, *Przemówienie podczas AG* (14.03.1979), w: *Nauczanie Papieskie*, t. 2, cz. 1 1979, red. E. Weron, A. Jarocho, Poznań 1990, s. 228.

żywania i świadczenia o niej wobec innych. Człowiek chory winien wysławiać cuda Boże, chwalić Pana za to, co stworzył. Radość ze strony chorych należy się szczególnie tym, którzy troszczą się o nich i pomagają im. Papież Polak zachęcał: „Radujcie się z każdej okazji, gdy możecie powtarzać <dziękuję>, to królewskie słowo, które wznosi się z ołtarzy w całym świecie i które będzie przepelniało wieczność”²¹. Źródłem doświadczania radości może być też postawa dawania i dzielenia się z tymi, którzy mają jeszcze cięższy los. Papież Wojtyła, sam doświadczony przez wiele lat udręką cierpienia, zaproponował: „Jeśli jesteś cierpiący, chory, smutny, odwiedź tego, który jest bardziej od ciebie cierpiący, chory lub smutny”²². Szczególnym powodem do radości dla chorego jest przyjęcie aktem wiary faktu, że Bóg patrzy na niego z upodobaniem i kocha go bezgranicznie, ponieważ człowiek cierpiący jest podobny do Jego cierpiącego i upokorzonego Syna.

Trudno jednak samemu realizować powołanie do radości. Z pomocą choremu przychodzi wówczas Duch Pocieszyciel, mogący dokonać zdumiewającego przeobrażenia wewnętrznego, które sprawia, że człowiek chory jest „piękny” duchowo, radosny, co po ludzku jest niewytłumaczalne, ale jest rzeczywiście świadectwem działania Ducha Świętego w najgłębszych wymiarach jego człowieczeństwa. Sytuacja człowieka chorego jest bowiem z ludzkiego punktu widzenia przykra i bolesna, a czasem wręcz upokarzająca. Z punktu widzenia ewangelicznego natomiast jest sytuacją „uprzywilejowaną”, bowiem cierpiący człowiek ma niejako „większe” prawo do Chrystusa, uobecnia Go, z Nim cierpi i „dopełnia” Jego odkupieńcze cierpienie²³. Tylko w tym duchu człowiek chory może odkryć, że powołany jest on przez Boga nie tylko do tego, by złączyć swój ból fizyczno-psychiczno-duchowy z męką Chrystusa, ale także do tego, by odczuć w sobie i przekazywać innym moc Chrystusa, który powstał z martwych (por. ChL 53). Jan Paweł II zachęcał również chorych, by zwracali się do Matki Bolesnej, a jednocześnie Matki Pocieszenia, która pomoże ich smutek przeobrazić w radość, udrękę zamienić w nadzieję, a mękę przekształcić w miłość²⁴.

Człowiek chory jest posłany z Ewangelią prawdy o cierpieniu do współczesnej rodziny. Spotkanie z nim zawsze pozostawia jakiś duchowy ślad i niesie jakieś egzystencjalne przesłanie dla pozostałych zdrowych członków rodziny. Jan Paweł II często przypominał, że chorzy mają swoją wyjątkową misję do spełnienia, mają wiele do zaoferowania innym i swoim świadectwem życia mogą uczyć świat, czym jest prawdziwa, ofiarna miłość (por. ChL 53). Obecność osób chorych uświadamia każdemu zdrowemu, jak bardzo kruche, zagrożone i ograniczone jest ludzkie życie, jak bardzo zatem trzeba je szanować. Różne skutki choroby, jak np. trudność poro-

²¹ Tenże, *Przemówienie w Monachium* (19.11.1980), w: *Nauczanie Papieskie*, t. 3, cz. 2 1980, red. E. Weron, A. Jaroch, Poznań-Warszawa 1986, s. 702.

²² Tamże.

²³ Por. tenże, *Blisko chorych i cierpiących. Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański”* (10.02.2002), „L'Osservatore Romano”, 4 (2002), s. 46.

²⁴ Por. tenże, *Przemówienie podczas AG* (31.10.1979), w: *Nauczanie Papieskie*, t. 2, cz. 2 1979, red. E. Weron, A. Jaroch, Poznań 1992, s. 488.

zumiewania się, lęk przed niezrozumieniem, brak miłości, samotność, sprawiają, że osoby chore - często lepiej niż inni - rozumieją potrzebę więzi międzyludzkich, przyjaźni i bezinteresownej pomocy. Osoby cierpiące wyzwalają u innych postawy miłości i miłosierdzia, bowiem wymagają one nieraz miłości służebnej - aż do poświęcenia graniczącego z heroizmem.

Chrystus, utożsamiając się z każdym człowiekiem, a zwłaszcza z tym najmniejszym, słabym i chorym, nie zapomina o tych, którzy, gdy był chory, odwiedzili Go (por. Mt 25, 43), okazali mu współczujące serce, solidarną pomoc oraz modlili się z nim i za niego. Dlatego osoby chore są powołane również do tego, aby uczyć zdrowych przyjmować „cierpiące brzemie krzyża”, oswoić się z nim, nieść je mężnie z Chrystusem, jak Szymon z Cyreny²⁵.

Jan Paweł II nazywał swoją chorobę, podobnie jak każde cierpienie, „Bożym doświadczeniem”, „doświadczeniem łaski”. „Moc bowiem w słabości się doskonali” (2Kor 12, 9), stąd ta łaska może rodzić świadectwo prawdy i miłości. Papież Wojtyła zachęcał osoby cierpiące, by ich pokoje zamieniły się na kaplice i by, wpatrując się w Ukrzyżowanego, modliły się, gdyż ich modlitwa posiada szczególną skuteczność. Szpitale nazywał sanktuariami, ze względu na ukrytą w nich świętą przestrzeń bólu i łez, przez które człowiek może najpełniej zjednoczyć się z Bogiem Ojcem w tej miłości, którą On umiłował świat²⁶.

Chory ma prawo, co więcej, często oczekuje pomocy duchowej, religijnej²⁷. Niestety, w polskich warunkach obserwujemy jakąś spaczoną mentalność ludzi wierzących, którzy wezwanie kapłana do chorego i udzielenie mu Wiatyku czy sakramentu chorych traktują często jako oznakę jego rychłego zgonu. Trzeba zatem dużego taktu i wyczucia, by przełamać w chorym lęk czy nawet wewnętrzny sprzeciw przed spotkaniem z osobą duchowną. Tymczasem praktyka pastoralna potwierdza, że na ogół chorzy, po przyjęciu pomocy duchowej, stają się spokojniejsi i bardziej wewnętrznie wyciszeni²⁸.

Nic nie zastąpi obecności osoby bliskiej przy łóżku chorego, chociaż byłaby to „obecność milcząca”. Okazuje się, że tylko rodzina wierząca i praktykująca, zjednoczona z Bogiem na modlitwie i przez systematyczne praktyki sakramentalne, może skutecznie nieść pociechę swoim chorym członkom. Rodzina, mając na uwadze duchowy wymiar chorego, winna zatroszczyć się o zapewnienie mu stałej opieki duszpasterskiej, o dostarczenie wartościowych książek, gazet i czasopism o tematyce religijnej oraz umożliwić radiowy czy telewizyjny odbiór Mszy Świętej, cieka-

²⁵ Por. tenże, *Przemówienie podczas spotkania z osobami starymi, chorymi i ułomnymi w Wiedniu (11.09.1983)*, „L'Osservatore Romano” 9 (1983), s. 10.

²⁶ Por. tamże.

²⁷ Por. W. Bołoz, *Prawa człowieka umierającego*, „Medycyna Praktyczna. Chirurgia”, 4 (2004), s. 114.

²⁸ Por. J. Janiszewska, M. Lichodziejewska-Niemierko, *Znaczenie religijności w życiu człowieka chorego*, „Polski Merkurys Lekarski”, 122 (2006), s. 198-199.

wych programów religijnych czy konferencji ascetycznych²⁹.

Taka postawa rodziny wobec chorego wymaga niewątpliwie osobistej, żywej i dojrzałej wiary. Domownicy winni być nade wszystko ludźmi rozmodlonymi. Ich wspólna i systematyczna modlitwa winna wyrażać wiarę i nadzieję na wyzdrowienie chorego. Powinna wypływać z pokładów chrześcijańskiej cnoty miłości³⁰. Chorzy, w zamian za posługę rodziny wobec nich, winni również odwzajemniać się rodzinie modlitwą, a przede wszystkim ofiarowaniem w ich intencji największego skarbu, jaki posiadają – cierpienia³¹. Jest to zatem wymiana darów. Do moralnych obowiązków rodziny ludzi chorych należy zadbanie o duszpasterską opiekę nad nimi.

2. Duszpasterska pomoc chorym

Troska o chorych zawsze towarzyszyła Kościołowi. Już w pierwszych wiekach chrześcijaństwa funkcjonował, powołany do niesienia pomocy ludziom chorym i ubogim, diakonat. Natomiast w kolejnych stuleciach Kościół, tworząc przyklasztorne izby dla chorych, stał się prekursorem szpitalnictwa. Przekazując opiekę zdrowotną nad chorymi instytucjom państwowym zachował niezwykłe prawo do opieki duszpasterskiej nad nimi³².

W osobie chorego chrześcijanin dostrzega Chrystusa cierpiącego za grzechy świata, który w dzień Sądu Ostatecznego powie: „Byłem chory, a odwiedziliście Mnie” (Mt 25, 36). Ponieważ każdy chory, zwłaszcza w terminalnej fazie choroby, cierpi podobnie, jak cierpiał Chrystus, który znosząc fizyczny ból biczowania i przybijania do krzyża, słowami „Boże mój, czemuś mnie opuścił” (Mk 15, 34) wyraził również swoje cierpienie psychiczne³³. Podobnie, dodatkowy ból psychiczny sprawia choremu świadomość nieuniknionego końca życia ziemskiego. Ciężył on również Chrystusowi, który modlił się: „Ojcze mój, jeśli to możliwe, niech Mnie ominie ten kielich” (Mt 26, 39), choć w swojej boskiej naturze, od samego początku przyjścia na świat, Jezus był świadomy czekające Go odkupieńczej śmierci.

Kościół, naśladowując Chrystusa, realizuje Jego posłannictwo wobec chorych³⁴. Stara się je wypełniać, zarówno przez opiekę, jaką otacza chorych, jak i przez modlitwę wstawienniczą, przez którą łączy się z nimi (por. KKK 1508). Ten obowiązek został zawarty w przepisach Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r., które nakazują objąć duszpasterstwem wszystkich chorych: „Wierni mają prawo otrzymywać pomoc od swoich pasterzy z duchowych dóbr Kościoła, zwłaszcza zaś słowa Bożego

²⁹ Por. W. Durda, *Chrześcijańska postawa wobec cierpienia*, Kraków 1998, s. 157-158.

³⁰ Por. J. Pyszkowska, *Potrzeby rodziny chorego u kresu życia*, w: *Lekarz w służbie rodziny*, red. W. Terlecka, Częstochowa 2004, s. 69.

³¹ Por. J. Jachimczak, *Być przy chorym*, w: *W służbie życiu*, red. J. Jachimczak, Kraków 2003, s. 275.

³² Por. S. Grzesiuk, *Duszpasterstwo chorych w szpitalach*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 12 (1979), s. 61.

³³ Por. J. Pyszkowska, *Ból, który musiał znieść Chrystus był wszechogarniający i totalny*, „Dziennik Zachodni”, 4 (2011), s. 2.

³⁴ Por. R. Rak, J. Szurlej, *Duszpasterstwo chorych*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszyk, L. Bienkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1979, kol. 254.

i sakramentów” (kan. 213). Obowiązek ten wypływa z Bożego objawienia, bowiem apostoł Jakub napisał w swoim Liście: „Choruje ktoś wśród was? Niech sprowadzi kapłanów Kościoła, by się modlili nad nim i namaścili go olejem w imię Pana. A modlitwa pełna wiary będzie dla chorego ratunkiem i Pan go podźwignie, a jeśli popełnił grzechy, będą mu odpuszczone” (Jk 5, 14-15).

Jan Paweł II mówił, że „zbliżając się do chorych i do tajemnicy cierpienia, Kościół kieruje się ściśle określoną koncepcją osoby ludzkiej i jej przeznaczeniem w planie Bożym”³⁵. Niejednokrotnie powtarzał, że „chorzy są umiłowaną częścią Kościoła”. To właśnie za jego przyczyną ustanowiony został Światowy Dzień Chorego, który od 1993 obchodzony jest corocznie w dniu 11 lutego w jednym z sanktuariów maryjnych na świecie³⁶. Ustanawiając obchody Światowego Dnia Chorych (13 maja 1992 r.) Ojciec Święty pragnął zwrócić oczy świata na tych, którzy doświadczają cierpienia przekraczającego wymiar biologiczny człowieka. To właśnie – jak podkreślił Papież Polak w modlitwie na Anioł Pański – „dzień chorego zachęca wszystkich do refleksji nad znaczeniem i wartością cierpienia”³⁷.

W corocznych orędziach, które po Janie Pawle II kierował do chorych również Benedykt XVI (a obecnie papież Franciszek), chorzy i ich rodziny otrzymują określone wskazówki: „Trzeba umieć ze współczuciem patrzeć na cierpienie braci, nie <przechodzić obok>, ale stawać się <bliźnim>, zatrzymując się przy nich, służyć im i okazywać miłość przez konkretne gesty, troszcząc się o zdrowie całej ludzkiej osoby”³⁸.

Jan Paweł II wielokrotnie podkreślał, że nawet radykalnie niepomyślny stan zdrowia fizycznego lub psychicznego „nic nie dodaje, ani niczego nie ujmuje godności osoby ludzkiej”³⁹. Osoby chore w pełni uczestniczą w człowieczeństwie, dlatego pomimo różnych ograniczeń, przysługują im wrodzone, nienaruszalne prawa ludzkie⁴⁰. Kodeks Prawa Kanonicznego potwierdza, że równość wszystkich wiernych co do godności i działania, wynikająca z odrodzenia w Chrystusie, jest także udziałem ludzi chorych (kan. 208). Z kolei *Karta Pracowników Służby Zdrowia* Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Służby Zdrowia podaje, że „głoszenie Ewangelii umierającemu wyraża się i aktualizuje w miłości, modlitwie i sakramentach” (art. 131).

Duszpasterstwo chorych wynika zatem z nauki i praktycznej działalności Chry-

³⁵ Jan Paweł II, *W służbie zdrowia i życia ludzkiego. Przemówienie do chirurgów polskich* (13.05.1992), „Polski Przegląd Chirurgiczny”, 7 (1992), s. 589.

³⁶ W 1993 roku II Światowy Dzień Chorego obchodzony był w Częstochowie na Jasnej Górze.

³⁷ Jan Paweł II, *Bóg i cierpienie. Modlitwa na Anioł Pański (8.02.1998)*, „L'Osservatore Romano”, 4 (1998), s. 45.

³⁸ Tenże, „Czyńcie wszystko, cokolwiek wam powie”. *Orędzie na V Światowy Dzień Chorego*, „L'Osservatore Romano”, 1 (1997), s. 9.

³⁹ Tenże, *Nasi bracia cierpiący. Przemówienie na Anioł Pański (08.03.1981)*, w: *Nauczanie papieskie*, t. 4, cz. 1, red. E. Weron, A. Jaroch, Poznań 1989, s. 314-315.

⁴⁰ Por. A. Olczyk, *Miejsce i misja chorych w Kościele*, „Wiadomości Archidiecezji Częstochowskiej”, 1-3 (2003), s. 66.

stusa, który głosząc przykazanie miłości bliźniego, ze szczególną troską odnosił się do chorych. Osobiście przywracał im zdrowie w sposób cudowny (por. Łk 8, 26-56) i wezwał Apostołów do kontynuacji Jego misji, nakazując im, by uzdrawiali chorych i troszczyli się o nich (por. Łk 9, 2; 10, 9).

Posługa duszpasterska wobec chorych ma kilka wymiarów, z których najważniejszymi są: udzielenie sakramentu pojednania, sakramentu chorych i Komunii świętej. Stąd też w centrum posługi kapelana winno być sprawowanie Mszy świętej, w której uobecnia się bezkrwawa ofiara męki i śmierci Jezusa Chrystusa. Ten duchowy wymiar jest siłą dla każdego chorego, który otworzył się na działanie łaski płynącej z uczty eucharystycznej. Innym wymiarem kapelańskiej posługi wobec chorych jest obecność przy łóżku chorego wyrażona rozmową, śpiewem, milczeniem czy też inną formą towarzyszenia mu w obliczu cierpienia. Ta wielowymiarowa posługa kapłana ma pomóc choremu zrozumieć, że jego choroba nie jest karą, ale pewnego rodzaju dopustem Bożym, być może w celu nawrócenia czy też odnowienia osobistego życia religijnego⁴¹.

Duszpasterstwo chorych polega na doprowadzeniu do osobistego (sakramentalnego) spotkania chorego z Jezusem Chrystusem i na pomocy w nawiązaniu między nimi bezpośredniego dialogu. Dlatego należy uświadomić chorym, że w sakramentach Kościoła dokonuje się szczególne spotkanie z „osobowym Bogiem za pomocą symbolicznych znaków”⁴². Zarówno sakrament pokuty i pojednania, jak też sakrament chorych i Eucharystii, dają moc do mężnego znoszenia cierpień, łącząc je ze zbawczą męką i chwalebny zmartwychwstaniem Jezusa Chrystusa. Pomagają one wreszcie odzyskać zdrowie, jeśli jest ono pożyteczne dla zbawienia duszy chorego.⁴³

Jeżeli chodzi o sakrament pokuty i pojednania to choremu, który znajduje się w niebezpieczeństwie śmierci, powinno się ułatwić spotkanie z Chrystusem przez pośrednictwo Kościoła w tym sakramencie. Chory może skorzystać z absencji sakramentalnej wielu penitentów równocześnie (por. kan. 961) oraz uzyskać rozgrzeszenie od wszelkich cenzur i grzechów, i to od każdego kapłana (por. kan. 976-977). Każdy kapłan, niezależnie od swojego kościelnego statusu prawnego (a więc także ekskomunikowany, apostata, heretyk, przeniesiony do stanu świeckiego lub żonaty) może w razie niebezpieczeństwa śmierci udzielić penitentowi ważnego rozgrzeszenia. Może to zrobić nawet wtedy, gdy obecny jest tam również kapłan upoważniony.

W przypadku sakramentu Eucharystii Instrukcja Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów *Immensae caritatis* z 1973 roku ograniczyła chorym post eucharystyczny do 15 minut, by ułatwić im częste przyjmowanie Komunii świętej. Dotyczy to osób w podeszłym wieku, chorych i ich opiekunów. W kanonie 913 par. 3 KPK prawodawca kościelny stwierdza, że „osoby w podeszłym wieku lub złożone jakąś chorobą, jak również ci, którzy się nimi opiekują, mogą przyjąć Najświętszą

⁴¹ Por. tenże, *Czy choroba to kara Boska*, s. 16.

⁴² W. Granat, *Ku Bogu i człowiekowi w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 2, Lublin 1972, s. 175.

⁴³ Por. W. Durda, *dz. cyt.*, s. 118.

Eucharystię, chociaż coś spożyli w ciągu godziny poprzedzającej”. We wspomnianej Instrukcji jest również mowa o tym, że niektóre osoby świeckie, za zgodą ordynariusza miejsca, są upoważnione do zanoszenia im Komunii Świętej⁴⁴.

Studiując Rytuał rzymski dowiadujemy się o tym, że chorym należy umożliwić nawet codzienną Komunię świętą, zwłaszcza w okresie wielkanocnym. Możemy tam także przeczytać, że jeżeli nie mogą jej przyjąć pod postacią chleba, to wówczas należy jej udzielić pod postacią wina. Wspomina o tym także KPK w kanonie 925. W Kodeksie jest także mowa o tym, że „dla słusznej przyczyny i za wyraźną zgodą ordynariusza miejsca wolno kapłanowi sprawować Eucharystię w świątyni jakiegoś Kościoła lub wspólnoty kościelnej nie mającej pełnej jedności z Kościołem katolickim, z wykluczeniem zgorszenia” (kan. 933). Stąd możliwe jest również odprawianie Mszy Świętej w domu chorego.

Innym sakramentem pomocnym w chorobie jest sakrament chorych. Wielu wiernych jest uprzedzonych do tego sakramentu, ponieważ twierdzą, że namaszczenie olejami świętymi jest sakramentem dysponującym na śmierć. Soborowa Konstytucja o Liturgii wyraźnie uczy, że namaszczenie chorych nie jest sakramentem przeznaczonym wyłącznie dla tych, którzy znajdują się w ostatecznym niebezpieczeństwie utraty życia. Odpowiednia zatem pora na przyjęcie tego sakramentu jest już wówczas, gdy człowiekowi zaczyna grozić niebezpieczeństwo śmierci z powodu choroby lub starości (por. KL 73)⁴⁵. Sakrament chorych, poprzez który „Kościół wiernych niebezpiecznie chorych powierza Chrystusowi cierpiącemu i uwielbionemu, ażeby ich podtrzymał i zbawił, udziela się przez namaszczenie ich olejem i wypowiedzeniem słów przepisanych w księgach liturgicznych” (kan. 998). Już samo udawanie się do szpitala z powodu poważnej choroby jest wystarczającą przyczyną do tego, by przyjąć namaszczenie⁴⁶.

Sakrament chorych ma na celu umocnić duchowo tych, którym się go udziela, a w razie konieczności odpuścić im grzechy. Sakrament namaszczenia jest, z woli Chrystusa, wsparciem, lekarstwem na chorobę duszy i ciała, pomocą dla chorego człowieka, w całej jego osobowości⁴⁷. Dla opatrzzonego tym sakramentem chorego, umocnionego łaską Chrystusa, pojawia się możliwość ofiarowania swych cierpień za Kościół i za zbawienie całego świata, dając mu tym samym poczucie użyteczności dla innych. Poprzez cierpienie chory bardziej dostrzega Bożą miłość i odczuwa szczególną obecność Boga, zaś oczyma wiary z wdzięcznością patrzy na Chrystusa uzdrawiającego, pocieszającego, nawiedzającego i współcierpiącego⁴⁸.

Pierwszą łaską sakramentu chorych jest łaska umocnienia, pokoju i odwagi. Dzięki tej łasce chory ma siłę, by przezwyciężać trudności, związane ze stanem

⁴⁴ Kongregacja ds. Sakramentów, *Immensae caritatis. Instrukcja na temat ułatwienia w niektórych wypadkach przyjmowania Komunii sakramentalnej* (20.01.1973), „Collectanea Theologica”, 2 (1974), s. 89-92.

⁴⁵ Por. J. Orzeszyna, *Mówić umierającemu prawdę czy nie mówić?*, Kraków 1995, s. 62.

⁴⁶ Por. tamże, s. 66.

⁴⁷ Por. F. Filipek, *Namaszczenie chorych - sakramentem pomocy*, „Homo Dei”, 2 (1981), s. 205.

⁴⁸ Por. J. Orzeszyna, dz. cyt., s. 65.

ciężkiej choroby lub niedołęstwem starości. Przyjmując ten sakrament, łączy się on dobrowolnie z męką i śmiercią Chrystusa, a zarazem przysparza zbawczego dobra Ludowi Bożemu, przyczyniając się do uświęcenia Kościoła i do dobra wszystkich ludzi (a zwłaszcza grzeszników), za których Kościół cierpi i ofiaruje się przez Chrystusa Bogu Ojcu. Sakrament ten powinien stać się szczytem duszpasterskiego zaangażowania wobec chorych, ale nie może być jedyną posługą duszpasterską kapelana.

Obok sakramentu chorych istnieje jeszcze Wiatyk (łac. *viaticum* - posiłek na drogę) udzielany tym, którzy „odchodzą”. Ważne jest to, by umieraniu towarzyszył Chrystus i jego Kościół przez posługę słowa, modlitwy i poprzez sakramenty. Jak zauważa ks. J. Orzeszyna, tak jak na czas choroby chrześcijanin otrzymuje pomoc w postaci sakramentu chorych, tak w obliczu zbliżającej się śmierci zostaje on umocniony Wiatykiem⁴⁹, który jest ostatnim sakramentem chrześcijanina. Jest on „sakramentem przejścia ze śmierci do życia, przejścia z tego świata do Ojca” (KKK 1524).

Życie chrześcijańskie powinno być nieustannie umacniane sakramentami. Podobnie, jak rozpoczyna ono swój bieg „sakramentami wtajemniczenia chrześcijańskiego” czyli sakramentem chrztu, bierzmowania i Eucharystii, które tworzą pewną jedność, tak też kończy ono swój bieg sakramentami: pokuty, namaszczenia chorych i Eucharystii jako Wiatyku: „sakramentami, które przygotowują do Ojczyzny” (por. KKK 1525). Dlatego też zadaniem kapłanów, a zwłaszcza kapelanów szpitalnych, jest towarzyszenie chorym, aby poprzez obecność, życzliwą rozmowę i własną wrażliwą postawę dawać mu światło nadziei, a przede wszystkim ofiarować im Chrystusa eucharystycznego⁵⁰.

Duszpasterstwo chorych ma na celu zaspokojenie religijnych potrzeb wiernych doświadczających choroby oraz umacnianie ich w akceptacji własnego cierpienia, udzielanie im sakramentów, a także przygotowanie ich na przejście przez śmierć do życia w wieczności. Sprawując swoją posługę kapelan niesie chorym światło zbawczej nadziei. Tym światłem jest nie tylko słowo sakramentalne czy liturgiczne, ale także zwyczajne słowo ludzkie, współczujące słowo człowieka, który spełnia swą posługę religijną⁵¹.

Do Ewangelii ludzkiego cierpienia przynależy przypowieść o miłosiernym Samarytaninie (por. Łk 10, 30-37). Ta przypowieść - zdaniem ks. A. Olczyka - stanowi „zwierciadło ewangelicznej postawy wobec cierpiącego i chorego bliźniego. Nie wolno nam go minąć, przejść obok z obojętnością, ale mamy się przy nim zatrzymać”⁵². Postawa dobrego Samarytanina inaczej jest realizowana przez lekarza, bo inny jest jego sposób pomagania cierpiącemu, nieco inaczej przez pomocniczy personel szpitala, a jeszcze inaczej przez kapłana. O ile kapelan niewiele może uczy-

⁴⁹ Por. tamże, s. 71.

⁵⁰ Por. J. Jachimczak, *Być przy chorym*, s. 274-276; tenże, *Sakrament chorych*, w: *W służbie życiu*, s. 277-279.

⁵¹ Por. J. Makselon, *Rola kapelana w budowaniu nadziei chorego*, „Ateneum Kapłańskie”, 109 (1987), s. 343-352.

⁵² A. Olczyk, *Miejsce i misja chorych w Kościele*, s. 70.

nić w zakresie fizycznej pielęgnacji, o tyle ma wielkie możliwości, by zatrzymać się nad czymś bólem i autentycznie współczuć choremu człowiekowi. Metody wsparcia są różne, w dużym stopniu zależne od jego kapłańskiej osobowości. Nie chodzi jednak o piękne słowa, ani o wielość słów, chodzi raczej o „bycie z chorym”, współodczuwanie z nim oraz kształtowanie tego, co nazywa się „twórczą obecnością wśród chorych”. Jest to niezwykle istotne, ponieważ pozwala przezwyciężyć lęk, który jest najpoważniejszym problemem człowieka chorego. Kapelan ma za zadanie docierać do naturalnej i nadprzyrodzonej sfery osoby cierpiącej. Podobnie jak Chrystus, który ingerował w potrzeby dwóch rzeczywistości osoby ludzkiej: w świat ducha i w świat ciała⁵³. W tym kontekście spotkanie z osobą chorą, niepełnosprawną lub cierpiącą jest „ogromną szansą dla kapłana. Szansą zarówno dla jego człowieczeństwa, jak i dla kapłaństwa. Towarzysząc człowiekowi choremu i cierpiącemu, kapelan uczy się pokory oraz dojrzewa duchowo przygotowując się do przyjmowania tajemnic bolesnych swego życia osobistego. Staje się świadkiem *misterium doloris*”⁵⁴.

Chociaż funkcja duszpasterza chorych nie różni się zasadniczo od posługi każdego innego kapłana, to jednak okoliczności, w jakich jest sprawowana sprawiają, że jest ona posługą szczególną. Odnosi się to przede wszystkim do sprawowania sakramentów, które – jak to powiedział Benedykt XVI - „są wyrazem cielesności naszej wiary”⁵⁵.

Trzeba także dodać, iż kapelan szpitalny, będąc często „pomostem” pomiędzy lekarzem i pacjentem, powinien być w szpitalu nie tylko duszpasterzem chorych, ale także duszpasterzem osób sprawujących nad nimi opiekę⁵⁶. Duszpasterstwo chorych, zintegrowane z programem pracy i fachowej opieki szpitalnej oraz hospicyjnej, poza wsparciem duchowym i religijnym, powinno – mówiąc krótko – zabezpieczać i umacniać podmiotowość pacjenta w ochronie zdrowia⁵⁷.

Zakończenie

Choroba i cierpienie, w którym osoba ludzka doświadcza różnego rodzaju zła, a jednocześnie jakby milczenia i nieobecności Boga, jest dla człowieka wierzącego szczególnego rodzaju próbą wiary. Jej owocem, jak zauważył św. Jan Paweł II, może być także życiowa mądrość, oczyszczona i uszlachetniona poprzez to cierpienie, które chorzy najpierw sami przeżywają, a potem mogą przekazywać słowem. Cierpliwe znoszenie cierpienia jest dla wszystkich szczególnego rodzaju „kazaniem”, którego nie zastąpi żadna ambona, szkoła czy wykład. Kościół, realizując niezmiennie posłannictwo wobec chorych, jest obecny w każdej trudnej sytuacji życiowej nie

⁵³ Por. J. Makselon, dz. cyt., s. 351.

⁵⁴ A. Olczyk, *Miejsce i misja chorych w Kościele*, s. 71.

⁵⁵ Benedykt XVI, *Wstań, idź, twoja wiara cię uzdrowiła. Orędzie na XX Światowy Dzień Chorego 11 lutego 2012*, „L'Osservatore Romano”, 2 (2012), s. 9.

⁵⁶ Por. B. Zagórski, *Zadania kapelanów szpitalnych. Posługa i odpowiedzialność*, w: *W służbie życia*, s. 267.

⁵⁷ Por. W. Durda, dz. cyt., s. 128.

tylko samego chorego, ale całej jego rodziny. To za przyczyną ludzi cierpiących Kościół trwa i nieustannie umacnia się w miłości, a z Jego troski i służby płynie wiara i nadzieja dla chorych. Wiara w Chrystusowe zmartwychwstanie i uczestnictwo chorych w Jego cierpieniu daje im siłę na zamianę smutku w radość, a lęku w nadzieję. Parafrazując słowa C.K. Norwida można powiedzieć, że krzyż cierpienia staje się bramą prowadzącą do zbawienia. Przypominanie tych prawd wydaje się nie do przecenienia w kontekście podejmowanych współcześnie - przy wydatnym wsparciu medialnym - prób marginalizacji i swoistej tabuizacji problematyki ludzkiego cierpienia i śmierci.

Literatura

Nauczanie Kościoła:

- Benedykt XVI, *Wstań, idź, twoja wiara cię uzdrowiła. Orędzie na XX Światowy Dzień Chorego 11 lutego 2012*, „L'Osservatore Romano” 2012, nr 2, s. 8-10.
- Benedykt XVI, *Życie oddane Bogu nigdy nie jest zmarnowane. Przemówienie podczas czuwania modlitewnego na błoniach w Montorso*, „L'Osservatore Romano” 2007, nr 10-11, s. 4-6.
- Jan Paweł II, *Blisko chorych i cierpiących. Rozważanie przed modlitwą „Anioł Pański” (10.02.2002)*, „L'Osservatore Romano” 2002, nr 4, s. 46.
- Jan Paweł II, *Czyście wszystko, cokolwiek wam powie. Orędzie na V Światowy Dzień Chorego*, „L'Osservatore Romano” 1997, nr 1, s. 9-10.
- Jan Paweł II, *Nasi bracia cierpiący. Przemówienie na Anioł Pański (08.03.1981)*, w: *Nauczanie papieskie*, t. 4, cz.1, red. E. Weron, A. Jarocho, Poznań 1989, s. 314-315.
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.
- Jan Paweł II, *Przemówienie podczas AG (14.03.1979)*, w: *Nauczanie Papieskie*, t. 2, cz. 1 1979, red. E. Weron, A. Jarocho, Poznań 1990, s. 226-228.
- Jan Paweł II, *Przemówienie podczas AG (31.10.1979)*, w: *Nauczanie Papieskie*, t. 2, cz. 2 1979, red. E. Weron, A. Jarocho, Poznań 1992, s. 485-489.
- Jan Paweł II, *Przemówienie podczas AG (09.01.1980)*, w: *Nauczanie Papieskie*, t. 3, cz. 1 1980, red. E. Weron, A. Jarocho, Poznań-Warszawa 1985, s. 35-37.
- Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z osobami starymi, chorymi i ułomnymi w Wiedniu (11.09.1983)*, „L'Osservatore Romano” 1983, nr 9, s. 10-11.
- Jan Paweł II, *Przemówienie w Monachium (19.11.1980)*, w: *Nauczanie Papieskie*, t. 3, cz. 2 1980, red. E. Weron, A. Jarocho, Poznań-Warszawa 1986, s. 699-704.
- Jan Paweł II, *Teraz raduję się w cierpieniach za Was*, w: *Cierpienie ma tysiąc twarzy. Jan Paweł II i chorzy*, oprac. Z. Ryn, Kraków 1988, s. 141-145.
- Jan Paweł II, *W służbie zdrowia i życia ludzkiego. Przemówienie do chirurgów polskich (13.05.1992)*, „Polski Przegląd Chirurgiczny” 1992, nr 7, s. 589-591.
- Kongregacja ds. Sakramentów, *Immensae caritatis. Instrukcja na temat ułatwienia w niektórych wypadkach przyjmowania Komunii sakramentalnej (20.01.1973)*, „Collectanea Theologica” 1974, z. 2, s. 89-92.

Literatura przedmiotowa:

- Bołoz, W., *Prawa człowieka umierającego*, „Medycyna Praktyczna. Chirurgia” 2004, nr 4, s. 108-117.
- Corecco, E., *Sens cierpienia*, „Communio” 1998, nr 3, s. 59-71.
- Durda, W., *Chrześcijańska postawa wobec cierpienia*, Kraków 1998.
- Dutkiewicz, E., *Zdjąć udrękę. Opieka duchowa nad umierającym*, „Więź” 1999, nr 2, s. 84-91.

- Filipek, F., *Namaszczenie chorych - sakramentem pomocy*, „Homo Dei” 1981, nr 2, s. 202-208.
- Grzesiuk, S., *Duszpasterstwo chorych w szpitalach*, „Śląskie Studia Historyczno Teologiczne” 1979, s. 61-70.
- Jachimczak, J., *Być przy chorym*, w: *W służbie życiu*, red. J. Jachimczak, Kraków 2003, s. 274-276.
- Jachimczak, J., *Sakrament chorych*, w: *W służbie życiu*, red. J. Jachimczak, Kraków 2003, s. 277-279.
- Janiszewska, J., Lichodziejewska-Niemierko M., *Znaczenie religijności w życiu człowieka chorego*, „Polski Mercuriusz Lekarski” 2006, nr 122, s. 197-200.
- Jochensen, H., Strijbos, S., Hoogland, J., *The Medical Profession In Modern Society*, w: *Bioethics and The Future of Medicine*, red. J. F. Kilner i in., Michigan 1995, s. 28-31.
- Larchet, J.C., *O dobrym używaniu choroby według Ojców Kościoła*, „Communio”, 3 (1998), s. 51-58.
- Luft, S., *Medycyna pastoralna*, Warszawa 2002.
- Makselon, J., *Rola kapelana w budowaniu nadziei chorego*, „Ateneum Kapłańskie”, 109 (1987), s. 343-352.
- Mickiewicz, F., *Zbawcza moc cierpienia*, „Communio”, 3 (1998), s. 31-43.
- Olczyk, A., *Czy choroba to kara Boska?*, „Częstochowska Gazeta Lekarska”, 1 (2005), s. 15-16.
- Olczyk, A., *Miejsce i misja chorych w Kościele*, „Wiadomości Archidiecezji Częstochowskiej”, 1-3 (2003), s. 60-71.
- Olczyk, A., *W służbie życiu i zdrowiu. Wywiad o Służbie Zdrowia*, „Niedziela” 6 (2004), Dodatek: Niedziela Częstochowska, s. 1 i 3.
- Orzeszyna, J., *Mówić umierającemu prawdę czy nie mówić?*, Kraków 1995.
- Pyszkowska, J., *Ból, który musiał znieść Chrystus był wszechogarniający i totalny*, „Dziennik Zachodni”, 4 (2011), s. 2.
- Pyszkowska, J., *Być z chorym do końca*, „Niedziela”, 8 (2011), s. 44.
- Pyszkowska, J., *Potrzeby rodziny chorego u kresu życia*, w: *Lekarz w służbie rodzinie*, red. W. Terlecka, W., Częstochowa 2004, s. 65-75.
- Rak, R., Szurlej, J., *Duszpasterstwo chorych*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1979, kol. 252-256.
- Skobel, S., *Przemysleć na nowo prawdę o ludzkim cierpieniu*, w: *Życie godnie w zmieniającym się świecie*, red. Z. Sareło, Ząbki 2004, s. 240-252.
- Terlecka, W., *Światło życia*, Częstochowa 1999.
- Zagórski, B., *Zadania kapelanów szpitalnych. Posługa i odpowiedzialność*, w: *W służbie życiu*, red. J. Jachimczak, Kraków 2003, s. 261-267.

The Church Mission Towards the Sick

Summary: Sickness and suffering are connected and belong in a natural way to the condition of human fate. The natural reaction of a human being for an experience of sickness is a fear of oneself, a fear of the future, a fear of the enormity of sufferings. Thus the situation of sickness is a moral challenge for the sick as well as for their surroundings: family, friends, medical services and the Church. Sick people need, and very often they await, for spiritual and pastoral and sacramental help. Thus the Church has a specific mission of spreading the Gospel around the sick and suffering as Christ did it when He “came to those who suffer”. The parable of the Good Samaritan (Luke 10, 33-37) is a kind of the “Gospel about suffering”. The most perfect interpretation of the parable is the Apostolic Letter of John Paul II *Salvifici doloris* of February 11th 1984. Then the most significant embodiment to life of the contents was the suffering and passing away of John Paul II to Our Father’s Home. It was happening and the whole world was watching it. The Christian ethos and the meaning of suffering are worth showing as it is the way of salvation. It is the way of filling up on one’s sufferings of “lacks of the afflictions of Christ” (Colossians 1,24).

Christ, who is identifying with every human being and especially with the littlest one, with sick and weak, will not forget about those, who visited Him when He was sick (Matthew 25, 43), who showed compassion and helped Him, who prayed with Him. The Church shows to the sick horizons of hope reminding them that the last word of God is not the suffering of the Cross but resurrection.

Key words: sickness, suffering, the sick, the Church, medical services, family, pastoral help.

KS. WOJCIECH CICHOSZ, ARLETA TYBURSKA

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Profilaktyka agresji i przemocy w środowisku rodzinnym i szkolnym

Streszczenie: Temat agresji i przemocy wśród dzieci i młodzieży jest przedmiotem wielu badań naukowych. Szybki rozwój cywilizacyjny, coraz wcześniejsza inicjacja przestępcza dzieci i młodzieży zmusza do podejmowania wzmocnionych działań zapobiegających eskalacji agresji i przemocy. Ukazanie istoty, przyczyn, a także sposobów zapobiegania agresji i przemocy występującej wśród dzieci i młodzieży, uświadomienie społeczeństwu zasięgu owego zjawiska oraz konsekwencji podejmowania działań agresywnych i przemocowych przez młodych ludzi sprzyja zrozumieniu istoty problemu. Zjawiska agresji i przemocy dotyczą wszystkich grup wiekowych, jednak uzasadniony niepokój budzi fakt, że coraz częściej dotyczą one dzieci i młodzież, mając miejsce zarówno w środowisku szkolnym, jak i rodzinnym. Toteż działania profilaktyczne muszą być podejmowane właśnie przez rodziny i placówki oświatowe. Czytelna postawa rodziców i wychowawców, realizowanie założeń programów wychowawczych i profilaktyki w szkołach odgrywają ważną rolę w zapobieganiu agresji i przemocy. Wspomaganie ucznia w pokonywaniu trudności, ograniczanie i eliminowanie czynników ryzyka zaburzających prawidłowy rozwój psychiczny i fizyczny dzieci i młodzieży oraz inicjowanie i wzmacnianie elementów chroniących to ważne sposoby przeciwdziałania opisywanemu zjawisku.

Słowa kluczowe: agresja, przemoc, źródła dysfunkcji, szkoła, rodzina, poziomy działań profilaktycznych, szkolny program profilaktyki.

Zjawisko przemocy znane jest ludzkości od wieków. Już Seneka w *De clementia* (*O łagodności*) pisał: „Cóż to za zgroza dobrzy bogowie! – zabijać, katować, rozkoszować się brzękiem łańcuchów, ścinać głowy obywatelom i na każdym kroku przelewać krew, samym spojrzeniem siać postrach i do ucieczki zmuszać! (...) Tylko u ludzi dzika furia nie oszczędza nawet krewnych, ale swoich i obcych stawia na równi, aby z tym większą wprawą od rzezi jednostek przejść do zagłady całych narodów”¹. O przemocy usankcjonowanej prawem świadczy między innymi najstarszy znany ludzkości zbiór norm, pochodzący z XVIII wieku przed Chrystusem *Ko-*

¹ L.A. Seneka, *O łagodności*, XXIV, Polska Biblioteka Internetowa, http://www.pbi.edu.pl/book_reader.php?p=14242&s=1 [07.05.2014], s. 52.

*deks Hammurabiego*². Jako dokument był zbiorem praw kazuistycznych, co oznacza, że nie ustanawiał nowych, lecz jedynie gromadził i porządkował aktualnie funkcjonujące w społeczeństwie zasady. Stosowane w nim prawo talionu dyktowało stosowanie kary będącej odzwierciedleniem skutku przestępstwa³, natomiast prawo mutacji nakazywało karę cielesną odpowiadającą rodzajowi dokonanego występuku⁴. Tak zatem, prawo zawarte w *Kodeksie* doskonale oddaje znane powszechnie określenie: oko za oko, ząb za ząb⁵. W starożytności surowe zasady wychowania odnosiły się nie tylko do dorosłych, ale także do dzieci, a system wychowawczy uwzględniał stosowaniem względem nich przemocy i agresji. Przykładem jest Sparta, w której obowiązywał system surowej dyscypliny moralnej, który miał na celu wychowywanie chłopców na żołnierzy⁶, zaś średniowieczne szkoły były znane z surowych zasad, w tym kar cielesnych⁷.

Współcześnie temat agresji i przemocy również często pojawia się w życiu społecznym i stanowi przedmiot licznych badań. Szybki rozwój cywilizacyjny, coraz wcześniejsza inicjacja przestępcza dzieci i młodzieży zmusza ją do podejmowania wzmoczonych obserwacji i formułowania oraz udostępniania społeczeństwu wynikających stąd wniosków. Szkoła, która wypełnia znaczną część życia młodego pokolenia, jest terenem konfrontacji autorytetów i kształtowania się poczucia własnej tożsamości ucznia, ale również weryfikacji oczekiwań rodziców co do osoby własnego dziecka. Placówka oświatowa, jak rzadko które środowisko społeczne, umożliwia ponadto łatwy dostęp do środowiska uczniów oraz sprawną organizację prowadzonych oddziaływań, w sytuacji, gdy pojawiają się jakiegokolwiek zagrożenia. Na pozytywne lub negatywne zachowania w dużej mierze wpływają inni uczniowie,

² Warto w tym miejscu dopowiedzieć, że przez wielu Dekalog bywa uważany za najstarszy kodeks praw. Zanim jednak Mojżesz na Górze Synaj (1250-1230? przed Ch.) przyjął kamienne tablice, ówczesny świat posługiwał się już uregulowaniami prawnymi. Przed powszechnie znanym Kodeksem Hammurabiego (odkrytym w Suzie przez ekspedycję J. de Morgana w latach 1901-1902) istniał już zbiór praw Ur-Nammu (2112-2095 przed Chr.), prawo Lippit-Isztar z Sumeru (ok. 1934-24/1864-54 przed Chr.), prawo Esznunna z Babilonii, współczesne Hammurabiemu (ok. 1770 przed Chr.). Nie można też pominąć praw asyryjskich i neobabilońskich czy też – stanowiących osobny blok prawny – praw hetyckich z Hattusza (1400-1200 przed Chr.) lub tekstów egipskich z tzw. rachunku sumienia w „Księdze Umarłych”. Por. J. Bagrowicz, „*Gdzie nie ma ogrodzenia, rozdrapią posiadłość*” (Syr 36, 25). *O Dekalogu w epoce odrzucenia norm i wartości*, Włocławek 2014, s. 13.

³ Dokonanie zabójstwa skutkowało wykonaniem na mordercy wyroku śmierci. Por. *Kodeks Hammurabiego*, § 229: „Jeśli murarz obywatelowi dom zbudował, a pracy swej (odpowiednio) nie umocnił i dom zbudowany zawalił się i spowodował śmierć właściciela domu, murarz ten zostanie zabity”. Wszystkie cytaty z *Kodeksu Hammurabiego* cytowane za: *Kodeks Hammurabiego*, tłum. M. Stepien, Warszawa 1996.

⁴ Kara w swej symbolice odpowiadała popełnionemu przestępstwu. Por. *Kodeks Hammurabiego*, § 195: „Jeśli syn ojca swego uderzył, rękę utnął mu”; § 196: „Jeśli obywatel oko obywatelowi wybił, oko wybija mu”; § 200: „Jeśli obywatel ząb obywatelowi równemu sobie wybił, ząb wybija mu”.

⁵ Por. M. Szczaniecki, *Powszechna historia państwa i prawa*, Warszawa 1973, s. 36.

⁶ Por. M. Krajewski, *Dzieje wychowania i doktryn pedagogicznych. Zarys wykładu*, Płock 2005, s. 15; W. Cichosz, *Między nagrodą a karceniem: rola systemów motywacyjnych w edukacji*, red. E. Wójcik, „Gdyński Kwartalnik Oświatowy” 2004, nr 1, s. 64-68.

⁷ Por. A. Orczyk, *Zarys historii szkolnictwa i myśli pedagogicznej*, Warszawa 2008, s. 13.

ale zależą one również od relacji wychowanków z nauczycielem. Wychowawca powinien zatem współpracować z uczniami, odnosić się do nich z szacunkiem, ale też zdecydowanie reagować na pojawiające się zachowania aspołeczne. Dlatego osoby pracujące w oświacie muszą aktywnie podejmować działania zapobiegające agresji i przemocy⁸, a w niepokojących sytuacjach realizować profilaktykę drugo- i trzeciorzędową.

1. Charakterystyka pojęć

Agresja jest zjawiskiem wszechobecnym i towarzyszy człowiekowi przez całe życie. Sam termin pochodzi od łacińskiego pojęcia *aggressio* (napaść), *aggredi* (przystępować, następować, napadać), zaś *aggressor* oznacza rozbójnika. Choć „agresja” i „przemoc” to terminy, które w pewnym stopniu się zazębiają i często są stosowane zamiennie, to psycholodzy zjawisko agresji i przemocy definiują jako dwa różne działania. Celem pierwszego z nich jest wyrządzenie komuś krzywdy, bólu fizycznego, szkody czy cierpienia moralnego i uzyskanie przewagi, co jednak niekoniecznie odbywa się na drodze ataku fizycznego. Zjawisko to jest spontaniczne i nieplanowane, w przeciwieństwie do przemocy, która dotyczy zachowań przebiegających przy użyciu siły fizycznej⁹. Irena Pospiszyl uważa, iż celem agresji jest zaszkodzenie ofierze, zaś przemocy – wywarcie na nią jakiegoś wpływu¹⁰. Należy zatem przez chwilę skupić się na kilku definicjach obu wymienionych zjawisk. Joanna Danilewska stwierdza, że „agresja w sensie ogólnym wyraża się często w formie złożonych zachowań napastliwych i przybiera wtedy postać bójek, zastraszania kogoś, niesprawiedliwego traktowania”¹¹. Z kolei J. Grochulska zauważa, że agresja dotyczy zdolności człowieka do aktywnego kontaktu z innymi ludźmi. Dla jednych agresja występuje tylko wtedy, gdy skłonność ta powiązana jest z intencją uszkodzenia kogoś lub czegoś, inni natomiast rozpatrują ją niezależnie od tego, czy dana osoba ma na celu skrzywdzenie kogoś, względnie uszkodzenie czegoś, czy też traktuje zachowanie agresywne jako środek służący osiągnięciu innych celów¹².

Różnice w definiowaniu agresji wynikają z różnych poglądów co do jej genezy. Podziału owego zjawiska według jego źródła dokonali Charles N. Cofer i Mortimer Herbert Appley, wyróżniając cztery koncepcje agresji. I tak, „według jednej z nich agresja jest instynktem, druga ujmuje ją jako reakcję na frustrację, trzecia traktuje jako nabyty popęd, a czwarta uznaje zachowania agresywne jako wyuczone przez wzmacnianie”¹³.

Naukowcy rozróżniają kilka rodzajów tego zjawiska. Polski psycholog Zbigniew

⁸ Problematyce agresji i przemocy w całości został poświęcony jeden z numerów czasopisma nauczycieli i wychowawców katolickich „Wychowawca” (2012, nr 5).

⁹ Por. J. Brągiel – Z. Jasiński, *Przemoc międzyrówieśnicza w szkole*, Wałbrzych 2002, s. 11.

¹⁰ Por. I. Pospiszyl, *Przemoc w rodzinie*, Warszawa 1998, s. 104.

¹¹ J. Danilewska, *Agresja u dzieci – Szkoła porozumienia*, Warszawa 2002, s. 8.

¹² Por. J. Grochulska, *Agresja u dzieci*, Warszawa 1993, s. 8.

¹³ Tamże.

Skorny dokonał podziału agresji ze względu na formę występowania zachowań agresywnych. W książce *Psychologiczna analiza agresywnego zachowania się* wyróżnił agresję: fizyczną, słowną, czynną, bierną, bezpośrednią oraz pośrednią. Pierwsza z nich jawi się jako napaść, której celem jest zadanie określonej jednostce bólu lub wyrządzenie szkody, za pomocą określonych części ciała lub narzędzi. Agresja słowna polega na wykorzystaniu bodźców werbalnych, które są wrogię zaatakowanej jednostce i mają na celu wywołanie u niej strachu, poczucia krzywdy czy odrzucenia uczuciowego. Wrogię działanie w stosunku do osób lub przedmiotów określane jest mianem agresji czynnej, natomiast wstrzymanie się od określonego zachowania, które w konsekwencji prowadzi do szkodliwych dla ofiary skutków charakterystyczne jest dla agresji biernej¹⁴. Pod pojęciem agresji bezpośredniej rozumie się jawny atak skierowany na ludzi, inne żywe lub martwe istoty, natomiast działania takie jak: donosicielstwo, skarżenie czy poniżanie określa się mianem agresji pośredniej, inaczej – przemieszczonej. W tego typu działaniu sprawca nie ujawnia się, zostaje anonimowy, często sama ofiara nie wie, kim był agresor. Agresja pośrednia ujawnia się również wtedy, „gdy tendencje agresywne wyrażają się w zachowaniach pozornie niemających nic wspólnego z sytuacją wyzwalającą agresję, np. niszczenie swoich ulubionych rzeczy”¹⁵.

Inną formą zachowania agresywnego jest przemoc. Często jest tak, że stosująca ją osoba nie traktuje swojego działania w kategoriach przemocy – jest bowiem przeświadczona, że podejmowane przez nią działania stanowią pomoc lub są koniecznym składnikiem wychowania. Według Richarda Gellesa i Murraya Strausa trudności związane z definicją zjawiska przemocy wynikają stąd, że nie jest ona pojęciem klinicznym ani nawet naukowym, lecz politycznym, dlatego wraz ze zmianą sytuacji społecznej inaczej będzie rozumiana¹⁶. W *Słowniku socjologicznym* przemoc zdefiniowana jest jako „jeden z głównych, obok groźby, środków przymusu, polega na użyciu siły fizycznej, przez jednostkę czy grupę, często wbrew obowiązującemu prawu, w celu zmuszenia jakiejś osoby czy członków grupy do określonego działania czy też uniemożliwienia podjęcia działań lub do zaprzestania wykonywania czynności już rozpoczętej; także bezprawne narzucenie władzy”¹⁷. Jadwiga Mazur przytacza w swojej publikacji definicję przemocy stworzoną przez Wandę Sztander, która rozumie przemoc, jako „takie działania, które niezależnie od formy upośledzają ostatecznie moc kogoś, kto jest obiektem. Taki też jest cel przemocy, czyniącej z człowieka istotę bezwolną”¹⁸. Z kolei Irena Pospiszyl przemoc nazywa „wszelkimi nieprzypadkowymi aktami godzącymi w osobistą wolność jednostki lub przyczyniające się do fizycznej, a także psychicznej szkody osoby, wykraczające poza społecz-

¹⁴ Por. Z. Skorny, *Psychologiczna analiza agresywnego zachowania się*, Warszawa 1968, s. 180.

¹⁵ A. Nitecka-Walerych, *Zjawisko agresji dziewcząt w wieku gimnazjalnym*, w: *Przemoc i agresja w szkole. Od rozpoznania przyczyn do sposobów przeciwdziałania*, red. P. Łuczeczko, Łódź 2009, s. 153.

¹⁶ Por. J. Mazur, *Przemoc w rodzinie. Teoria i rzeczywistość*, Warszawa 2002, s. 12.

¹⁷ K. Olechnicki, P. Załęcki, *Słownik socjologiczny*, Toruń 2004, s. 167.

¹⁸ J. Mazur, *Przemoc w rodzinie*, s. 13.

ne zasady wzajemnej relacji”¹⁹.

Przemoc, w opinii psychologów, charakteryzuje się kilkoma właściwościami: jest zawsze intencjonalna, jest naruszeniem pewnych praw i dóbr indywidualnych jednostki, uniemożliwiających jej samoobronę. Z przemocą, która nie jest działaniem jednorazowym, wiąże się też spowodowanie szkód, za które – o czym należy pamiętać – bez względu na to, co zrobiła ofiara, odpowiedzialność ponosi sprawca.

2. Szkolny program profilaktyki jako model rozwiązań systemowych

Zjawiska agresji i przemocy, jak już wspomniano, dotyczą wszystkich grup wiekowych, jednak uzasadniony niepokój budzi fakt, że coraz częściej odnoszą się one do dzieci oraz młodzieży i wielokrotnie mają miejsce w środowisku szkolnym. To też działania profilaktyczne muszą być podejmowane właśnie w placówkach edukacyjnych. Problem ten został dostrzeżony przez władze oświatowe. Nowa podstawa programowa obowiązująca od 2012 roku w szerszym zakresie obejmuje realizację treści nauczania dotyczących przeciwdziałaniu przemocy w rodzinie i grupie rówieśniczej²⁰.

Profilaktyka to wieloaspektowa interwencja uzupełniająca braki w wychowaniu, która obejmuje trzy kierunki działania. Można wśród nich wymienić wspomaganie ucznia w pokonywaniu trudności, które zagrażają jego prawidłowemu rozwojowi i prowadzeniu zdrowego stylu życia, ograniczanie i eliminowanie czynników ryzyka, które zaburzają poprawny rozwój, jak również odpowiedni sposób życia. Na profilaktykę składa się także inicjowanie i wzmacnianie elementów chroniących harmonijny rozwój psychiczny i fizyczny młodego człowieka²¹.

Jednym z istotnych działań profilaktycznych jest wspomaganie uczniów w odnalezieniu własnego systemu wartości, wzmacnianie więzi emocjonalnych w środowisku rodzinnym, pomoc w kształtowaniu zdolności komunikacyjnych czy umiejętności radzenia sobie ze stresem. Zapobieganie agresji i przemocy w szkole to także budowanie w uczniu poczucia własnej wartości oraz kształtowanie w nim umiejętności uzewnętrzniania własnych uczuć i podejmowania odpowiedzialnych decyzji²².

Inicjatorem zmian w działaniach profilaktycznych był Dan Olweus. Twierdził on, że jednorazowe, przypadkowe działania zapobiegawcze nie są efektywne²³. Program stworzony przez D. Olweusa to „kompleksowa strategia profilaktyczna realizowa-

¹⁹ I. Pospiszyl, *Przemoc w rodzinie*, s. 14.

²⁰ Por. Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 27 sierpnia 2012 w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół, Dz. U. 2012, poz. 977.

²¹ Por. Z.B. Gaś, *Profilaktyka w szkole*, w: *Profilaktyka w szkole. Poradnik dla nauczycieli*, red. B. Kamińska-Buśko – J. Szymańska, Warszawa 2005, s. 14.

²² Por. J. Siwak – M. Woźniak, *Szkolny program profilaktyki*, Kalisz 2003, s. 7; *Szkola bez przemocy i agresji*, Intel-Meg, Żarki [b. r.], dysk DVD; J. Bingham, *Porozmawiajmy o... Przemoc*, Poznań 2009, s. 30-41.

²³ Por. D. Modrzejewska, *Kompleksowe podejście w działaniach profilaktycznych*, w: *Różne spojrzenia na przemoc*, red. R. Szczepanik – J. Wawrzyniak, Łódź 2008, s. 209.

na systematycznie w całym roku szkolnym. Są to działania wymierzone w każdy podmiot szkolnego życia: uczniów, nauczycieli i rodziców²⁴. Na wstępie należy skupić się na mobbingu bezpośrednim, na wyraźnych, agresywnych zachowaniach skierowanych przeciwko drugiej osobie. Nie można pomijać również mobbingu pośredniego, który przejawia się w formie szykanowania ucznia, izolowania go od grupy. Realizacja programu zapobiegawczego odbywa się na trzech poziomach: szkoły, klasy i jednostki. Wśród środków zaradczych na poziomie szkoły wymienia się między innymi: przeprowadzenie ankiety wśród społeczności uczniowskiej celem zanalizowania sytuacji, większą kontrolę wychowanków podczas pełnienia dyżurów przez nauczycieli, ogólnoszkolne spotkania rodziców oraz zajęcia poświęcone mobbingowi szkolnemu. W środowisku klasowym środkami zapobiegającymi mogą być zajęcia integrujące, pogłębiające więzi pomiędzy uczniami jak też indywidualne rozmowy z rodzicami. Na tym poziomie pozytywną inicjatywą jest wprowadzenie regulaminu klasowego regulującego stosunki koleżeńskie i zawierającego strategię przeciwdziałania mobbingowi. Praca z jednostką może przejawiać się w formie rozmów z ofiarami i sprawcami aktów agresywno-przemocowych oraz indywidualnych spotkań z rodzicami uczniów dotkniętych problemem mobbingu. Środkiem zaradczym na poziomie jednostki może być fachowa pomoc psychologa, zaś w trudnych przypadkach zmiana klasy lub nawet szkoły²⁵.

W fachowej profilaktyce szkolnej, którą można by określić mianem profesjonalnej, wyróżnia się zasadniczo tzw. dziesięć standardów²⁶: (1) uzasadnienie profilaktyki, (2) reaktywny charakter profilaktyki, (3) odbiorcy profilaktyki, (4) poziomy działań profilaktycznych, (5) strategii profilaktyczne, (6) interwencje profilaktyczne, (7) środowisko szkolne sprzyjające profilaktyce, (8) organizacja profilaktyki w szkole, (9) realizatorzy profilaktyki, (10) ocena skuteczności profilaktyki.

Pierwszym z wymienionych standardów jest „Uzasadnienie dla profilaktyki”. Znane są dwa argumenty, które tłumaczą prowadzenie działań zapobiegawczych. Profesjonalna profilaktyka jest ze swej natury konsekwencją uświadomienia sobie wcześniejszych niepowodzeń wychowawczych lub uzmysłowienia istniejących czynników zagrażających prawidłowemu procesowi wychowawczemu. Drugim obowiązującym standardem jest „Reaktywny charakter profilaktyki”. Z racji tego, że skutecznie zapobiegać niepożądanym zachowaniom można tylko w oparciu o wiarygodną wiedzę na temat istniejących zagrożeń, szkolna profilaktyka winna być wynikiem rzetelnej diagnozy środowiska uczniowskiego. Na ową diagnozę składają się trzy obszary. Pierwszy z nich to „jakość funkcjonowania intrapsychoicznego, interpersonalnego i społecznego uczniów (w odniesieniu do oczekiwanego w danym okresie życia poziomu dojrzałości i z uwzględnieniem przejawów dysfunkcjonalności)”²⁷. Na pozostałe dwa obszary składają się czynniki ryzyka i czynniki chroniące

²⁴ Tamże, s. 210.

²⁵ Por. tamże, s. 210-211.

²⁶ Por. Z.B. Gaś, *Profilaktyka w szkole*, s. 15.

²⁷ Tamże.

występujące w środowisku wychowawczym ucznia.

Standard trzeci dotyczy „Odbiorców profilaktyki”. Profilaktyka, która jest skutkiem faktycznego zapotrzebowania dotyczy ucznia, jako osoby dysfunkcyjnej z racji swojej niedojrzałości oraz rodziców, nauczycieli i reprezentantów lokalnej społeczności jako źródło czynników ryzykownych bądź chroniących.

Czwartym standardem są „Poziomy działań profilaktycznych”. Działania zapobiegawcze podejmowane przez pracowników szkoły charakteryzują się kompleksowością, co oznacza, że zasięg owych działań obejmuje osoby o różnym stopniu funkcjonalności bądź dysfunkcyjności. Profilaktyka szkolna powinna zatem występować na poziomie profilaktyki pierwszorzędowej, drugorzędowej jak i trzeciorzędowej²⁸.

Działania profilaktyczne z reguły opierają się na sześciu podstawowych „Strategiach profilaktycznych”. Wymienia się wśród nich takie strategie, jak: 1) informacyjne – dostarczanie istotnych, zasadniczych wiadomości; 2) edukacyjne – pomoc w tworzeniu możliwości zdobywania i rozwijania znaczących zdolności pozwalających zaspokoić psychiczne, fizyczne, duchowe i społeczne potrzeby. Podstawą tej strategii jest „przekonanie, że ludzie, nawet dysponujący odpowiednią wiedzą, podejmują zachowania ryzykowne z braku wielu umiejętności niezbędnych w życiu społecznym”²⁹; 3) alternatyw – tworzenie sytuacji sprzyjających konstruktywnemu działaniu i samorealizacji, w miejsce podejmowanych wcześniej działań dysfunkcyjnych; 4) wczesnej interwencji – dostarczanie pomocy w rozwiązywaniu doświadczanych trudności i eliminowaniu zachowań dysfunkcyjnych; 5) zmian środowiskowych – zorientowane na wyeliminowanie lub złagodzenie czynników ryzyka występujących w środowisku wychowawczym dziecka a włączeniu w nie elementów chroniących; 6) zmian przepisów – wprowadzenie przepisów promujących prawidłowy rozwój i zdrowy styl życia³⁰.

W realizowaniu profilaktyki w szkole należy uwzględnić doświadczenia nowoczesnej profilaktyki skoncentrowanej na głównych jej odbiorcach, a więc: jednostce, rodzinie, grupie rówieśniczej, szkole, lokalnej społeczności oraz społeczeństwie. Co do jednostki jest to na przykład rozwijanie zdolności osobistych i społecznych, dostosowanie działań do płci i wieku odbiorcy czy rozwijanie świadomości wpływów medialnych³¹. W odniesieniu do rodziny można mówić o dostosowaniu interwencji profilaktycznej do specyfiki społecznej i kulturowej rodziny, rozwijaniu umiejętności komunikowania się i kompetencji rodzicielskich, a także uczestniczeniu rodziców w programach profilaktycznych. W obrębie grupy rówieśniczej pożądanym byłoby włączenie dzieci i młodzieży w działania profilaktyczne, jak również

²⁸ Por. tamże, s. 55.

²⁹ J. Szymańska, *Programy profilaktyczne. Podstawy profesjonalnej psychoprofilaktyki*, Warszawa 2000, s. 35.

³⁰ Z. Gaś, *Profilaktyka w szkole*, s. 17.

³¹ Por. W. Cichosz, *Możliwości dialogu wychowania chrześcijańskiego ze współczesną edukacją polską*, Pelplin 2013, s. 279-286; G. Górny – R. Smoczyński (scen. i reż.), *Media i przemoc*, Kraków [2009] (DVD).

umożliwienie młodym ludziom rozwijania pozytywnych przedsięwzięć alternatywnych. W szkole wskazane jest między innymi organizowanie konferencji i szkoleń dla nauczycieli, tworzenie pozytywnej atmosfery. Najważniejszym jednak jawi się uwzględnianie przyczyn niepowodzeń szkolnych oraz stopniowe rozwijanie oddziaływań profilaktycznych. Mając na uwadze lokalną społeczność należy przede wszystkim zacząć oddziaływać na młodzież bezpośrednio, tworząc programy dla dzieci i młodzieży. Osoby odpowiedzialne za prowadzenie działań profilaktycznych powinny również starać się ograniczać na przykład dostęp młodych ludzi do środków odurzających oraz angażować organizacje pozarządowe, które ową profilaktykę wspierają. W odniesieniu do społeczeństwa, rozumianego w sposób szeroki, wskazane jest przede wszystkim działanie na rzecz pozytywnej zmiany norm i zachowań społecznych.

Kolejnym standardem, który spełnia profesjonalna profilaktyka, jest „Środowisko szkolne sprzyjające profilaktyce”. Z racji tego, że działania zapobiegające niechcianym zachowaniom nie tylko wprowadzają zmiany w sposobie bycia uczniów, lecz także w funkcjonowanie całego środowiska szkolnego, mogą dla niektórych wydawać się zagrażające. Dlatego tak ważne jest, aby wśród osób, które stanowią autorytet dla młodego człowieka, znalazły się takie, które popierają działania profilaktyczne. Nauczyciele, rodzice, szkolni pedagodzy i psychologowie sprzyjają profilaktyce między innymi poprzez bycie kompetentnymi w zakresie działań profilaktycznych³², utrzymywanie pozytywnych kontaktów z dziećmi i młodzieżą, umiejętność zachęcenia uczniów i ich rodziców do udziału w programach profilaktycznych.

Ósmym obowiązującym standardem jest „Organizacja profilaktyki w szkole”. Standard ten zakłada, że działania podejmowane przez pracowników szkoły są przemyślane, zaplanowane i ustrukturalizowane. Profilaktyka w szkole jest więc projektowana w postaci szkolnego programu profilaktyki oraz realizowana poprzez programy profilaktyczne. Konieczne jest, aby „Realizatorami profilaktyki” były wszystkie podmioty środowiska szkolnego. Wychowawcy klasowi, nauczyciele przedmiotowi jak i wolontariusze, na przykład rodzice lub starsi uczniowie mogą prowadzić profilaktykę pierwszorzędową. Specjalista szkolny (psycholog, pedagog) z pomocą specjalistów z poradni psychologiczno-pedagogicznej może realizować profilaktykę drugorzędową, zaś profilaktyka trzeciorzędowa jest wprowadzana w życie przez wychowawców, grono pedagogiczne i rówieśników działających pod kontrolą szkolnego specjalisty³³.

Ostatnim standardem, który powinna spełniać profesjonalna profilaktyka, jest „Ocena skuteczności profilaktyki”. Wymaga ona, by działania zapobiegawcze były poddawane regularnej ocenie ich skuteczności. Weryfikacji rezultatów działań profilaktycznych może dokonać zespół specjalistów z zewnątrz, i wówczas jest to ewa-

³² Temu celowi służą m.in. materiały propagowane przez krakowskie wydawnictwo Rubikon. Proponowane filmy mają stać się pretekstem do dyskusji na temat przemocy w szkole i pomocą w badaniu tego problemu. Por. np. *Powstrzymać przemoc*, Kraków [2009] (DVD).

³³ Por. Z. Gaś, *Profilaktyka w szkole*, s. 20.

luacja zewnętrzna. O ewaluacji wewnątrzszkolnej można mówić w momencie, kiedy oceny dokonuje zespół reprezentujący szkolne środowisko. Natomiast mieszana ewaluacja ma miejsce wówczas, gdy przeprowadza ją szkolny zespół pod kierownictwem specjalisty z zewnątrz. W szkołach najczęściej sięga się po ewaluację wewnątrzszkolną, czyli planowe działanie w środowisku szkolnym, oparte o własny system zbierania i opracowania danych ewaluacyjnych, którego wyniki wykorzystywane są do doskonalenia profilaktyki oraz upubliczniane w postaci raportów³⁴.

Szkolny program profilaktyki to model systemowych rozwiązań problemów występujących w środowisku szkolnym. Składają się na niego różnorodne programy profilaktyczne, czyli uporządkowane zestawy treści i działań, przygotowane i odpowiednio dobrane przez specjalistów. Ich realizacja ma doprowadzić do wystąpienia zaplanowanych i konkretnych zmian w funkcjonowaniu jednostki bądź grupy. Program profilaktyczny obejmuje między innymi: szczegółowe cele i zadania profilaktyczne, instrukcje odnośnie organizacji i realizacji założeń profilaktycznych, sprecyzowane środki dydaktyczne, wykaz literatury zarówno dla ucznia jak i realizatora, a także metodę ewaluacji programu³⁵.

Profesjonalne stworzenie oraz wprowadzenie w życie szkolnego programu profilaktyki narzuca konieczność posiadania niezbędnej wiedzy teoretycznej dotyczącej pozycji profilaktyki w szkolnym systemie wychowawczym, a także jej praktycznego zastosowania. Osoby tworzące szkolny program profilaktyki – są nimi w myśl Ustawy z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty³⁶ rada rodziców i rada pedagogiczna – powinny zapoznać się z jego podstawą prawną. Program profilaktyki i program wychowawczy to dokumenty, które każda szkoła tworzy we własnym zakresie, co „pozwała na dostosowanie działań podejmowanych przez całą społeczność szkolną do potrzeb i wymagań konkretnej szkoły”³⁷. Zawarte w wymienionych dokumentach zapisy wypełniają wszystkie podmioty zaangażowane w funkcjonowanie szkoły. Działania profilaktyczne muszą być rzeczowe, dostosowane do warunków szkoły oraz do poziomu rozwoju uczniów. Ważne jest też, aby umożliwiały włączanie nowych treści oraz odpowiadały na realne problemy i pojawiające się w środowisku szkolnym zagrożenia³⁸.

W celu skonstruowania szkolnego programu profilaktyki, uwzględniającego kwestię agresywnych i przemocowych zachowań uczniów, należy podjąć działania mające na celu: identyfikację zjawiska, zdiagnozowanie sytuacji szkolnej, określe-

³⁴ Por. tamże, s. 55-56.

³⁵ Por. tamże, s. 42-44.

³⁶ Por. Ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty, Dz. U. z 2004 r., Nr 256, poz. 2572, z późn. zm., art. 54 ust. 2 pkt 1.

³⁷ *Przeciwdziałanie agresji i przemocy*, <http://www.men.gov.pl/index.php/profilaktyka/informacje-materialy/703-przeciwdzialanie-agresji-i-przemocy> [17.05.2014].

³⁸ Por. B. Dziedzic, *Standardy Szkolnego Programu Profilaktyki*, <http://dziedzic1.republika.pl/stro-na10.html> [13.05.2013].

nie celów, sformułowanie zadań, jak również monitorowanie i ewaluację³⁹.

W procesie identyfikacji niepokojących objawów szczególną uwagę należy zwrócić na informacje dotyczące dwóch obszarów. Pierwszy z nich to wskaźnik naruszania dyscypliny w szkole. Wymienia się tu między innymi: liczbę uczniów relegowanych ze szkoły, wagi, liczbę spóźnień na zajęcia, zachowania agresywne, posługiwanie się wulgarnym słownictwem lub brak zainteresowania nauką szkolną. Drugim jest wskaźnik patologii w środowisku szkolnym, na przykład spożywanie alkoholu i środków odurzających, przestępczość, próby samobójcze, samobójstwa dokonane, przemoc między rówieśnikami czy przynależność do sekt⁴⁰.

Celem przeprowadzenia diagnozy sytuacji szkolnej, czyli stanu i potrzeb szkoły, jest określenie zadań i praktycznych sposobów ich realizacji ukierunkowanych na przeciwdziałania różnorodnym patologiom. Owe oceny sytuacji dokonuje zespół pracowników szkoły. Podczas diagnozy można wykorzystać takie narzędzia badawcze jak: obserwacja, eksperyment, analiza dokumentacji szkolnej, wywiad, ankieta czy kwestionariusz. Następnym krokiem jest określenie celu, do którego będzie się dążyć w toku realizacji działań profilaktycznych. Cel powinien być mierzalny, być wynikiem przyjętych założeń teoretycznych oraz uwzględniać rezultat diagnozy.

Kolejnym etapem jest konkretne określenie sposobów i terminów realizacji zadań oraz wyznaczenie osób odpowiedzialnych za ich przeprowadzenie. Zadania są przekazane w sposób jednoznaczny, jasny i zrozumiały dla wszystkich. Jeżeli w toku analizy sytuacji szkolnej wywnioskowano, że problemem występującym wśród uczniów są ich zachowania agresywne i przemocowe, należy ustalić ich przyczyny. W sytuacji, gdy czynnik ryzyka tkwi w środowisku rodzinnym, twórcy szkolnego programu profilaktyki powinni uwzględnić w nim możliwości wsparcia rodziny w realizowaniu jej funkcji wychowawczej, na przykład poprzez psychoedukację. W trudnych przypadkach istnieje również ewentualność podjęcia interwencji z pomocą instytucji mających na celu pomoc dzieciom i rodzinom. Jeżeli źródłem agresji ucznia są cechy jego osobowości, to program profilaktyczny musi uwzględniać wynik przeprowadzonej diagnozy psychologicznej. Na jej podstawie należy sformułować wskazówki i zalecenia dla nauczycieli. Powinno się również we współpracy z rodzicami stworzyć indywidualny program oddziaływań terapeutyczno-wychowawczych dla konkretnego ucznia.

Ostatnim działaniem podejmowanym przy tworzeniu szkolnego programu profilaktyki jest jego monitorowanie i ewaluacja. Pozyskane rezultaty badań ewaluacyjnych są „opracowane ilościowo i jakościowo, uzupełnione ilustracjami graficznymi, zamknięte wnioskami i zaleceniami dotyczącymi kierunków i sposobów modyfikacji działań profilaktycznych”⁴¹. Przygotowany raport należy udostępnić wszystkim osobom, które są zainteresowane efektywnością podejmowanych przez szkołę działań profilaktycznych. Ewaluacja szkolnego programu profilaktyki nie tylko pozwala

³⁹ Por. tamże.

⁴⁰ Por. tamże.

⁴¹ Tamże.

ocenić dotychczasowe przedsięwzięcia, ale również umożliwi ewentualną modyfikację celów oraz określonych zadań.

3. Rola nauczyciela-wychowawcy w działaniach profilaktycznych

Postawa nauczyciela odgrywa znamienne rolę w eliminowaniu agresywnych zachowań w szkole. Wychowawca – zaraz po rodzicach – staje się wzorem postępowania dla młodego człowieka, dlatego powinien posiadać on cechy, wśród których Łukasz Kołomański wymienia: miłość wychowawczą, takt pedagogiczny, autorytet jako „szacunek dla władzy”, a także religijność, duchowość⁴². Miłość wychowawcza przejawia się w życzliwości w stosunku do uczniów, szanowaniu i uznawaniu ich wartości jako osób, jak również w popieraniu wszechstronnego rozwoju młodego człowieka. Zadaniem nauczyciela jest pomaganie uczniom w chwilach podejmowania przez nich ważnych decyzji. Istotną rolę odgrywa tutaj takt pedagogiczny, rozumiany jako „umiejętność, za pomocą której miłość pedagogiczna wciela się w czyn w odpowiedniej chwili”⁴³. Istotnym elementem w działaniach nauczyciela jest pierwiastek duchowy, który zapobiega szybkiemu wypaleniu zawodowemu i pomimo chwilowych niepowodzeń pozwala na podejmowanie kreatywnych działań⁴⁴.

Nauczyciel-wychowawca powinien też „uznać, że w każdym dziecku i młodym człowieku, chociaż biednym, zaniedbanym, z różnych środowisk, często z negatywnymi uwarunkowaniami, istnieje źródło pozytywnej energii”⁴⁵. Naturalną cechą dziecka jest żywotność i ruchliwość, toteż warto je spożytkować w sposób twórczy, poprzez na przykład takie formy jak zabawa lub teatr. Jednocześnie koniecznym jest rozbudzenie w dziecku innej energii, która pozwoli na twórcze działanie, na „bycie kimś”⁴⁶. W ten sposób uczeń z pomocą nauczyciela odkrywa w sobie własny potencjał. Mentor ma za zadanie przygotować młodego człowieka do pewnego wysiłku, do stawiania celów odpowiednich do umiejętności i zdolności ucznia, aby ten zbyt szybko się nie zniechęcał⁴⁷.

Relacją, dzięki której możliwe staje się wyjście poza spiralę agresji i przemocy w szkole, jest relacja mistrz – uczeń. Jej głównym celem jest przekazywanie nie tylko teoretycznej, encyklopedycznej wiedzy, lecz także wskazywanie przykładów praktycznego wykorzystania, na które składają się umiejętności społeczne i interpersonalne. Metodą aktywizującą, którą mistrz może zaproponować swojemu uczniowi, jest dialog. Taki sposób współpracy cechuje ufność⁴⁸. Relacja, która jest „oparta

⁴² Por. Ł. Kołomański, *Przejawy i forma agresji w szkole jako narastający problem w polskiej edukacji. Rola nauczyciela – wychowawcy w profilaktyce agresji*, w: *Przemoc i agresja w szkole – próby rozwiązania problemu*, red. A. Rejzner, Warszawa 2008, s. 232.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Por. tamże.

⁴⁵ Tamże, s. 233.

⁴⁶ Por. tamże.

⁴⁷ Por. W. Cichosz, *Między nagrodą a karzeniem*, s. 64-68.

⁴⁸ Por. tenże, *Wychowanie chrześcijańskie wobec postmodernistycznej prowokacji*, Gdańsk 2001, s. 161-162; Tenże, *Źródła zagrożeń wychowawczych w szkole*, „Studia Gdańskie” 23 (2008), s. 176.

na dialogu i wzajemnym zaufaniu jest (...) relacją partnerską, która uznaje osobność i autonomię obu stron⁴⁹. Treść terminu „wychowawca” doskonale oddaje greckie słowo „paidagogos” (prowadzący chłopca), czyli ten, który prowadzi i wskazuje drogę⁵⁰. Proces ten warunkuje świadomość wychowawcy co do celowości wytyczonej drogi oraz zaufanie osoby, którą prowadzi. Brak zaufania w relacji nauczyciel – uczeń sprawia, że wychowawca nie jest dla swego wychowanka mistrzem lecz funkcjonariuszem, a „wraz ze zmianą wychowawcy-stróża rodzi się zmiana postawy ucznia i tym samym budzi nieokiełznane pragnienie odwetu za «czas ucisku» czy zniewolenia”⁵¹. Jedynie nauczyciel, który swoją codzienną postawą stanowi wzór autentycznych cnót, może sprawić, że stanie się niekwestionowanym autorytetem dla swojego wychowanka.

Człowiek realizuje w swoim życiu trzy typy zadań. W przypadku, gdy dana osoba gratyfikuje własne „ja”, realizuje ona osobiste zadania, pozaosobiste spełniane są w momencie nagradzania interesu innej osoby, natomiast zadania ponadosobiste realizowane są, gdy „to nasze działania opisane są ponad podziałami «ja» – «inni», a występuje między nimi równowaga”⁵². Ostatni typ zadań występuje w relacji mistrz – uczeń, która pozwala na wyjście poza własne ego.

Nauczyciele należą do grupy zawodowej, która częściej niż inne narażona jest na kontakt z aspołecznymi zachowaniami młodych ludzi, toteż właśnie od grona pedagogicznego „wymaga się pomocy, profilaktyki i przeciwdziałania zjawiskom przemocy i agresji szkolnej”⁵³. Niekiedy zdarza się, że pedagodzy lekceważą to, co się wokół nich dzieje, zapominając, że na nich spoczywa obowiązek zapewnienia uczniom bezpieczeństwa na terenie szkoły. Badania wykazały, że niewielka liczba nauczycieli uczestniczy w szkoleniach doskonalących i przygotowujących do radzenia sobie z agresywnymi i przemocowymi zachowaniami w środowisku szkolnym⁵⁴, choć – jak już wspomniano – nowa podstawa programowa wydaje się ten stan rzeczy zmieniać na lepsze.

Podejmując działania mające na celu zwalczanie agresji i przemocy w szkole nauczyciel musi zwrócić uwagę na cztery zagadnienia⁵⁵. Przede wszystkim mieć świadomość własnej roli w tworzeniu klimatu klasowego. Powinien też „zdawać sobie sprawę, że swoją postawą, zachowaniem jest sprawcą atmosfery w klasie, promuje określony system wartości, norm, kształtuje zasady współżycia w grupie kla-

⁴⁹ Por. A.M. Kola, *Relacja mistrz – uczeń jako pozytywna propozycja wyjścia poza spiralę przemocy w szkole*, w: *Przemoc i agresja w szkole*, s. 263.

⁵⁰ Por. W. Cichosz, *Pedagogia wiary we współczesnej szkole katolickiej*, Warszawa 2010, s. 27-28; J. Bagrowicz, *Godność osoby fundamentem wychowania*, w: *Wychowanie na rozdrożu. Personalistyczna filozofia wychowania*, red. F. Adamski, Kraków 1999, s. 112.

⁵¹ Por. W. Cichosz, *Źródła zagrożeń wychowawczych w szkole*, s. 175.

⁵² Tamże, s. 266.

⁵³ D. Tomczyszyn, *Nauczyciel wobec problemu agresji w klasie*, w: Dyrda M.J., Sędek A. (red.), *Agresja i przemoc we współczesnym społeczeństwie*, Wyd. Stowarzyszenie „tutajteraz”, Siedlce 2006, s. s. 57.

⁵⁴ Por. Ł. Kołomański, art. cyt., s. 233.

⁵⁵ Por. D. Tomczyszyn, art. cyt., s. 59.

sowej”⁵⁶. Drugie zagadnienie dotyczy wyposażenia wychowawcy w odpowiednią wiedzę na temat przyczyn, form czy skutków społecznych zachowań. Nie może ona być jedynie owocem doświadczeń zawodowych, ale wynikać również ze studiowania specjalistycznej literatury, uczestnictwa w konferencjach i warsztatach.

Nauczyciel powinien wykazywać się także umiejętnością rozpoznania i wyizolowania sprawcy i ofiary aktów agresywnych. Dlatego musi posiadać wiedzę na temat zarówno cech charakteryzujących atakującego, jak i adresata czynów agresywnych. Dziecko, które jest ofiarą agresji w szkole, charakteryzuje się z reguły między innymi niską samooceną, utratą apetytu, skłonnością do izolacji, zmiennością nastroju, płaczliwością. Można zauważyć u niego zniszczone ubranie, uszkodzone przybory szkolne oraz sińce na ciele. Natomiast agresor przejawia skłonność do dominacji nad innymi, brak empatii w stosunku do słabszych uczniów, często prowokuje bójki ze swoimi rówieśnikami, używa niestosownego słownictwa, okazuje brak szacunku wychowawcy. Nauczyciel powinien umieć zinterpretować tego typu zachowanie i właściwie reagować w przypadku pojawiania się przemocy lub agresji. Uświadomienie sobie „roli wychowawczej, wiedza o agresji, umiejętność wyizolowania sprawców i ofiar przemocy stanowią preludeum do właściwej reakcji nauczyciela”⁵⁷.

4. Poziomy działań profilaktycznych

Antoni Marcke dokonał podstawowego podziału profilaktyki na pierwotną i wtórną. Poprzez profilaktykę pierwotną autor rozumie tworzenie warunków sprzyjających prawidłowemu rozwojowi i wychowaniu, natomiast zadaniem profilaktyki wtórnej jest opanowanie i pomoc w zwalczeniu powstałego problemu⁵⁸.

W literaturze przedmiotu odnotowuje się ponadto podział profilaktyki na: represyjną, promocyjną, powstrzymującą, kreatywną, defensywną, ofensywną. Pierwsza z nich polega na ochronie jednostki przed zagrożeniami, które mogłyby ją zdemoralizować. Przedmiotem działań profilaktyki promocyjnej są osoby, u których szczególnie można dostrzec różnego rodzaju zachowania antyspołeczne. Zadaniem owej profilaktyki jest przede wszystkim redukcja przyczyn zjawisk patologicznych. Zapobieganiem nasileniu zjawisk, które mogą stać się zagrożeniem, zajmuje się natomiast profilaktyka powstrzymująca. Z kolei niedopuszczanie do powtarzania się tych zjawisk jest zadaniem profilaktyki kreatywnej. Zachowanie bądź utrzymanie danej sytuacji jawi się jako cel profilaktyki defensywnej. Wstrzymanie istniejącego stanu rzeczy jest punktem, od którego zaczyna się podejmowanie działań zapobiegawczych i który stanowi punkt odniesienia. Tym, co charakteryzuje profilaktykę ofensywną, jest działanie, które ma na celu modelowanie, popieranie i wzmacnianie akceptowanych społecznie postaw. Chodzi o to, by tak pomóc uczniowi w ukształ-

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże, s. 60.

⁵⁸ Por. M. Szpringer, *Szkolna profilaktyka zachowań patologicznych dzieci i młodzieży*, Kielce 2001, s. 22.

towaniu jego osobowości, aby ten potrafił uchronić się przed patologicznymi zachowaniami⁵⁹.

Monika Szpringer w swojej publikacji wymienia ponadto podziały profilaktyki, jakich dokonali Czesław Czapów oraz Janusz Gęsicki. Czesław Czapów wyróżnił trzy typy profilaktyki: powstrzymującą, uprzedzającą oraz objawową. Pierwsza z nich polega na eliminowaniu sytuacji, które mogą stać się przyczyną popełnienia czynów antyspołecznych oraz na utrudnianiu podjęcia decyzji o dokonaniu takiego czynu. W momencie, kiedy uczeń zdecydował się na działanie obiektywnie nieaprobowane, profilaktyka powstrzymująca ma za zadanie utrudnić urzeczywistnienie owej decyzji. Celem profilaktyki uprzedzającej jest usuwanie czynników, które mogłyby doprowadzić do wykolejenia społecznego. Na interwencji wychowawczej, obejmującej dzieci i młodzież przejawiające oznaki wykolejenia społecznego, polega profilaktyka objawowa⁶⁰.

Z kolei Janusz Gęsicki opowiada się za budowaniem programów, w których opracowane działania pozwoliłyby ustrzec dzieci i młodzież przed zagrożeniami i patologicznymi sytuacjami, gdyż skuteczniej jest zapobiegać negatywnym zjawiskom niż dokonywać korekty po ich wystąpieniu. Rozróżnił on dwa typy profilaktyki. Pierwszy z nich to profilaktyka zachowawcza. Jej zadaniem jest ochrona społeczeństwa przed jednostkami, które przejawiają patologiczne zachowania⁶¹. Profilaktyka kreatywna polega natomiast na „uodpornieniu społeczeństwa wobec negatywnych wzorów poprzez stwarzanie jego członkom warunków nie dewiacyjnego życia i rozwijania wszelkich pozytywnych funkcji życia zbiorowego”⁶².

Działania profilaktyczne mogą być realizowane na trzech poziomach. Tradycyjnie profilaktykę dzieli się na: 1) profilaktykę pierwszorzędową; 2) profilaktykę drugorzędową; 3) profilaktykę trzeciorzędową⁶³. Zadaniem profilaktyki pierwszego stopnia jest zahamowanie wzrostu i rozprzestrzeniania się zjawisk negatywnych wśród ogółu społeczeństwa. W ramach tego poziomu bada się potencjalne przyczyny aspołecznych zachowań, w celu osłabienia zagrożenia. Adresowana jest ona do środowisk szczególnie narażonych na różnego rodzaju patologie. Charakteryzuje się wielopłaszczyznowością, gdyż obejmuje działania polityczne, kulturalne, oświatowe. Profilaktyka pierwszorzędowa jest realizowana między innymi poprzez angażowanie środków masowego przekazu. Dostosowanie odpowiednich programów medialnych do poziomu rozwoju odbiorcy może oddziaływać na niego w pozytywny sposób. Ten poziom profilaktyki realizuje się również przez działania legislacyjne, które winny służyć przeciwdziałaniu występowania patologicznych sytuacji a nie na napiętnowaniu ofiar. Ważne jest prawidłowe rozpoznanie elementów ryzyka. Świadomość występowania negatywnych czynników dziedzicznych i środowi-

⁵⁹ Por. tamże.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Por. tamże, s. 23-24.

⁶² Tamże, s. 23.

⁶³ Por. tamże, s. 26-29.

skowych pozwala na wprowadzenie zmian w dotychczasowym stylu życia, a tym samym na zredukowanie destrukcyjnego oddziaływania negatywnych zmiennych. Do działań z zakresu profilaktyki pierwszorzędowej należy włączać grupy skupiające osoby zainteresowane przeciwdziałaniem zjawisku patologii społecznych. Czynności podejmowane przez takie grupy „są z reguły skuteczne, gdyż wyrastają z dużego zaangażowania, entuzjazmu i poczucia odpowiedzialności i znajomości problematyki niejednokrotnie z autopsji”⁶⁴. Omawiana profilaktyka wprowadzana jest w życie również przez programy edukacji zdrowotnej zachęcające do zmiany stylu życia oraz popularyzowanie pozytywnych form aktywności w danym środowisku.

Działania profilaktyki drugiego stopnia ukierunkowane są na konkretne grupy przejawiające aspołeczne zachowania. Zamierzeniem tego poziomu profilaktyki jest likwidacja objawów patologii oraz zapobieganie ich intensyfikacji. Podmiotem profilaktyki drugorzędowej jest na przykład rodzina, grupa rówieśnicza czy szkoła. Celem wczesnej interwencji jest pomaganie osobom, które są najbardziej zagrożone różnego rodzaju patologią, jak też wszechstronna edukacja społeczeństwa wyczułająca na wychwycenie wczesnych oznak zachowań destrukcyjnych oraz informująca o możliwych formach wsparcia. Zadaniem profilaktyki drugiego stopnia jest organizowanie szkoleń dla nauczycieli i osób związanych z realizacją programów zapobiegawczych oraz tworzenie dla danego środowiska odpowiednich programów edukacyjnych. Wcielanie w życie tego poziomu profilaktyki wiąże się również z modyfikacją prawa, celem wprowadzenia pozytywnych zmian w funkcjonowaniu społeczeństwa⁶⁵.

Profilaktyka trzeciorzędowa adresowana jest do jednostek dotkniętych patologią. Jej działania są skoncentrowane na budowaniu odpowiedniego środowiska i wspieraniu ucznia, aby dzięki profesjonalnej pomocy zrezygnował z aspołecznych zachowań. Profilaktyka trzeciego rzędu obejmuje: informowanie i szkolenie jednostek, podjęcie odpowiednich czynności leczniczo-rehabilitacyjnych w odniesieniu do konkretnych osób oraz tworzenie doraźnych ośrodków leczniczych. Na tym poziomie profilaktyki zawiera się również ewaluacja skuteczności poszczególnych programów terapeutycznych i rehabilitacyjnych. Ich ocena uzależniona jest od wyników, jakie uzyskują określone jednostki dotknięte patologią społeczną⁶⁶.

Coraz częściej osoby zajmujące się działaniami zapobiegawczymi posługują się nowym podziałem profilaktyki. W nietradycyjnej klasyfikacji wyróżnia się: 1) profilaktykę uniwersalną; 2) profilaktykę selektywną; 3) profilaktykę wskazującą⁶⁷. Pierwsza z nich kierowana jest do wszystkich, bez względu na stopień ryzyka wystąpienia problemów ze zdrowiem. W znacznym stopniu dotyczy często obserwo-

⁶⁴ M. Szpringer, *Szkolna profilaktyka zachowań patologicznych*, s. 27.

⁶⁵ Por. tamże.

⁶⁶ Por. tamże, s. 28.

⁶⁷ Por. H. Waszkiewicz, *Profilaktyka uzależnień*, <http://www.kuratorium1.home.pl/kuratorium2/konferencje/bursy/Dzialalnosc.pdf> [13.04.2014].

wanych zagrożeń takich jak: przemoc, używanie środków psychoaktywnych, picie alkoholu lub palenie papierosów. Na tym poziomie wykorzystuje się ogólną wiedzę na temat danego zjawiska, która najczęściej wynika z prowadzonych badań naukowych. Profilaktyka uniwersalna ma na celu opóźnienie inicjacji, zapobieganie pierwszym próbom podejmowania przez uczniów czynności społecznych oraz promocję zdrowego stylu życia. Ważnym elementem tego typu profilaktyki jest stworzenie w szkole odpowiedniego klimatu sprzyjającego pozytywnym zachowaniom dzieci i młodzieży⁶⁸.

Profilaktyka selektywna adresowana jest do jednostek lub grup, które w wysokim stopniu są narażone na wystąpienie różnego rodzaju patologii. Mowa tutaj na przykład o dzieciach alkoholików, dzieciach przysposobionych lub uczniach wykazujących trudności w przyswajaniu wiedzy czy zaklimatyzowaniu się w szkole. Mając na uwadze swoistość występujących problemów, pomoc polega na odpowiednim informowaniu i wspomaganiu w nauce podstawowych umiejętności życiowych szczególnie zagrożonych jednostek lub grup.

Czynności skierowane ku osobom zagrożonym rozwojem patologii wynikających z uwarunkowań biologicznych, psychologicznych, społecznych mieszczą się w zakresie profilaktyki wskazującej. Ten poziom profilaktyki obejmuje również jednostki, u których wykryto już pierwsze objawy dysfunkcyjności. Głównym działaniem jest indywidualne rozpoznanie przyczyn zaistniałego zjawiska oraz jak najszybsza interwencja. Ten typ profilaktyki wymaga specjalistycznego przygotowania, dlatego też w profilaktykę wskazującą zaangażowane są instytucje zewnętrzne, odpowiednio przeszkolone w prowadzeniu pomocy psychologicznej i medycznej.

Zakończenie

Zachowanie dysfunkcyjne nie jest problem samego dziecka bądź jego rodziców. Patologia występująca wśród uczniów jest obecnie traktowana jako wyzwanie dla całego środowiska szkolnego. Dlatego istotne jest zbudowanie szkolnego programu profilaktyki, który pozwoliłby na eliminowanie czynników ryzyka jak również określenie sposobu pomocy jednostkom, które przejawiają już zachowania patologiczne. Mając na uwadze rolę nauczyciela w profilaktyce zachowań dysfunkcyjnych należy podkreślić, iż swoją postawą powinien sygnalizować uczniom, że jakkolwiek forma agresji i przemocy nie jest akceptowana. Niezwykle ważnym jest odpowiednie realizowanie profilaktyki na wszystkich trzech poziomach. Najbardziej skutecznym jest zapobieganie działaniom patologicznym uczniów. W ramach profilaktyki pierwszorzędowej organizuje się zatem czas wolny i tworzy ciekawe programy profilaktyczne, które zniechęcałyby dzieci i młodzież do czynów agresywnych i przemocowych, a jednocześnie stanowiły zachętę do kształtowania postaw pozytywnych. W przypadku sytuacji wymagających podjęcia działań z zakresu profilaktyki drugiego i trzeciego stopnia szkoła jest zobligowana do podjęcia współ-

⁶⁸ Por. tamże.

pracy z osobami posiadającymi odpowiednie kwalifikacje w tej materii, nie zapominając przy tym, że pierwszym, podstawowym i najważniejszym środowiskiem wychowawczym jest rodzina.

Literatura

- Bagrowicz, J., „*Gdzie nie ma ogrodzenia, rozdrapią posiadłość*” (Syr 36, 25). *O Dekalogu w epoce odrzucenia norm i wartości*, Włocławek 2014.
- Bagrowicz, J., *Godność osoby fundamentem wychowania*, w: *Wychowanie na rozdrożu. Personalistyczna filozofia wychowania*, red. F. Adamski, Kraków 1999, s. 93-115.
- Bingham, J., *Porozmawiamy o... Przemoc*, Poznań 2009.
- Brańgel, J. – Jasiński, Z., *Przemoc międzyrówieśnicza w szkole*, Wałbrzych 2002.
- Cichosz, W., *Między nagrodą a karzeniem: rola systemów motywacyjnych w edukacji*, „Gdyński Kwartalnik Oświatowy”, red. E. Wójcik, 1 (2004), s. 64-68.
- Cichosz, W., *Możliwości dialogu wychowania chrześcijańskiego ze współczesną edukacją polską*, Pelpin 2013.
- Cichosz, W., *Pedagogia wiary we współczesnej szkole katolickiej*, Warszawa 2010.
- Cichosz, W., *Wychowanie chrześcijańskie wobec postmodernistycznej prowokacji*, Gdańsk 2001.
- Cichosz, W., *Źródła zagrożeń wychowawczych w szkole*, „Studia Gdańskie” 23 (2008), s. 163-178.
- Danilewska, J., *Agresja u dzieci – Szkoła porozumienia*, Warszawa 2002.
- Dziedzic, B., *Standardy Szkolnego Programu Profilaktyki*, <http://dziedzic1.republika.pl/strona10.html> [13.05.2013].
- Gaś, Z.B., *Profilaktyka w szkole*, w: *Profilaktyka w szkole. Poradnik dla nauczycieli*, red. B. Kamińska-Buśko – J. Szymańska, Warszawa 2005, s. 7-20
- Górny, G. – Smoczyński, R. (scen. i reż.), *Media i przemoc*, Kraków [2009] (DVD).
- Grochulska, J., *Agresja u dzieci*, Warszawa 1993.
- Kodeks Hammurabiego*, tł. M. Stępień, Warszawa 1996.
- Kola, A.M., *Relacja mistrz – uczeń jako pozytywna propozycja wyjścia poza spiralę przemocy w szkole*, w: *Przemoc i agresja w szkole. Od rozpoznania przyczyn do sposobów przeciwdziałania*, red. P. Luczeczko, Łódź 2009, s. 257-268.
- Kołoński, L., *Przejawy i forma agresji w szkole jako narastający problem w polskiej edukacji. Rola nauczyciela – wychowawcy w profilaktyce agresji*, w: *Przemoc i agresja w szkole – próby rozwiązania problemu*, red. A. Rejzner, Warszawa 2008, s. 223-239.
- Krajewski, M., *Dzieje wychowania i doktryn pedagogicznych. Zarys wykładu*, Płock 2005.
- Mazur, J., *Przemoc w rodzinie. Teoria i rzeczywistość*, Warszawa 2002.
- Modrzejewska, D., *Kompleksowe podejście w działaniach profilaktycznych*, w: *Różne spojrzenia na przemoc*, red. R. Szczepanik – J. Wawrzyniak, Łódź 2008, s. 209-215.
- Nitecka-Walerych, A., *Zjawisko agresji dziewcząt w wieku gimnazjalnym*, w: *Przemoc i agresja w szkole. Od rozpoznania przyczyn do sposobów przeciwdziałania*, red. P. Luczeczko, Łódź 2009, s. 145-155.
- Olechnicki, K. – Załęcki, P., *Słownik socjologiczny*, Toruń 2004.
- Orczyk, A., *Zarys historii szkolnictwa i myśli pedagogicznej*, Warszawa 2008.
- Pospizyl, I., *Przemoc w rodzinie*, Warszawa 1998. *Powstrzymać przemoc*, Kraków [2009] (DVD).
- Przeciwdziałanie agresji i przemocy*, <http://www.men.gov.pl/index.php/profilaktyka/informacje-materialy/703-przeciwdzialanie-agresji-i-przemocy> [17.05.2014].
- Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 27 sierpnia 2012 w sprawie podstawy programowej wychowania przedszkolnego oraz kształcenia ogólnego w poszczególnych typach szkół, Dz. U. 2012, poz. 977.
- Szczaniecki, M., *Powszechna historia państwa i prawa*, Warszawa 1973.
- Seneka, L.A., *O łagodności, XXIV*, http://www.pbi.edu.pl/book_reader.php?p=14242&s=1 [07.05.2014].

- Siwak, J. – Woźniak, M., *Szkolny program profilaktyki*, Kalisz 2003.
- Skorny, Z., *Psychologiczna analiza agresywnego zachowania się*, Warszawa 1968.
- Szkoła bez przemocy i agresji*, Żarki [b. r.], dysk DVD.
- Szpringer, M., *Szkolna profilaktyka zachowań patologicznych dzieci i młodzieży*, Kielce 2001.
- Szymańska, J., *Programy profilaktyczne. Podstawy profesjonalnej psychoprofilaktyki*, Warszawa 2000.
- Tomczyszyn, D., *Nauczyciel wobec problemu agresji w klasie*, w: *Agresja i przemoc we współczesnym społeczeństwie*, red. M.J. Dyrda – A. Sędek, Siedlce 2006, s. 57-63.
- Ustawa z dnia 7 września 1991 r. o systemie oświaty*, Dz. U. z 2004 r., Nr 256, poz. 2572.
- Waszkiewicz, H., *Profilaktyka uzależnień*, <http://www.kuratorium1.home.pl/kuratorium2/konferencje/bursy/Dzialalnosc.pdf>[13.04.2014].

Aggression and violence among children and youths of school age

Summary: The topic of aggression among children and adolescence has become a subject of many scientific studies. Fast civilisation development as well as earlier criminal initiation amongst children and the youth forces to undertake intensified observations and prepare written applications, which are available for the society in general. The aim of the thesis is to show the essence, causes and possible ways of preventing aggression as well as violence which occur among children and the youth but also to make the society aware of range of the phenomenon and consequences of aggressive and violent activities undertaken by young people. The statistical data and legal regulations with regard to antisocial behavior, which appear among children and teenagers, have been approached. Sources of disfunction, which have been introduced in the present thesis, are personal and individual features who reveal disturbing symptoms and also family and school surroundings. The last point has been dedicated to the aspect of showing an important role of the parents and the teachers in preventing antisocial behaviour, preparing school program of prevention but also traditional and new classification of prevention activities.

Keywords: aggression, violence, sources of disfunction, school, family, levels of prevention activities, school program of prevention.

KS. JANUSZ SZULIST

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Dialog wyznacznikiem relacji we wspólnocie politycznej w kontekście nauczania papieża Franciszka

Streszczenie: Przedmiotem niniejszej publikacji jest określenie znaczenia, jakie posiada dialog w ramach wspólnot politycznych. Ewangelizowanie stanowi obowiązek uczniów Chrystusa, którzy w ten sposób wchodzą w dialog ze światem, przepełniając doczesność wartościami transcendentnymi. Dialogiczna relacja chrześcijanina ze światem jest przedmiotem analiz teologii a także nauk społecznych. Dialogiczność struktur politycznych, ukształtowanych na fundamencie uwarunkowań osobowych, realizuje się nade wszystko w miłości społecznej. Obywatele inwestują w pewnym stopniu swoje zdolności i dobra na poczet wspólnoty. Artykuł jest podzielony na dwie części. Pierwsza z nich zawiera charakterystykę wartości dialogu w realiach społecznych. Przekaz informacji, mający na celu wypracowanie wspólnych rozwiązań, jest uwarunkowany zarówno nauką Chrystusową, jak też powstałą na jej kanwie teologią sytuowaną w ramach rzeczywistości społecznej. Główny temat części drugiej stanowi zagadnienie dialogiczności wspólnot politycznych, wynikającej z dobra wspólnego i miłości społecznej realizowanej w państwie.

Słowa kluczowe: dialog, państwo, nauka społeczna Kościoła, wspólnota, polityka, dobro wspólne

Człowiek został obdarzony rozumem, a także możliwością artykułowania swojej osobowości za pośrednictwem aktów. Przyrodzone mu władze służą definiowaniu symboli, jak też nadawaniu realnych form ideom zawartym w normach i wartościach. Niemniej osoba ludzka nie istnieje sama dla siebie, ale nawiązuje różnego rodzaju relacje, komunikując swoje myśli w języku symboli, a także poprzez gestykulację właściwą swojemu ciału. Zdolność wymiany pomiędzy ludźmi stanowi przesłanie wszelkich form dialogu. Sposób bytowania człowieka bezpośrednio wskazuje więc, iż jest on istotą dialogiczną. Dialog stanowi zatem fundamentalny proces, będący jednym z aspektów funkcjonowania wspólnot. Papież Franciszek w swoim nauczaniu podkreśla owo nieodzowne znaczenie dialogu dla człowieka i społeczeń-

stwa. Istotne znaczenie ma w tymże kontekście proces dojrzewania osoby we własnym człowieczeństwie, czego wyznacznikiem jest nieustanna konfrontacja z Boską nauką¹. Komunikacja międzyludzka stanowi element konieczny zarówno w ramach Kościoła, jak też państwa, i rozciąga się na ogół doświadczeń człowieka.

Przedmiotem niniejszej publikacji jest określenie znaczenia, jakie posiada dialog w ramach wspólnot politycznych. Analizowany materiał źródłowy stanowi nauczanie papieża Franciszka. Artykuł jest podzielony na dwie części. Pierwsza z nich zawiera charakterystykę wartości dialogu w realiach społecznych. Przekaz informacji, mający na celu wypracowanie wspólnych rozwiązań, jest uwarunkowany zarówno nauką Chrystusową, jak też powstałą na jej kanwie teologią sytuowaną w ramach rzeczywistości społecznej. Główny temat części drugiej stanowi zagadnienie dialogiczności wspólnot politycznych, wynikającej z dobra wspólnego i miłości społecznej realizowanej w państwie.

1. Charakterystyka dialogu w nauczaniu społecznym Kościoła

W znaczeniu słownikowym dialog oznacza rozmowę dwóch lub więcej osób². Składają się nań przynajmniej dwa podstawowe elementy, a mianowicie przekaz oraz podmiot generujący wymianę treści. W aspekcie przekazu wyróżnia się przedmiot i formę wymiany informacji. Natomiast podmioty generują dialog i są traktowane jako jego źródła³. W trakcie procesu komunikacji dochodzi do spotkania osób „twarzą w twarz”. Ów realny kontakt uwzględnia zarówno element fizyczny (zewnątrzny), jak też czynnik mentalny. Przekaz pozawerbalny pomiędzy podmiotami dialogu świadczy często o realności i prawdziwości faktu spotkania⁴.

W ramach słownikowych specyfikacji dialogu pojawiają się również aspekty autoteliczności i narzędziowego charakteru omawianego pojęcia, na co uwagę zwrócił Adam Świeżyński. Otóż dialog jako wartość autoteliczna oznacza, iż proces komunikowania pomiędzy podmiotami ulega swoistemu zamknięciu, zawężeniu do własnej istoty. W konsekwencji tegoż procesu dialog stanowi zjawisko samo w sobie. Jego cele cechują się wówczas immanencją, ograniczającą perspektywę doświadczeń prowadzących dialog podmiotów. Można jednak mówić również o kategorii dialogu jako wartości narzędziowej. W tego typu sytuacji każda wymiana poglądów, zmierzająca do ustalenia konsensusu, jest środkiem do osiągnięcia celu. Kluczowe znaczenie ma wówczas funkcja doskonaląca dialogu, służąca budowaniu pokoju. Dialog służy wszak zachowaniu stabilności struktur społecznych, w ramach których

¹ Zob. Franciszek, *Nie ma pokoju bez dialogu*, „L'Osservatore Romano” (cyt. dalej: OR; wyd. pol.), 10 (2013), s. 46.

² *Dialog*, w: *Słownik wyrazów obcych*, red. E. Sobol, Warszawa 1999, s. 234.

³ Por. K. Rosner, *Dialog jako temat filozofii współczesnej: Buber, Gadamer, Habermas*, w: *Dialog. Idea i doświadczenie*, red. S. Kruszyńska, K. Bembenek, I. Krupecka, Gdańsk 2011, s. 15.

⁴ Por. D. Mańkowski, *Dialog w życiu społecznym. Czy socjologowie zapomnieli o podstawowej interakcji społecznej?*, w: *Dialog. Idea i doświadczenie*, red. S. Kruszyńska, K. Bembenek, I. Krupecka, Gdańsk 2011, s. 200n.

egzystuje człowiek⁵.

1.1. Chrystocentryczny charakter dialogu

Papież Franciszek wskazuje na orędzie ewangeliczne jako słowo skierowane do świata⁶. Specyfikę głoszenia Ewangelii w następujący sposób określa soborowy *Dekret o misyjnej działalności Kościoła*: „Wszędzie, gdziekolwiek Bóg otwiera podwoje słowa dla wypowiedzenia misterium Chrystusa, niech wszystkim ludziom odważnie i wytrwale będzie głoszony Bóg żywy i Ten, którego posłał On dla zbawienia wszystkich – Jezus Chrystus (...)”⁷. W głoszeniu Ewangelii ogół zaangażowania jest skoncentrowany wokół osoby Jezusa jako Tego⁸, który został posłany, by głosić Dobrą Nowinę światu. Ów element obecności Chrystusowej odpowiada porządkowi Bożemu, a konkretnie funkcjom, które Ojciec przyporządkował swojemu Synowi. Obwieszczenie światu Ewangelii, odpowiadające planom opatrności, jest jednocześnie budowaniem Królestwa Bożego, a więc świadczeniem o zbawieniu, którego pełnia została objawiona w Chrystusie⁹. Uczestnictwo w Boskich planach oraz ich urzeczywistnianie stanowi sposób nadawania światu nowej jakości, co dobitnie wyartykułował Paweł VI w *Evangelii nuntiandi*: „Mówiąc krótko, ktoś przystaje do Królestwa, tzn. do „nowego świata”, do nowego porządku rzeczy, do nowej drogi istnienia, do nowej zasady życia i to życia we wspólnocie, ustanowionego przez Ewangelię. Takie przystanie, którego nie można oderwać od konkretów życia, ujawnia się w rzeczy samej przez dostrzegalne i dotykalne czyjeś wejście do społeczności wiernych”¹⁰. Dobra Nowina jako element papieskiej koncepcji misjonowania posiada przypisaną jej moc wspólnototwórczą. Oddziałuje zatem na charakter więzi międzyosobowej i jest wyznacznikiem jedności, znajdującej swój najwyższy wyraz w Bogu. W treści encykliki Pawła VI wybrzmiewa również akcent personalistyczny, w sposób konieczny powiązany z Ewangelią. Otóż osoba jest pośrednikiem w dziele przekazywania Dobrej Nowiny. Rozum i wola człowieka stanowią konieczne elementy zaplanowanej i skutecznej ewangelizacji. Można nawet stwierdzić, iż poprzez kontakt z Ewangelią osoba ludzka zyskuje wyższy stopień doskonałości w ramach swoich władz kognitywno-wolitywnych¹¹. Tym samym wzrasta poziom wszelkiej wymiany między jednostkami, a więc również dialogu.

Nowość jako cecha stworzenia jest jednak kształtowana nie tylko na skutek rozwijania zdolności człowieka, które są z natury dobre, ale także stanowi proces od-

⁵ Por. A. Świeżyński, *Kilka uwag na temat idei i doświadczenia dialogu w instytucjach kościelnych*, w: *Dialog. Idea i doświadczenie*, red. S. Kruszyńska, K. Bembenek, I. Krupecka, Gdańsk 2011, s. 207; zob. również: Franciszek, *Działajcie na rzecz budowania pokoju*, OR (wyd. pol.), 5 (2013), s. 26.

⁶ Por. tenże, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, Kraków 2014, 238 (cyt. dalej: EG).

⁷ *Dekret o misyjnej działalności Kościoła „Ad gentes divinitus”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, 13.

⁸ Por. Franciszek, *Chrystus jest centrum stworzenia, ludu i historii*, OR (wyd. pol.), 1 (2014), s. 21.

⁹ Por. Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi”*, Watykan 1975, 6nn. (cyt. dalej: EN).

¹⁰ Tamże 23.

¹¹ Por. tamże; Franciszek, *Nie ma pokoju bez dialogu...* s. 46.

tworzenia rzeczywistości, dotkniętej wcześniej przez grzech. Dialog, jaki wówczas zachodzi, wyraża się w dziele nawrócenia, a więc przywracania jedności pomiędzy Ewangelią a kulturą, rozumianą jako sposób bycia człowieka i funkcjonowania świata¹². Sam dar jedności, jak też zdolność do zainicjowania procesu pojednania, pochodzą od Boga. W tejsze kwestii św. Jan Paweł II zwraca uwagę na dzieło stworzenia, z którego można wyprowadzić ideę o jedności rodzaju ludzkiego, zapoczątkowanego powołaniem do istnienia pierwszych ludzi. Problematyka jedności dominuje również w tajemnicy wcielenia. Bóg w Jezusie jednoczy się z człowiekiem, egzystującym w konkretnych uwarunkowaniach. Szczytem Bosko-ludzkiego zjednoczenia jest natomiast misterium paschalne, w którym objawił się nieskończony aspekt ofiary, przywracającej możliwość zaistnienia tożsamości pomiędzy Bożym porządkiem a działaniem jednostek. Jedność stanowi ponadto ważny aspekt zesłania Ducha Świętego. Trzecia Osoba Boska jest zasadą jednoczącą nowy lud, mający możliwość kontynuowania historii zbawienia. W każdej z uprzednich form zaangażowania Boga w dynamikę stworzenia naczelnym i jedynym motywem jest miłość¹³. Ów dynamiczny, inspirowany miłością aspekt zjednoczenia człowieka z Bogiem akcentuje Benedykt XVI w encyklice *Deus caritas est*: „(...) istnieje zjednoczenie człowieka z Bogiem – pierwotne marzenie człowieka – ale to zjednoczenie nie jest jakimś stopieniem się, zatopieniem w anonimowym oceanie Boskości, ale związkiem rodzącym miłość, w którym obie strony – Bóg i człowiek – pozostają sobą, a jednak stają się całkowicie jednym: ‘Ten zaś, kto się łączy z Panem, jest z Nim jednym duchem’ – mówi św. Paweł (1 Kor 6,17)”¹⁴. Skutkiem miłosnego zjednoczenia z Bogiem jest właśnie głoszenie światu orędzia Bożego, które w swojej istocie stanowi orędzie o miłości. Analizując kwestię apostołowania miłości Bożej, nie można jednak pominąć obowiązku miłości bliźniego, która winna być wzorowana na miłosnej relacji między Stwórcą i człowiekiem. Wzajemna wymiana, dokonująca się w ramach przykazania miłości Boga i bliźniego, jest warunkiem koniecznym zarówno satysfakcji wewnętrznej, jak też wzmocnienia woli człowieka w procesie realizacji dobra. Dialog miłości, mający miejsce w świecie za przyczyną Boga, posiada swój cel, jakim jest przepelnianie rzeczywistości ziemskiej elementami transcendencji, umożliwiające zakosztowanie szczęśliwości wiecznej już w sferze doczesnej: „(...) sam Syn zostanie poddany Temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich” (1Kor 15,28)¹⁵. Posłuszeństwo woli Bożej warunkuje budowanie w świecie pewnej rzeczywistości, będącej potwierdzeniem realnego charakteru chwały Boga, co dokonuje się przy współdziałaniu człowieka.

Idea pojednania, ukształtowanego w ramach procesu ewangelizacji, ma charakter powszechny. Problematykę wszechobejmującej miłości podejmuje również Franci-

¹² Por. EN 20.

¹³ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Reconciliatio et paenitentia”*, w: Jan Paweł II, *Adhortacje*, Kraków 1996, t. 1, 10.

¹⁴ Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, Radom 2006, 10.

¹⁵ Por. tamże 16nn.

szek, przy czym papieska analiza sytuuje się ściśle w realiach społecznych. Dobra Nowina jest skierowana do wszystkich ludzi bez wyjątku. Kryterium bycia adresem Ewangelii stanowi osobowy charakter egzystencji. W kontekście głoszenia Chrystusa nie mają racji bytu podziały na klasy, grupy czy elity. Papież wskazuje wprost, iż każdy człowiek z uwagi na specyfikę własnej natury jest zdolny do niesienia bliźnim Jezusa. Natomiast tworzenie w ramach wspólnoty grup uprzywilejowanych chrześcijan lub czynienie z wiary kryterium podziałów społecznych jest nie tylko niezgodne z zamiarami Bożymi wobec świata, ale stanowi akt burzenia pokoju, będącego jednym z największych wyzwań ludzkości. Urzeczywistnianie idei pokojowej wyznacza wszak skalę zbawienia świata¹⁶.

1.2. Teologiczno-społeczny fundament dialogu

Międzyosobowy charakter relacji dialogicznej jest definiowany na gruncie teologii. Biskupi polscy w 1995 roku zwracali uwagę na „teologiczne podstawy dialogu”. Natura odniesienia Boga do człowieka, a także do wspólnoty i świata, ma charakter dialogiczny. Analiza dziejów zbawienia pozwala wykazać, iż wyrazem owej relacji było stworzenie. Bóg komunikuje w Osobie Jezusa swoją wolę zbawczą, natomiast zesłanie Ducha Świętego wskazuje na jedność jako owoc wymiany Bosko-ludzkiej. W ramach powszechnego dialogu, którego celem jest percepcja owoców odkupienia w rzeczywistości społecznej, stworzenie odkrywa prawdę o sobie, a także jest pobudzane do działania oznaczającego konkretny rozwój¹⁷. Franciszek wskazuje bezpośrednio na kontemplację jako element dialogu człowieka z Bogiem, dzięki czemu następuje internalizacja Boskich tajemnic w życiu konkretnej osoby ludzkiej. W ten sposób można również określić, jakie znaczenie w egzystencji człowieka realizującego swoje powołanie zajmuje Bóg¹⁸.

Inspirowany teologicznie dialog – przy założeniu, że stanowi wyraz osobowości – przekłada się na stosowne postawy jednostek: „Prawdziwy dialog godny tego miana zakłada pełne poszanowanie przekonań, postawę otwarcia na prawdę, gotowość i chęć zrozumienia partnera dialogu, tak jak on sam siebie rozumie. W klimacie dialogu konieczne są: wzajemne zaufanie, a także pokora, łagodność, ale i roztropność, jasność w formułowaniu sądów, a nade wszystko miłość”¹⁹. Cechy człowieka dialogu potwierdzają po części relacyjny charakter ludzkich doświadczeń²⁰. W dalszej kolejności relacyjność doznań kształtuje poczucie więzi społecznej. Warto sformu-

¹⁶ Por. EG 239.

¹⁷ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Orędzie biskupów polskich o potrzebie dialogu i tolerancji w warunkach budowy demokracji*, Warszawa 2002, s. 13nn.; zob. również: Franciszek, *Nie ma pokoju bez dialogu...* s. 46.

¹⁸ Por. tenże, *Praca ma służyć godności osoby*, OR (wyd. pol.), 6 (2013), s. 45.

¹⁹ Konferencja Episkopatu Polski, dz. cyt., s. 15. Elementów dialogu, a w efekcie również dialogicznego życia, człowiek uczy się w rodzinie. Powyższą zasadę przypomina Franciszek. Por. tenże, *W rodzinie uczymy się kochać i bronić życia*, OR (wyd. pol.), 12 (2013), s. 27.

²⁰ Zob. tenże, *Chrystus jest centrum stworzenia, ludu i historii...* s. 21.

łować wnioszek o istnieniu ścisłego związku pomiędzy dialogiem a odpowiedzialnym i świadomym partycypowaniem w życiu społecznym. Jan Wal wskazuje, iż postawa dialogu stymuluje prospołeczne postawy jednostki. Owo wzajemne oddziaływanie dotyczy trzech zdolności rozwijanych w człowieku. Pierwszą z nich jest adekwatne opisywanie i rozumienie sytuacji społecznych. W toku procesu poznawczego kluczowe znaczenie posiadają zarówno ostrość umysłu i zmysłów, jak też wpływ bodźców środowiskowych, które oddziałują na odbiór rzeczywistości. Drugi kierunek rozwoju prospołecznych zdolności jednostek dotyczy zwiększania stopnia identyfikacji z wartościami. Wal zwraca uwagę na częsty w czasach współczesnych, stale pogłębiający się dysonans pomiędzy wartościami tradycyjnymi a nowoczesnym, skrajnie zrelatywizowanym poglądem na świat. Ponadto warto zwrócić uwagę na inny, typowy dla obecnego momentu dziejowego trend, jakim jest roszczenie sobie prawa do posiadania monopolu na prawdę. Tego typu przekonanie staje się z czasem wystarczającym argumentem do indoktrynacji grup społecznych, a jednocześnie do odbierania jednostkom prawa do decydowania o sobie. Trzeci kierunek rozwoju dotyczy akomodacji i ascezy w kontekście aprobowania hierarchii wartości. Człowiek winien zdobywać nowe zdolności, przyjmując w sposób racjonalny taką ścieżkę rozwoju, w ramach której zostanie zredukowane do minimum oddziaływanie pożądliwości i instynktów. Również cele rozwoju winny być dopasowane do aktualnych dyspozycji osoby²¹. Wszelka dysharmonia pomiędzy obiektywnym porządkiem a naturalnymi uzdolnieniami człowieka prowadzi do frustracji na poziomie jednostkowym bądź do rozbitcia tkanki społecznej w przypadku wspólnoty. W ten sposób zostaje również wykluczona wszelka forma dialogu²².

W zakresie nauczania społecznego Kościoła dialog dotyczy kształtowania możliwości współpracy i w efekcie jedności, będącej na wskroś ludzkim dziełem. „Nauka społeczna Kościoła jest skutecznym narzędziem dialogu pomiędzy wspólnotami chrześcijańskimi a wspólnotami obywatelskimi i politycznymi, narzędziem odpowiednim do promowania i inspirowania postaw prawidłowej i owocnej współpracy, przy wykorzystaniu sposobów odpowiednich do sytuacji”²³. Cel dialogu w wymiarze społecznym stanowi zbudowanie maksymalnie wszechstronnej perspektywy, której nadrzędnym wyznacznikiem będzie człowiek pojmowany jako osoba. Zarysowany powyżej porządek odpowiada planom Bożej Opatrzności.

2. Dialogiczność wspólnot politycznych

Nieodzownym podmiotem w kształtowaniu humanizujących struktur jest państwo. Funkcjonowanie wspólnot politycznych posiada swój fundament w dialogu. „Do państwa należy troska i popieranie dobra wspólnego społeczeństwa. Na bazie

²¹ Zob. Papińska Rada „Iustitia et Pax”, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, 534 (cyt. dalej: KNSK).

²² Por. J. Wal, *Duch dialogu*, Kraków 2013, s. 235-239.

²³ KNSK 534; zob. również: Franciszek, *Chrystus jest centrum stworzenia, ludu i historii...* s. 21.

zasad pomocniczości i solidarności, podejmując znaczny wysiłek dialogu politycznego i prowadząc do uzgodnień, w dążeniu do integralnego rozwoju wszystkich, państwo spełnia fundamentalną rolę, która nie może być delegowana²⁴. W swoim nauczaniu Franciszek dokonuje syntezy poglądów Jana XXIII, a także Pawła VI, zachowując permanentne odniesienie do doktryny społecznej zawartej w dokumentach Soboru Watykańskiego II. W kwestii dialogiczności społecznej, będącej warunkiem koniecznym dla wszelkich form państwowości, Franciszek prezentuje zatem poglądy typowego papieża doby soborowej.

2.1. Dialog miłości w państwie

Benedykt XVI, przypominając określenie Boga jako Najwyższej Prawdy i Dobra, sytuuje obie wymienione wartości – interpretowane również jako zasady – w kontekście relacji miłosnej. Ów związek jest ufundowany na bezinteresowności. Bóg udziela zatem człowiekowi dóbr, a także odkrywa przed nim tajemnice natury osobowej, nie żądając nic w zamian i obdarowując człowieka w dużo wyższym stopniu niż ten jest w stanie sobie wysłużyć. Również dary pochodzące od Boga umożliwiają jednostkom skupienie na tym, co jest istotowe dla ich istnienia. Rzeczy marginalne, absolutyzowane na skutek ślepych żądz lub niekiedy nawet ograniczonego charakteru ludzkiego aparatu poznawczego, mogą bowiem odwozić człowieka od Boga, stając się przeszkodami w rozwoju. Miłość, kierująca uwagę osoby na rzeczy istotne, związana jest ściśle z odpowiedzialnością. Wzajemna troska gwarantuje wzrastanie w dobru, co jest szczególnie istotne w kontekście współczesnej tendencji, funkcjonującej w ramach zglobalizowanego społeczeństwa, jaką jest ograniczanie się jedynie do własnego egoistycznego interesu. Nie istnieje bowiem żaden inny sposób uczestnictwa w prawdziwym dobru niż dialog, wiedza i czyn, stanowiące obiektywny porządek, zapewniający nienaruszalność dóbr osobowych, takich jak godność czy też prawa człowieka²⁵.

Dialog stanowiący istotę życia społecznego w naturalny sposób kształtuje poczucie solidarności, które następująco określa Franciszek, odwołując się do tradycji Kościoła: „Chrześcijańska solidarność zakłada, że bliźni powinien być miłowany nie tylko jako ‘istota ludzka z jej prawami i podstawową równością wobec wszystkich’, ale jako żywy obraz Boga Ojca, odkupiony krwią Jezusa i poddany stałemu działaniu Ducha Świętego, jako inny brat²⁶. Z określenia solidarności zaprezentowanego przez Papieża wynika, iż jest to forma miłości, gwarantująca pełny zakres doświadczeń osobowych. Poznanie człowieka jako osoby dokonuje się właśnie na drodze

²⁴ Por. EG 240.

²⁵ Por. Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, Kraków 2009, 4n.; Franciszek, *Nie ma pokoju bez dialogu...* s. 46; tenże, *Równość w różnicowaniu*, OR (wyd. pol.), 1 (2014), s. 29.

²⁶ Franciszek, *Oroędzie na Światowy Dzień Pokoju 2014*, OR (wyd. pol.), 1 (2014), 4 (cyt. dalej: OŚDP). Wezwanie do budowania solidarności jest szczególnie ważne w chwilach kryzysu, wywołanych przez egoistyczne zachowania jednostek. Por. tenże, *Pieniądz musi służyć, a nie rządzić*, OR (wyd. pol.), 7 (2013), s. 13; tenże, *Trzeba pokonać bariery indywidualizmu*, OR (wyd. pol.), 12 (2013), s. 22.

miłości. Wówczas realizowane jest pragnienie jedności, a także bezinteresowne współdziałanie, mające na celu zdobywanie obranych dóbr. Naturalną konsekwencją kierowania się miłością jest zatem otwartość, a także życzliwość i promowanie wartości pozytywnych, będących emanacją dobra istniejącego w każdym człowieku²⁷. Postępowanie według zasady miłości zakłada tożsamość każdego podmiotu. W ramach więzi społecznej dochodzi więc do wymiany dóbr cechujących sposób bytowania każdej jednostki. Ów proces służy rozpowszechnianiu elementów ludzkich w otoczeniu stanowiącym środowisko życia wspólnot²⁸.

Jak wynika z dotychczasowych rozważań, solidarność w nauczaniu Franciszka nawiązuje ściśle do pojęcia sprawiedliwości²⁹. Otóż każda z relacji, mających na celu dobro wspólnoty, podlega realizacji we właściwej sobie formie³⁰. Ów kształt relacji jest warunkowany zarówno dobrem jednostki, jak też wynika z postulatów dobra wspólnego. Człowiek solidaryzujący się z innymi buduje społeczność, dla której główne wyznaczniki stanowią godność osobowa oraz prawa człowieka³¹. Personalistyczny charakter odniesień jest podstawą sprawiedliwości. W ramach wspólnego nauczania społecznego Kościoła jest podkreślane znaczenie sprawiedliwości społecznej nie tylko jako połączenia elementów sprawiedliwości wymiennej, rozdzielczej oraz prawnej³², ale nade wszystko jako układu odniesienia dla ludzkich postaw i działań, stanowiącego najskuteczniejsze źródło zaradzania potrzebom konkretnych osób. Tak rozumiana sprawiedliwość społeczna stanowi jednocześnie ścieżkę wyznaczającą integralny rozwój jednostek i społeczeństw³³.

Franciszek, ukazując znaczenie państwa w ramach kształtowania kultury dialogu, zmierza ostatecznie do przypomnienia koncepcji rozwoju integralnego³⁴. Jej fundamentalna interpretacja jest zaprezentowana w encyklice *Populorum progressio* Pawła VI. Obecny Papież wpisuje się w tradycję tworzoną przez takie dokumenty, jak *Sollicitudo rei socialis* czy encyklika *Caritas in veritate*, w których namiestnicy św. Piotra zgłębiali zagadnienie humanizujących zmian w ramach rzeczywistości stworzonej. Wyznacznikiem rozwoju w nauczaniu społecznym Kościoła jest jego powszechny charakter. „Rozwój (...) nie ogranicza się jedynie do postępu gospodarczego. Aby był prawdziwy, powinien on być zupełny, to znaczy winien przyczyniać się do rozwoju każdego człowieka”³⁵. Tak rozumiany rozwój warunkuje korzystne

²⁷ Por. tenże, *Główną drogą pokoju jest dialog*, OR (wyd. pol.), 2 (2014), s. 16.

²⁸ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 1994, s. 198n.; zob. również: Franciszek, *Równość w zróżnicowaniu...* s. 29n.

²⁹ Zob. OŚDP 4.

³⁰ Zob. Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, w: Jan Paweł II, *Encykliki*, Kraków 1996, t. 1, 39n.

³¹ Por. Z. Waleszczuk, *Globalizacja solidarności. Solidarność odpowiedzią na wyzwania procesów globalizacji w świetle nauczania społecznego Jana Pawła II*, Wrocław 2007, s. 219.

³² Por. C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 390n.

³³ Por. KNSK 201nn.; zob. również: Franciszek, *Główną drogą pokoju jest dialog...* s. 17.

³⁴ Zob. EG 240.

³⁵ Paweł VI, *Encyklika „Populorum progressio”*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym-Lublin 1987, cz. 1, 14.

dla człowieka zmiany w społeczeństwie, a w szerszym ujęciu także na poziomie kultury³⁶. Progres stanowi rodzaj obowiązku, gdyż wynika z natury człowieka. Obbligatoryjny w bezwzględny stopniu rozwój staje się, jak zauważa Czesław Strzeszewski, źródłem dla uprawnień ukonstytuowanych bezpośrednio na godności osobowej³⁷.

2.2. Dobro wspólne jako kryterium dialogiczności wspólnot politycznych

W opinii Franciszka procesy zachodzące we wspólnotach politycznych następują przy uwzględnieniu kryterium dialogiczności. Jan XXIII, opisując naznaczone dialogicznym charakterem relacje pomiędzy obywatelami a społecznościami politycznymi – a ściślej pomiędzy jednostkami a reprezentującymi je instytucjami – wskazuje dość jednoznacznie na dobro wspólne jako rację istnienia dla wykonywania władzy, stanowiącej istotę wspólnot politycznych: „A ponieważ wspólne dobro ogółu jest jedyną racją istnienia władz państwowych, wynika z tego jasno, że winny one w taki sposób dążyć do tego dobra, aby i uszanować jego naturę, i pogodzić wydawane zarządzenia z aktualną sytuacją”³⁸. Nauczanie Jana XXIII koreluje ściśle z interpretacją zagadnień społecznych, zawartych w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*. Ojcowie soborowi, określając zasadę dobra wspólnego, wskazują na ogół uwarunkowań, gwarantujących proces doskonalenia się w wymiarze jednostkowym oraz społecznym³⁹. W dobro wspólne wpisana jest zatem pewna dynamika. W ten właśnie sposób należy odczytywać możliwość zdobywania coraz to nowych jakości, wyznaczających proces doskonalenia. Owemu procesowi przemiany są przyporządkowane elementy o idealnym charakterze, wyznaczające fundament i cel ludzkiego zaangażowania w świecie⁴⁰. W kwestii podstawy działań człowieka w otaczającej go rzeczywistości wskazuje się bezpośrednio na elementy natury osobowej jednostki. W tymże kontekście warto powtórnie nawiązać do *Pacem in terris* Jana XXIII: „Wszelkie współzycie ludzi, jeżeli chcemy, aby było dobrze zorganizowane i rozwijało się pomyślnie, musi opierać się na podstawowej zasadzie, że każdy człowiek jest osobą, to znaczy istotą obdarzoną rozumem i wolną wolą, wskutek czego ma prawa i obowiązki, wpływające bezpośrednio i równocześnie z własnej jego natury”⁴¹. Rozwijając treści dotyczące natury osoby, podkreśla się istnienie dwóch zdolności, wyrażających sposób bytowania jednostki. Pierwszą z nich stanowi moment otwarcia, na który zwracają uwagę autorzy *Kompendium nauki społecznej Kościoła*. Otóż człowiek nie jest zamknięty w sobie i nie żyje jedynie w celu osiągnięcia wyłącznie osobistych korzyści. Wręcz przeciwnie, jednost-

³⁶ Por. tamże 14n.; Franciszek, *Nie ma pokoju bez dialogu...* s. 46.

³⁷ Por. C. Strzeszewski, dz. cyt., s. 700.

³⁸ Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”*, Kraków 2003, 54 (cyt. dalej: PT).

³⁹ Por. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, 26.

⁴⁰ Zob. KNSK 106.

⁴¹ PT 9.

ka jest z natury otwarta na bliźnich i świat, a także na Boga. Kwestia otwartości bytu osobowego poszerza zarówno perspektywę poznawczą, jak też stanowi formę doświadczenia nieskończoności, będącej odbiciem Boskiej Istoty w realiach ziemskich⁴². Drugą zdolność, dotyczącą sposobu istnienia osoby ludzkiej, następująco przedstawiają autorzy *Katechizmu Kościoła Katolickiego*: „Przez wymianę z innymi, wzajemną służbę i dialog z braćmi człowiek rozwija wszystkie swoje możliwości; w ten sposób odpowiada na swoje powołanie”⁴³. Jednostka posiada zatem możliwość rozwoju w swoim człowieczeństwie, co dotyczy nie tylko jej wzrastania w doskonałości jednostkowej, ale także przekłada się na humanizację społecznego środowiska ludzkiej egzystencji. Poszczególne akty osoby sprawiają bowiem, iż rzeczywistość stworzona coraz bardziej odpowiada ludzkiemu rozumowi, a wola osoby doskonali się w takim stopniu, iż dzięki niej człowiek może coraz skuteczniej realizować postawione wcześniej cele⁴⁴. Krańcowe elementy przemiany angażującej człowieka funkcjonują w relacji do Boga. W omawianym obszarze analiz wskazuje się w pierwszej kolejności na dzieło stworzenia, a następnie podtrzymywania świata w istnieniu. Człowiek został ukształtowany jako podobny Bogu, stając się tym samym centrum porządku stworzonego. Niemniej jednostka oprócz wolności i rozumności została obdarzona naturą społeczną, dla której wzorzec stanowi relacja człowieka do Boga. Treści oraz forma przekazu w ramach struktur społecznych zyskują optymalny charakter właśnie poprzez odniesienie do Boskiej transcendencji⁴⁵. „Jednakże tego rodzaju porządek [tzn. porządek obowiązujący w społeczności – J. S.] – którego zasady odnoszą się do wszystkich, posiadają wartość bezwzględną i są niezmiennie – pochodzi bezsprzecznie od Boga prawdziwego, osobowego i transcendentnego w stosunku do natury ludzkiej. Ponieważ zaś Bóg jest Najwyższą Prawdą i Największym Dobrem, dlatego jest również najgłębszym źródłem istnienia społeczności ludzkiej, która powinna mieć niewątpliwie właściwy i pożyteczny ustrój, dostosowany do godności ludzkiej”⁴⁶. Wzorcowy charakter istnienia Boga dotyczy jednak nie tylko relacyjności, ale nade wszystko wymiaru aksjologii. W treści encykliki *Pacem in terris* znajdują się wszak stwierdzenia, iż Bóg jest Najwyższym Dobrem i Prawdą⁴⁷. Określanie Boga w kategorii Najwyższego Dobra następuje w aspekcie ontologicznym oraz moralnym. W wymiarze ontologicznym dobroć Boga realizuje się w procesie udzielania istnienia, które samo w sobie jest dobre i najdoskonalszą formę posiada w Panu. Ponadto dobroć stanowi motyw skłaniający Boga do działań stwórczych. Natomiast w wymiarze moralnym Bóg jest Naj-

⁴² Por. KNSK 130.

⁴³ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2009, 1879.

⁴⁴ Zob. S. Fel, *Dlaczego praca ludzka stanowi klucz do całej kwestii społecznej?*, w: *Praca kluczem polityki społecznej. Materiały sympozjum w 25-lecie wydania encykliki „Laborem exercens” Jana Pawła II*, red. J. Mazur, Lublin 2007, s. 131nn.; zob. również: Franciszek, *Główną drogą pokoju jest dialog...* s. 18.

⁴⁵ Por. KNSK 108nn.

⁴⁶ PT 38.

⁴⁷ Zob. tamże.

wyższym Dobrem, gdyż jest jednocześnie Absolutną Świątością, nie tylko udzielaną światu, ale nade wszystko stanowiącą wzorzec dla stosunków panujących w rzeczywistości. Świątość inspiruje również pewne przemiany, do wywoływania których jest zobowiązany człowiek zaangażowany w proces budowania Królestwa Bożego⁴⁸. Ponadto Bóg jest Najwyższą Prawdą. Owo określenie Stwórcy analizuje Benedykt XVI m.in. w encyklice *Caritas in veritate*, poświęconej zagadnieniom społecznym. W myśl rozważań Papieża Bóg jest Prawdą w tym sensie, iż objawia człowiekowi jego powołanie. Łaska Boża pozwala zatem ludziom odkryć, kim są ze swojej natury i jakie zadania mają do wypełnienia. Sama natura człowieka oraz cele działania wzajemnie siebie warunkują i w pewnej mierze (a ściślej w sensie zdolności realizacji) są sobie przyporządkowane. Ponadto Bóg objawia człowiekowi prawdę o jedności, sam będąc absolutnym zjednoczeniem Boskich Osób. Jedność jest ufundowana na wspólnej naturze, a także ofiaruje człowiekowi poczucie stabilności⁴⁹. Zjednoczenie z Bogiem jest wszak konieczne w walce z grzechem, jak też stanowi punkt oparcia dla działań jednostki, szczególnie w sytuacji, kiedy nie do końca rozpoznane są skutki działań jednostkowych. Prawda w stopniu najwyższym obecna w Bogu dotyczy także historii zbawienia. Bóg wytycza zatem przebieg owej historii, ale – co o wiele istotniejsze – wskazuje na człowieka jako na godnego do aktywnej partycypacji w dziejach zbawienia. Chwała Boża dokonuje się przy współdziałaniu jednostek, co jednocześnie wyraża prawdę o niepodważalnej wartości stworzenia, obdarzonego wolną wolą oraz rozumem⁵⁰.

Zakończenie

W nauczaniu Franciszka dialog posiada charakter chrystocentryczny. Bóg posyła na świat swojego Syna, by Ten objawił stworzeniu zbawienie w całej pełni. Skutkiem przyjęcia Chrystusa i Jego naśladowania jest pojednanie, potwierdzające wolę nawrócenia i pragnienie jedności z Absolutem. Dialogiczny charakter misji Chrystusowej został utrwalony w Ewangelii, stanowiącej punkt odniesienia dla działań chrześcijan w świecie. Niemniej Dobra Nowina sama w sobie nie stanowi martwego opisu, ale w swojej istocie jest dziełem zawierającym postulat stałego odnoszenia go do realiów. Należy zatem stwierdzić, iż ewangelizowanie stanowi obowiązek uczniów Chrystusa, którzy w ten sposób wchodzą w dialog ze światem, przepełniając doczesność wartościami transcendentnymi. Dialogiczna relacja chrześcijanina ze światem jest przedmiotem analiz teologii. Prezentuje bowiem moment otwarcia człowieka na rzeczywistość i Boga. W ramach analiz teologicznych podkreśla się także zdolność człowieka do doskonalenia się, w którym to procesie pomocne jest

⁴⁸ Por. R. E. Rogowski, *ABC teologii dogmatycznej*, Wrocław 1999, s. 161.

⁴⁹ Por. Franciszek, *Budowanie pokoju wiąże się z uznaniem prawa do wolności religijnej dla wszystkich*, OR (wyd. pol.), 1 (2014), s. 32.

⁵⁰ Por. J. Szulist, *Perspektywy ludzkiego rozwoju. Kluczowe zagadnienia encykliki „Caritas in veritate” Benedykta XVI*, Pelplin 2009, s. 21nn.

wsparcie ze strony wspólnoty Kościoła.

Dialogiczność struktur politycznych, ukształtowanych na fundamencie uwarunkowań osobowych, realizuje się nade wszystko w miłości społecznej. Obywatele inwestują w pewnym stopniu swoje zdolności i dobra na poczet wspólnoty. Czy nią to bezinteresownie, kierując się ponadto poczuciem jedności. Obieg dóbr w ramach społeczeństwa prowadzi do ubogacania człowieka w wymiarze wewnętrznym, co ściśle odpowiada powołaniu chrześcijan do świętości. Postulowany w omawianej kwestii rozwój posiada cechę integralności i mimo swojej dynamiki ofiaruje człowiekowi poczucie stabilizacji oraz bezpieczeństwa.

Na podstawie nauczania Franciszka można stwierdzić, iż państwo jest ustanowione do budowania dialogu. Ze wzajemnej komunikacji, zmierzającej do zapewnienia jedności, wynikają zasady społeczne i wartości, potwierdzające ludzki charakter wspólnot politycznych.

Literatura

- Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, Kraków 2009.
- Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, Radom 2006. *Dekret o misyjnej działalności Kościoła „Ad gentes divinitus”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 433-474.
- Dialog*, w: *Słownik wyrazów obcych*, red. E. Sobol, Warszawa 1999, s. 234.
- Fel, S., *Dlaczego praca ludzka stanowi klucz do całej kwestii społecznej?*, w: *Praca kluczem polityki społecznej. Materiały sympozjum w 25-lecie wydania encykliki „Laborem exercens” Jana Pawła II*, red. J. Mazur, Lublin 2007, s. 121-138.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska „Evangelii gaudium”*, Kraków 2014.
- Franciszek, *Budowanie pokoju wiąże się z uznaniem prawa do wolności religijnej dla wszystkich*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 1 (2014), s. 31nn.
- Franciszek, *Chrystus jest centrum stworzenia, ludu i historii*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 1 (2014), s. 21n.
- Franciszek, *Działajcie na rzecz budowania pokoju*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 5 (2013), s. 25nn.
- Franciszek, *Główną drogą pokoju jest dialog*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 2 (2014), s. 15-19.
- Franciszek, *Nie ma pokoju bez dialogu*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 10 (2013), s. 46.
- Franciszek, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju 2014*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 1 (2014), s. 4-10.
- Franciszek, *Pieniądz musi służyć, a nie rządzić*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 7 (2013), s. 13n.
- Franciszek, *Praca ma służyć godności osoby*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 6 (2013), s. 44n.
- Franciszek, *Równość w różnicowaniu*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 1 (2014), s. 29n.
- Franciszek, *Trzeba pokonać bariery indywidualizmu*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 12 (2013), s. 22n.
- Franciszek, *W rodzinie uczymy się kochać i bronić życia*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 12 (2013), s. 27nn.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”*, w: Jan Paweł II, *Adhortacje*, Kraków 1996, t. 1, s. 193-270.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Sollicitudo rei socialis”*, w: Jan Paweł II, *Encykliki*, Kraków 1996, t. 1, s. 321-378.
- Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”*, Kraków 2003. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2009.

- Konferencja Episkopatu Polski, *Orędzie biskupów polskich o potrzebie dialogu i tolerancji w warunkach budowy demokracji*, Warszawa 2002.
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „*Gaudium et spes*”, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 511-606.
- Kowalczyk, S., *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 1994.
- Mańkowski, D., *Dialog w życiu społecznym. Czy socjologowie zapomnieli o podstawowej interakcji społecznej?*, w: *Dialog. Idea i doświadczenie*, red. S. Kruszyńska, K. Bembenek, I. Krupecka, Gdańsk 2011, s. 198-205.
- Papieska Rada „*Iustitia et Pax*”, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005.
- Paweł VI, *Adhortacja apostolska „Evangelii nuntiandi”*, Watykan 1975.
- Paweł VI, *Encyklika „Populorum progressio”*, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła*, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Rzym-Lublin 1987, cz. 1, s. 391-416.
- Rogowski, R. E., *ABC teologii dogmatycznej*, Wrocław 1999.
- Rosner, K., *Dialog jako temat filozofii współczesnej: Buber, Gadamer, Habermas*, w: *Dialog. Idea i doświadczenie*, red. S. Kruszyńska, K. Bembenek, I. Krupecka, Gdańsk 2011, s. 15-32.
- Strzeszewski, C., *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985.
- Świeżyński, A., *Kilka uwag na temat idei i doświadczenia dialogu w instytucjach kościelnych*, w: *Dialog. Idea i doświadczenie*, red. S. Kruszyńska, K. Bembenek, I. Krupecka, Gdańsk 2011, s. 206-217.
- Szulist, J., *Perspektywy ludzkiego rozwoju. Kluczowe zagadnienia encykliki „Caritas in veritate” Benedykta XVI*, Pelplin 2009.
- Wał, J., *Duch dialogu*, Kraków 2013.
- Waleszczuk, Z., *Globalizacja solidarności. Solidarność odpowiedzi na wyzwania procesów globalizacji w świetle nauczania społecznego Jana Pawła II*, Wrocław 2007.

Dialogue as the Indicator of Relationships in a Political Community in the Context of Pope Francis' Teaching

Summary: This paper analyses the importance of dialogue within political communities. The effort of evangelisation is a duty of all Christ's followers and a mean to enter into a dialogue with the world by supplementing the domain of the mundane with transcendental values. The dialogic character of the relationship between Christian individuals and the world is one of the key foci of both Theology and the Social Science. The dialogic nature of the political structures whose basis are the interpersonal relationships is manifested above all in the social charity. Individuals make a kind of investment of their personal abilities and goods for the sake of their community. The article is divided into two chapters. The first one accounts for the importance of the dialogue in the social context. Participation in the process of sharing information and knowledge in order to reach an agreement for the sake of the communal benefit is a practical consequence of Christ's message and the social theological thought it inspires. The latter chapter deals with the dialogic character of political communities as a consequence of pursuing the common good and the social charity.

Keywords: dialogue, state, Catholic Social Teaching, community, politics, common good

PIOTR BURGOŃSKI

Instytut Politologii
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

Koncepcja narodu w ujęciu katolickiej nauki społecznej

Streszczenie: W katolickiej nauce społecznej naród jest ujmowany jako społeczność ludzka połączona więzią kulturową. Charakter tej więzi czyni z narodu wspólnotę duchową. Treścią tak rozumianej więzi jest wzajemna miłość członków wspólnoty narodowej. Istnienie narodu postrzegane jest jako zjawisko naturalne, co więcej, konieczne z prawa natury. Bez narodu nie jest bowiem możliwy duchowy rozwój człowieka. Naród jako wspólnota osób jest podmiotem określonego zachowania i działania. Podmiotowość narodu stanowi podstawę jego praw. Katolicka nauka społeczna wskazuje na obowiązek patriotyzmu, który stanowi wyraz sprawiedliwości i miłości, odrzuca natomiast nacjonalizm, ponieważ niejednokrotnie oznacza on kult własnego narodu oraz nakazuje pogardę dla innych narodów i kultur.

Słowa kluczowe: katolicka nauka społeczna, kultura, nacjonalizm, naród, patriotyzm, prawa narodów

W naukach społecznych wyróżnić można dwa sposoby rozumienia narodu. Według pierwszego, umownie zwanego „zachodnim”, wywodzącego się z tradycji absolutystycznej, naród należy postrzegać jako twór polityczno-wolicjonalny. Powstaje on dzięki woli jednostek, ma charakter narodu obywatelskiego odnajdującego swą tożsamość w działaniu swoich członków, jest związany z określonym terytorium. Drugi, zwany „wschodnim”, pojawił się w kontekście grup kulturowo-etnicznych, które warstwa inteligencji usiłowała uwolnić spod panowania obcych imperiów. Ten nurt definiuje naród poprzez cechy etniczne i kulturowe. To głównie rodzima kultura, w którą jednostka wprowadzana jest w sposób „naturalny”, pełni rolę czynnika mobilizującego narodowe emocje¹. Postrzeganie narodu w nauczaniu Kościoła katolickiego – choć swoiste – jest bliższe temu drugiemu ujęciu.

¹ P. Mazurkiewicz, *Teologizacja narodu czy nacjonalizacja Kościoła? Koncepcja narodu w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Saeculum Christianum” 2 (2002), s. 267.

1. Specyfika narodu

W nauce Kościoła naród jest przede wszystkim dziełem kultury, jego istotę stanowi więź kulturowa między ludźmi. Takie podejście do problemu narodu prezentował w swojej nauce Jan Paweł II. Przemawiając na forum UNESCO, papież mówił: „Naród jest wspólnotą ludzi, których łączą różne spoiwa, ale nade wszystko właśnie kultura. Naród istnieje «z kultury» i «dla kultury», i dlatego właśnie jest ona wielkim wychowawcą ludzi do tego, aby «bardziej być» we wspólnocie, która ma dłuższą historię niż każdy człowiek i własna rodzina”². Kościół odrzuca zatem przekonanie o wspólnym biologicznym pochodzeniu członków narodu. W przyjętej przez niego definicji narodu nie odgrywają roli: pochodzenie, etnogeneza, więzy krwi. Na pierwszy plan wysuwane natomiast są: forma i kod kulturowy, mentalność, sposób osvajania świata. Kultura stanowi zasadniczy czynnik narodotwórczy, przez nią naród zdobywa swą tożsamość³.

Kultura stanowi element więziotwórczy, który przyczynia się do powstania szczególnego rodzaju więzi. Nie jest to więź powierzchowna i oficjalna, lecz ma charakter duchowy. Ujmowanie narodu jako wspólnoty duchowej posiada w nauczaniu Kościoła długą tradycję, sięgającą św. Augustyna. W tym rozumieniu więź duchowa to wzajemna miłość członków wspólnoty narodowej⁴, powstająca za sprawą przede wszystkim obecności etosu w kulturze narodowej. Przy czym pod pojęciem „etosu” należy rozumieć jednolity system ocen, sądów, postaw i zachowań życiowych funkcjonujących w obrębie danej społeczności narodowej. Inaczej mówiąc, chodzi tu o wzory postępowania, wskazujące, co jest moralnie pożądane, a co niewłaściwe⁵.

Oprócz etosu istotny element kultury narodowej stanowi historia. Jest to całe dziedzictwo historyczne narodu: utrwalony i przekazywany z pokolenia na pokolenie całokształt wydarzeń i doświadczeń narodu, wzorce osobowe i historyczne fakty. Przechowuje je zbiorowa pamięć narodu. Często zostaje odjęta im linearność, właściwa historycznym wydarzeniom, tak, że układają się one nie chronologicznie, jedno po drugim, lecz synchronicznie, a więc równolegle. Podobnie jak w rzeczywistości mitu, gdzie wszystko jest naraz i zawsze obecne. W takiej formie wizja przeszłości bywa rozpowszechniana i podawana potomnym. W wielu przypadkach jest to historia zmitologizowana i apologetyczna, ale też bywa odbrązawiana i krytyczna⁶.

Inne, prócz wymienionych powyżej, istotne działy kultury narodowej stanowią: język, literatura, sztuka, religia, humanistyka. Wszystkie one są ze sobą wzajemnie

² Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO*, Paryż, 2 czerwca 1980, w: tenże, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 74.

³ C. Bartnik, *Teologia społeczno-polityczna*, Lublin 1998, s. 152.

⁴ C. Strzeszewski, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985, s. 504.

⁵ H. Skorowski, *Moralność społeczna. Wybrane zagadnienia z etyki społecznej, gospodarczej i politycznej*, Warszawa 1996, s. 124–125; J. Tischner, *Polska jest Ojczyzną*, Paryż 1985, s. 107–108.

⁶ H. Skorowski, *Naród i państwo w nauczaniu społecznym Kościoła*, Warszawa 1999/2000, s. 23.

powiązane, tworząc jedną całość⁷.

2. Znaczenie narodu dla osoby ludzkiej

W nauczaniu Kościoła istnienie narodu postrzegane jest jako zjawisko naturalne, co więcej, konieczne z prawa natury. Bez narodu nie jest bowiem możliwy wewnętrzny, duchowy rozwój człowieka. Do realizacji tego celu potrzebna jest kultura, zaś zadanie jej tworzenia przekracza możliwości pojedynczego człowieka. Sprostać temu może tylko stały związek wielu osób ludzkich, jakim jest naród. Oczywiście naród kształtuje człowieka pośrednio, każdy wszak wychowuje się w rodzinie, ale na treściach i wartościach, jakie składają się na całość kultury danego narodu⁸.

Kultura narodowa odgrywa niezwykle ważną rolę w doskonaleniu człowieka. Otóż środowisko kulturowe stanowi nieodzowny warunek rozwoju człowieka jako osoby, i to we wszystkich płaszczyznach tegoż rozwoju. Szczególne znaczenie dla człowieka posiada wychowawcze oddziaływanie kultury: uczy go ona określonego sposobu postępowania w relacji do siebie samego, do drugiego człowieka, społeczności, świata oraz Boga. Pomaga mu otwierać się na aksjosferę, formułować sądy wartościujące, angażować się w kierunku wartości oraz je wybierać. Rozwój tych wszystkich umiejętności umożliwia człowiekowi dojście do pełni człowieczeństwa, co więcej, dzięki nim życie społeczne staje się „bardziej ludzkie”⁹. W rozwoju człowieka szczególne znaczenie odgrywa etos stanowiący istotny składnik narodowej kultury. Dzięki niemu dokonuje się integracja rozwoju osoby ludzkiej i ujęcie jego składowych elementów w zwartą całość¹⁰.

Relacje osobowe, których człowiek doświadcza będąc członkiem wspólnoty narodowej, jak to już wyżej powiedziano, są relacjami miłości. Z tego względu człowiek może doznawać szczęścia¹¹. Naród stanowi wartość dla człowieka także z tego względu, że przynależność do określonej kultury jest podstawą duchowej suwerenności człowieka, czyli wewnętrznej niezależności i wolności. Wyraża się ona przede wszystkim w akcie samookreślenia, który staje się możliwy dzięki narodowi i jego kulturze. W ten sposób naród umożliwia człowiekowi zaspokojenie jego potrzeby identyfikacji i przetrwania, co wydaje się ważne zwłaszcza dzisiaj, w obliczu tendencji do ujednolicania. Z kolei poczucie przynależności narodowej zaspokaja ludzką potrzebę bezpieczeństwa oraz związaną z nią potrzebę zakorzenienia w większej i trwałej całości. Może również odpowiadać potrzebom należenia, uznania i szacunku. Identyfikując się ze wspólnotą narodową jednostka zys-

⁷ Tamże.

⁸ T. Ślipko, *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, Kraków 1981, s. 242-243.

⁹ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, pkt 53, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1967, s. 582-583; Jan Paweł II, *Kultura służy wyniesieniu człowieka i rozwojowi współpracy między narodami. Przemówienie do intelektualistów, Coimbra, 15 maja 1982*, w: tenże, *Wiara*, s. 151.

¹⁰ H. Skorowski, *Naród i państwo*, s. 38.

¹¹ M. Gogacz, *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1995, s. 97-98.

kuje poczucie własnej ważności i sensu swego nieustannie zagrożonego istnienia. Jej życie posiada znaczenie, ponieważ stanowi ona część większej całości – bytu, który jest w pewnym sensie nieśmiertelny. Los społeczności narodowej staje się ważniejszy od osobistego, dlatego osoba zdolna jest poświęcać własną pomyślność dla ochrony społeczności i jej systemu wartości. Jednostka poczuwa się do lojalności względem narodu także z tego względu, iż znajduje w nim swego „reprezentanta”, czyli grupę takich ludzi, którzy odzwierciedlają, rozwijają i potwierdzają osobistą tożsamość jednostki.

Poczucie przynależności narodowej pełni zatem w życiu społeczeństw funkcje uzasadniające, integrujące oraz mobilizujące. Więź solidarności utworzona przez sentyment do ofiar już poniesionych i do tych, którzy gotowi są na nowe ofiary, sprawia, że państwo homogeniczne pod względem narodowym potrzebuje na ogół mniej symboli i rytuałów jednoczących aniżeli państwo, którego nie tworzy jedna wspólnota narodowa¹².

Warto jednak przypomnieć, iż Kościół katolicki w swym nauczaniu społecznym relatywizuje naród. Dostrzega jego aksjologiczny wymiar, zwłaszcza kultury narodowej, i jego znaczenie dla rozwoju człowieka, ale nie absolutyzuje narodu. Opowiada się za uniwersalnymi wartościami opartymi na godności ludzkiej¹³.

3. Suwerenność narodu

W nauczaniu społecznym Kościoła zwraca się uwagę na suwerenność narodu. Papież Jan Paweł II wskazywał na związek suwerenności i kultury narodowej. Przemawiając na forum ONZ stwierdził, że poprzez język i kulturę dany naród wyraża i umacnia swoją pierwotną „suwerenność” duchową. Przykład wielu krajów, w tym Polski, pokazuje, że to właśnie kultura narodu pozwala mu przetrwać mimo utraty niepodległości politycznej i ekonomicznej¹⁴. Także podczas wystąpienia w UNESCO zaprezentował podobne podejście do suwerenności mówiąc: „Istnieje podstawowa suwerenność społeczeństwa, która wyraża się w kulturze narodu. Jest to ta zarazem suwerenność, przez którą równocześnie najbardziej suwerenny jest człowiek (...). Strzeżcie wszystkimi dostępnymi wam środkami tej podstawowej suwerenności, którą każdy naród posiada dzięki swej kulturze (...). Nie dopuszczajcie, aby padła ofiarą różnego rodzaju totalitaryzmów, różnego rodzaju hegemonii, dla których człowiek liczy się tylko jako przedmiot dominacji, a nie jako podmiot własnego, człowieczego bytowania”¹⁵.

Suwerenność kulturowa stanowi refleks wolności osoby ludzkiej ugruntowanej w rozumności. Uprawienie narodu do suwerenności kulturowej ma zatem swoje źródło w podstawowych prawach osoby ludzkiej. Suwerenność ta polega na tym,

¹² P. Mazurkiewicz, *Kościół i demokracja*, Warszawa 2001, s. 39.

¹³ Tamże, s. 42-43.

¹⁴ Jan Paweł II, *Od praw człowieka do praw narodów. Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ, Nowy Jork, 5 października 1995 r.*, „L'Osservatore Romano” 11-12 (1995), s. 7.

¹⁵ Tenże, *W imię przyszłości kultury...*, dz. cyt., s. 75.

że naród jest niezależny i odrębny we wszystkich dziedzinach swej działalności, jest wolny w poszukiwaniu wartości kulturowych oraz ich realizacji, nie podlega w tym względzie żadnemu przymusowi. Kontakty z innymi grupami sprzyjają rozwojowi kultury nie tylko dzięki wzajemnemu komunikowaniu sobie wartości, ale także za sprawą współzawodnictwa. Należy jednak rozróżnić pomiędzy gotowością współdziałania i otwarciem na wartości pochodzące z zewnątrz, a różnymi formami ucisku kulturowego. Naród powinien otwierać się na te wszystkie wartości, które mogą wzbogacić jego kulturę. Powinien jednak mieć swobodę wyboru. Z jednej strony ma prawo podejmować działania, by nie zatracić istotnych elementów swojej kultury, z drugiej zaś nie powinien bronić się przed przyjmowaniem nowych wartości ze względu na niebezpieczeństwo zatrzymania się lub cofnięcia w rozwoju¹⁶.

Kościół w swym nauczaniu podkreśla, że suwerenność kulturowa nie musi przekładać się na organizację polityczną czyli suwerenność polityczną. Narodowi wcale nie musi odpowiadać konkretna jednostka we wspólnocie państw. Istnieją bowiem różne możliwe formy prawnego zjednoczenia kilku narodów, takie na przykład jak: państwa federalne, konfederacje lub państwa dopuszczające szeroki zakres autonomii regionalnej. W pewnych okolicznościach historycznych takie formy wspólnej organizacji, nie dające suwerenności państwowej pojedynczemu narodowi, mogą się okazać nawet godne zalecenia, pod warunkiem wszakże, iż panuje w nich klimat prawdziwej wolności, oparty na rzeczywistej realizacji zasady samostanowienia ludów¹⁷. Prawo do własnej państwowości mają narody dojrzałe, tzn. takie, których kultura jest na poziomie mogącym przyczynić się do wzbogacenia każdego, kto zechce w niej uczestniczyć, a równocześnie na tyle oryginalna, że może się w niej wyrażać odmiennosc grupy, która ją tworzyła¹⁸. Prawa do suwerenności państwowej nie mają te narody, które znajdują się dopiero *in statu nascendi* oraz te, które nie byłyby w stanie utworzyć państwa dającego gwarancję realizacji dobra społecznego¹⁹.

4. Prawa narodów

Oprócz wspomnianego wyżej prawa narodów do samostanowienia Kościół w swym nauczaniu społecznym zwraca uwagę na równość narodów wobec prawa. Przekonanie o niższości niektórych narodów czy kultur było przyczyną wielu zbrodni, zaś nieuznawanie ich praw do samostanowienia przyczyną ciągłego niepokoju w świecie²⁰.

Naród jako wspólnota osób jest podmiotem określonego zachowania i działania. Podmiotowość narodu stanowi podstawę jego praw. Są to prawa naturalne, przysłu-

¹⁶ J. Majka, *Etyka społeczna i polityczna*, Warszawa 1993, s. 139-141.

¹⁷ J.Y. Calvez, *Z myśli Kościoła na temat narodów*, w: *Zagadnienia międzynarodowe 3*, red. G. Dobroczyński, Warszawa 1996, s. 20-22.

¹⁸ J. Majka, *dz. cyt.*, s. 137 i 142.

¹⁹ C. Strzeszewski, *dz. cyt.*, s. 510.

²⁰ P. Mazurkiewicz, *Kościół*, s. 41.

gujące poszczególnym narodom na tej samej zasadzie co prawa podstawowe osobie ludzkiej. Nie są niczym innym jak prawami człowieka ujętymi na płaszczyźnie życia wspólnotowego²¹.

Jan Paweł II mówił o potrzebie przyjęcia umowy międzynarodowej, na podobieństwo *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka*, poświęconej prawom narodów. W przemówieniu wygłoszonym na forum Zgromadzenia Ogólnego ONZ naszkicował on katalog tych praw, do którego zaliczył:

- prawo każdego narodu do istnienia, które niekoniecznie domaga się prawa do suwerenności państwowej,
- prawo każdego narodu do własnego języka i kultury, poprzez które dany naród wyraża i umacnia swoją „suwerenność duchową”,
- prawo do kształtowania swojego życia zgodnie z własnymi tradycjami,
- prawo do budowania własnej przyszłości przez zapewnienie młodym pokoleniom odpowiedniego wychowania²².

Podstawą wszystkich innych praw narodu jest prawo do istnienia. Nikt zatem, ani żadne państwo, ani inny naród czy organizacja międzynarodowa, nie ma prawa utrzymywać, że dany naród nie zasługuje na istnienie. Obok praw, narody mają także zobowiązania wynikające z potrzeby uniwersalności. Pierwszym z nich jest obowiązek współżycia z innymi narodami w duchu pokoju, szacunku i solidarności²³.

Sformułowany przez Jana Pawła II katalog praw narodów bywa jeszcze rozszerzany. Na przykład formułuje się społeczne prawa narodu, czyli zbiór wymagań, jakie społeczność narodowa może stawiać społeczności państwowej i międzynarodowej, aby te zapewniły jej niezbędne środki do prowadzenia życia godnego i prawdziwie ludzkiego. Wśród praw społecznych wyróżnia się następujące szczegółowe prawa: prawo do odpowiednich warunków ekonomicznych, do pomocy ze strony państwa na rzecz zapewnienia egzystencji narodu, do odpowiedniego poziomu życia, do pomocy w wyjątkowych sytuacjach, do tego, by środki społecznego przekazu stanowiły narzędzie zachowania własnej kultury²⁴.

Istnienie powinności zagwarantowania narodom jako wspólnotom kulturowym ich bytu stanowi podstawę do zasadnego wnioskowania, że każda osoba ludzka posiada prawo do własnej narodowości. O takim prawie można mówić ze względu na godność osoby ludzkiej, która domaga się tego wszystkiego, co może zapewnić osobie naród dla jej ubogacenia i ochrony. Prawo człowieka do własnej narodowości można konkretyzować poprzez wyliczanie szczegółowych uprawnień, jak np. prawa do własnej kultury, języka, obyczaju, światopoglądu, posiadania świadomości swej przynależności do konkretnej wspólnoty i kultury, korzystania z wartości narodowej wspólnoty, brania czynnego udziału w jej życiu itp. W odniesieniu do kultury naro-

²¹ Jan Paweł II, *Od praw człowieka*, s. 6.

²² Tamże.

²³ Tamże.

²⁴ H. Skorowski, *Naród i państwo*, s. 63-64.

dowej treść prawa do narodowości stanowi uprawnienie do kultywowania, korzystania i rozwoju narodowej kultury²⁵.

5. Patriotyzm

W nauczaniu Kościoła patriotyzm stanowi ważną cnotę społeczną. Charakterystyczne dla chrześcijaństwa jest też związanie patriotyzmu z czwartym przykazaniem Dekalogu. Według św. Tomasza z Akwinu w porządku miłości „drugie miejsce po Bogu zajmują rodzice i Ojczyzna, gdyż z nich się rodzimy, a w niej się wychowujemy. A więc, po zobowiązaniu w stosunku do Boga, człowiek ma największe zobowiązania wobec rodziców i ojczyzny”²⁶. Właściwy stosunek do ojczyzny to – zdaniem św. Tomasza z Akwinu – taki, który jest kształtowany przez cnotę petyzmu (*pietas*). Nie jest to miłość w znaczeniu trzeciej cnoty teologicznej, chociaż miłość stanowi wobec niej cnotę nadrzędną. W postawie petyzmu człowiek wyraża cześć dla rodziców i ojczyzny jako źródła swego pochodzenia, wychowania i wykształcenia. Cnota petyzmu jest pokrewna wobec kardynalnej cnoty sprawiedliwości²⁷.

Katechizm Kościoła Katolickiego ujmuje patriotyzm jako przejaw sprawiedliwości współdzielczej oraz miłości: „Miłość ojczyzny i służba dla niej wynikają z obowiązku wdzięczności i porządku miłości”²⁸. Patriotyzm jest wyrazem sprawiedliwości, ponieważ wobec ojczyzny zaciągamy dług, jako że jej zawdzięczamy pośrednio lub bezpośrednio, niemal wszystko czym jesteśmy i co posiadamy. Patriotyzm można postrzegać też jako przejaw miłości społecznej, która polega na życzliwości z tytułu społecznych powiązań jako podstawie wspólnego realizowania wartości²⁹.

Sobór Watykański II w Konstytucji *Gaudium et spes* wzywa wszystkich do wiernego pielęgnowania prawdziwej i czynnej miłości ojczyzny³⁰. Tak scharakteryzowany patriotyzm obejmuje liczne obowiązki, a wśród nich przede wszystkim solidarność ze wspólnotą narodową, rozumianą jako solidarność z przeszłymi, obecnymi i przyszłymi pokoleniami³¹. Patriotyzm obejmuje także miłość narodu poprzez afirmację jego dóbr: kultury, historii i terytorium. Afirmacja kultury polega na szacunku dla niej, oznacza wysiłek zabezpieczenia i przechowywania tego dobra. Postawa patriotyczna będzie zatem polegała na zachowywaniu, ochronie, ratowaniu, pielęgnowaniu i kultywowaniu wielorakich wartości tkwiących w kulturze narodowej. Konieczne jest także korzystanie i nabywanie umiejętności korzystania z war-

²⁵ Tenże, *Wolność, integracja, solidarność w nauczaniu społecznym Jana Pawła II*, Warszawa 2002, s. 50-64.

²⁶ Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 20, II – II, q. 101, a. 1, Londyn 1972, s. 14.

²⁷ J. Kowalczyk, *Miłość ojczyzny w nauce św. Tomasza z Akwinu*, Poznań – Warszawa 1975, s. 53.

²⁸ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, pkt. 2239, s. 510.

²⁹ B. Sutor, *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1994, s. 148-149.

³⁰ Sobór Watykański II, *dz. cyt.*, pkt. 53, s. 582-583.

³¹ T. Ślipko, *dz. cyt.*, s. 257.

tości własnej kultury narodowej. Szacunek i wierność narodowej kulturze oznacza również osobiste zaangażowanie zmierzające do ciągłego ożywiania i rozwoju dziedzictwa kulturowego w oparciu o to, co zastane. Nie można bowiem tylko i wyłącznie korzystać z przeszłości dziedzictwa, które się otrzymało od poprzednich pokoleń. Każde pokolenie, a w nim każdy człowiek, ma obowiązek wnoszenia swojej części. Tworząc kulturę, ubogacając ją i pogłębiając własnym wysiłkiem, można ją w ten sposób zachować³². Jan Paweł II podkreślał, że wzbogacanie kultury narodowej powinno mieć na uwadze przede wszystkim udzielenie odpowiedzi na najgłębsze pytania narodu przy rozpoznaniu, co jest dla niego prawdziwym dobrem. Obowiązkiem jest także propagowanie wartości własnej kultury i wprowadzanie ich do szerszej społeczności, np. europejskiej, a nawet światowej. Nie chodzi tu o narzucanie innym narodom elementów własnej kultury lecz o ubogacanie nimi. Jan Paweł II podkreślał również szczególne znaczenie obowiązku umacniania rodziny jako podstawowej wspólnoty narodowej oraz kształcenia i wychowania realizowanego z uwzględnieniem całej tradycji narodu³³.

Afirmacja historii narodowej, będąca przejawem patriotyzmu, oznacza, podobnie jak w przypadku kultury, poszanowanie, zachowywanie, chęć i umiejętność czerpania z wartości, których nośnikiem jest historia oraz działania mające na celu jej ubogacanie i propagowanie. Natomiast afirmacja terytorium polega przede wszystkim na szacunku do ziemi ojczyściej oraz zagwarantowaniu jej bezpieczeństwa, rozwoju tkwiących w niej wartości, troski o jej ekologię³⁴. Ziemia i ludzie są związani ze sobą wzajemną współzależnością. Nierespektowanie praw natury i eksploatacja przyrody bez ograniczeń skutkuje postępującą degradacją środowiska naturalnego – ostrzegał Jan Paweł II. Nie można mówić o miłości ziemi ojczyściej, jeśli się ją jednocześnie dewastuje³⁵. Istnieją szczególnie sytuacje, w których dochowanie wierności narodowi wymaga od członków wspólnoty narodowej wielkich wysiłków na jej rzecz, poważnych nieraz ofiar i wyrzeczeń, czasem nawet poświęcenia dóbr materialnych i narażenia osobistego bezpieczeństwa. Chodzi zwłaszcza o sytuacje, gdy zagrożony jest byt narodu, jego wolność i suwerenność ze strony eksterminacyjnych działań obcego narodu. W tym kontekście Jan Paweł II wspominał o zaszczytnym obowiązku służby wojskowej i szczytnym ideale poświęcenia życia za ojczyznę³⁶.

6. Nacjonalizm

Nacjonalizm jest czymś różnym od patriotyzmu. Patriotyzm jest cnotą wysoko cenioną w chrześcijańskiej hierarchii wartości, natomiast nacjonalizm, z wie-

³² H. Skorowski, *Naród i państwo*, s. 78 i 88.

³³ J. Kownacka, *Wychowanie patriotyczne w nauczaniu Jana Pawła II podczas pielgrzymek do ojczyzny*, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 1 (1997), s. 232-235.

³⁴ H. Skorowski, *Naród i państwo*, s. 85-86.

³⁵ Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św.*, Łowicz 14 czerwca 1999, w: *Bóg jest miłością. VII pielgrzymka Jana Pawła do ojczyzny*, Olsztyn 1999, s. 195.

³⁶ J. Kownacka, *dz. cyt.*, s. 221 i 229.

lu powodów, jest nie do pogodzenia z Ewangelią³⁷. Po pierwsze nacjonalizm jest postrzegany jako kult narodu. Tymczasem katolicka nauka społeczna zwraca uwagę na niebezpieczeństwo absolutyzowania własnego narodu i ojczyzny przez stawianie ich w miejscu Boga. Dokonuje się wówczas straszne w skutkach zafałszowanie rzeczywistości. Choć człowiek wysoko stawia wartości ojczyście, to jednak musi wiedzieć, że ponad narodami jest Bóg, który jako jedyny ma prawo do tego, aby ustanawiać najwyższe normy moralne³⁸.

Po drugie zło nacjonalizmu wyraża się w tym, że uczy on pogardy dla innych narodów i kultur. Papież Pius X ukazywał patriotyzm jako postawę, która nie wyklucza miłości osób spoza własnej wspólnoty narodowej, a tym bardziej nie może łączyć się z nienawiścią do innych narodów³⁹. Podobnie Pius XII apelował o to, aby miłość własnej ojczyzny nie czyniła ślepyimi na powinność obejmowania miłością wszystkich ludzi⁴⁰. Sobór Watykański II mówił o patriotyzmie jako miłości wielkodusznej i bez ciasnoty duchowej, która obejmuje wszystkich ludzi, ma wzgląd na dobro całej rodziny ludzkiej⁴¹.

W nauce społecznej Kościoła obecne jest przekonanie, że prawdziwa miłość ojczyzny, jeśli jest rzeczywistą miłością, łączy się z głębokim szacunkiem dla wszystkiego, co stanowi wartość innych narodów. Wymaga uznania dobra znajdującego się poza własną wspólnotą narodową i gotowości doskonalenia się w oparciu o dorobek i doświadczenie innych narodów. Własne dziedzictwo kulturowe powinno być stale wzbogacane współdziałaniem z innymi narodami i korzystaniem z ich osiągnięć. Siłą twórczą patriotyzmu jest więc najszlachetniejsza miłość, wolna od nienawiści. Ksenofobia i wszelka nienawiść niesłuchanie zubaża własny naród, pozbawiając go możliwości korzystania z dorobku całej rodziny ludzkiej⁴².

Literatura

- Bartnik, C., *Teologia społeczno-polityczna*, Lublin 1998.
- Calvez, J.Y., *Z myśli Kościoła na temat narodów*, w: *Zagadnienia międzynarodowe 3*, red. G. Dobroczyński, Warszawa 1996, s. 15-27.
- Gogacz, M., *Wprowadzenie do etyki chronienia osób*, Warszawa 1995.
- Jan Paweł II, *Kultura służy wyniesieniu człowieka i rozwojowi współpracy między narodami. Przemówienie do intelektualistów, Coimbra, 15 maja 1982*, w: tenże, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 145-159.
- Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury. Przemówienie w UNESCO, Paryż, 2 czerwca 1980*, w: tenże, *Wiara i kultura*, Rzym 1986, s. 56-82.

³⁷ P. Mazurkiewicz, *Kościół*, s. 40-41.

³⁸ *List Episkopatu Polski „O chrześcijańskim patriotyzmie”*, *Poznań 5 września 1972*, pkt 2, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974*, Paryż 1975, s. 708.

³⁹ Pius X, *List apostolski z 11 kwietnia 1909*, za: C. Strzeszewski, *dz. cyt.*, s. 508.

⁴⁰ Pius XII, *Encyklika „Summi Pontificatus”*, pkt. 39, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła cz. I*, Rzym-Lublin 1996, s. 216.

⁴¹ Sobór Watykański II, *dz. cyt.*, pkt 75, s. 603-604.

⁴² *List Episkopatu Polski...*, *dz. cyt.*, s. 708.

- Jan Paweł II, *Od praw człowieka do praw narodów. Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ, Nowy Jork, 5 października 1995 r.*, „L'Osservatore Romano” 11-12 (1995), s. 6-8.
- Jan Paweł II, *Homilia wygłoszona podczas Mszy św., Łowicz 14 czerwca 1999, w: Bóg jest miłością. VII pielgrzymka Jana Pawła do ojczyzny*, Olsztyn 1999, s. 188-197.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Kowalczyk, J., *Miłość ojczyzny w nauce św. Tomasza z Akwinu*, Poznań – Warszawa 1975.
- Kownacka, J., *Wychowanie patriotyczne w nauczaniu Jana Pawła II podczas pielgrzymek do ojczyzny*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1 (1997), s. 228-245.
- List Episkopatu Polski „O chrześcijańskim patriotyzmie”*, Poznań 5 września 1972, pkt 2, w: *Listy pasterskie Episkopatu Polski 1945-1974*, Paryż 1975, s. 705-709.
- Majka, J., *Etyka społeczna i polityczna*, Warszawa 1993.
- Mazurkiewicz, P., *Kościół i demokracja*, Warszawa 2001.
- Mazurkiewicz, P., *Teologizacja narodu czy nacjonalizacja Kościoła? Koncepcja narodu w nauczaniu kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Saeculum Christianum” 2 (2002), s. 259-272.
- Pius XII, *Encyklika „Summi Pontificatus”*, pkt. 39, w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła cz. 1*, Rzym-Lublin 1996, s. 205-218.
- Skorowski, H., *Moralność społeczna. Wybrane zagadnienia z etyki społecznej, gospodarczej i politycznej*, Warszawa 1996.
- Skorowski, H., *Naród i państwo w nauczaniu społecznym Kościoła*, Warszawa 1999/2000.
- Skorowski, H., *Wolność, integracja, solidarność w nauczaniu społecznym Jana Pawła II*, Warszawa 2002.
- Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, pkt 53, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1967, s. 537-620.
- Strzeszewski, C., *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1985.
- Sutor, B., *Etyka polityczna. Ujęcie całościowe na gruncie katolickiej nauki społecznej*, Warszawa 1995.
- Ślipko, T., *Zarys etyki szczegółowej*, t. 2, Kraków 1981.
- Tischner, J., *Polska jest Ojczyzną*, Paryż 1985.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 20, Londyn 1972.

Catholic Social Teaching on the Nation

Summary: In catholic social teaching the nation is recognized as a community in which its members share a cultural bond. The nature of this relationship makes the nation spiritual community. The relationship between members of nation rely on their mutual love. That bond bases mainly on the ethos which is a part of the national culture. In addition an essential element of national culture is also a history of the nation. In catholic social teaching the existence of the nation is seen as a natural phenomenon, moreover, it is necessary because the spiritual development of man is impossible beyond the nation. The importance of culture in the life of the nation is reflected in the fact that it allows the expression and strengthening of its spiritual “sovereignty”. In addition, the culture allows the nation to survive despite the loss of political and economic independence. The nation as a community of people is the subject of a specific behavior and actions. The subjectivity of the nation is the basis of its rights (e.g. right to exist, to their own language and culture, to shape their lives according to their own traditions). Catholic social teaching indicates the obligation of patriotism, which is an expression of justice, because everyone owes a lot to own nation. Patriotism can be seen also as a manifestation of social charity, which relies on the common realization of shared values. Catholic social teaching rejects nationalism because it often takes the form of

worship of own nation and orders contempt of other nations and cultures.

Keywords: catholic social teaching, culture, nation, nationalism, patriotism, rights of nations

KS. JACEK GRZYBOWSKI

Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Przyzwoity laicki świat – realna przyszłość ludzkich społeczności? Rozważania o racjach polityki i zasadach etyki

Streszczenie: Teoretycy kultury i cywilizacji głoszą koniec epoki, w której dominowała kultura oświeceniowa. W XX wieku dokonano się przekroczenie horyzontu tradycji rozumu, z którego kiedyś wyłoniła się samowiedza europejskiej nowoczesności. Erozji i dewaluacji uległy podstawowe pojęcia, na których wspierał się zachodni racjonalizm, a rozum został zdemaskowany jako władca, choć zarazem ujarzmiona podmiotowość instrumentalnego panowania nad kulturą. Siła i władza racjonalizmu narzucającego swe dyskursywne rozumienia została osłabiona, a raczej – używając terminologii filozofii ponowoczesnej – zdekonstruowana. Także religia traci funkcję „świętej kosmizacji”, choć przez wiele wieków dla rzesz ludzi była podstawą socjalizacji, prawa, obyczaju. Współcześnie można wręcz dostrzec tęsknotę za dniami, kiedy to cała nasza kultura osiągnie stan, w którym nie będziemy już dłużej niczego ubóstwiać. Współcześni ateści, pragmatycy i postmoderniści mają nadzieję, że jeśli publiczna i polityczna przestrzeń zostanie pozbawiona religijnej symboliki i pozostanie pusta, to tym samym, niejako z definicji, stanie się lepsza. Przestrzeń skrupulatnie oczyszczona z symboliki religijnej, uchodzi w tej wizji za bardziej demokratyczną i tym samym zdolną do wyprowadzenia, na bazie innej niż religijna, właściwych zachowań społecznych. Dzięki temu zaś owa „pusta przestrzeń” ujawni się jako miejsce debaty, w której mogą zostać wypracowywane lepsze niż konfesyjne rozwiązania problemów społecznych. Ateizm może być sposobem bycia dobrym i moralnym człowiekiem, który nie wspomaga swych etycznych działań inspiracją wiary. Ateści i agnostycy zdają się dziś pokazywać, że choć w laickiej społeczności należy być świadomym nieobecności Boga, którego „śmierć” stwierdzono i ogłoszono, to przede wszystkim należy z nadzieją starać się stworzyć lepszy świat. Jednakże, choć wspólnoty demoliberalne współczesnych państw Zachodu szczycą się swymi osiągnięciami – wybór (demokracja), postęp, wolność, prawo, odwaga, wspaniałomyślność, łagodność, sprawiedliwość – to okazuje się, że dla obrony tych zdobyczy nie wypracowały skutecznego projektu uczenia odpowiedzialności, oddania i poświęcenia. Tym samym kosmopolityczno-wielokulturowe ideały nie stają się przestrzenią powściągliwości, tolerancji, cierpliwości, gotowości do kompromisów, zaufania, wspólnoty, wierności, tradycji, entuzjazmu, wyobraźni, pracy, lojalności czy społecznej dyscypliny. Rolę tę wciąż jeszcze dzierżą wspólnoty zdeterminowane, tożsame w sobie, z bardzo wyrazistym przesłaniem ideowym i konfesyjnym – rodzina, wspólnoty religijne, zespolone tradycją społeczności lokalne, naród.

Słowa kluczowe: sekularyzm, postmodernizm, religia, ateizm, etyka, Richard Rorty, Jürgen Habermas, Jacek Woroniecki

Wszyscy dziś dość zgodnie przyznają: żyjemy w czasach wolności i pluralizmu, wielogłosowości i ogromnej różnorodności. Oryginalność i możliwość zaprezentowania nawet najbardziej kontrowersyjnego punktu widzenia czy postawy, zdaje się wyznaczać współczesny sposób myślenia, życia czy twórczości. Międzyludzkie i społeczne odniesienia coraz częściej zaczyna cechować zmienność i tymczasowość. Doświadczamy już nie tylko odejścia od zasad, ale wręcz jawnej negacji jakichkolwiek kanonów kulturowych czy wymogów ortodoksji. Końcówka XX i początek XXI wieku uświadomiły, szczególnie ludziom Zachodu, że po czasach totalitarnych potworności nikt już nie chce i nie może zgodzić się na obowiązującą moc jednej, jedynie słusznej wykładni życia i przeznaczenia człowieka. Uniwersalizm polityczny, religijny czy moralny postrzegany jest jako zagrożenie dla największych osiągnięć współczesności – pluralizmu i tolerancji¹.

Przestrzenią, w której zdobycz wolności i wolnościowe pragnienia mogą być realizowane w sposób pełny, jest liberalny model życia społecznego. Jednak w świecie wyleczonym z jednogłosowości niezbywalne pytania o dobra i cele, jakie stawia sobie społeczeństwo, wciąż należą do najważniejszych. Jakie dobro politycznie doniosłe powinno być proponowane dziś, w czasach różnorodności i wielości stylów życia – dobrobyt, dostatek, zamożność czy też mocno liberalnie definiowana wolność (jeśli nie naruszam wolności innych, czynię co chcę)? A może celem działania politycznego winno być – jak chciał Arystoteles – dobre i prawe życie obywateli przejawiające się w prawości charakteru, czyli cnocie (*areté*)? Czy kultury spotykające się w dzisiejszym świecie ze sobą mogą znaleźć jakieś wspólne aksjologiczne i etyczne podstawy, które ukazałyby pluralistycznemu światu odpowiednią drogę koegzystencji i umożliwiłyby odnalezienie wspólnej, uregulowanej prawnie i społecznie racji dla swych dążeń, nadziei, celów?

Właściwie przedstawienie i uzasadnienie odpowiedzi na tak postawione pytania wymaga zrozumienia, iż dwa czynniki i zjawiska kulturowo-cywilizacyjne wyznaczają obecnie horyzont rozważań dotyczących relacji polityki i etyki: postmodernizm i sekularyzacja.

1. Nie ma już nic pewnego – postmodernizm

Teoretycy kultury i cywilizacji głoszą koniec epoki, w której dominowała kultura oświeceniowa. W XX wieku dokonano się przekroczenie horyzontu tradycji rozumu, z którego kiedyś wyłoniła się samowiedza europejskiej nowoczesności. Erozji i dewaluacji uległy podstawowe pojęcia, na których wspierał się zachodni racjonalizm, a rozum został zdemaskowany jako władca, choć zarazem ujarzmiona pod-

¹ Por. Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000, s. 156.

miotowość instrumentalnego panowania nad kulturą². Siła i władza racjonalizmu narzucającego swe dyskursywne rozumienia została osłabiona, a raczej – używając terminologii filozofii ponowoczesnej – zdekonstruowana. W tym ujęciu świat pojęć, wartości i znaczeń przestał już być przejrzysty, a stał się raczej rhizomą: czymś nieokreślonym, splątanim, pozbawionym struktury, powodując, że stałe i jednoznaczne terminy, ustalenia i kategorie nie są już możliwe³.

Ponowoczesna kultura, w której żyjemy na początku XXI wieku, głosi zatem ideę rezygnacji z prób odkrycia istoty rzeczywistości, jej fundamentów i reguł. Nie ma żadnej zasady, która dziś mogłaby stać się źródłem wiarygodności dla naszej wiedzy, nauki, czy moralności, ponieważ nie istnieje wspólna ludziom zdolność poznawcza. To, co prezentuje wiedza późnej nowoczesności, ma charakter tylko i wyłącznie subiektywny. Autonomiczny i niezależny podmiot, który w nowożytności stanowił podstawę pewności odkrywania rzeczywistości, nie nosi już w sobie obiektywnych pojęć, idei i myśli. Dziś ostatecznie nic nie ma charakteru uniwersalnego⁴. Oznacza to jednak, a co ważne dla rozważań o dobru i wartościach w polityce, że nie da się zająć „boskiej pozycji”, z której można byłoby we właściwy sposób zobaczyć, zrozumieć i opisać świat. W miejsce absolutnego i niepodważalnego fundamentu postaw i moralności, jaki cechował Europę jeszcze w XIX wieku, postmodernizm wprowadził niestabilność i różnorodność.

Tym samym filozofia, która przez wieki próbowała w sposób ostatecznościowy wyjaśnić świat, w epoce ponowoczesnej, uległa bardzo poważnemu osłabieniu. Postmodernizm głosi bowiem konieczność zrezygnowania z prób odkrycia istoty rzeczywistości, jej fundamentów i zasad. Nie tylko dlatego, że kompetencje ludzkiego rozumu są niewystarczające, a jego możliwości poznawcze są zbyt ograniczone. Przede wszystkim dlatego, że w tej koncepcji prawdziwy obraz świata, absolutne, uniwersalne wartości, a tym samym obiektywna prawda, nie istnieją. Wszystko, co nas otacza i kim jesteśmy, ma charakter przygodny w tym sensie, że został sprowadzony do poznawczo-ludzkich wymiarów, i tylko tak należy go rozumieć. Nie można zatem doszukiwać się w świecie i poznaniu jakiegoś fundamentu, jakiejś idei jednoczącej. Różnorodność świata jest niepokonywalna, a on sam – w gruncie rzeczy – nieprzedstawialny.

Niczego w tym świecie nie wie się na pewno, ale wie się, że o wszystkim, o czym się wie, wiedzieć można w zgoła odmienny sposób – a każda wiedza jest tyle samo warta, co inna, ani lepsza ani gorsza, a już z pewnością nie mniej od innych tymczasowa i ulotna. Gdzie pewność niegdyś rządziła, dziś podejmuje się zakłady, nieustępliwą realizację celu zastępuje kalkulacja ryzyka. Mało więc w tym świecie punktów opar-

² Por. M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, Warszawa 1998; J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 12.

³ Por. G. Deleuze, F. Guattari, *Kłucze*, tł. B. Banasiak, „Colloquia Communia”, 1-3 (1988); M. P. Markowski, *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Bydgoszcz 1997, s. 11-34; V. Szydłowska, *Nihilizm i dekonstrukcja*, Warszawa 2003, s. 59-87.

⁴ Zob. J.F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997, s. 131, 169.

cia, które można by uznać za solidne i godne zaufania; daremnie szuka się krzepkiej i sztywnej kanwy, na której haftować by się dało szlak własnej życiowej wędrówki⁵.

Postmodernizm jest zatem orientacją filozoficzną przeciwstawiającą się – jak mówi Andrzej Szahaj – oświeceniowym wyobrażeniom na temat racjonalności, nowożytnym ambicjom wyznaczenia mocą spekulacji intelektualnej, w szczególności naukowej, jakichś wzorców bądź wartości, które powinny obowiązywać wszystkim. Cała ponowoczesna tendencja jest antyscjentystyczna: skierowana przeciwko wywodzącemu się z oświeceniowo-pozytywistycznego uwielbienia dla Rozumu kultowi racjonalności⁶.

2. Nie ma już nic nadnaturalnego – sekularyzacja

Drugim istotnym czynnikiem charakteryzującym dziś społeczeństwa Zachodu, który należy uwzględnić w rozważaniach na temat racji zasad społecznych, są silne dążenia sekularyzacyjne. Jest to oczywiście związane z opisanym już pluralizmem idei, postaw, światopoglądów, kultur i etnicznych wpływów, sprawiających, iż w polu ludzkich wyborów pojawia się wiele różnorodnych sposobów życia, etyki czy prawa. Religia traci, i wielu przestrzeniach straciła już funkcję „świętej kosmizacji”, choć przez wiele wieków dla rzesz ludzi była podstawą socjalizacji, prawa, obyczaju⁷. Obecnie wielu intelektualistów i polityków twierdzi, iż wszyscy powinniśmy bronić osiągnięć ery oświecenia, które zrodziło przekonanie, że religia jest sprawą wyłącznie prywatną, a jej treść i rozstrzygnięcia muszą być trzymane z daleka od tego, co publiczne i polityczne. Współcześnie można wręcz dostrzec tęsknotę za dniem, kiedy to cała nasza kultura osiągnie stan, w którym nie będziemy już – mówił Richard Rorty – dłużej niczego ubóstwiać, w którym nic nie będzie traktowane przez nas jako niemal boskie, w którym wszystko – nasz język, nasze sumienie, nasza społeczność – uznane zostanie za produkt naszych czasów i naszych możliwości⁸.

Samo pojęcie „sekularyzm” pochodzi od łacińskiego słowa *saeculum*. W tłumaczeniu ten łaciński termin znaczy „stulecie” i pierwotnie oznaczał najdłuższy czas życia człowieka. W języku chrześcijan słowo *saeculum* wskazuje na świat doczesny, przeciwstawiony światu nadprzyrodzonemu, który ma nadejść. To przesunięcie znaczenia bierze się stąd, że wierzący w Boga żywią nadzieję przekraczającą to, na co ludzie realnie i normalnie mogą liczyć w swoim życiu. Dla wierzących życie, które wiemy w ramach wyznaczonych przez maksymalny czas ludzkiej egzystencji, ma się dopełnić w „życiu wiecznym w przyszłym świecie”. Można więc powiedzieć, że sekularyzm to dosłownie to, co nie wykracza spojrzeniem dalej niż sto lat do przodu, stanowiąc tym samym granicę ludzkich ambicji i realnych planów.

⁵ Z. Bauman, *Ponowoczesność*, s. 49.

⁶ Por. A. Szahaj, *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Toruń 2004, s. 38.

⁷ Por. K. Dobbelaere, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, tł. R. Babińska, Kraków 2008, s. 50.

⁸ Por. R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, New York 1999, s. 169-170.

Osoba zsekularyzowana to ktoś, kto cieszy się życiem, ale nie może, jeśli jest choć trochę konsekwentny, poszerzyć swojej perspektywy tak, by objąć nią „następne sto lat”⁹. Dziś zatem sekularyzacja ujawnia się – jak mówi Vittorio Possenti – jako przebiegający w trzech etapach proces społeczno-polityczny: dechrystianizacji, de-teologizacji i ostatecznej desakralizacji, przez którą zostaje całkowicie zarzucone odniesienie do transcendencji, a wszystkie ważne wartości zostają sprowadzone do doczesnej, jedynie ziemskiej, perspektywy¹⁰.

Zaznaczmy także, iż również czysto przyrodniczo-techniczne spojrzenie na świat sprawiło, że człowiek nie musi (i nie powinien) dostrzegać w nim żadnych elementów sakralnych – obecności i realnego działania Boga. Z Bogiem nie można się przecież spotkać na płaszczyźnie fizykalnych obserwacji, ujętych w dane nauk pozytywne. Nauka sama przez się ani nie stwierdza, ani nie jest zdolna zaprzeczyć istnieniu Boga. Nie da się bowiem uchwycić Jego istnienia ani w bezpośrednim doświadczeniu, ani wyśledzić przy pomocy choćby najczulszych aparatów badawczych czy dalekosiężnych pojazdów kosmicznych. Żadne ludzkie urządzenia, czy to naziemne, czy międzyplanetarne, nie zarejestrowały i nigdy nie rejestrują nam śladów Boga. Empiryczno-pragmatyczna postawa sprzyja więc porzuceniu pierwiastka sakralnego i zmysłu religijnego. Przyrodniczo i pozytywistycznie ukształtowany człowiek nie odczuwa zatem ani potrzeby istnienia Boga, ani konieczności aktów konfesyjnych czy modlitw. Wydaje się, iż w rozwiniętych materialnie krajach świata człowiek współczesny liczy przede wszystkim na pomoc ze strony nauki, techniki, psychologii i medycyny. Potrzeba modlitewnego błagania i Bożego błogosławieństwa schodzi na plan dalszy, a może i całkowicie znika. Tym samym agnostycyzm i ateizm stają się niejako naturalnym zarówno indywidualnym i społecznym ludzkim wyborem¹¹.

Można zatem śmiało powiedzieć, że sekularyzacja określa proces zmniejszania się wpływu, prestiżu i władzy instytucji wyznaniowych. Towarzyszy temu zastępowanie legitymizacji religijnych, na których dotąd opierało się społeczeństwo, legitymizacjami świeckimi¹². Tworzy się nurt ideowy, dzięki któremu społeczeństwa, kultury a nawet całe cywilizacje, które przez wieki w różnorodnych przejawach oddziaływały na jednostki, rodziny, wspólnoty, a często i na całe życie społeczne, uwalniają się od wpływu organizacji kościelnych¹³.

Opisany proces sprawia, iż obecna w kulturze europejskiej zgoda na usuwanie „hipotezy Boga”, ma obecnie już nie tylko wymiar jednostkowy, ale także i publiczny. Teza o Bogu i związana z nią narracyjna rola religii zaczynają mieć znacze-

⁹ Zob. R. Brague, *Boga prawdopodobnie nie ma*, tł. M. Horodeńska-Ostaszewska, „Teologia Polityczna”, 6 (2012), s. 226.

¹⁰ Zob. V. Possenti, *Zarys filozofii politycznej. Społeczeństwa liberalne na rozdwoju*, tł. A. Figiel, Lublin 2012, s. 295-296.

¹¹ Por. F. Bargiel, *Niektóre źródła współczesnego ateizmu*, w: *Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, red. F. Adamski, Kraków 2011, s. 262.

¹² Zob. K. Dobbelaere, *Sekularyzacja*, s. 36.

¹³ Por. A. Grumelii, *Sekularyzacja pomiędzy religią a ateizmem*, tł. D. Pawłowska, w: *Ateizm*, s. 143.

nie wyłącznie prywatne. Jak przekonuje Mark Lilla, od kilkudziesięciu lat żyjemy świadomi wielkiej i ostatecznej separacji, jaka dokonała się na Zachodzie Europy pomiędzy życiem politycznym a religijnym¹⁴. Uprzymiśnienie sobie tych tendencji i dążeń wyznacza obowiązujące dziś (zaznaczymy: w kręgu kultury i cywilizacji euroatlantyckiej) przekonanie o zdobyczy, jaką jest oddzielenie polityki od wpływów religii. Dla wielu myślicieli i polityków jest to niewątpliwie niekwestionowany sukces, z którego Zachód uczy się korzystać, jednocześnie przysposabiając do tak rozumianej „separacji” inne regiony świata. Wyraźnie postuluje się areligijność państwa i apolityczność religii, całkowitą „prywatyzację” konfesji, a w konsekwencji jej radykalne oddzielenie od sfery publicznej¹⁵. W tak budowanym modelu społeczno-politycznym rodzi się sekularna, ale gorąca nadzieja, iż ślady, jakie ludzie pozostawią po sobie, to ważne i wielkie czyny w służbie ludzkości, nieśmiertelne znaki na ceglach rosnącej wieży Babel, która nieustannie wznosi się ku gwiazdom, nie zagrażając jednocześnie już żadnemu Bogu¹⁶.

Wydaje się więc, że wielu czołowych współczesnych ateistów, pragmatystów i postmodernistów Zachodu, łączy nie tyle sama negacja Boga i religii, ile nadzieja i przeświadczenie, że jeśli publiczna i polityczna przestrzeń zostanie pozbawiona religijnej symboliki i jej narracji – pozostanie pusta – to tym samym, niejako z definicji, stanie się lepsza. Religijne emblematy (np. krzyż, gwiazda Dawida, półksiężyc, ikona) zmienią swe znaczenie. Będą postrzegane jako kulturowe gadżety, swoiste pamiątki i symbole, znaki wiary, która „wyemigrowała” w sferę prywatną, stając się tym samym ukrytym skarbem, do którego dopuszcza się jedynie zaufanych. Przestrzeń skrupulatnie oczyszczona z symboliki religijnej uchodzi w tej wizji za bardziej demokratyczną i tym samym zdolną do wyprowadzenia, na bazie innej niż religijna, właściwych zachowań społecznych. Dzięki temu zaś – co dziś tak ważne –, „pusta przestrzeń” ujawni się jako miejsce debaty, w której mogą zostać wypracowywane lepsze niż konfesyjne rozwiązania problemów społecznych¹⁷. Nieuznanie używania w debacie publicznej argumentów religijnych, opiera się na przekonaniu, że prowadzą one do zamknięcia konwersacji, albowiem religie nie przewidują możliwości swego błędu¹⁸. U podstaw pragnienia „sterylizowania” sfery publicznej z symboliki wyznaniowej i postaw konfesyjnych stoi więc przekonanie i założenie, że polityka wolna od religijnych inspiracji stworzy lepsze i trwalsze motywacje dla dobrego życia wspólnotowego.

¹⁴ Por. M. Lilla, *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, tł. J. Mikos, Warszawa 2009, s. 62; J. A. Majcherek, *Po „wielkiej separacji”*, „Przegląd Polityczny”, 118 (2013), s. 91.

¹⁵ Por. M. Gauchet, *Religia i demokracja*, tł. M. Warchala, „Przegląd Polityczny”, 118 (2013), s. 83.

¹⁶ Por. R. Blackford, U. Schuklenk, *Dlaczego jesteśmy ateistami*, tł. O. Waśkiewicz, W. Marcysiak, Warszawa 2011, s. 338.

¹⁷ Por. R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło natury*, tł. M. Szczubiałka, Warszawa 1994, s. 315.

¹⁸ Por. R. Rorty, *Religion in the Public Square. A Reconsideration*, „Journal of Religious Ethics”, 31 (2003), s. 141–149.

3. Polityka przejmując zadania religii

Zaznaczmy jednak od razu – skutkiem tak postawionych tez jest nie tylko zdobywcza sekularyzacja, ale fakt, że polityka, a nie religia, bierze na siebie odpowiedzialność za przestrzeń, w której do tej pory w naszym kręgu cywilizacyjnym dominowała narracja chrześcijańska. W tej sytuacji to kultura i szeroko pojęta polityka stają przed zadaniem wskazania ludziom jakichś idei, wyznaczania i realizacji określonych celów¹⁹. Nikt bowiem nie zwolni żadnej społeczności od pytania, co właściwie w danym horyzoncie kultury i cywilizacji jest dobre i dlaczego należy to czynić?

Jeśli nie ma Boga, a ludzkość jest sama w tajemniczym wszechświecie, to laicka kultura, którą ona tworzy, musi podjąć odpowiedzialność za świat, za innych, za siebie samą, za los populacji. W tej logice ateizm, całkowicie i ostatecznie odrzucając Boga, stał się odpowiedzialny za los świata, rodząc jednocześnie świadomość, że tylko doczesną pracą i poświęceniem można przekształcać ludzką rzeczywistość. Przestał być czystą negacją Boga, a stał się dążeniem do wyciągnięcia z niej wszystkich konsekwencji, z których najważniejszą jest wyzwolenie człowieka i ofiarowanie mu szczęścia tu i teraz. Nowoczesna liberalna demokracja i tworzona przez nią polityka staje zatem przed zadaniem wypełnienia owego „pustego miejsca”, które pozostało po procesach sekularyzacyjnych. Zadanie to musi zostać dokonane w imię obrony autonomii jednostki, która w ponowoczesnym świecie chce być absolutnie wolną od jakichkolwiek światopoglądowo narzucanych narracji. W tej perspektywie człowiek jest celem sam dla siebie. Jego los jest wyłącznie sprawą ludzką i wśród ludzi musi być uregulowany. Wybrzmiewa tu bezkompromisowe stwierdzenie absolutnej autonomii i supremacji człowieka, która nie dopuszcza żadnych zależności ani ograniczeń, a więc w konsekwencji przede wszystkim religii.

Wielu świadomych ateistów, agnostyków i wolnomyślicieli chciałoby zatem żyć w świecie, gdzie racjonalność jest ceniona bardziej niż eufemistyczne i nie dla wszystkich przekonujące konfesyjne tezy i wyznania. W świecie, w którym rzeczywistość jest piękna i okrutna zarazem, można pomimo tego głosić ideę postępu społeczności tu i teraz, bez odwoływania się do religijnych nadziei. Jak twierdzi Allan de Botton w postreligijnej atmosferze, choć już wiemy, że „Bóg umarł”, to jednak palące kwestie, które skłoniły ludzkość do tego, by stworzyć Jego i religię, wciąż pozostają żywe i domagają się rozwiązań: stworzenie harmonijnej i pokojowej wspólnoty, opanowanie egoizmu i przemocy, poradzenie sobie z cierpieniem, starością i dramataми po stracie bliskich²⁰. Jeśli bowiem nie ma już Boga, zarówno jako metafizycznego Absolutu, jak i racji prawa moralnego, to tym bardziej powinniśmy dbać o większy społeczny dobrobyt i bardziej egalitarne relacje polityczne: by nie było ubóstwa, cierpienia, przemocy, wyzysku. Rzetelny i refleksyjny ateizm nie jest prostą antyreligijną tezą o wyrugowaniu Boga i konfesji z dyskursu publicz-

¹⁹ Por. J. Grzybowski, *Religia jako więź – zwodnicza nadzieja polityki*, „Studia Philosophiae Christianae”, 47 (2011) 2, s. 210.

²⁰ Por. J. Grzybowski, *Religia jako więź – zwodnicza nadzieja polityki*, „Studia Philosophiae Christianae”, 47 (2011) 2, s. 210.

nego i prawa stanowionego, ale jawi się jako rodzaj uzasadnienia dla społeczności, polityki, kultury i cywilizacji w ich realnych, a zatem doczesnych i tylko doczesnych prerogatywach²¹.

W tej optyce sekularyzacja jest naturalnym społecznym procesem wyzwania się od racji i argumentów religijnych. Wydaje się, iż ateści w rezultacie oczekują tego, czego pragną również mądrzy i wrażliwi ludzie religijni: świata, w którym panuje pokój, cierpień jest możliwie jak najmniej, dominuje wolność, sprawiedliwość i dobrobyt. A zatem świadoma rezygnacja z wyznań religijnych w sferze publicznej i przeniesienie ich do prywatności oznacza, że w sferze politycznej sekularne poglądy przejęły socjologiczne, społeczne i wychowawcze zadania religii²².

4. Dobry i wolny świat bez religii

Tę sekularno-polityczną deklarację rozumiem jednak nie tylko na poziomie ideowym, ale i etycznym. Oznacza ona bowiem, że miejsce religijnych zasad musi zająć ateistyczne uzasadnienie dla określonych indywidualnych i społecznych postaw moralnych. Prawdziwa synteza dobra i wolności winna dokonać się na ziemi w postaci sprawiedliwego społeczeństwa, gwarantującego wszystkim uznanie ich indywidualnej godności i praw. Nie można bowiem, będąc zdeklarowanym postmodernistą i ateistą, uniknąć odpowiedzialności za rozmaite biedy świata, za nieprawości czynione przez i wobec człowieka, środowiska naturalnego, wspólnoty. Trzeba starać się czynić wszystko, by życie na ziemi uczynić lepszym i pełniejszym.

Realizowanie w przestrzeni ateistycznego światopoglądu tak wysokich ideałów etycznych można niewątpliwie nazwać głębokim heroizmem. Dokonuje się ono bowiem w rezygnacji z bezpieczeństwa teologii, próśb i modlitw o zbawienie, nadziei nagrody wiecznej za trudy podjęte tu w doczesności. To odwaga pokonania strachu przed śmiercią i niepewnością, mężnego zaglądania w głęboką studnię ludzkiej śmiertelności, starając się nie uciec, gdy odczuje się przerażenie. Widzę w tym śmiałość budowania etyki i świata wartości bez Boga i religii, ambicję podjęcia trudu uczciwości i prawości bez nadprzyrodzonej nadziei na przejście ku najlepszemu ze światów. Ateści zdają się otwarcie mówić: odmienny, ale – co najważniejsze – lepszy świat jest możliwy i nie domaga się religii, aby można było realizować jego ideały. Potrzebujemy tylko miłości i ludzi chcących zamienić tę miłość na społeczne i polityczne działania w imię wolności i szczęścia ludzkości²³.

Oczywiście nie są to tezy nowe. Dziś nabierają jednak historycznie realnych możliwości. Już od czasów Thomasa Hobbesa, Jeana-Jacquesa Rousseau, Johna Locka, Johna Stuarta Milla czy Augusta Comte'a liberalne i ateistyczne myślenie, przede wszystkim to odwołujące się do oświeceniowych tez wolności i postępu, wyraźnie wierzy w możliwość zaprojektowania takiego modelu społecznego, którego idee nie

²¹ Por. *Niezbędnik ateisty. Rozmowy Piotra Szumlewicza*, Warszawa 2010, s. 28.

²² Por. V. Possenti, *Zarys*, s. 282.

²³ Por. R. Blackford, U. Schuklenk, *Dlaczego*, s. 245, 375.

odwołują się do tezy o Bogu, nie mają inspiracji religijnych, a realizacja których zapewniłaby warunki trwałego rozwoju ludzkości. W tej optyce wiara religijna w żaden sposób nie musi wspierać wspólnoty w realizacji społecznego ładu. Stąd ateizm może być sposobem bycia dobrym i moralnym człowiekiem, który nie wspomaga swych etycznych działań inspiracją wiary. To próba i pragnienie objawienia człowiekowi jego samego jako mocy afirmującej i tworzącej sens swego indywidualnego i społecznego życia. Jak słusznie zauważa Possenti, najwyższym laickim ideałem moralnym byłby prawdopodobnie taki, w którym etykę społeczną dałoby się wyprowadzić z czystego rozumu, a religia nie nadawałaby jej żadnej formy. Obecnie idee te nabierają rzeczywistego kształtu, a miejsce konfesyjnych uzasadnień zaczyna zajmować polityka wskazująca na to, co, choć pozbawione religijnych źródeł, wciąż jest moralnie sprawiedliwe, ważne, uniwersalne²⁴. Jak zaznacza Allan de Botton, jako ludzie jesteśmy bardzo podatni na sugestie i wpływy otoczenia, a wśród kilkuset regularnie spotykanych osób rzadko trafiają się jednostki wybitne i ponadprzeciętne, zdolne swymi zaletami i postawami porwać naszą wyobraźnię. Stąd z konieczności winniśmy tworzyć kulturę, która w laickiej narracji ukazywałaby nam wzory bohaterów, altruistów, dobroczyńców, ucieleśniających już nie w religijnym, ale czysto świeckim kontekście, ważne społecznie postawy: odwagę, przyjaźń, poświęcenie, wierność, cierpliwość, zaufanie, ofiarność²⁵.

Ateiści i agnostycy zdają się dziś pokazywać, że choć w laickiej społeczności należy być świadomym nieobecności Boga, którego „śmierć” stwierdzono i ogłoszono, to przede wszystkim należy z nadzieją starać się stworzyć lepszy świat. Każda kultura, w tym także kultura Zachodu, potrzebuje jakiegoś etycznego fundamentu ciągłości i tradycji, jednak – w oczach ponowoczesnych myślicieli – rozumianej nie jako wyznanie (konfesja, wiara), ale jako pewien kod kulturowy, swoiste spoiwo zarówno życia społecznego jak i politycznego²⁶. Staje się to (szczególnie dla osób określających się jako niewierzący, agnostycy, ateiści) płaszczyzną tworzenia motywacji dla ludzkich postaw w spluralizowanym, migracyjnym, heterogenicznym, zmiennym i hybrydowym świecie. Etos ludzki żyje przecież – przekonują zwolennicy laickiego społeczeństwa – w różnorodnych praktykach życia społecznego, w ludzkiej kulturze wziętej w całym jej bogactwie – filozofii, sztuce, nauce, technice, sztuce. W literaturze i polityce nazywa się to czasem „religią obywatelską” promującą postawy, które nie pretendują do statusu konfesyjnych objawień i nakazów. To zbiór przekonań, poglądów, tradycji, historycznych zdarzeń, swoistych „mitów obywatelskich”, które wpływają na charakter i moc komunikacji społecznej. Wydaje się więc – mówi Terry Eagleton – że kultura i polityka wzajemnie sprzężone, są najodpowiedniejszymi kandydatkami do „odziedziczenia społecznego berła” po religii. Obie te przestrzenie ludzkiej aktywności mają możliwość implikowania fundamentalnych wartości, podstawowych prawd, autorytatywnych tradycji, prak-

²⁴ Por. V. Possenti, *Zarys*, s. 282.

²⁵ Por. A. de Botton, *Religia*, s. 83-85.

²⁶ Por. M. Szulakiewicz, *Religia i czas*, Toruń 2008, s. 134-136.

tyk i obrzędów społecznych, wspólnotowych tożsamości i ideałów misji wspólnoty. Kultura polityczna nabiera swoistych cech religii, ale po to, by podjąć jej zadania. Staje się i wizją i instytucją, zarówno odczuwalnym osobistym doświadczeniem jak i uniwersalnym projektem²⁷.

Co zatem w laickiej, albo wprost ateistycznej wizji polityki i kultury wyznacza raczej wartości i ideałów społecznych? Michel Onfray z charakterystyczną dla siebie swadą, mówi: „filozofia, rozum, użyteczność, pragmatyzm jednostkowy i społeczny hedonizm, troska o ludzi, z nimi, dla nich, a nie z Bogiem czy dla Boga”²⁸. To prawda, choć to mało konkretne i osuwające się w banał ogólności. Dobrze skonstruowana umowa społeczna warunkująca myślenie i działanie, które obchodzi się bez Boga, religii i kapłanów, pozwalając stworzyć etykę bez transcendentnych argumentów i zobowiązań, musi wskazać i uzasadnić konkretne dobra i wartości, jakie funkcjonują w laickiej społeczności. Jeśli religia jako znak epoki konfesyjnej została osłabiona, to ponowocześni myśliciele szukają dziś formuły, która zrealizowałaby pragnienie polityki tworzącej dobry, swobodny, sprawiedliwy, ale wolny od religijnych inspiracji świat. Sądzę, iż niezależna od wyznaniowych uprawomocnień formuła cywilizacyjna, proponuje współcześnie konkretne dobra. Opiszmy je, choć każde z nich domagałoby się oczywiście oddzielnej, szczegółowej analizy.

5. Wolność, pluralizm, harmonia

Pierwszym dobrem, jakiego pragnie współczesny świat liberalnej demokracji, jest wolność i pluralizm. Wydaje mi się, że najlepiej oczekiwanie i nadzieję na taką społeczność wyraził amerykański filozof Richard Rorty mówiąc o laickiej wspólnotocie globalnej. Zbudowana na pragmatyce demokracji i liberalizmu, uszanuje prawa człowieka i zapewni równość szans, zwiększając możliwości rozwoju i osiągnięcie szczęścia coraz szerszej grupie obywateli. „Przyzwoite Społeczeństwo Globalne” – tak tę ideę nazwał amerykański pragmatysta²⁹. Jest tu obecne przeświadczenie, iż ostatecznie należy tylko wyposażyć dobrego człowieka w odpowiednie narzędzia i wartości – społeczne i polityczne instrumenty – a dzięki wolności i różnorodności można będzie budować lepszy świat. To bowiem za sprawą wolności i tolerancji demokracja liberalna jawi się jako przestrzeń zastosowania laickich ideałów życia, stanowiąc tym samym najbardziej stabilizującą rolę w kształtowaniu się międzyludzkich relacji społecznych. Wartością jest nowy rodzaj społecznej kultury (a z czasem nawet społecznego etosu): toleruj w imię liberalizmu! Wolność i tolerancja mają zapewnić bezkonfliktowe współzycie ludzi, którzy przychodzą do liberalnej i laickiej wspólnoty z różnych kultur, światopoglądów, tradycji, zwyczajów i języków,

²⁷ Por. T. Eagleton, *Kultura a śmierć Boga*, tł. B. Baran, Warszawa 2014, s. 122.

²⁸ Por. M. Onfray, *Traktat ateologiczny*, tł. M. Kwaterko, Warszawa 2008, s. 75.

²⁹ Por. R. Rorty, *Filozofia jako polityka kulturalna*, tł. B. Baran, Warszawa 2009, s. 124, 166.

tworząc jej polifoniczną i pluralistyczną strukturę³⁰.

W opisanych propozycjach kluczową rolę odgrywa oczywiście relatywizm i pragmatyzm, dzięki którym nie uznaje się żadnych nienaruszalnych – ani naturalnych, ani racjonalnych – podstaw zachowań społecznych. Pozostaje *uzus* ludzkich postaw i działań. Dlatego w takiej społecznej i etycznej propozycji nie tylko demokracja ma pierwszeństwo wobec filozofii, jak mocno zaznaczył to Rorty w swojej książce *Objectivity, Relativism and Truth: Philosophical Papers*³¹, ale może przede wszystkim w życiu wspólnotowym, wolność polityczna ma pierwszeństwo wobec prawdy. Jeśli „zadbamy o wolność polityczną, prawda i dobro same się o siebie zatroszczą”³². Najwyższymi cnotami umysłu stają się tolerancja i ciekawość, a nie poszukiwanie prawdy³³. Tym samym „odezarowanie” świata przez sekularyzację i następujące po tym wyłonienie się „rozumu instrumentalnego” jest akceptowalną ceną, jaką należy zapłacić za wzrost wolności i autonomii współczesnych społeczeństw. Zamiast sztywnych etycznych zobowiązań, usankcjonowanych przez „uniwersalne prawdy religijne”, należy centralnym pojęciem społecznych postaw uczynić „stosowną ufność”³⁴. Luc Ferry nazywa to humanizmem transcendentálním, humanizmem człowieka, który wie, że Boga nie ma, a religia jest rodzajem mitologii kulturowej, ale on sam nie pozwala sprowadzić się do poziomu zwierzęcego. Świadomy swej godności i wyjątkowości wie, że on jest bogiem tego świata i tylko on może wskazać na to, co wartościowe, ważne, sensowne³⁵.

Liberalno-tolerancyjny członek tak definiowanej wspólnoty ma w sobie pokłady współczucia i empatii dla innych. Jest istotą szukającą miłości, zdolną do konstruowania w jej imię utopii harmonijnego współistnienia, wyzbytego dominacji i niesprawiedliwości, a jednocześnie wolnego w swych decyzjach od religijnych uzasadnień i nakazów. Postęp moralny w tak opisywanych społecznościach dokonuje się nie tylko i nie tyle za sprawą oddziaływania na ludzki rozum za pomocą wielkich etycznych narracji (kodeksów), lecz raczej przez uwrażliwianie współbliznich na ludzką krzywdę i poniżenie. Owo wyczulenie, oddziałując na ludzkie emocje, rodzi akty współczucia i empatii³⁶. Dlatego laickie społeczeństwo, pragnąc wolności i różnorodności, szuka moralnej busoli w wyobraźni. W niej upatruje – jak mówi Richard Rorty – forpocztę ewolucji kulturowej, siłę, która działa na rzecz coraz lep-

³⁰ Por. P. Dybel, *Oblicza hermeneutyki*, Kraków 2012, s. 343.

³¹ R. Rorty, *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, tł. J. Margański, Warszawa 1999, s. 285; R. Rorty, *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, tł. P. Dehnel, „Odra”, 7 (1992), 8. s. 29.

³² R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tł. W.J. Popowski, Warszawa 1996, s. 137.

³³ Zob. R. Rorty, *Heidegger, Kundera, Dickens*, w: *Miedzy pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Rycharda Rorty'ego*, red. A. Szahaj, Toruń 1995, s. 91. Nie istnieje już potęga zwana Prawdą, jesteśmy pozostawieni sami sobie, ale za to wolni w wynajdywaniu siebie na nowo. Zob. R. Rorty, *Edukacja i wyzwanie postnowoczesności*, w: *Spory o edukację. Dylematy i kontrowersje we współczesnych pedagogiach*, red. Z. Kwieciński – L. Witkowski, Warszawa 1993, s. 98.

³⁴ Por. A. Baier, *Postures of the Mind: Essays on Mind and Morals*, Minneapolis 1985, s. 147.

³⁵ Zob. L. Ferry, *Człowiek-Bóg czyli o sensie życia*, tł. A. i H. Miś, Warszawa 1998, s. 164-170.

³⁶ Por. A. Szahaj, *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Toruń 2012, s. 95.

szej ludzkiej przyszłości. Wrażliwa i współczująca wyobraźnia jest źródłem wizji ludzkości, w której kategorii wolności i swobody, pluralizmu i wielokulturowości, mogą być realizowane bez odwoływania się do motywacji religijnych³⁷.

6. Edukacja jako szansa

Innym dobrem cenionym przez współczesną laicką politykę jest zdobywanie coraz to nowych kwalifikacji. Wydaje się, iż dziś niewiele jest rzeczy, w które świeckie społeczeństwo wierzy tak żarliwie, jak właśnie w wykształcenie. Edukacja jawi się jako najskuteczniejsze lekarstwo i remedium na cały szereg bolesnych problemów społecznych. Stąd wielu promotorów liberalizmu i laickości zaznacza bardzo wyraźnie: szeroki edukacyjny nurt kultury powinien zastąpić dotychczasową siłę opowieści religijnych. Wielkie dzieła stworzone przez człowieka – literatura, filozofia, malarstwo, muzyka, architektura, nauka – posiadają wiele treści motywujących moralnie, są źródłem sensu, mocy, nadziei i mądrości. Dzięki pracy i zaangażowaniu w wykształcenie nowych pokoleń kultura i wiedza pomogą stawić czoła niekończącym się wyzwaniom naszej ziemskiej egzystencji³⁸. Z pomocą w realizacji tych idei przychodzi oczywiście polityka, promując ideał osoby wyedukowanej (szczególnie technicznie i informatycznie), mobilnej, zdolnej do częstej zmiany pracy i środowiska, gotowej do przekwalifikowywania się, a jednocześnie świadomej swej własnej wyjątkowości i kompetencji. Co jednak dziś ważne, edukacja nowoczesna powinna zwracać uwagę, jak mówił ideowy nauczyciel Rorty'ego John Dewey, na relatywność i zmienność naszych perspektyw i postaw. Dzięki temu możliwe jest kształtowanie się nowych potrzeb, nowych nawyków intelektualnych, moralnych zwrotów i umiejętności, wyznaczania nowych celów. Wszystko po to, by mogła kształtować się wspólnota, w której różnice etniczne, kulturowe, religijne, obyczajowe mogłyby pokojowo współistnieć dzięki szacunkowi dla inności i odmienności³⁹. Edukacja pozwala na uruchomienie procesu wyzwania ludzi od dominacji rodziców, środowiska, tradycji, w których wzrastają młodzi, poprzez wyzwianie ich wyobraźni. Wysiłek ten umożliwi zwrócenie się ku jakościowo nowym praktykom społecznym, jakościowo innym formom życia, sposobom ludzkiej egzystencji. Edukacja jest

³⁷ Por. R. Rorty, *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, tł. J. Grygieńć – S. Tokariew, Toruń 2013, s. 140. Solidarność i wyobraźnia są przez Rorty'ego postulowane jako wartości społeczne, jako cele do osiągnięcia. Za pomocą wyobraźni, imaginacyjnej zdolności dostrzegania w obcych nam ludziach cierpiących bliźnich, czynimy życie społeczne lepszym. Szczególnie solidarność jest tym, do czego ma prowadzić rozwój liberalnych instytucji i obyczajów. Skutkuje ograniczeniem okrucieństwa i cierpienia zastępując je perswazją. A zatem o przekonaniach moralnych i liberalnych instytucjach powinniśmy myśleć jako o opierających się na solidarności ludzi, którzy w nie wierzą. Zob. R. Rorty, *Przygodność*, s. 17; R. Rorty, *Edukacja*, s. 99; M. Kilanowski, *Ku wolności jako odpowiedzialności*. Dewey, Rorty, *Habermas o nowej jakości w demokracji*, Toruń 2013, s. 81.

³⁸ Por. A. de Botton, *Religia*, s. 89-92

³⁹ Zob. J. Dewey, *The Democratic Conception in Education*, w: *Collected Works of John Dewey Series*, t. 9: *Democracy and Education. The Middle Works, 1899-1924*, red. J.A. Boydston, SIU Press 2008, s. 98-105.

tu prawem, wyzwoleniem i spełnieniem⁴⁰.

7. Dobrobyt, konsumpcja, sport

Wiele osób sądzi, iż dobrem które ułatwia i umila nam życie, sprawiając, że staje się ono coraz lepsze, jest postęp technologiczny. Dla rzesz ludzi to jedyna i ostateczna forma poprawy ludzkiego losu i ludzkiej egzystencji. Dominuje, w mediach szczególnie, istotny przekaz o charakterze wręcz normatywnym: zainwestujmy w rozwój i popularyzację technologii bo dzięki niej egzystencja i sytuacja wielu osób biednych, ubogich, żyjących w trudnych i słabo rokujących środowiskach, nie mających szans na awans społeczny, stopniowo będzie się poprawiać. Konsumpcja i zdobywanie coraz to nowych nowinek technologicznych jawi się w tej perspektywie jako wartość. Ona czyni nas całymi, pełnymi i kompletnymi, ofiarowując tym samym wymarzoną treść egzystencjalną. Stąd świadectwem osobistego sukcesu jest dziś posiadanie różnorodnych dóbr, ponieważ jeśli w merkantylnym i materialistycznym społeczeństwie nie jesteś w stanie kupować i konsumować, jesteś postrzegany jako ktoś nie przystosowany społecznie⁴¹.

Innym współczesnym substytutem wartości wywodzących się z ascetyki religijnej jest aktywność sportowa. Sport – ze swym etosem, koniecznością wyrzeczeń, ikonami idoli i zwycięzców, tradycją, symboliczną nawet solidarnością, wydarzeniami i rozgrywkami, które nabierają charakteru quasi-liturgii, panteonem bohaterów – stanowi nieprawdopodobną przestrzeń motywacji i wartości dla szerokich mas społecznych. Dla wielu staje się szansą osobistego spełnienia⁴².

8. Racjonalność i prawo

Innym dobrem, promowanym jako cel społecznych działań, jest stworzenie właściwych, akceptowalnych i logicznych przepisów prawnych. Współcześnie dobrym tego przykładem jest propozycja niemieckiego filozofa Jürgena Habermasa. Pluralistyczna pod względem światopoglądowym zbiorowość, zawsze stanowiąca w sobie pewien byt wspólny, musi mieć – przekonuje niemiecki myśliciel – zapewnioną uni-

⁴⁰ Zob. R. Rorty, *Edukacja*, s. 96.

⁴¹ Zob. szerzej: G. Ritzer, *Magiczny świat konsumpcji*, tł. L. Stawowy, Warszawa 2004; Z. Bauman, *Konsumowanie życia*, tł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Kraków 2009; S. Gaworek, *Utracony blask: filozoficzne uwarunkowania współczesnego sporu o wartości*, Warszawa 2011; J. Storey, *Studia kulturowe i badania kultury popularnej. Teorie i metody*, tł. J. Barański, Kraków 2003, s. 109; Ch. Barker, *Studia kulturowe: teoria i praktyka*, tł. A. Sadza, Kraków 2005, s. 391-395; *Media elektroniczne – kreujące obraz rodziny i dziecka*, red. J. Izdebska, Białystok 2008, s. 85-90; B. R. Barber, *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantyлізуje dorosłych i poryka obywateli*, tł. H. Jankowska, Warszawa 2008, s. 130-131; M. Gathews, *Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki*, tł. E. Klekot, Warszawa 2005, s. 26-27; K. Grabias, *Rynkowo-konsumpcyjny model cywilizacji – „kulturowa schizma” czasów ponowoczesnych*, w: *Myśl filozoficznie – myśl politycznie!*, red. J. Grzybowski – O. Wojtasik, Warszawa 2013, s. 205-230.

⁴² Por. T. Eagleton, *Kultura*, s. 52

fikacyjną stabilność, pewną fundamentalną zgodę formalną opartą na prawie. W demokratycznych i liberalnych społecznościach nowoczesnej Europy jest nią zawsze ustawa zasadnicza. Państwo, oparte na konstytucji, której idee są wolne od konfesyjnych odniesień, przedstawia obywatelom (zarówno tym religijnym jak i tym zsekularyzowanym) zaufanie do demokratycznego porządku tworzącego i proponującego określone wartości. Jest to zdobycz nowoczesności, ale osiągnana stopniowo. Proces sekularyzacji spowodował, że funkcje edukacji kulturowej, integracji oraz uspołecznienia przeszły z obszaru *sacrum* w obszar codziennej praktyki społecznej. W wyniku sekularyzacyjnych i pozytywistycznych procesów wspólnota religijna uległa – mówi Habermas – przekształceniu we wspólnotę komunikacyjną „poddaną przymusowi kooperacji”⁴³. Moralność, niegdyś oparta na bezwzględnej zależności od mocy religijnych idei, stała się współcześnie etyką dyskursu, wraz z którą ujawnia się „racjonalny sens ważności normatywnej”⁴⁴. Prawo jest tu dobrem i wartością tworzącą polityczny liberalizm (współczesną formę kantowskiego republikanizmu), ale występuje zawsze jako niereligijny i postmetafizyczny sposób uprawomocnienia norm, które mają leżeć u podstaw demokratycznego państwa konstytucyjnego. Źródłem takiego prawa jest rozum rezygnujący z mocnych założeń kosmologicznych, doktryny prawa natury, boskiego planu zbawienia⁴⁴.

Dzięki priorytetowej pozycji ustawodawstwa, zaznacza niemiecki filozof, demokratyczne państwo prawa legitymizuje samo siebie jedynie przez procedury konstytucyjne. W takim państwie przepisy prawa stanowionego nie czerpią swej konwencjonalnej mocy z tego, że nakazują coś, co jest zgodne z obiektywnym dobrem; przeciwnie – dobrem jest to, do czego zobowiązuje nas demokratycznie ustanawiane prawo. Tym samym spełniony zostaje fundamentalny postulat laickości – dobro społeczne zostaje osiągnięte dzięki prawu wyłonionemu przez pluralistyczną wspólnotę komunikacyjną. Wedle Habermasa totalizujący rozum, posiadając umiejętność kreowania idei i zdolność tworzenia zasad, transcendentuje wszystko, co uwarunkowane. Dlatego w zaproponowanej perspektywie racjonalny dyskurs jest nieprzekraczalnym horyzontem możliwego uprawomocnienia sądów i norm, dając tym samym możliwość tworzenia i funkcjonowania prawa⁴⁵.

⁴³ Por. T. Maślanka, *Racjonalność i komunikacja. Filozoficzne podstawy teorii społecznej Jürgena Habermasa*, Warszawa 2011, s. 153. Racjonalność Habermas rozumie jako dyspozycję podmiotów, które są zdolne do działania i mówienia, a wyrażającą się w sposobach zachowań, dla których są słuszne powody. Racjonalne refleksje to takie, które są dostępne ocenie obiektywnej i spełniają warunki argumentowania. Zob. M. Kilanowski, *Ku wolności*, s. 132.

⁴⁴ Zob. J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, tł. M. Pańków, Warszawa 2012, s. 92.

⁴⁵ Zaznaczmy jednak, że mimo sekularnego charakteru swojej teorii Habermas dostrzega ważną rolę religii w życiu społecznym. Zdaje sobie sprawę z faktu, że normatywne oczekiwanie, iż wierzący oddając swój głos w wyborach, w ostatecznym rozrachunku będą się kierować namysłem zgodnym z laickimi kryteriami, rozmija się z realiami religijnej formy egzystencji, której podstawą jest wiara. Państwo liberalne, które w równym stopniu chroni wszystkie religijne formy życia, musi zwolnić wi-

9. Miłość bez transcendencji

Z krótkiej próby wskazania najistotniejszych ideałów i wartości, jakich oczekuje współczesna pluralistyczna i sekularna kultura wynika, że laicki świat ponowoczesnych idei, choć zdekonstruował wszelkie wielkie narracje, sam potrzebuje aksjologicznego wsparcia. Chce tworzyć więzi, wspólnotę i racje moralnych prerogatyw. Nawet gorliwi ateści i wolnomyśliciele wiedzą bowiem, że żadnej zbiorowości nie da się na dłuższą metę oprzeć jedynie na koncentracji władzy, konsumpcji i ekonomii. Państwo i rządzący (kierujący kulturami i cywilizacją) także pragną duchowej legitymizacji. Jak zauważa Terry Eagleton, rynkowy kapitalizm zawsze potrzebował obywateli, którzy są religijni w domu, lecz agnostyczni na rynku. Stąd, choć gospodarka może być (i wielu pragnie, by była) wzorowo ateistyczna, to jednak jej fundamentem muszą stać się pewne nienaruszalne zasady moralne: uczciwość, rzetelność, pracowitość, lojalność, oddanie. Bez nich rynkowa koncepcja świata ekonomii upada, nie da się bowiem robić interesów bez minimum zaufania i przyzwoitości⁴⁶. Podobnie jest i w kulturze – jakieś wartości, normy, zasady muszą zostać społecznie przyjęte po to, by ludzie mogli bezpiecznie funkcjonować w świecie wolności i różnorodności. Stosowna ufność, empatyczna wyobraźnia, wewnętrzna wrażliwość na Innego (J. Habermas, *Uwzględniając Innego*; E. Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*), wyznaczają racje świeckiej miłości, która potrafi kochać człowieka, ale już bez pomocy Boga. Niezwykle trafnie już w XIX wieku wyraził to Ludwik Feuerbach: Miłość do człowieka nie może być czymś pochodnym, musi stać się czymś pierwotnym. Jedynie wtedy będzie ona prawdziwa, święta i niezawodna. Jeśli istota człowieka jest najwyższą istotą dla człowieka, to musi też praktycznie najwyższym i pierwszym prawem być miłość człowieka do człowieka. *Homo homini Deus est* – oto najwyższa praktyczna zasada – oto zwrotny punkt dziejów powszechnych. Stosunek dziecka do rodziców, małżonka do małżonki, brata do brata, przyjaciela do przyjaciela, w ogóle człowieka do człowieka, krótko mówiąc: stosunki moralne są same w sobie i dla siebie stosunkami prawdziwie religijnymi. Życie jest w ogóle w swych istotnych stosunkach na wskroś boskiej natury⁴⁷.

Kultura i polityka zastępują narracje religijne i chcą dziś stanowić o ideałach danej wspólnoty, ustanawiając tym samym ramy postępowania w jej przestrzeni.

erzających z obowiązku ścisłego oddzielania uzasadnień religijnych i laickich w ramach politycznej sfery publicznej, jeśli odbierają to jako atak na swoją osobistą tożsamość. Gwarancja równych wolności etycznych domaga się sekularyzacji władzy państwowej, ale zakazuje nadmiernej politycznej uniwersalizacji sekularystycznego obrazu świata, mówi Habermas. Obywatelom zsekularyzowanym, jeśli występują w roli obywateli, nie wolno odmawiać religijnym obrazom świata potencjału prawdziwościowego, ani odbierać religijnym współobywatelom prawa do zabierania głosu w publicznych dyskusjach w języku religii. W interesie liberalnego społeczeństwa leży, zaznacza Habermas, zachęcanie religijnych obywateli do udziału w debatach publicznych, gdyż mogą oni wnieść istotny wkład w wiele diskutowanych problemów. Zobacz szerzej: J. Habermas, *Między*, s. 115; J. Habermas, *Religion and rationality: essays on reason, God, and modernity*, red. E. Mendieta, Cambridge 2002, s. 150-153

⁴⁶ Por. T. Eagleton, *Kultura*, s. 192

⁴⁷ L. Feuerbach, *O istocie chrześcijaństwa*, tł. A. Landman, Warszawa 1959, s. 435

Dla Zachodu będą to ideały demokratyczne, tolerancja, dialog, równość wszystkich ludzi wobec prawa, liberalizm.

Niewątpliwie jest w tych tezach jakaś głęboka wiara we wspólnotę ludzką, w jej poznawcze ambicje i moralne nadzieje, co w ponowoczesnych czasach stanowi odpowiednik dawnej wiary w Boga. Pobrzmiewa w tym jakieś szczególne przeświadczenie o prawości i wewnętrznym rozsądku wspólnoty, rodziny, społeczności spajających ludzi wzajemną ufnością⁴⁸. Wolność, pluralizm, edukacja, dobrobyt, świecka etyka, wspólnota dyskursu, odpowiedzialność, sprawiedliwość i wiążące cywilizację rozumnie wykoncypowane prawo – oto kluczowe wartości liberalnego i świeckiego świata. Miłość w czasach świadomości „śmierci Boga” i zmierzchu religijnych narracji jest – jak uczył Ludwik Feuerbach – święta nie dlatego, że jest orzecznikiem Boga, lecz dlatego, że jest dla religii orzecznikiem Boga, ponieważ sama przez się i dla siebie samej jest boską⁴⁹. W XXI wieku takie pragnienia i nadzieje zdają się mieć szansę na realizację, choć – jak mówił Richard Rorty – droga ku temu jest jeszcze daleka.

Dla mnie świętość wiąże się z nadzieją, że kiedyś, być może w następnym tysiącleciu, moi dalecy potomkowie wieść będą życie w obrębie cywilizacji globalnej, w której miłość stanie się jedynym prawem. W takim idealnym społeczeństwie komunikacja będzie wolna od panowania, przynależność klasowa i kastowa odejdzie w zapomnienie, hierarchie staną się kwestią tymczasowej pragmatycznej konwencji, władza będzie sprawowana na podstawie swobodnego porozumienia osiągniętego wśród światłego i wykształconego elektoratu⁵⁰.

Wszystko to zależy jednak, jak starałem się pokazać, od polityki i wartości, które ona wypromuje. Kluczowe miejsce w tym projekcie zajmuje więc zrozumienie idei obywatelstwa w demokratycznej republice, gdzie na bok odsuwa się autorytarne religijne, nacjonalistyczne, czy etniczne roszczenia, w imię obrazu siebie jako części wielkiej ogólnoludzkiej wspólnoty, swoistego przedsięwzięcia społecznego na miarę globalną, które świadome siebie, kierują się tylko świeckimi motywacjami.

10. „Paradoks liberalizmu” – słabość etosu laickich projektów

Przedstawione propozycje brzmią naprawdę ujmująco i pięknie. Sądzę jednak, iż na przeszkodzie w realizacji tych ideałów stoi coś, co nazwałbym „paradoksem liberalizmu”: z jednej strony szeroko rozumiana wolność, z drugiej zaś jednoczesne oczekiwanie samoograniczenia, samokontroli, odpowiedzialności, pracy nad sobą, czasem wręcz ascezy. W moim przekonaniu współczesne polityczno-społeczne pragnienie budowania wielokulturowego, globalnego, polifonicznie zróżnicowanego społeczeństwa oparte jest na pochopnym i naiwnym przeświadczeniu, że ludzie różnych nacji, języków i obyczajów będą umieli żyć razem w pokoju i dobrobycie,

⁴⁸ Por. R. Rorty, *Filozofia a nadzieja*, s. 130

⁴⁹ Por. L. Feuerbach, *O istocie*, s. 439

⁵⁰ Por. R. Rorty – G. Vattimo, *Przyszłość religii*, red. S. Zabala, Kraków 2010, s. 51.

szanując i tolerując własne odmienności. Liberalno-demokratyczne państwa i makrospołeczne struktury dążą do swoistej dyfuzji kultur, narodowości, etnicznych identyfikacji, tradycji i symboli. Decydenci i ideowi przywódcy przekonują dziś, iż dobrze poprowadzona i sterowana liberalna absorbcja różnorodnych społecznych, narodowych i kulturowych narracji zrodzi płaszczyznę współpracy, pojednania, odpowiedzialności i pokoju⁵¹.

Nic bardziej błędnego. Taka postulowana i oczekiwana postawa – tolerancji, szacunku, otwartości – wymaga wszakże ogromnej dojrzałości osobowej, dużego, wręcz heroicznego wysiłku i to całej społeczności, wielkiej solidarności, zgody na inność, ukształtowania i utrwalenia w sobie osobistych i społecznych doskonałości moralnych. Społeczeństwo wolne od tradycji i tabu, nie posiłkujące się historycznie uświęconymi zasadami moralnymi, musiałoby być społecznością dorosłych wiekiem i duchem. Sądzę, że bez tradycyjnie konserwatywnej rodziny i konserwatywnej szkoły wydaje się to jednak niemożliwe⁵². Gdzie i jak współczesny człowiek ma bowiem nauczyć się osiągać sprawności moralne – cnoty? Przecież współczesna demoliberalna kultura, absolutyzując wolność, nie potrafi skutecznie stworzyć przestrzeni dla uformowania i wychowania takich postaw. Dostrzegamy, że ludzie żyjąc dziś w kulcie indywidualności i niczym nieskrępowanej wolności, często nie czują w życiu społecznym potrzeby odpowiedzialności, solidarności, pomocy, poświęcenia, dobrej woli, czy tak dziś zachwalanej tolerancji. Skutkuje to erozją zaufania i wiarygodności w nieformalnych, acz kluczowych więzach społecznych (sąsiedztwo, praca, handel)⁵³. Nawet Slavoj Žižek, którego nie można podejrzewać o konserwatywny czy chrześcijański światopogląd, pokazuje jak mimo domniemanej tolerancji i liberalizmu kwitnie w świecie Zachodu wzajemna nieufność, ksenofobia, absurdałna przestępczość, wzrasta nienawiść religijna i etniczna. Choć wydaje się, iż żyjemy w epoce post-ideologicznej to zaczyna powszechnie dominować nowa ideologia, każąca milionom ludzi rozkoszować się życiem i realizować siebie bez względu na koszty i innych⁵⁴. Dla wielu ludzi wartością samą w sobie przestaje być praca, oszczędność, umiarkowanie, wierność, uczciwość, samodyscyplina, prawdomówność, lojalność, sprawiedliwość. Ideałem stał się wypoczynek, zamożność, swoboda, rozrzutność, nieliczenie się ani z czasem, ani z ludźmi, ani z pieniędzmi. W badaniach społecznych zostało to nazwane „odejściem od powściągliwości”⁵⁵. Okazuje się, iż sama wolność (rozumiana jako możliwość realizowania właściwie

⁵¹ Zob. W. Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford 2001, s. 206-208, 254-256

⁵² Zob. L. Kołakowski, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 170

⁵³ Por. J. Grzybowski, *Czy idee nacjonalistyczne zakwestionują społeczeństwo liberalno-demokratyczne? Rozważania o przyszłości narodu w świecie diaspyry i bezdomności*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki”, 14 (2012), s. 151-153.

⁵⁴ Zob. S. Žižek, *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*, tł. A. Górny, Warszawa 2010, s. 139

⁵⁵ Wyrażenie Rochelle Gurstein, które cytuje Himmelfarb. Zob. G. Himmelfarb, *Jeden naród, dwie kultury*, tł. P. Bogucki, Warszawa 2007, s. 43. Zwraca na to uwagę także Marcin Król w swojej książce, *Europa w obliczu końca*, Warszawa 2012, s. 134

wszelkich pragnień) prowadzi do indywidualizmu, ten zaś szybko zabija wstyd, poczucie przyzwoitości, prawości, moralności i wycucia co warto, a czego nie wypada, a wręcz nigdy nie można zrobić. Promowana i upowszechniana kultura wolnościowa zmienia w konsekwencji siłę obyczaju, jaki panował w relacjach pomiędzy ludźmi, a jaki ukształtował się przez wieki oddziaływania motywacji religijnych.

Poznawczo-metodologiczny błąd nadziei na lepszy laicki świat tkwi w niezrozumieniu, że to nie wprost polityka, ale obyczaje i moralność dają wspólnocie wewnętrzną jedność i harmonię. Postawy społeczne i moralne oparte są bowiem nie na instytucjach, ale na wychowaniu, pozwalając na naturalne uczenie się odpowiedzialności i rozpoznania dobra wspólnego. Już wiele lat temu polski dominikanin, etyk i wychowawca o. Jacek Woroniecki OP, pokazał, że kluczową rolę jednoczącą społeczność w świadomą i odpowiedzialną wspólnotę odgrywa obyczaj moralny, który zdefiniował jako „normy wspólne nieokreślone żadnym prawem ani ustawą, ale obowiązujące jednostki danej społeczności w sumieniu”⁵⁶. Obyczajowo uformowany człowiek, działając w społeczności w sposób spontaniczny, nie zastanawia się, czy dane działanie jest zgodne z prawem boskim, czy też stanowionym, a mimo to postępuje według pewnych reguł. Te właśnie normy wspólne, nieprecyzowane żadnym prawem ani żadną ustawą, nazwane przez dominikanina obyczajem, tworzą utrwalony we wspólnocie sposób postępowania i decydują o tym, jak moralnie kształtuje się społeczność⁵⁷.

11. Samozatrucie demokracji i liberalizmu

Dopiero z tej perspektywy możemy dostrzec, że choć wspólnoty demoliberalne współczesnych państw Zachodu szczycą się swymi osiągnięciami – wybór (demokracja), postęp, wolność, prawo, odwaga, wspaniałomyślność, łagodność, sprawiedliwość – to okazuje się, że dla obrony tych zdobyczy nie wypracowały skutecznego projektu uczenia odpowiedzialności, oddania i poświęcenia. Tym samym kosmopolityczno-wielokulturowe ideały nie stają się przestrzenią powściągliwości, tolerancji, cierpliwości, gotowości do kompromisów, zaufania, wspólnoty, wierności, tradycji, entuzjazmu, wyobraźni, pracy, lojalności czy społecznej dyscypliny. Rolę tę wciąż jeszcze dzierżą wspólnoty zdeterminowane, tożsame w sobie, z bardzo wyrazistym przesłaniem ideowym i konfesyjnym – rodzina, wspólnoty religijne, zespolone tradycją społeczności lokalne, naród⁵⁸. Ich osłabienie, a wręcz dekonstrukcja, jaka następuje w ponowoczesnych czasach przekraczania granic i tabu, niszczy siłę nabytych i utrwalonych norm.

Dlatego analizując czynniki socjologiczne, decydujące o jakości charakterze i rozwoju społeczeństw, o. Woroniecki w swych rozważaniach tak mocny akcent

⁵⁶ Por. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, *Etyka ogólna*, Lublin 1986, s. 199, 245, 249-253.

⁵⁷ Por. Tenże, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 2, *Etyka szczegółowa*, cz. 2, Lublin 1986, s. 122.

⁵⁸ Por. J. Grzybowski, *Czy idee nacjonalistyczne*, s. 153.

kładł na powiązanie społeczności, narodu czy państwa z obyczajem i moralnością. Wyraźnie zaznaczał, iż psucie obyczajów jest drogą do rozkładu tych wspólnot. Destabilizowanie utrwalonej społecznej zacności i rozprzęgnięcie obyczajowości może doprowadzić do utraty jedności więzi, a ostatecznie w ogóle do rozpadu relacji społecznych i anarchizacji życia⁵⁹.

Te społeczne paradoksy i wyzwania potwierdzają także myśliciele i obserwatorzy życia politycznego dalecy od sympatii wobec religii, Boga i konfesyjnych modeli społecznych. Wraz z zanikiem *sacrum*, które narzucało możliwość doskonalenia profanum, upowszechni się, zaznaczał już kilkanaście lat temu Leszek Kołakowski, jedno z najniebezpieczniejszych złudzeń naszej cywilizacji: stworzenie życia społecznego, które nie zna barier i może być wyzwolone totalnie – od tradycji, od zastanego sensu, od obyczajowości. Kołakowski nazwał to kiedyś „samozatruciem społeczeństwa otwartego”⁶⁰. Dziś Marcin Król zauważa, że w liberalizmie dominuje przede wszystkim składnik indywidualizmu, który po kolei wypiera inne ważne wartości i zabija wspólnotę. Przyczyną tego zjawiska jest według niego przyjęty i promowany model gospodarki wolnorynkowej. Indywidualizm ma bowiem bardzo mocne wsparcie ze strony sił wolnego rynku, które na tej propozycji życia zarabiają po prostu bardzo duże pieniądze. Okazuje się, że w takim modelu wspólnoty ważne społeczne i obywatelskie wartości – solidarność i współdziałanie – nie mają ani wsparcia i promocji, ani zaplecza i siły, by mogły zadomowić się w relacjach międzyludzkich. Z punktu widzenia ekonomii są one bowiem po prostu „nieefektywne”. Tym samym – mówi Marcin Król – zapanowało złudzenie, że każdy człowiek może żyć osobno, w ramach swojej osobistej wolności pracować, zarabiać możliwie jak najwięcej, używać swobodnie życia, zająć się własnymi przyjemnościami i nie zawracać sobie głowy sprawami innych ludzi, zagadnieniami społecznymi i politycznymi⁶¹. Kultura medialno-technologiczna jeszcze wzmacnia te tendencje: jako treść życia oferuje atrakcyjne urządzenia i usprawnienia – iPody, iPhone’y, empetrójki, laptopy, smartphony, fora społecznościowe – przez co wyrzuca z kultury obowiązek uczenia się wzorów codziennych i zwyczajnych relacji ludzkich – rozmów, dialogu, przebaczenia, współczucia, refleksji, przyjęcia cierpienia czy śmierci. Powszechna technicyzacja i komputeryzacja życia sprawia, że praktyczność zabija ideę refleksji i skupienia, a codzienność staje się z definicji barbarzyńska, czego wyrazem jest mechanizm redukcji jej do pierwotnych czynności: jedzenie, spanie, praca, rozrywka⁶². W takim świecie i w takiej cywilizacji nie jest już potrzebny intelekt

⁵⁹ Zob. J. Woroniecki, *O narodzie i państwie*, tł. R. Maliszewski, Lublin 2004, s. 43, 49.

⁶⁰ Zob. L. Kołakowski, *Cywilizacja*, s. 151-157.

⁶¹ *Byliśmy głupi. Z Marcinem Królem rozmawia Grzegorz Sroczyński*, „Gazeta Wyborcza”, 32 (8064), z dn. 07.02.2014, s. 18-19.

⁶² Powstaje coraz więcej prac dokumentujących zmiany mentalne, kulturowe, cywilizacyjne i obyczajowe związane z upowszechnianiem wśród dzieci i młodzieży technologii, która odczuca skupienia, wysiłku relacji i kontaktu z innymi ludźmi. Zobacz szerzej: G. Debord, *Spoleczeństwo spektaklu*, tł. M. Kwaterko, Warszawa 2006; M. Spitzer, *Cyfrowa demencja. W jaki sposób pozbawiamy rozumu siebie i nasze dzieci*, tł. A. Lipiński, Słupsk 2013; N. Carr, *Phytki umysł. Jak Internet wpływa na nasz mózg*,

kontemplujący i rozważający trudne kwestie egzystencjalne i moralne. Słabnie obyczajowość tworząc ludzi przeciętnych, słabych i marnych. A przecież nie ma dobrej kultury, cywilizacji, polityki – mówi Marcin Król – bez osób wybitnych. Społeczne życie tworzą nieprzeciętne jednostki, które pojawiając się nie wiadomo dlaczego i nie wiadomo skąd, potrafią swoją siłą zmienić bieg historii. Gdyby nie Jean Monet, który wpłynął na Roberta Schumana, nie byłoby Wspólnoty Węgla i Stali, a potem całej zjednoczonej Europy⁶³. Być może wpływ na współczesną słabość aksjologiczną cywilizacji ma przeszacowanie społeczne idei demokracji. W Europie długie wieki istniała przecież tradycja przywództwa arystokratycznego. Zgodnie z legalistyczną tradycją europejską – przypomina amerykański politolog Fareed Zakaria – przywództwo wyłaniało się z arystokracji. Elitom sprawującym władzę zależało na długoterminowym powodzeniu kraju. Teraz owa elita została zastąpiona myślącymi krótkookresowo demokratycznymi partiami, wybieranymi przez ludzi, którzy radzą sobie dobrze w testach, ale nie potrafią stworzyć mądrej i moralnie prawej wizji wspólnoty i społeczności⁶⁴.

Zatrważające jest jednak to – i nie chcą na to zwrócić uwagi entuzjaści liberalizmu – że szkody obywatelskie i pokoleniowe, powstałe po takich moralnych i obyczajowych eksperymentach społecznych, mogą być groźne i nieodwracalne. Oczywiście cele i dobra, jakie stawia sobie bieżąca polityka, są ważne, ale czy nie powinniśmy pamiętać, iż zawsze muszą być one oceniane w niepolitycznych kategoriach? Tylko wtedy będzie można uchronić życie społeczne przed fałszem i niegodziwością⁶⁵. Kołakowski, choć brzmi to bardzo kontrowersyjnie, mówił otwarcie: albo Bóg i religia albo poznawczy nihilizm, albo bogaty w sensy i wartości świat kierowany przez Boga, albo anarchia wolności i naiwne złudzenie prometejskiego ateizmu, który zburzy tradycję i obyczaj nie proponując nic w zamian⁶⁶.

Zakończenie

Liberalna demokracja wyznacza jednostkom i całym społeczeństwom niezwykle

tl. K. Rojek, Gliwice 2013.

⁶³ *Byliśmy głupi*, s. 19.

⁶⁴ Zob. *Bohaterowie są zmęczeni. Kto nas poprowadzi? Wywiad z Fareedem Zakaria*, „Gazeta Wyborcza”, 303 (2012), z dn. 28.12.2012, s. 20-21. Czy zasada większości nie pozostawia ostatecznego pytania o dobra absolutne bez odpowiedzi? Czy demokratyczny wybór zagwarantuje, że niegodziwość nigdy nie stanie się obowiązującym prawem zawierającym w sobie przeforsowany i przegłosowany element bezprawia i zbrodni? Zob. szerzej na temat problemów z demokracją: Z. Stawrowski, *Niemoralna demokracja*, Kraków 2008; J. Ranciére, *Nienawiść do demokracji*, tl. M. Kropiwnicki, Warszawa 2008; E. von Kuehnelt-Leddihn, *Demokracja – opium dla ludu*, tl. M. Gawlik, Warszawa 2012; D. Gawin, *Granice demokracji liberalnej*, Kraków 2007; A. Zwoliński, *Dylematy demokracji*, Kraków 2010; J. Sztaniszkis, *O władzy i bezsilności*, Kraków 2006.

⁶⁵ Zob. L. Kołakowski, *Cywilizacja*, s. 253

⁶⁶ Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma. O Bogu, Diabie, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, tl. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 1988, s. 175-220; M. Król, *Czego nas uczy Leszek Kołakowski*, Warszawa 2010, s. 225-230.

szeroką przestrzeń swobody. To zdobycz czasów ponowoczesnych. Wolność, dobrobyt, konsumpcja, deklarowana równość szans, zdają się wyznaczać ramy sukcesu współczesnej euroatlantyckiej cywilizacji. Różnorodność kulturowa i obyczajowa, demokratyzacja i rządy prawa wraz z wielką separacją polityki od wpływów religii, są dla wielu środowisk znakiem niekwestionowanych osiągnięć zachodniej cywilizacji. W ukazywaniu tych kulturowych zdobyczy jest także obecna refleksja nad rolą laickiej polityki i jej odpowiedzialnością za kształt moralny społeczeństw i ich wewnętrzny etos. Pojawiają się jednak mocno uzasadnione obawy, iż postulowane wielokulturowe, różnorodne i liberalne społeczeństwo jest uwikłane w antynomię wolności i odpowiedzialności. Brak wyraźnych instytucji i tendencji wychowawczych we współczesnej kulturze, realny rozpad więzi rodzinnych i słabość szkoły jako wspólnoty kształtującej ludzkie i społeczne postawy, sprawia, że postulowane liberalne cnoty: tolerancja, szacunek, zgoda, ogólnoludzka solidarność, wymagają sił i wartości, które przekraczają zdolności ponowoczesności. W kształtowaniu tak ważnych sposobów postępowania ważną rolę pełnił do tej pory obyczaj oparty na tradycji i moralności wielkich religii uniwersalnych. Gdy zabraknie mocnego, „trzymałego” i utrwalającego ludzkie zachowania w pewnym etosie obyczaju, którego korzenie zawsze w jakiś sposób tkwią w konfesyjnych narracjach, to politycy i działacze nie zdołają zrealizować swych zadań, postulatów i pragnień. Bez cnót (sprawności moralnych), które nie są tylko wynikiem narzuconego prawa, ale przede wszystkim etycznego wychowania, nadzieja na liberalne, demokratyczne i różnorodne społeczeństwo nie zostanie nigdy spełniona. Moralność potrzebuje nie tyle prawa, ile „gleby obyczaju” – wzrasta i umacnia się na gruncie uzasadnionym konfesyjnie i motywowanym czynnikami przekraczającymi indywidualne horyzonty życia – przez rodzinę, lokalną społeczność, naród. Poza wybitnymi i silnymi charakterologicznie jednostkami, większość ludzi potrzebuje konkretnych ram, zaproponowanej i zaakceptowanej struktury wartości, by na niej oprzeć swoje życiowe wybory i dążenia. Budowany przez pokolenia (głównie w narracjach religijnych) fundament obyczaju, zachowań i norm sprawia, że poziom życia moralnego społeczności może być bardzo wysoki – ludzie niejako z mocy nawyku moralnego są prawi, sprawiedliwi i przyzwoici. Wydaje się, i taka jest główna konkluzja przeprowadzonych przeze mnie rozważań, że laickie propozycje społeczne nie wypracowały jeszcze takich instytucji i programów, które pomogłyby szerokim rzeszom ludzi nauczyć się, w świecie wolnym od treści i tradycji religijnych, fundamentalnych norm i postaw moralnych: sprawiedliwości, roztropności, umiaru, odwagi cywilnej, tolerancji, przebaczenia, bezinteresowności. Tym samym laicka społeczność, choć pragnie żyć w świecie wolności, bezpieczeństwa i dobrobytu, podejmuje jednak ryzyko, iż odrzucając religijną legitymizację moralności, prędzej czy później osunie się w nihilizm.

Literatura:

- Ateizm oraz irreligia i sekularyzacja*, red. F. Adamski, Kraków 2011.
- Baier, A., *Postures of the Mind: Essays on Mind and Morals*, Minneapolis 1985. Barber, B. R., *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantyлізуje dorosłych i połyka obywateli*, tł. H. Jankowska, Warszawa 2008.
- Barker, Ch., *Studia kulturowe: teoria i praktyka*, tł. A. Sadza, Kraków 2005.
- Bauman, Z., *Konsumowanie życia*, tł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Kraków 2009.
- Bauman, Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2000.
- Blackford, R. – Schuklenk, U., *Dlaczego jesteśmy ateistami*, tł. O. Waśkiewicz, W. Marcysiak, Warszawa 2011.
- Bohaterowie są zmęczeni. Kto nas poprowadzi? Wywiad z Fareedem Zakaria*, „Gazeta Wyborcza”, 303, z dn. 28.12.2012, ss. 20-21
- Botton de, A., *Religia dla ateistów. Poradnik dla niewierzących, jak korzystać z religii*, tł. H. Pustuła-Lewicka, Warszawa 2013.
- Brague, R., *Boga prawdopodobnie nie ma*, tł. M. Horodeńska-Ostaszewska, „Teologia Polityczna”, 6 (2012), ss. 219-226.
- Byliśmy głupi. Z Marcinem Królem rozmawia Grzegorz Sroczyński*, „Gazeta Wyborcza”, 32 (8064), z dn. 07.02.2014, ss. 18-19. Carr, N., *Płytki umysł. Jak Internet wpływa na nasz mózg*, tł. K. Rojek, Gliwice 2013.
- Debord, G., *Spoleczeństwo spektaklu*, tł. M. Kwaterko, Warszawa 2006.
- Deleuze G. – Guattari F., *Kłucze*, tł. B. Banasiak, „Colloquia Communia”, 1-3 (1988), ss. 221-237.
- Dewey, J., *The Democratic Conception in Education*, in: *Collected Works of John Dewey Series, t. 9: Democracy and Education. The Middle Works, 1899-1924*, red. J. A. Boydston, SIU Press 2008.
- Dobbelaere, K., *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, tł. R. Babińska, Kraków 2008.
- Dybel, P., *Oblicza hermeneutyki*, Kraków 2012. Eagleton, T., *Kultura a śmierć Boga*, tł. B. Baran, Warszawa 2014.
- Ferry, L., *Człowiek-Bóg czyli o sensie życia*, tł. A. i H. Miś, Warszawa 1998.
- Feuerbach, L., *O istocie chrześcijaństwa*, tł. A. Landman, Warszawa 1959.
- Gauchet, M., *Religia i demokracja*, tł. M. Warchała, „Przegląd Polityczny”, 118 (2013), ss. 82-85.
- Gawin, D., *Granice demokracji liberalnej*, Kraków 2007.
- Gaworek, S., *Utracony blask: filozoficzne uwarunkowania współczesnego sporu o wartości*, Warszawa 2011.
- Grzybowski, J., *Czy idee nacjonalistyczne zakwestionują społeczeństwo liberalno-demokratyczne? Rozważania o przyszłości narodu w świecie diaspory i bezdomności*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki”, 14 (2012), ss. 137-163
- Grzybowski, J., *Religia jako więź – zwodnicza nadzieja polityki*, „Studia Philosophiae Christianae”, 47/2 (2011), ss. 209-229.
- Habermas, J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tł. M. Łukasiewicz, Kraków 2000.
- Habermas, J., *Miedzy naturalizmem a religią*, tł. M. Pańków, Warszawa 2012.
- Habermas, J., *Religion and rationality: essays on reason, God, and modernity*, red. E. Mendieta, Cambridge 2002.
- Himmelfarb, G., *Jeden naród, dwie kultury*, tł. P. Bogucki, Warszawa 2007.
- Kilanowski, M., *Ku wolności jako odpowiedzialności. Dewey, Rorty, Habermas o nowej jakości w demokracji*, Toruń 2013.
- Kołąkowski, L., *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990.
- Kołąkowski, L., *Jeśli Boga nie ma. O Bogu, Diablu, Grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, tł. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 1988.
- Król, M., *Czego nas uczy Leszek Kołąkowski*, Warszawa 2010.
- Król, M., *Europa w obliczu końca*, Warszawa 2012.
- Kymlicka, W., *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford 2001.

- Lilla, M., *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, tł. J. Mikos, Warszawa 2009.
- Lyotard, J.F., *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, tł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997.
- Majcherek, J.A., *Po „wielkiej separacji”*, „Przegląd Polityczny”, 118 (2013), ss. 90-95.
- Markowski, M.P., *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*, Bydgoszcz 1997.
- Maślanka, T., *Racjonalność i komunikacja. Filozoficzne podstawy teorii społecznej Jürgena Habermasa*, Warszawa 2011. *Niezbędnik ateisty. Rozmowy Piotra Szumlewicza*, Warszawa 2010.
- Onfray, M., *Traktat ateologiczny*, tł. M. Kwaterko, Warszawa 2008.
- Possenti, V., *Zarys filozofii politycznej. Społeczeństwa liberalne na rozdrożu*, tł. A. Figiel, Lublin 2012.
- Ritzer, G., *Magiczny świat konsumpcji*, tł. L. Stawowy, Warszawa 2004.
- Rorty, R., *Edukacja i wyzwanie postnowoczesności*, w: *Spory o edukację. Dylematy i kontrowersje we współczesnych pedagogiach*, red. Z. Kwieciński, L. Witkowski, Warszawa 1993, s. 94-112
- Rorty, R., *Filozofia a nadzieja na lepsze społeczeństwo*, tł. J. Grygieńć, S. Tokariew, Toruń 2013.
- Rorty, R., *Filozofia a zwierciadło natury*, tł. M. Szczubińska, Warszawa 1994.
- Rorty, R., *Filozofia jako polityka kulturalna*, tł. B. Baran, Warszawa 2009.
- Rorty, R., *Heidegger, Kundera, Dickens*, w: *Miedzy pragmatyzmem a postmodernizmem. Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, red. A. Szahaj, Toruń 1995, ss. 79-104.
- Rorty, R., *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne*, tł. J. Margański, Warszawa 1999.
- Rorty, R., *Philosophy and Social Hope*, Penguin Books, New York 1999.
- Rorty, R., *Pierwszeństwo demokracji wobec filozofii*, tł. P. Dehnel, „Odra”, 7/8 (1992), 22-30.
- Rorty, R., *Przygodność, ironia i solidarność*, tł. W. J. Popowski, Warszawa 1996.
- Rorty, R., *Religion in the Public Square. A Reconsideration*, „Journal of Religious Ethics”, 31 (2003), ss. 141-149.
- Rorty, R., Vattimo, G., *Przyszłość religii*, red. S. Zabala, Kraków 2010.
- Spitzer, M., *Cyfrowa demencja. W jaki sposób pozbawiamy rozumu siebie i nasze dzieci*, tł. A. Lipiński, Słupsk 2013.
- Stawrowski, Z., *Niemoralna demokracja*, Kraków 2008. Storey, J., *Studia kulturowe i badania kultury popularnej. Teorie i metody*, tł. J. Barański, Kraków 2003.
- Szahaj, A., *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*, Toruń 2012.
- Szahaj, A., *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Toruń 2004.
- Sztaniszkis, J., *O władzy i bezsilności*, Kraków 2006.
- Szulakiewicz, M., *Religia i czas*, Toruń 2008.
- Szydłowska, V., *Nihilizm i dekonstrukcja*, Warszawa 2003.
- Woronecki, J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, *Etyka ogólna*, Lublin 1986.
- Woronecki, J., *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 2, *Etyka szczegółowa*, cz. 2, Lublin 1986.
- Woronecki, J., *O narodzie i państwie*, tł. R. Maliszewski, Lublin 2004.
- Žižek, S., *Przemoc. Sześć spojrzeń z ukosa*, tł. A. Górny, Warszawa 2010.

A Decent Secular World – the Real Future Human Community? Reflections About Rations of Policy and Rules of Ethics

Summary: In our times a liberal model of the social life is a space, in which democratic and liberation desires can be carried out in the full way. Still however inalienable questions about goods and purposes which society is putting, are included to most important. What significant political

good should be today, in the days of diversity and multitude of lifestyles, - the prosperity, the affluence, or a firmly liberally defined freedom (if I am not violating other's freedom, I am making what I want)? And perhaps it should be an aim of the policy action - how the Aristotle wanted - good and right life of citizens manifesting itself in the righteousness of character i.e. the virtue of bravery (arête)? Liberal democracy is promoting freedom, pluralism, affluence, consumption and effective law today as achievements of contemporaneity, convincing that we will live in harmonious, multicultural and peacetime community. However in the realization of these ideals something is standing in the way, what can be named "paradox of the liberalism": freedom from one side widely understood, on the other whereas simultaneous expectation of self-limitation, self-control, responsibility, or even asceticisms. Therefore contemporary political-social desire for building the global and diversified society, is based on the hasty and naive conviction that people of all sorts of nations, cultures, tongues and customs will be able to live without religion together in peace and prosperity, respecting and tolerating own inflectednesses.

Keywords: secularism, postmodernism, religion, atheism, ethics, Rychard Rorty, Jürgen Habermas, Jacek Woroniecki

PAWEŁ BECZEK

Wydział Historyczny
Uniwersytet Gdański

„Ateneum Kapłańskie” (1925-1939) jako forum obrony katolickiego charakteru szkoły w Drugiej Rzeczypospolitej

Streszczenie: W okresie międzywojennym „Ateneum Kapłańskie” opowiadało się za głoszoną przez Kościół koncepcją szkoły wyznaniowej. Laicyzacyjne tendencje wśród znacznej części polskiego nauczycielstwa, zrzeszonego głównie we wpływowym Związku Nauczycielstwa Polskiego, uzasadniały z kolei szczególną czujność, by decyzje władz państwowych w sprawach oświaty odpowiadały założeniom kościelnym. Ta deklarowana na łamach czasopisma „walka o katolickie oblicze polskiej szkoły” ujawniała się w krytyce niektórych posunięć sanacyjnego rządu, próbującego przeforsować własne idee pedagogiczne - na czele z koncepcją tzw. wychowania państwowego.

Słowa kluczowe: „Ateneum Kapłańskie”, Druga Rzeczpospolita, laicyzacja, szkoła wyznaniowa, wychowanie państwowe, Stefan Wyszyński.

Wstęp

Stanisław Stomma – przedwojenny działacz i publicysta katolicki, w okresie PRL związany m.in. ze środowiskiem „Tygodnika Powszechnego” - w jednej ze swoich opinii stwierdzał: „Do roku 1939 katolicyzm znajdował się w sytuacji nader pomysłnej. Istniał bardzo silny społeczny nacisk na rzecz religii i Kościoła, urabiający poglądy i tworzący ciśnienie opinii”¹. Nie wdając się w głębsze rozważania, powyższe spostrzeżenie można uznać za zasadniczo trafne. Nie oznacza to bynajmniej, że w międzywojennej Polsce nie pojawiały się tendencje zmierzające do upowszechnienia świeckiego modelu życia. Co więcej, postulaty „odreligijnienia” sfery publicznej cieszyły się znaczną popularnością, szczególnie w kręgach inteligentkich. Propozycje te nie mogły spotkać się z aprobatą ówczesnego Kościoła, zdecydowanie broniącego swego stanu posiadania w dziedzinie instytucjonalno-kulturowej. Rywalizacja obozu katolickiego i kół popierających zjawisko laicyzacji należała więc do charakterystycznych elementów życia społecznego Drugiej Rzeczypospolitej,

¹ Cyt. za: F. Adamski, *Ateizm w kulturze polskiej*, Kraków 1993, s. 27.

a jedną z płaszczyzn owej konfrontacji było szkolnictwo.

W schematach pojęciowych nowoczesności rozdział oświaty od czynników wyznaniowych uchodzi za rzecz oczywistą. Tym bardziej interesująca wydaje się analiza kontrargumentacji przedstawicieli Kościoła tradycyjnego, zajmujących opozycyjne stanowisko w tej materii. Zadania tego zamierzam podjąć się w niniejszym artykule, przy czym przedmiotem swego zainteresowania uczyniłem publicystykę wrocławskiego miesięcznika „Ateneum Kapłańskie”. Wybór akurat tego czasopisma nie był przypadkowy i wynikał z dwóch przesłanek. Po pierwsze poważny, quasinaukowy profil periodyku sprawiał, że artykuły w nim zawarte odznaczały się wysokim poziomem merytorycznym, przez co analizowana problematyka została przedstawiona w miarę dogłębnie. Po drugie, „Ateneum...” cechował swoisty przymiot reprezentatywności. Objawiało się to, z jednej strony, w instytucjonalnej łączności z oficjalnymi czynnikami Kościoła (pismo było afiliowane przy seminarium duchownym we Wrocławku), z drugiej - w praktyce publikowania tekstów teologów z całej Polski, a nawet z ośrodków zagranicznych².

Historia powstania interesującego nas źródła wiąże się z osobą rektora wrocławskiej uczelni, późniejszego twórcy i rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – ks. Idziego Radziszewskiego. Z jego inicjatywy w 1909 r., a więc jeszcze w czasach zaboru rosyjskiego, ukazał się pierwszy numer periodyku, którego pełna nazwa brzmiała „Ateneum Kapłańskie, miesięcznik założony w 1909 roku, wychodzący pod kierunkiem Profesorów Wrocławskiego Seminarium Duchownego, poświęcony Pismu Świętemu, Teologii dogmatycznej, Apologetyce, Teologii moralnej, ascetycznej i pasterskiej, Prawu kanonicznemu, Liturgice, Filozofii, Historii, Naukom Społecznym, Pedagogii i Sztuce Chrześcijańskiej”³. „Ateneum...” wychodziło z częstymi przerwami, spowodowanymi m.in. działaniami wojennymi, do 1918 r. włącznie. Od 1919 r. wskutek trudności finansowych zmuszone zostało do zawieszenia funkcjonowania. Wznowiło je dopiero w 1925 r., po czym ukazywało się nieprzerwanie do czerwca 1939 roku⁴. Okres ten wyznacza też ramy czasowe niniejszego artykułu.

W okresie międzywojennym „Ateneum...” należało do najważniejszych pism katolickich stojących na wysokim poziomie redakcyjnym⁵. Główna w tym zasłu-

² Więcej na temat pochodzenia autorów „Ateneum...” patrz: L. Belzyt, „Ateneum Kapłańskie” – 75 lat istnienia, „Kwartalnik Historii Prasy Polskiej” 3 (1985), s. 73; Bibliografia „Ateneum Kapłańskiego” za lata 1909-1983, oprac. W. Hanc i K. Rulka, Wrocław 1983, s. 15-27; K. Rulka, „Ateneum Kapłańskie” w latach 1925-1932, w: „Ateneum Kapłańskie” 1909-2009, red. tenże, Wrocław 2009, s. 44-46; tenże, Pod kierunkiem ks. Stefana Wyszyńskiego. „Ateneum Kapłańskie” w latach 1932-1939, w: tamże, s. 66-68.

³ J. Bagrowicz, „Ateneum Kapłańskie” – dzieło seminaryjnego środowiska naukowego, w: *Od wieków kształci pasterzy. Wyższe seminarium duchowne we Wrocławku*, red. J. Bagrowicz – W. Hanc – T. Lewandowski – K. Rulka, Wrocław 1994, s. 81-82; L. Belzyt, dz. cyt., s. 69-70; K. Rulka, *Pierwsze dziesięciolecie „Ateneum Kapłańskiego” 1909-1918*, w: „Ateneum Kapłańskie” w latach, s. 11-16.

⁴ K. Rulka, „Ateneum Kapłańskie”, s. 42,46,57. W grudniu 1925 roku ukazał się zbiorczy tom za lata 1919-1925.

⁵ A. Paczkowski, *Prasa polska w latach 1918-1939*, Warszawa 1980, s. 296; P. Szydłowski, *Kryzys*

ga wybitnego zespołu autorów. Do wrocławskiego periodyku pisywali bowiem najszacowniejsi polscy teolodzy tamtego czasu, pochodzący – jak zostało to już wspomniane - z różnych środowisk naukowych i reprezentujący różne nurty myśli pedagogicznej⁶. Wśród teoretyków poruszających na łamach „Ateneum...” problematykę laicyzacji szkolnictwa znaleźli się zatem m.in. przedstawiciele ośrodka sandomierskiego (ks. Wincenty Granat), katowickiego (ks. Walery Jasiński) czy gnieźnieńsko-poznańskiego (ks. Jan Ściesiński). Nie można oczywiście zapominać o reprezentantach rodzimego środowiska wrocławskiego, na czele z ks. Stefanem Wyszyńskim – przyszłym prymasem Polski i ks. Henrykiem Kaczorowskim (rektorem miejscowego seminarium w latach 1928-1939). Od momentu powstania do wybuchu II wojny światowej czasopismo posiadało 5 redaktorów naczelnych: ks. Antoniego Szymańskiego (1909-1919), ks. Henryka Kaczorowskiego (1925-1928), ks. Franciszka Krupę (Korszyńskiego) (1928-1929), ks. Bolesława Kunkę (1929-1932) oraz ks. Stefana Wyszyńskiego (1932-1939). Nakład czasopisma w interesującym nas okresie szacowany jest na ok. 2 tys. egzemplarzy⁷, co jak na periodyk o bądź co bądź elitarnym charakterze, stanowiło w ówczesnych warunkach przyzwoity rezultat (dla porównania nakład równie poważanego, wydawanego przez krakowskich jezuitów, „Przeglądu Powszechnego” w latach największego powodzenia oscylował w granicach 2,4 tys. - 2,6 tys. egzemplarzy)⁸.

1. Postulaty oświatowe „Ateneum Kapłańskiego”

Publicystyka „Ateneum Kapłańskiego” odegrała ważką rolę w debacie na temat roli czynnika wyznaniowego w procesie wychowania młodzieży⁹. Ścieraniu się przeciwstawnych stanowisk: z jednej strony zwolenników „odreligijnienia” edukacji publicznej, z drugiej orędowników oparcia jej na solidnych podstawach chrystianizmu, towarzyszyły konkretne posunięcia władz państwowych w omawianej dziedzinie. Autorzy miesięcznika nie omieszkali ustosunkować się do rzeczonych rozwiązań in-

kultury w polskiej myśli katolickiej 1918-1939, Warszawa-Kraków 1984, s. 32-33, 46-47.

⁶ Więcej na ten temat patrz: J. Kostkiewicz, *Kierunki i koncepcje pedagogiki katolickiej w Polsce 1918-1939*, Kraków 2013.

⁷ Taką liczbę podaje w swoim najnowszym opracowaniu – najlepiej chyba zorientowany w tematyce historii „Ateneum...” – ks. K. Rulka, odrzucając zarazem liczbę 4 tys., z którą można było się spotkać w niektórych źródłach i współredagowanej przez niego Bibliografii „Ateneum Kapłańskiego” za lata 1909-1983. Z kolei zdaniem Leszka Belzyta nakład periodyku w latach 1926-1939 oscylował w granicach 1,5 tys. egzemplarzy. K. Rulka, „*Ateneum Kapłańskie*”, s. 46; *Bibliografia „Ateneum Kapłańskiego”*, s. 14; L. Belzyt, *dz. cyt.*, s. 70.

⁸ U. Caumanns, *Die polnischen Jesuiten, der Przegład Powszechny und der politische Katholizismus in der Zweiten Republik. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Presse Polens zwischen den Weltkriegen (1918-1939)*, Dortmund 1996, s. 37.

⁹ S.I. Mozdzeń, *Historia wychowania 1918-1945*, Kielce 2000, s. 35. Autor zalicza nawet „Ateneum...” – mimo wszystko chyba nieco na wyrost, zważywszy na wielotematyczny, a nie *stricte* pedagogiczny profil periodyku - do grona trzech najważniejszych katolickich czasopism pedagogicznych okresu międzywojennego (obok lwowskiego „Miesięcznika Katechetycznego i Wychowawczego” oraz wileńskiego „Ku Szczytom”).

stytucjonalnych, wychodząc z pozycji pedagogiki katolickiej. Analiza powyższych komentarzy wymaga wobec tego uprzedniego zapoznania się z założeniami tej ostatniej, także wyartykułowanymi na łamach interesującego nas periodyku.

Stanowiskiem Kościoła względem kwestii oświaty zajął się ks. Stefan Wyszyński w artykule poświęconym substancjalnym zagadnieniom encykliki Piusa XI *Divini illius magistri* (o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży) z 31 grudnia 1929 r¹⁰. Publicysta zwrócił uwagę na niekorzystną tendencję we współczesnym szkolnictwie, polegającą na absolutyzacji procesu nauczania przy jednoczesnej marginalizacji zjawiska wychowania. Za dominikaninem o. Jackiem Woronieckim – autorem dzieła *Katolicka etyka wychowawcza* - Wyszyński dokonał gruntownego rozbioru wymienionych pojęć. O ile „nauczanie” odnosiło się do władz rozumowych człowieka i zmierzało do wyposażenia go w pewien zasób informacji, o tyle „wychowanie” kierowało się w stronę woli oraz uczuć i obejmowało dziedzinę wyrobienia moralnego¹¹. Powołując się na opinię słynnego ówczesnego pedagoga chrześcijańskiego Fryderyka Wilhelma Foerstera, według którego „wyostrzony intelekt bez wysubtelnionego sumienia tworzy tylko Mefistofelesów”, Wyszyński podkreślił konieczność przyjęcia przez szkołę obowiązku świadomego oddziaływania wychowawczego. Samo kształcenie intelektualne nie mogło bowiem zapewnić tego postulatu, wszak „rozum pokazuje tylko człowiekowi prawdę, lecz nie pobudza do dążenia do niej: dopiero wola człowieka może ponieść ku dobru wyższemu”¹². Autor przypominał, że wszechstronne cele wychowania winny uwzględniać złożone oblicze jednostki ludzkiej, a więc jego indywidualno-społeczną naturę oraz dążenie do szczęścia doczesnego i przede wszystkim wiecznego. Spełnienie powyższych warunków umożliwiałoby realizację właściwego (w rozumieniu: bezpośredniego) celu wychowania: kształcenia charakteru. Według duchownego nie mogło być mowy o jego pełnym wyrobieniu, jeśli pomijało się stronę religijną. Na poparcie rzeczzonej tezy publicysta przywołał wypowiedzi m.in. Piusa XI (z encykliki *Divini illius magistri*) czy byłego metropolity lwowskiego abpa Józefa Bilczewskiego, definiujące charakter jako stałość i konsekwencję postępowania wypływającą z niezmienną, obiektywną ideą. Tę ostatnią stanowiła oczywiście religia. Wyszyński zwracał uwagę na jej uniwersalną wartość: zważywszy na fakt, że wychowanie było zjawiskiem dynamicznym, tj. odbywającym się przez całe życie, szkoła nie mogła ukształtować wzorcowych charakterów. Jedynie religia była w stanie usposobić jednostkę do gorliwego trwania we własnych przekonaniach, bez względu na zmieniające się okoliczności¹³. Efektywność wychowania moralnego wymagała więc całkowitego sprzęgnięcia z pierwiastkiem transcendentnym. Co naturalne, ów pierwiastek – w podejściu Wyszyńskiego

¹⁰ Pius XI, *Encyklika o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży Divini illius magistri*, http://www.kns.gower.pl/pius_xi/illius.htm [20.07.2014].

¹¹ S. Wyszyński, *Przewodnie myśli encykliki o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży*, „Ateneum Kapłańskie” 26/1 (1930), s. 4-6.

¹² Tamże, s. 8.

¹³ Tamże, s. 10-13.

- posiadał określone oblicze w postaci chrześcijaństwa. Powyższa zależność stanowiła swoiste ukoronowanie teleologii pedagogiki katolickiej: w ujęciu Kościoła (publicysta po raz kolejny odwołał się do encykliki *Divini illius magistri*) wyrobienie silnego charakteru miało prowadzić do uformowania prawdziwego chrześcijanina, inaczej – do „zbudowania” Syna Bożego w człowieku, osiągającym dzięki temu walor doskonałości¹⁴.

W zbliżony sposób swoje stanowisko zwerbalizował ks. Wincenty Granat, według którego zasadnicze dążenie katolickiej pedagogiki winno ucieleśniać się w hasło „kształtowania Chrystusa w duszach”¹⁵. W ujęciu teologa konkretyzacja rzeczowej formuły miała wyrażać się w „dynamicznej, solidarnej z Kościołem, Państwem i Narodem związanej, harmonijnej i pełnej osobowości, która z wiarą w sens życia będzie wykonywała swe zadania indywidualnie i społecznie, osiągając przez to życie wieczne”¹⁶. Cechą charakterystyczną stanowiska Granata było silne akcentowanie znaczenia Kościoła w procesie wychowania. Niekonspowanie jego pozycji – zdaniem publicysty – zamazywało istotę katolickiej pedagogiki, wszak nie sposób zrozumieć osobowości katolika bez łączności z Eklezją¹⁷.

Wśród propozycji na temat teleologii wychowania wyłożonych na forum „Ateneum...”, na przedstawienie zasługują jeszcze koncepcje ks. Adama Jankowskiego i ks. Henryka Kaczorowskiego. Pierwszy swój wzór upatrywał w „przygotowaniu człowieka do życia samodzielnego według ideału chrześcijańskiej doskonałości”¹⁸. Z kolei Kaczorowski kładł wyraźny nacisk na moment soteriologiczny. Według duchownego swoistą metanormą wszelkich dążeń wychowawczych winna być perspektywa najważniejszego, wiecznego celu jednostki – zbawienia¹⁹.

Ważną rolę w poglądach autorów miesięcznika na kwestię oświaty odgrywały wskazania praktyczne. Naczelnym dezyderatem był postulat szkoły wyznaniowej. Publicyści „Ateneum...” obnażali zarazem faktyczne niedoskonałości placówek światopoglądowo neutralnych, dowodząc, że ich deklarowana ideowa bezstronność to fantom, który w praktyce przeradzał się w mniej lub bardziej otwartą wrogość względem Kościoła i chrześcijaństwa²⁰. Założenia te znajdowały swoje umocowanie w oficjalnym stanowisku Kościoła, wyrażonym w Kodeksie Prawa Kanonicznego, w wystąpieniach magisterialnych papieży w postaci encyklik, adhortacji i listów apostołskich, czy w końcu w instrukcjach odpowiednich kongregacji²¹.

Wyznaniowość szkoły przejawiała się w konkretnych rozwiązaniach organi-

¹⁴ Tamże, s. 13.

¹⁵ W. Granat, *Podstawy niekatolickiej i katolickiej dydaktyki*, „Ateneum Kapłańskie” 36/2 (1935), s. 141.

¹⁶ Tamże, s. 140-141.

¹⁷ Tamże, s. 141-142.

¹⁸ A. Jankowski, *Wychowanie i nauczanie*, „Ateneum Kapłańskie” 32/3 (1933), s. 259, 249-250.

¹⁹ H. Kaczorowski, *O praktyki religijne młodzieży szkolnej*, „Ateneum Kapłańskie” 20/5 (1929), s. 461-462.

²⁰ S. Wyszyński, *dz. cyt.*, s. 7; W. Granat, *dz. cyt.*, s. 142.

²¹ I. Grabowski, *Prawo kanoniczne*, Warszawa 1948, s. 461-463; J. Szczepaniak, *Episkopat w obronie*

zacyjnych. Należały do nich m.in. obowiązkowa nauka religii odbywająca się pod nadzorem władz kościelnych; konfesyjna paralelność nauczyciela i uczniów; uwzględnienie w pracy wychowawczej, obok metod naturalnych, również środków nadprzyrodzonych oraz korelacja programów nauczania przedmiotów szkolnych z religią²². Powyższe wymagania w esencjalny sposób wyrażały słowa Piusa XI: „By była ona taką (szkołą katolicką – P.B.), potrzeba, żeby całe nauczanie i całe urządzenie szkoły: nauczyciele, programy, książki wszystkich przedmiotów były przejęte chrześcijańskim duchem (...)”²³.

Węzłową rolę osoby pedagoga w akcie formowania młodego pokolenia podkreślał ks. Antoni Lorens. Duchowny z oburzeniem konstatał brak zainteresowania władz oświatowych dla kondycji moralnej i poglądów nauczycieli. Ateusz i radykał – zdaniem autora – w żadnym stopniu nie nadawał się do urabiania w uczniach postaw religijnych i narodowych²⁴. Powyższa kwestia została także poruszona w tekstach Wyszyńskiego²⁵ i Kaczorowskiego. Według tego drugiego, jeśli chciało się mówić o efektywnej jedności wychowania chrześcijańskiego, należało zadbać, by sami nauczyciele utożsamiali się z zasadami Chrystusowymi²⁶.

W ujęciu Kaczorowskiego wzmiankowana koherencja objawiała się jednak przede wszystkim w wykorzystywaniu typowo katolickich metod wychowawczych

katolickiego charakteru polskiej szkoły 1927-1937, Kraków 2000, s. 14, 31-39; L. Grochowski, *Doktryna wychowawcza katolicyzmu w Polsce międzywojennej*, „Rozprawy z Dziejów Oświaty” 26 (1983), s. 176-188. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r., opowiadając się za ideałem katolickiej szkoły wyznaniowej, krytykował jednocześnie szkoły areligijne (w których w ogóle nie wykładano religii a stosunek do niej był z zasady wrogi), bezwyznaniowe (zwane też neutralnymi; w placówkach tego typu pojawiały się treści religijne, jednak przybierały one najczęściej charakter informacji na temat poszczególnych systemów wiary, lekcja religii określonego wyznania występowała jako przedmiot fakultatywny) oraz międzywyznaniowe (inaczej symultanne lub mieszane, z obowiązkową nauką religii dla uczniów danych konfesji, przy jednoczesnym wyznaniowo neutralnym nauczaniu pozostałych przedmiotów). Kodeks przyjął jako zasadę zakaz posyłania dzieci katolickich do wyżej wymienionych szkół. Licząc się jednak z trudnościami w bezwzględnym stosowaniu się do powyższej dyrektywy wynikającymi z realiów życia społeczno-politycznego, ustawodawca kościelny przewidział pewne wyjątki: za zgodą miejscowego ordynariusza zapisywanie uczniów do placówek niekatolickich uznano za dopuszczalne (przy jednoczesnym zapewnieniu dzieciom nauki religii katolickiej). Przywołane postanowienia stanowiły w praktyce odzwierciedlenie wcześniejszych enuncjacji papieży, nawiązujących do omawianego zagadnienia. Dość wspomnieć o wzmiankowanym już dokumencie *Syllabus errorum* Piusa IX z 1864 r., encyklice *Nobilissima Gallorum Gens* Leona XIII z 1880 r. czy wreszcie encyklice Piusa X *Editae saepe* z 1910 r. Pius XI, w encyklice *Divini illius magistri*, która – przypomnijmy – poruszała kwestię oświaty w sposób najbardziej kompletny i syntetyzujący, literalnie odwołał się do właściwych postanowień Kodeksu oraz w całości powtórzył nauczanie swoich poprzedników.

²² S. Adamski, *Szkoła wyznaniowa czy mieszana?*, Poznań 1921, s. 7; J. Szczepaniak, *dz. cyt.*, s. 31; P. Szydłowski, *dz. cyt.*, s. 184.

²³ Pius XI, *dz. cyt.*; patrz też: B. Żulińska, *Uzgadnianie przedmiotów nauczania z religią*, „Ateneum Kapłańskie” 40/2 (1937), s. 166-167; W. Granat, *dz. cyt.*, s. 142; S. Wyszyński, *dz. cyt.*, s. 7.

²⁴ A. Lorens, *O reformę wychowania szkolnego w Polsce*, „Ateneum Kapłańskie” 18/5 (1926), s. 535.

²⁵ S. Wyszyński, *dz. cyt.*, s. 6-7.

²⁶ H. Kaczorowski, *dz. cyt.*, s. 480.

w postaci środków nadprzyrodzonych, tj. praktyk religijnych. Duchowny traktował je jako oczywiste uzupełnienie i ukoronowanie szkolnej katechezy - ich pominięcie czyniłoby z „nauki religii” „naukę o religii”. Za koniecznością czynności nadnaturalnych – zdaniem publicysty - przemawiał także wpływ, jakie wywierały one na wykształcenie cnoty religijności, będącej przecież podstawowym elementem wyrobienia chrześcijańskiego²⁷. Kaczorowski w swojej argumentacji na rzecz środków nadprzyrodzonych nie trzymał się bynajmniej ściśle wymiaru katechetycznego: autor konstatawał ich pozytywną rolę również dla całego procesu wychowawczego. Według niego uformowana pobożność stanowiła źródło wszelkich innych cnót, nastawiających człowieka do gorliwego wypełniania powinności wobec rodziców, zwierzchników, bliźnich czy ojczyzny²⁸. Kaczorowski posłużył się także przykładem hagiograficznym: przekonywał, że celowość, wytrwałość oraz męstwo w działaniu św. Stanisława Kostki – patrona młodzieży – nie zostały przezeń osiągnięte jedynie dzięki ćwiczeniom naturalnym, lecz wynikały przede wszystkim ze zbawiennego wpływu łaski Bożej. Świadczyło to tym samym o niezbędności praktyk nadprzyrodzonych dla pełnej skuteczności toku wychowawczego. Ich pominięcie nadawało natomiast powyższemu procesowi cechę połowiczności. Zwieńczenie rozumowania Kaczorowskiego stanowił więc wniosek, że jedyną efektywną pedagogiką była ta, która zasadzała się na religii i moralności objawionej²⁹.

Znaczenie środków nadnaturalnych w pracy katechety uwypuklił również ks. Mateusz Jeż. Autor dokonał wyjaśnienia wartości poszczególnych z nich, zaliczając doń: urozmaiconą modlitwę (poranną, wieczorną; przed i po posiłku; na początku i na zakończenie zajęć lekcyjnych czy wreszcie w formie pieśni religijnych), egzortę (okolicznościowe kazanie do młodzieży szkolnej), Mszę świętą, spowiedź, Komunię, adorację Najświętszego Sakramentu oraz nabożeństwa ku czci Najświętszej Maryi Panny i Męki Chrystusowej (w postaci drogi krzyżowej)³⁰. Publicysta za najważniejszą uważał jednak czystą i dziecięcą pobożność samych katechetów, którzy w osobistych praktykach religijnych winni okazywać szczególną gorliwość. W związku z powyższym Jeż przypominał o konieczności modlitwy w intencji swoich podopiecznych³¹. O powiązanie środków przyrodzonych z nadprzyrodzonymi w działalności wychowawczej apelował również ks. Walery Jasiński. Duchowny utyskiwał na zawstydzającą bagatelizację metod nadnaturalnych, podkreślając zarazem, że „bez pomocy łaski Bożej nie można przez całe życie być dobrym, uczciwym, świętym i szczęśliwym człowiekiem”³².

Istotnym wyznacznikiem wyznaniowości systemu edukacyjnego była korelacja

²⁷ Tamże, s. 478.

²⁸ Tamże, s. 480.

²⁹ Tenże, *Św. Stanisław Kostka a nasze zadania wychowawcze*, „Ateneum Kapłańskie” 18/5 (1926), s. 493.

³⁰ M. Jeż, *Czynnik nadprzyrodzony w pracy szkolnej katechety*, „Ateneum Kapłańskie” 21/4 (1928), *passim*.

³¹ Tamże, s. 396-397.

³² W. Jasiński, *Potrzeby katolickiej pedagogiki naukowej w Polsce*, „Ateneum Kapłańskie” 42/4

programów szkolnych z religią. Według zmartwychwstanki s. Barbary Żulińskiej rzeczona kwestia stanowiła jeden z symptomów pożądanego zjawiska syntezy nauczania i wychowania. Założenie to implikowało dopasowanie treści przedmiotów naukowych do panującej w szkole naczelnej idei wychowawczej. Autorka przypominała, że w odniesieniu do placówek chrześcijańskich owym wzorem była rzecz jasna filozofia Chrystusowa³³.

Żulińska wyróżniła dwojakie oblicze mechanizmu korelacji. Pierwsze polegało na wykorzystywaniu przez religię wiadomości z zakresu innych dziedzin, które uprzystępniałyby dzieciom wiedzę o Bogu. Można więc było posłużyć się dorobkiem geografii, archeologii czy geologii. Naturalna łączność religii z dziejami ludzkości samorzutnie narzucała katechecie sposobność powołania się na fakty historyczne. Sama liturgia – zdaniem publicystki – wykazywała liczne parantele z łaciną, językiem polskim (psalmy Kochanowskiego), kulturą (kult świętych) i przede wszystkim śpiewem³⁴.

Drugim obliczem zasady korelacji w ujęciu Żulińskiej było merytoryczne i dydaktyczne zespolenie przedmiotów świeckich z założeniami chrześcijaństwa, określonymi zresztą jako „najwyższe dobro ludzkości”³⁵. Autorka pokusiła się o przykładowe wskazówki dla poszczególnych lekcji. W odniesieniu do języka polskiego zalecała więc m. in., by nauczyciele uwydatniali w twórczości pisarzy te momenty, które podkreślały chrześcijański charakter polskiej kultury. Jednocześnie zachęcała pedagogów do gruntownego zaznajomienia się z założeniami wiary katolickiej, aby rzeczony akcentowanie chrystianizmu nie przerodziło się w nieświadomą promocję modernizmu czy protestantyzmu. W nauce łaciny Żulińska proponowała wykorzystywanie tekstów liturgicznych i „zagłębianie się w pomnikach starochrześcijańskiej sztuki”³⁶. Wskazywała również na możliwość ukazania doskonałej myśli Bożej na podstawie klasycznej budowy języka. W przypadku historii publicystka nawoływała z kolei do wypuklania momentów providencjalistycznych, ukazujących zależność ziemskiej szczęśliwości od wierności etyce Chrystusowej. Autorka zalecała też koncentrację na pozytywnych przykładach z dziejów kultury katolickiej, co nie oznaczało bynajmniej przemilczania ciemniejszych stron historii Kościoła - wszak również i kazusy tych ostatnich mogły posłużyć za dowody wszechmocy Stworzyciela: „Prawda historyczna nie będzie naturalnie ubóstwiała Borgii, ani smutnych dziejów Odrodzenia, ale wiara i miłość wykaże właśnie na tych czarnych kartach, że nie na ludziach opiera się potęga Kościoła, że Bóg nawet przez najgorszych potrafi prowadzić swe dzieło”³⁷. Zasady konieczności (w odniesieniu do matematyki) oraz celowości (w wypadku fizyki, chemii, zoologii czy biologii człowieka) pozwa-

(1938), s. 370.

³³ B. Żulińska, *dz. cyt.*, s. 166.

³⁴ Tamże, s. 168.

³⁵ Tamże, s. 167.

³⁶ Tamże, s. 170.

³⁷ Tamże, s. 171.

łały tymczasem unaocnić prawdy boskie w zakresie nauk przyrodniczych. Elementy religijne mogłyby być także wykorzystywane na lekcjach geografii (zagadnienia misyjne przy omawianiu tematu kolonii), śpiewu (nauka pieśni liturgicznych) czy pedagogiki (podkreślanie wpływu wiary na proces urabiania człowieka)³⁸. Żulińska zwróciła wreszcie uwagę na potrzebę zastosowania zasady korelacji na zajęciach wychowania fizycznego. Konkretyzację owego założenia mogły zatem stanowić m.in. zakazy noszenia przez dziewczęta zbyt śmiałych strojów gimnastycznych czy praktykowania nieprzyzwoitych sportów i tańców³⁹.

Wprowadzenie w życie urzędów szkoły wyznaniowej miało odgrywać kardynalną rolę w procesie katolickiej formacji uczniów. Zdawano sobie jednak sprawę, że aby mówić o jej pełnej efektywności, sama jedność wychowania szkolnego nie wystarczała. Wyszyński, w ślad za papieżem Piusem XI⁴⁰, wskazywał zatem na niezbędność współdziałania wszelkich czynników wpływających na wyrobienie młodzieży, a więc, oprócz placówek oświatowych, przede wszystkim rodziny (która pod żadnym pozorem nie mogła zaniedbywać swoich obowiązków), Kościoła oraz państwa. Do szeroko rozumianego środowiska wychowawczego należało też samo społeczeństwo⁴¹. Publicysta ze smutkiem przyznawał, że to ostatnie oddziaływało na młodzież często w sposób demoralizujący. Powołał się tu na przykład prasy, która, żerując na niskich instynktach ludzkich, epatowała tanią, kryminalną sensacją czy erotyzmem⁴².

2. Kwestia wyznaniowa a oświata w Drugiej Rzeczypospolitej

Doniosłym problemem, przed którym przyszło stanąć władzom odrodzonej Rzeczypospolitej, była kwestia prawnej unifikacji nowego organizmu państwowego. Wśród materii o szczególnej wadze i specyfice znalazło się też zagadnienie ułożenia stosunków z Kościołem katolickim. Wyrażały się one m.in. w dziedzinie oświaty. I tak, na mocy art. 120 konstytucji marcowej z 1921 r. oraz art. XIII konkordatu z 1925 r., nauka religii w szkołach powszechnych i średnich miała być obowiązkowa i podlegać kierownictwu biskupów⁴³. Powyższe postanowienia nie satysfakcyj-

³⁸ Tamże, s. 168-169, 171-173; S. I. Mozdzeń, *dz. cyt.*, s. 92-93. Według Żulińskiej, spośród wszystkich przedmiotów pedagogika (wykładana w seminariach nauczycielskich oraz liceach pedagogicznych, posiadających status szkół średnich) – zaraz przed językiem polskim - posiadała najwięcej punktów łącznych z religią.

³⁹ B. Żulińska, *dz. cyt.*, s. 173.

⁴⁰ Pius XI, *dz. cyt.* .

⁴¹ S. Wyszyński, *dz. cyt.*, s. 16-17; tenże, *Spoleczeństwo i prasa a wychowanie młodzieży*, „Ateneum Kapłańskie” 32/2 (1933), s. 176.

⁴² Tamże, 176-183.

⁴³ J. Osuchowski, *Prawo wyznaniowe Rzeczypospolitej Polskiej 1918-1939*, Warszawa 1967, s. 92, 123-126; T. Włodarczyk, *Konkordaty. Zarys historii ze szczególnym uwzględnieniem XX wieku*, Warszawa 1974, s. 269-272; J. Wisłocki, *Konkordat polski z 1925 roku. Zagadnienia prawno-polityczne*, Poznań 1977, s. 97; P. Bała, *Pod wezwaniem Boga czy Narodu? Religia a ustroj – studium przypadku polskich konstytucji*, Warszawa 2010, s. 170-174. Wpływ władz kościelnych na proces nauczania re-

nowały jednak w pełni hierarchii katolickiej, dążącej do realizacji maksymalistycznego postulatu w postaci szkoły wyznaniowej⁴⁴ - tego zapisu wzmiankowane wyżej akty prawne nie zawierały. Z drugiej strony, w okresie międzywojennym pojawiały się liczne głosy za całkowitym „odreligijnieniem” i deklerykalizacją oświaty w Polsce. Orędownikami tej idei były zatem lewicowe partie polityczne, na czele z PPS oraz PSL „Wyzwoleniem”⁴⁵. Wśród grup społecznych popierających świeckość wychowania wiodącą rolę odgrywał jednak Związek Nauczycielstwa Polskiego (ZNP) – największa organizacja zawodowa nauczycieli w latach II RP⁴⁶. O jej ideowym profilu świadczyły m. in. koneksje z ugrupowaniami lewicowymi, antykościelne enuncjacje poszczególnych działaczy czy wolnomyślicielskie oraz antyklerykalne poglądy pokaźnej części jej członków⁴⁷. Związek zajmował silną pozycję społeczną, z którą musiały liczyć się zarówno władze publiczne, jak i inne organizacje pozarządowe. Podkreśla się więc jego wpływ na obsadzanie kierowniczych stanowisk w administracji oświatowej (kuratoria i inspektoraty). Niebagatelne znaczenie posiadał także fakt formowania postaw sporej liczby nauczycieli⁴⁸. Po gwałtownych antyreligijnych wystąpieniach w czasie krakowskiego zjazdu zjednoczeniowego w lipcu 1930 r., episkopat wystosował specjalną odezwę, w której, krytykując „bezbożny” wydźwięk wygłaszanych postulatów, wezwał nauczycieli katolickich do opuszczenia struktur członkowskich ZNP⁴⁹. Można więc stwierdzić, że to związek ucieleśniał głównego przeciwnika w deklarowanej przez biskupów walce o katolicki charakter

ligii polegał na udzielaniu przez ordynariuszy misji kanonicznej nauczycielom, bez której wykładanie katechezy było niemożliwe, oraz na nadzorowaniu toku dydaktycznego lekcji religii z punktu widzenia treści i moralności nauczycieli. Sporo kontrowersji budził zwłaszcza ten ostatni zapis. Jego krytycy zwracali uwagę, że daje on czynnikiem kościelnym szerokie możliwości ingerencji w życie prywatne nauczycieli.

⁴⁴ Patrz przyp. 21.

⁴⁵ J. Szczepaniak, *Troska Kościoła o nauczanie i wychowanie religijne w Polsce w latach 1918-1927*, Kraków 1997, s. 45, 47-48. Program PSL „Wyzwolenia” z 1925 r. formułował postulat nauki „niezależnej i wolnej od jakiegokolwiek kontroli duchowieństwa”. Z kolei uchwały zjazdu kulturalno-oświatowego PPS z listopada 1919 r. stanęły na gruncie „uwolnienia szkoły od wpływów kleru i wyznaniowych celów wychowania”.

⁴⁶ S.I. Możdżeń, dz. cyt., s. 170-171. ZNP powstał w 1930 r. w wyniku fuzji Związku Nauczycielstwa Polskich Szkół Powszechnych (ZNPSP) z pokrewnym Związkiem Zawodowym Nauczycielstwa Polskich Szkół Średnich (ZZNPSS). Po zjednoczeniu organizacja liczyła nieco ponad 41 tys. członków, co stanowiło 64% wszystkich nauczycieli.

⁴⁷ J. Szczepaniak, *Troska Kościoła o nauczanie*, s. 49, 51-52, 54, 58; Na przykład długoletni prezes ZNP Stanisław Nowak należał do PSL „Wyzwolenie”, podobnie jak inny czołowy działacz związku – Zygmunt Nowicki. Z kolei Julian Smulikowski, wiceprezes jeszcze ZNPSP, wchodził w skład struktur partyjnych PPS. Należy zaznaczyć, że oficjalnie ZNP deklarował się jako organizacja apolityczna. Co więcej, w publicznych wystąpieniach jego władze naczelne starały się unikać haseł stricte antyreligijnych, podkreślając, że celem ruchu było jedynie ograniczenie pozycji duchowieństwa w polskim szkolnictwie.

⁴⁸ S. Wilk, *Episkopat Kościoła katolickiego w Polsce latach 1918-1939*, Lublin 1992, s. 604, 610-612; J. Szczepaniak, *Troska Kościoła o nauczanie*, s. 61.

⁴⁹ K. Krasowski, *Episkopat katolicki w II Rzeczypospolitej: myśl o ustroju państwa – postulaty - realizacja*, Warszawa-Poznań 1992, s. 203; S. Wilk, dz. cyt., s. 605-606.

polskiej szkoły. To wszystko nie powinno przysłać jednak innego faktu: naczelną rolę w omawianej rozgrywce odgrywały – *summa summarum* - czynniki decyzyjne, a więc władze państwowe. To ich posunięcia kształtowały rzeczywisty obraz polskiej oświaty, to od nich zależał też poziom jej nasycenia treściami religijnymi. Wydawane postanowienia prawne, w mniejszym bądź większym stopniu uwzględniające postulaty Kościoła, stanowiły więc dla obozu katolickiego kolejne etapy zmagania przeciwko prądom laicyzacyjnym. Powyższa retoryka znalazła również swoje odbicie na łamach „Ateneum Kapłańskiego”. Autorzy miesięcznika, ustosunkowując się do konkretnych posunięć czynników państwowych w sprawach oświaty, nie stronili od akcentowania wątku walki o katolickie oblicze polskiego systemu wychowawczego.

3. Obrona „okólnika Bartła” na forum „Ateneum Kapłańskiego”

Postanowienia konkordatu, w tym „szkolny” art. XIII, posiadały charakter przepisów ramowych, co oznaczało, że wymagały uszczegółowienia w postaci aktów wykonawczych. W przypadku zagadnień oświatowych podstawowym dokumentem było rozporządzenie Ministra Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (MWRiOP) z 9 grudnia 1926 r. o nauce szkolnej religii katolickiej, od nazwiska ówczesnego szefa resortu Kazimierza Bartła, zwane popularnie „okólnikiem Bartła”⁵⁰. Treść regulacji została określona w wyniku rokowań pomiędzy stroną rządową a przedstawicielami episkopatu, działającymi pod szyldem Komisji Papieskiej⁵¹. Akt poruszał m.in. kwestie ilości godzin nauki religii, podręczników do katechezy, wizytacji biskupów czy zasad przepływu służbowego. Najbardziej kontrowersyjny fragment rozporządzenia stanowił jednak zapis o obowiązku uczestniczenia przez młodzież w praktykach religijnych, zaliczonych „do całości nauczania i wychowania religijnego”. Listę owych praktyk ustalały władze kościelne w porozumieniu z MWRiOP. W ten sposób zdecydowano o obowiązkowym charakterze niedzielnej i świątecznej mszy św., nabożeństwa na rozpoczęcie i zakończenie roku szkolnego wraz z egzortą, trzydniowych rekolekcji wielkopostnych, wspólnej spowiedzi i komunii św. na rozpoczęcie i zakończenie roku szkolnego oraz w czasie rzeczonych rekolekcji, a także modlitwy przed i po zajęciach lekcyjnych. Nadzór nad wypełnianiem przez młodzież wymienionych powinności należał z kolei – w myśl rozporządzenia - do obowiązków prefekta (kapłana-katechety), dyrekcji szkoły, a także

⁵⁰ J. Szczepaniak, *Troska Kościoła o nauczanie*, s. 211. Uzupełnieniem przywołanego aktu był okólnik w sprawie nauki religii w szkołach powszechnych z 5 stycznia 1927.

⁵¹ K. Krasowski, *dz. cyt.*, s. 200; S. Wilk, *dz. cyt.*, s. 182-184; J. Wiśłocki, *dz. cyt.*, s. 115-119; N. Pease, *Rome's Most Faithful Daughter. The Catholic Church and Independent Poland 1914-1939*, Athens, Ohio 2009, s. 90. Komisja ta została powołana decyzją Stolicy Apostolskiej na początku 1926 r. w celu doprowadzenia do realizacji zapisów konkordatowych. Zadanie to spełniała poprzez udział w rozmowach z reprezentantami rządu, na których wspólnie ustalano brzmienie poszczególnych aktów wykonawczych do układu z 1925 r.

– co istotne – wszystkich nauczycieli⁵². Przyjęte rozwiązania wywołały rzecz jasna gwałtowną falę krytyki ze strony środowisk lewicowych. Na przeciwnej flance obóz katolicki argumentował za ich słusnością i nieodzownością.

Na łamach „Ateneum...” kwestię najbardziej newralgicznego postanowienia „okólnika Bartła” poruszył - we wzmiankowanym już artykule – ks. Henryk Kaczorowski. Autor wyróżniał zatem dwojakie oblicze protestów radykalnego nauczycielstwa. Z jednej strony zasadzało się ono na negacji stanowiska, traktującego środki nadprzyrodzone jako integralną część wychowania religijnego. Kontrargumentacja Kaczorowskiego na rzecz właściwości owego zaklasyfikowania została przedstawiona wyżej⁵³. Drugi rodzaj zarzutów kół lewicowych – uwypuklonych przez publicystę - dotyczył problemu przymusowości odbywania praktyk religijnych przez uczniów wraz nałożeniem na wszystkich pedagogów obowiązku ich kontroli. Krytykanci zwracali uwagę, że rozwiązanie to mogło z jednej strony generować wśród młodzieży fałsz i obłudę, z drugiej obarczało nauczycieli dodatkowymi powinnościami w dniu wolnym od pracy, jaką była niedziela⁵⁴.

Kaczorowski starał się wykazać bezpodstawność wymienionych oskarżeń. Duchowny zauważał, że zadania wszystkich pedagogów uosabiały się nie tylko w kształceniu, ale również w wychowaniu. W związku z powyższym każdy opiekun był zobowiązany „pomagać młodzieży w tym, przez co ona to wychowanie zdobywa”⁵⁵. W tej sytuacji rzeczonym środkiem były ćwiczenia religijne. Czuwanie nad wykonywaniem ich przez uczniów – zdaniem publicysty – zaliczało się więc do zwykłych powinności zawodowych nauczycieli.

Kaczorowski ustosunkował się także do zarzutu o szkodliwą przymusowość praktyk. W tym wypadku autor nie bagatelizował wysuwanych wątpliwości: zdawał sobie sprawę z zasadności obaw oponentów: „(...) przymus zwykle rodzi nieufność i udawanie. Ale grozi tu i drugie niebezpieczeństwo, wynikające z wykonywania praktyk religijnych z musu, bez wewnętrznego popędu i poczucia duchowej potrzeby. Oto jeśli na początku rodzą ponurą obłudę, to na końcu – martwe przyzwyczajenie”⁵⁶. Kaczorowski dokonał tu jednak subtelnego rozróżnienia. Za niewłaściwe uważał on utożsamianie pojęcia przymusu z obowiązkiem. To pierwsze kojarzyło się bowiem z jakąś zewnętrzną koniecznością, najczęściej fizyczną. Tymczasem termin obowiązku – zdaniem publicysty – oznaczał pewien mus moralny, zinternalizowany przez jednostkę. Mówiąc inaczej: osoba sama uzmysławiała sobie powinność określonego zachowania. Do tej kategorii zaliczał się m.in. nakaz mówienia prawdy. Taki sam charakter posiadały też wszelkie obowiązki względem Boga: wszak to natura człowieka obracała go w stronę Stworzyciela. W opinii Kaczorowskiego potencjał umysłowy dziecka był niewystarczający, by odkryć i „uznać za swoje” owe religijne

⁵² J. Szczepaniak, *Troska Kościoła o nauczanie*, s. 251-252.

⁵³ Patrz: przyp. 27 i 28.

⁵⁴ H. Kaczorowski, *dz. cyt.*, s. 471.

⁵⁵ Tamże, s. 478.

⁵⁶ Tamże, s. 478.

powinności. Dlatego dla jego dobra, „myśląc niejako za nie”, należało poprowadzić je do zrozumienia powyższej prawdy. Duchowny akcentował przy tym wyrażenie „prowadzić”, przeciwstawiając je określeniu „ciągnąć pod przymusem”. Autor – poprzez swoją złożoną argumentację – starał się więc wykazać, że istota szkolnych praktyk religijnych nie polegała na gwałcącym nacisku, lecz na głębokiej motywacji pozostającej w zgodzie z autonomią jednostki-ucznia⁵⁷.

Warto odnotować, iż stonowany tenor wypowiedzi duchownego nie przeszkodził mu w sformułowaniu konfrontacyjnej diagnozy zaistniałej sytuacji. Według niego problem praktyk religijnych stanowił przejaw walki dwóch obozów o ogólne zasady wychowania: przyrodzone i bezreligijne z jednej strony bądź nadprzyrodzone, a co za tym idzie doskonałe, z drugiej⁵⁸.

4. „Ateneum Kapłańskie” wobec sanacyjnej koncepcji wychowania państwowego

„Okólnik Bartła”, wychodzący naprzeciw katolickim postulatam, został wydany u progu rządów sanacyjnych. Wzajemne stosunki pomiędzy nową władzą a Kościołem ulegały jednak stopniowemu ochłodzeniu. Tendencja ta szczególnie wyraziście ujawniała się na gruncie szkolnictwa. Jednym z punktów zapalnych była, sformułowana na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych, idea wychowania państwowego. Do jej najważniejszych twórców i teoretyków należeli kolejni sanacyjni ministrowie WRiOP: Sławomir Czerwiński (1929-1931) oraz Janusz Jędrzejewicz (1931-1934). Cel omawianej koncepcji urzeczywistniał się w uformowaniu świadomych i twórczych obywateli, przygotowanych do pracy oraz poświęceń na rzecz państwa. Podejście to idealnie pasowało do aktualnych warunków: umożliwiała integrację licznych mniejszości – narodowych bądź wyznaniowych - zamieszkujących terytorium Polski. Analizowany kierunek zawierał jednocześnie sporo elementów, które nie do końca korelowały z zasadami katolicyzmu. Momenty te akcentował w swoich enuncjacjach przede wszystkim J. Jędrzejewicz. Wyznaniowe teorie wychowawcze były więc przezeń podważane za partykularyzm i oderwanie od rzeczywistości (jako konsekwencja służby idei religijnej, *a contrario* koncepcję sanacyjną nie obciążał żaden światopogląd filozoficzny). Minister w szczególny sposób wypuklał również nadrzędność etyki etatystycznej. Tym samym państwo – w ujęciu polityka – przyjmowało postać swoistego „idola”, domagającego się czci oraz ofiar⁵⁹.

Do akatolickich wypowiedzi teoretyków sanacyjnego wychowania ustosunkował się na łamach „Ateneum...” ks. Stefan Wyszński, występujący pod pseudonimem „Zuzelskiego”. Ówczesny redaktor naczelny pisma, powołując się na niezależne

⁵⁷ Tamże, s. 478-479.

⁵⁸ Tamże, s. 471.

⁵⁹ F. Araszkiwicz, *Idealy wychowawcze Drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1978, s. 174-184; J. Szczepaniak, *Episkopat w obronie*, s. 57-75; K. Krasowski, *dz. cyt.*, s. 201-202; K. Bartnicka, *Wychowanie państwowe*, „Rozprawy z Dziejów Oświaty” 15 (1972), s. 87-88.

opinie, zdemaskował zatem słabości Jędrzejewiczowskiej koncepcji. Wyrażały się one w bezideowości, statyczności i bezcelowości (podług myśli ministra, iż wychowanie nie powinno wybiegać w przyszłość, lecz odzwierciedlać stan rzeczywisty), a także swoistym pustostłowiu (abstrakcyjne pojęcie „państwa” dla wielu wydawało się zwykłym frazesem)⁶⁰. Z wypowiedzi Wyszyńskiego można było jednak wywnioskować, że nie odrzucał on inkryminowanego systemu jako takiego – nie do zaakceptowania pozostawały natomiast propozycje J. Jędrzejewicza i jego współpracowników⁶¹.

Podobne stanowisko zajął ks. Jan Ściesiński. Publicysta zwracał uwagę na błędne – z katolickiego punktu widzenia – założenia omawianego kierunku. Krytyce poddana zostało zatem nadmierna centralizacja życia, przejawiająca się w degradacji jednostki na rzecz państwa. To ostatnie postrzegano jako wartość najwyższą, swoistą kategorię metafizyczną pod postacią organizmu istniejącego poza człowiekiem. Co naturalne, absolutyzacja ta wyrażała się również na gruncie aksjologicznym: miarę wszelkiej moralności stanowiło państwo i jego interesy. Ściesiński wskazywał na powierzchowność tak ukształtowanej etyki, dla której liczyły się tylko zewnętrzne zachowania jednostki – sfera wewnętrzna, motywy jej postępowania były całkowicie pomijane. W tej sytuacji wychowanie przekształcało się w mechaniczne, bezduszne ćwiczenie uległości i posłuszeństwa⁶². Podejściu temu publicysta przeciwstawił założenia pedagogiki katolickiej. Autor przypominał, że najlepszym sposobem na uformowanie gorliwego obywatela było uprzednie zadbanie o jego duchowy, osobisty rozwój, wszak „tyle i pod względem jakościowym jest państwa, ile duchowo wysoko stojących jednostek”⁶³. Wewnętrzne zharmonizowanie człowieka nie mogło natomiast zaistnieć bez udziału religii. W związku z powyższym jej rola w wychowaniu państwowym była niezastąpiona. Zdaniem Ściesińskiego negatywny *de facto* stosunek omawianego kierunku do Boga wynikał więc ze złej woli jego teoretyków⁶⁴. Duchowny nie miał natomiast nic przeciwko takiemu wychowaniu państwowemu, które uwzględniałoby perspektywę katolicką. Ściesiński dokonał nawet konkretyzacji tego postulatu. Za najbardziej optymalne rozwiązanie w polskich warunkach uważał ideał „żołnierza-obywatela”, kierującego się w życiu duchem rycerskim. Istota owej „rycerskości” – w ujęciu publicysty – objawiała się natomiast

⁶⁰ Zuzelski [S. Wyszyński], *Z trosk i trudów apostołskich Kościoła w Polsce*, „Ateneum Kapłańskie” 2 (1937), s. 184-185.

⁶¹ F. Araszkiwicz, *dz. cyt.*, s. 178; K. Jakubiak, *Wychowanie państwowe jako ideologia wychowawcza sanacji: kształtowanie i upowszechnianie w periodycznych wydawnictwach społeczno-kulturalnych i pedagogicznych*, Bydgoszcz 1994, s. 201. Warto podkreślić, że wśród publicystów związanych z takimi sanacyjnymi czasopismami jak „Pion”, „Droga” czy – w mniejszym stopniu – „Zrąb” dominował w zasadzie negatywny stosunek do duchowieństwa i instytucji Kościoła katolickiego.

⁶² J. Ściesiński, *Wychowanie państwowe w świetle zasad nauki katolickiej*, „Ateneum Kapłańskie” 34/2 (1934), s. 121, 124-125; tenże, *Wychowanie państwowe w świetle zasad nauki katolickiej*, „Ateneum Kapłańskie” 34/3 (1934), s. 268, 271-273; tenże, *Postulaty Kościoła względem wychowania państwowego*, „Ateneum Kapłańskie” 35/1 (1935), s. 5-7.

⁶³ Tenże, *Wychowanie państwowe w świetle...*, „Ateneum Kapłańskie” 34/2 (1934), s. 130.

⁶⁴ Tenże, *Postulaty Kościoła*, s. 14.

w połączeniu siły fizycznej z potencjałem moralnym: prawdziwa dzielność polegała bowiem na umiejętności panowania nad sobą i swoimi niskimi instynktami⁶⁵.

Instytucjonalnym wyrazem etatystycznych prądów wychowawczych w Polsce były, uchwalone 11 marca 1932 r., ustawa o ustroju szkolnictwa oraz ustawa o szkołach prywatnych – obie przygotowane przez ówczesnego ministra WRiOP J. Jędrzejewicza⁶⁶ i obie zawierające zapisy wzbudzające zastrzeżenia wśród środowisk katolickich.

Odwołując się do pierwszego z wymienionych aktów, ks. Wyszyński sygnalizował niepokojący minimalizm w uwydatnianiu religijnych momentów kształcenia. Przedmiotem kontrowersji stał się wstęp rozważanej ustawy, mówiący o „wyrobieńniu religijnym, moralnym, umysłowym i fizycznym” jako celach wychowania. W artykule o znamienym tytule publicysta przypominał, że pierwotna wersja projektu nie wspominała o „wyrobieńniu religijnym”, co tłumaczono – ustami wiceministra Kazimierza Pierackiego - faktem zawierania się rzeczonoego pojęcia w wyrażeniu „wyrobieńnie moralne”⁶⁷. Samo sformułowanie „wyrobieńnia” – zdaniem Wyszyńskiego - było zresztą niefortunne i wprowadzało chaos semantyczny. Dotychczasowa praktyka legislacyjna posługiwała się bowiem terminem „wychowania”⁶⁸. Autor zwracał także uwagę na niekorzystność – z katolickiego punktu widzenia – osobnego potraktowania wyrobienia religijnego i moralnego. Z takiego ujęcia można było bowiem wywnioskować o istnieniu innej, niezależnej świeckiej etyki. Wyszyński za właściwszą uznał więc formułę „wychowania religijno-moralnego”⁶⁹. Duchowny dostrzegał wreszcie niepokojącą niekonsekwencję w aparacie pojęciowym całej ustawy. Oto wątek religijny został zaakcentowany jedynie we wstępie i to pod postacią „wyrobieńnia”, całkowicie natomiast pominięto go we właściwej części tekstu normatywnego. Fragmenty określające zadania poszczególnych typów szkół wzmiankowały tymczasem o „wychowaniu psychicznym i fizycznym” czy „wychowaniu

⁶⁵ Tamże, s. 3, 15-16.

⁶⁶ S.I. Możdżeń, *dz. cyt.*, s. 113-116; R. Wroczyński, *Dzieje oświaty polskiej 1795-1945*, s. 260-262; J. Szczepaniak, *Episkopat w obronie*, s. 119-120.

⁶⁷ S. Wyszyński, *Z ostatnich walk o religijny charakter szkoły polskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 30/1 (1932), s. 54-55; J. Szczepaniak, *Episkopat w obronie*, s. 122-123. Poprawkę uwzględniającą zapis o „wyrobieńniu religijnym” wprowadzono wskutek interwencji kapłanów-parlamentarzystów: ks. Jana Czuję oraz ks. Szczepana Szydelskiego.

⁶⁸ S. Wyszyński, *Z ostatnich walk o religijny*, s. 55; J. Szczepaniak, *Episkopat w obronie*, s. 124. W odpowiedzi na wątpliwości zawarte w liście episkopatu do premiera Aleksandra Prystora z lutego 1932 r., przewodniczący klubu poselskiego sanacyjnego Bezpartyjnego Bloku Współpracy z Rządem (BBWR) Walery Sławek uspokajał, że znaczenie użytego wyrażenia „wyrobieńnie” będzie odpowiadało postanowieniom konstytucji i konkordatu.

⁶⁹ S. Wyszyński, *Z ostatnich walk o religijny*, s. 55-56; K. Krasowski, *dz. cyt.*, s. 202; J. Szczepaniak, *Episkopat w obronie*, s. 124; W. Mysłek, *Kościół katolicki w Polsce w latach 1918-1939. Zarys historyczny*, s. 46-47. W przywołanym w przyp. 68 liście biskupi domagali się od ustawodawcy wyraźnego uściślenia, że podstawą wychowania moralnego będą zasady religii katolickiej. Dezyderaty te spotkały się jednak ze stanowczą reakcją ze strony Sławka: polityk przypominał, że Polskę zamieszkiwali też wierni innych konfesji, a przyjęcie proponowanego zapisu kolidowałoby z konstytucyjną zasadą równoprawienia wyznań.

społeczno-obywatelskim”. Obawy autora dotyczyły więc z jednej strony nierównego potraktowania wychowania religijnego z innymi dziedzinami wychowawczymi, z drugiej - użycia w przypadku tych ostatnich, we właściwej części aktu, *expressis verbis* wyrażenia „wychowanie” (przy religijnym „wyrobieniu” we wstępie)⁷⁰.

W tym samym artykule Wyszyński skrytykował także postanowienia ustawy o szkołach prywatnych, w oparciu o które władza uzyskała możliwość ścisłej kontroli placówek niepaństwowych., w tym katolickich. Duchowny przypominał zatem nauczanie Piusa XI z encykliki *Divini illius magistri* w sprawie harmonijnego współdziałania głównych czynników wychowawczych, a więc Kościoła, Państwa oraz rodziny. Przerost uprawnień jednego z nich burzył powyższą równowagę, dlatego dążenie Państwa do monopolizacji oświaty należało uznać za szkodliwe. Wyszyński demaskował rzeczoną tendencję w rozwiązaniach analizowanej ustawy. Podnosił jednocześnie problem automatycznego uszczuplenia praw Kościoła w obszarze prowadzenia własnego szkolnictwa⁷¹.

Do uwag Wyszyńskiego ustosunkował się na forum „Ateneum...” bezpośredni uczestnik prac nad wymienionymi regulacjami, sympatyzujący z sanacją⁷², ks. poseł Szczepan Szydelski. Według niego supozycje o ukrytych i złych intencjach strony rządowej względem kwestii wychowania religijnego były przesadzone. Na poparcie tej tezy parlamentarzysta przytaczał wypowiedzi wysokich dygnitarzy, na czele z ministrem Jędrzejewiczem, w których podkreślano m.in. zasadniczą rolę nauki o Bogu w procesie formowania młodzieży. Szydelski odpierał także zarzuty w sprawie niepokojących sformułowań ustawowych, które wcale nie marginalizowały pozycji religii. Duchowny, uznając wstęp za najważniejszą część aktu, wskazywał na fakt umieszczenia wzmianki o „wyrobieniu religijnym” na pierwszym miejscu, przed „wyrobieniem moralnym, umysłowym i fizycznym”. Jednocześnie zwracał uwagę na brak rozbieżności pomiędzy owym krytykowanym pojęciem „wyrobienie” (które we wstępie zostało zresztą użyte także w odniesieniu do innych sfer) a terminem „wychowanie”. Szydelski argumentował również za słusznością sformułowania „wyrobienie religijne i moralne”, uwypuklając swój udział we wprowadzeniu do ustawy takiego właśnie zapisu. Tłumaczył, że w wyborze tej opcji kierował się pragnieniem zaakcentowania samoistnej roli religii, a nie jedynie jej społecznej funkcji (wyrażenie „religijno-moralne” – w ujęciu Szydelskiego – nadawało religii ograniczone konotacje, sprowadzając ją do samej etyki)⁷³. Poseł zdawał sobie jednak sprawę, że regulacja o ustroju szkolnictwa w minimalnym stopniu odpowiadała wy-

⁷⁰ S. Wyszyński, *Z ostatnich walk o religijny*, s. 56-57.

⁷¹ Tamże, s. 57-59.

⁷² Ks. Szydelski należał do grupy działaczy Chrześcijańskiej Demokracji w Małopolsce Wschodniej, która zawarła porozumienie z obozem rządowym przed wyborami w 1930 roku. Duchowny uzyskał mandat poselski startując właśnie z list Bezpartyjnego Bloku Współpracy z Rządem (BBWR). Więcej na temat powiązań ks. Szydelskiego z ruchem piłsudczykowskim patrz: J. Wołęzański, *Ksiądz Szczepan Szydelski (1872-1962): polityk i działacz społeczny*, Kraków 1992, s. 90-91, 154-164, 172-179.

⁷³ S. Szydelski, *Z ostatnich walk o religijny charakter szkoły polskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 1932, t. 30, z. 4, s. 380-385.

maganiom katolickim. Nie udało się bowiem przeforsować deklaracji o „człowieku rodzącym się z obowiązkami względem Boga i społeczeństwa”, umieścić wzmianki zabezpieczającej prawa rodziny do wychowania czy rezolucji wzywającej do takiego układania programów nauczania, by te pogłębiały religijność uczniów. Nie powtórzono też *passusu* o „wyrobieniu religijnym” we właściwej części tekstu. Pomimo tego duchowny utrzymywał, że „ustawowe niebezpieczeństwo na razie wychowaniu religijno-moralnemu w szkole nie grozi”⁷⁴.

Szydelski poruszył także kwestię regulacji szkolnictwa prywatnego. Relacjonując przebieg prac parlamentarnych, przypominał o swoich zabiegach w sprawie uwzględnienia przez ustawodawcę postulatów Kościoła. Chodziło o zapis konstytuujący wpływ episkopatu na decyzje rządowe w odniesieniu do placówek katolickich. Mimo, iż starania te zakończyły się fiaskiem, parlamentarzysta usprawiedliwiał stanowisko władz. Ujawnił m.in. prywatne zapewnienia wiceministra Pierackiego, że szkoły katolickie nie powinny się niczego obawiać. Brak zgody na dodanie do tekstu aktu proponowanej wzmianki publicysta tłumaczył natomiast trudną sytuacją polityczną rządu, usiłującego spacyfikować dezintegracyjne zapędy mniejszości narodowych: okoliczność ta stanowiła *ratio legis* ustawy. Szydelski rozumiał, że wyłom w kierunku Kościoła mógłby pociągnąć za sobą eskalację żądań ze strony posłów ukraińskich czy białoruskich. Autor przypominał zresztą, że status placówek katolickich podlegał normowaniu konstytucyjnemu i konkordatowemu, które to rozwiązanie stanowiło wystarczającą gwarancję ich praw⁷⁵. Szydelski ręczył więc całym swoim autorytetem za życzliwe nastawienie władz względem wychowania religijnego. Potencjalne źródła napięć uosabiała się natomiast w postaci pewnych radykalnie usposobionych kół nauczycielskich. W ujęciu posła to właśnie one winny stanowić cel katolickiej kontrakcji⁷⁶.

Należy przyznać, że drobiazgowa wręcz nieufność ks. Wyszyńskiego wobec zamierzeń rządu sanacyjnego nie była bezpodstawna. Na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych coraz mocniej zaczęły ujawniać się nieporozumienia pomiędzy lokalnymi władzami szkolnymi a Kościołem. Przejawiało się one m.in. w likwidowaniu etatów nauczycieli religii, czynieniu trudności w zatrudnianiu prefektów, zwalnianiu ich - nieraz bez ujawnienia powodów - bez uprzedniego porozumienia z ordynariuszami, redukcji ilości godzin nauki religii, zmniejszaniu pensji księży katechetów, a także w powierzaniu prowadzenia lekcji religii nauczycielom świeckim, nie posiadającym misji kanonicznej⁷⁷. Trzem ostatnim zjawiskom bliżej przyjrzał się ks. Stefan Biskupski. Autor zwracał uwagę na bezprawny charakter wymienionych praktyk. Odpowiedzialną za ów stan rzeczy czynił administrację szkolną niższej in-

⁷⁴ Tenże, *Z ostatnich walk o religijny charakter szkoły polskiej*, „Ateneum Kapłańskie” 30/5 (1932), s. 492-494.

⁷⁵ Tamże, s. 495-497.

⁷⁶ Tamże, s. 494.

⁷⁷ J. Szczepaniak, *Episkopat w obronie*, s. 146-147, 182-217; K. Krasowski, *dz. cyt.*, s. 202-203; S. Wilk, *dz. cyt.*, s. 579-580.

stancji, która naruszała obowiązujące regulacje w postaci konkordatu czy rozporządzeń władz centralnych. Ogólna reakcja duchownego była jednak nader wyważona: publicysta, odrzucając posądzenia MWRiOP o brak dobrej woli względem katolicyzmu, wskazywał m.in. na trudną sytuację ekonomiczną kraju jako istotną przyczynę ograniczających zarządzeń kuratoriów. Jego zdaniem motyw oszczędnościowy winny mieć jakkolwiek swoje granice, wszak to religijno-moralne zdrowie młodzieży stanowiło cel nadrzędny⁷⁸.

Nieco bardziej krytyczny w ocenie powyższych poczynań był natomiast ks. Wyszyński, który stwierdzał: „Gdy się porówna przytaczane przez prasę fakty z obowiązującymi przepisami konkordaty, ustaw i rozporządzeń o nauczaniu religii, to nie można oprzeć się przypuszczeniom, że albo w MWRiOP [Ministerstwie WRiOP – P.B.] odbywają się jakieś tajemnicze tarcia, które przygodnie raz po raz dają przewagę ludziom niechętnym religii; albo - ostatecznie – to MWRiOP nie umie podporządkować swym rozkazom niższych organów wykonawczych, działających na własną rękę”⁷⁹. Publicysta z mniejszym zrozumieniem podchodził również do argumentu trudności ekonomicznych. Według niego względy oszczędnościowe winny dotyczyć całości nauczania w szkole, a nie jedynie lekcji religii, która odgrywała przecież w procesie wychowania kolosalną rolę⁸⁰.

Pod koniec 1935 r., już po śmierci Marszałka Piłsudskiego, relacje na linii państwo – Kościół uległy znaczącemu polepszeniu. W obozie sanacyjnym zaczęła brać górę orientacja zmierzająca do ułożenia poprawnych stosunków z episkopatem. Na niwie oświatowej kierunek ten przypadł na okres ministerium Wojciecha Świątosławskiego. Instytucjonalnym wyrazem rzeczonych tendencji był jego okólnik z 26 marca 1936 r. o obowiązku korelacji programów nauczania przedmiotów szkolnych z religią⁸¹. We wrześniu 1937 roku doszło z kolei do zawieszenia przez rząd – pod zarzutem m.in. promowania hasel komunistycznych - władz ZNP. Kierownictwo nad związkiem przejął zarząd komisaryczny na czele z kuratorem Pawłem Musiołem. W poufnych rozmowach przyznawał on, że jednym z głównych celów jego aktywności będzie oczyszczenie organizacji z prądów antyreligijnych. Symptomatycznie brzmiały też oficjalne enuncjacje ministra Świątosławskiego, akcentujące niezastąpioną wartość ideałów chrześcijaństwa dla dzieła wychowania młodzieży⁸². Wymienione posunięcia spotkały się rzecz jasna z zadowoleniem ze strony biskupów. Nic dziwnego – w zestawieniu z wcześniejszymi regulacjami (*vide*: „okólnik Bartla”) stopniowo zmierzały one w stronę założeń szkoły wyznaniowej. W wystąpieniach niektórych przedstawicieli środowisk kościelnych dawało o sobie znać umiarkowa-

⁷⁸ S. Biskupski, *Prawne nieporozumienia w związku z nauczaniem religii w szkole*, „Ateneum Kapłańskie” 36/4 (1935), *passim*.

⁷⁹ Zuzelski [S. Wyszyński], *dz. cyt.*, s. 183.

⁸⁰ Tamże, s. 184.

⁸¹ K. Krasowski, *dz. cyt.*, s. 204; W. Mysłek, *dz. cyt.*, s. 44-45.

⁸² S. Wilk, *dz. cyt.*, s. 277-278, 622-623; K. Krasowski, *dz. cyt.*, s. 204-205; S.I. Mozdzeń, *dz. cyt.*, s. 172-173.

ne poczucie zwycięstwa w batalii o katolicki charakter polskiej oświaty⁸³. Na łamach „Ateneum...” tendencja ta wyraziła się w tekście ks. Walerego Jasińskiego. Autor, powołując się na polityczny, ekonomiczny oraz etyczny (objawiający się m.in. w fali samobójstw) kryzys ówczesnego świata, konstatował bankructwo wychowawczego naturalizmu. Prawidłowość ta ujawniała się również na gruncie polskim: zdaniem duchownego załamanie ZNP stanowiło konsekwencję hołdowania wspomnianemu kierunkowi. Jasiński konkludował więc, że w obliczu powyższego pedagogika katolicka znalazła się w szczególnie pomyślnym położeniu, przy czym chodziło tu nie tylko o sferę ideologiczną, ale również instytucjonalną⁸⁴. Duchowny z satysfakcją odnotowywał korzystne - z katolickiego punktu widzenia - posunięcia władz w kwestii szkolnictwa, wymieniając m.in. postanowienie o obowiązkowych praktykach religijnych czy sejmowe oświadczenie ministra WRiOP W. Świątosławskiego z lutego 1938 r., w którym zaliczył on „wiarę i etykę chrześcijańską” do fundamentów polskiego wychowania. To wszystko sprawiało, że sprawa katolickiej formacji młodzieży, mimo iż wciąż narażona na różnorakie ataki, znalazła się w punkcie „z wybitnym przechyleniem się ku zwycięstwu”⁸⁵.

Zakończenie

„Ateneum Kapłańskie” odegrało istotną rolę w dyskusji nad kształtem polskiego szkolnictwa w okresie międzywojennym, przeciwstawiając zwolennikom laicyzacji klarowny zestaw kontrargumentów zbudowanych na fundamencie integralnie katolickim. Na uwagę zwraca ostrożność w podważaniu posunięć sanacyjnego rządu (np. w kwestii wychowania państwowego) oraz umiarkowany tenor analizowanych artykułów, pisanych jakby według paremii *suaviter in modo, fortiter in re*. Wszak również teksty najbardziej chyba krytycznego spośród przytoczonych autorów – ks. Stefana Wyszynskiego – mimo stanowczych sformułowań i uwag, nie raziły w żadnym razie swoją frazeologią. Symptomatyczne, że „Ateneum...” właściwie nie eksponowało *expressis verbis* kwestii żydowskiej w kontekście problemu laicyzacji oświaty, który to wątek nierzadko pojawiał się w innych periodykach katolickich, a nawet wystąpieniach hierarchów⁸⁶. Na koniec warto pokusić się o jeszcze jedną uwagę: mimo upływu lat i odmiennych uwarunkowań politycznych, przedstawiona wyżej publicystyka w niejednym punkcie nie straciła na swojej aktualności i war-

⁸³ Zdaniem Jarosława Macały bilans polityki oświatowej Kościoła katolickiego w międzywojniu – ze względu na brak prawnego wprowadzenia szkoły wyznaniowej – należy jednak postrzegać w kategoriach swoistej porażki. Patrz: J. Macała, *Z dyskusji o szkole katolickiej w II RP*, „Polityka i Społeczeństwo” 3 (2006), s. 72.

⁸⁴ W. Jasiński, *dz. cyt.*, s. 371-374.

⁸⁵ Tamże, s. 375.

⁸⁶ D. Pałka, *Zmagania Kościoła katolickiego o szkolnictwo wyznaniowe w II Rzeczypospolitej*, „Społeczeństwo i Kościół” 2 (2005), s. 160-175. Strona katolicka postulowała oddzielenie dzieci i nauczycieli żydowskich od katolickich uczniów, obawiając się negatywnego wpływu moralnego wyznawców judaizmu. Jak nietrudno zauważyć, dezyderat ów wpisywał się w koncepcję szkoły wyznaniowej.

tości merytorycznej. Dzięki temu również dzisiaj śmiało może pełnić ona funkcję inspiracji dla katolickich pedagogów.

Literatura

„Ateneum Kapłańskie” 1925-1939.

Adamski, F., *Ateizm w kulturze polskiej*, Kraków 1993. Adamski, S., *Szkoła wyznaniowa czy mieszana?*, Poznań 1922.

Araszkiewicz, F., *Idealy wychowawcze Drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1978.

Bagrowicz, J., „Ateneum Kapłańskie” – *dzielo seminaryjnego środowiska naukowego*, w: *Od wieków kształci pasterzy. Wyższe seminarium duchowne we Włocławku*, red. J. Bagrowicz, W. Hanc, T. Lewandowski, K. Rulka, Włocławek 1994, s. 80-85.

Bała, P., *Pod wezwaniem Boga czy Narodu? Religia a ustroj – studium przypadku polskich konstytucji*, Warszawa 2010.

Bartnicka, K., *Wychowanie państwowe*, „Rozprawy z Dziejów Oświaty” 1972, t. XV, s. 61-132.

Belzyt, L., „Ateneum Kapłańskie” – *75 lat istnienia*, „Kwartalnik Historii Prasy Polskiej” 1985, nr 3, s. 69-78.

Biografia „Ateneum Kapłańskiego” za lata 1909-1983, oprac. W. Hanc i K. Rulka, Włocławek 1983.

Caumanns, U., *Die polnischen Jesuiten, der Przegľad Powszechny und der politische Katholizismus in der Zweiten Republik. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Presse Polens zwischen den Weltkriegen (1918-1939)*, Dortmund 1996.

Grabowski, I., *Prawo kanoniczne*, Warszawa 1948,

Grochowski, L., *Doktryna wychowawcza katolicyzmu w Polsce międzywojennej*, „Rozprawy z Dziejów Oświaty” 26 (1983), s. 173-209.

Jakubiak, K., *Wychowanie państwowe jako ideologia wychowawcza sanacji: kształtowanie i upowszechnianie w periodycznych wydawnictwach społeczno-kulturalnych i pedagogicznych*, Bydgoszcz 1994.

Kostkiewicz, J., *Kierunki i koncepcje pedagogiki katolickiej w Polsce 1918-1939*, Kraków 2013.

Krasowski, K., *Episkopat katolicki w II Rzeczypospolitej: myśl o ustroju państwa – postulaty, realizacja*, Poznań 1992.

Macąła, J., *Z dyskusji o szkole katolickiej w II RP*, „Polityka i Społeczeństwo” 3 (2006), s. 66-84.

Możdżeń, S.I., *Historia wychowania 1918-1945*, Kielce 2000.

Mysiek, W., *Kościół katolicki w Polsce w latach 1918-1939. Zarys historyczny*, Warszawa 1966.

Osuchowski, J., *Prawo wyznaniowe Rzeczypospolitej Polskiej 1918-1939*, Warszawa 1967.

Paczkowski, A., *Prasa polska w latach 1918-1939*, Warszawa 1980.

Pałka, D., *Zmagania Kościoła katolickiego o szkolnictwo wyznaniowe w II Rzeczypospolitej*, „Społeczeństwo i Kościół” 2 (2005), s. 155-175.

Pease, N., *Rome's Most Faithful Daughter. The Catholic Church and Independent Poland 1914-1939*, Athens, Ohio 2009.

Pius XI, *Encyklika o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży Divini illius magistri*, http://www.kns.gower.pl/pius_xi/illius.htm [20.07.2014].

Rulka, K., „Ateneum Kapłańskie” w latach 1925-1932, w: „Ateneum Kapłańskie” 1909-2009, red. K. Rulka, Włocławek 2009, s. 42-62.

Rulka, K., *Pierwsze dziesięciolecie „Ateneum Kapłańskiego” 1909-1918*, w: „Ateneum Kapłańskie” 1909-2009, red. K. Rulka, Włocławek 2009, s. 11-41.

Rulka, K., *Pod kierunkiem ks. Stefana Wyszyńskiego. „Ateneum Kapłańskie” w latach 1932-1939*, w: „Ateneum Kapłańskie” 1909-2009, red. K. Rulka, Włocławek 2009, s. 63-82.

Szczepaniak, J., *Episkopat w obronie katolickiego charakteru polskiej szkoły 1927-1937*, Kraków 2000.

- Szczepaniak, J., *Troska Kościoła o nauczanie i wychowanie religijne w Polsce w latach 1918-1927*, Kraków 1997.
- Szydłowski, P., *Kryzys kultury w polskiej myśli katolickiej 1918-1939*, Warszawa-Kraków 1984.
- Wilk, S., *Episkopat kościoła katolickiego w Polsce w latach 1918-1939*, Lublin 1992.
- Wisłocki, J., *Konkordat polski z 1925 roku. Zagadnienia prawno-polityczne*, Poznań 1977.
- Włodarczyk, T., *Konkordaty. Zarys historii ze szczególnym uwzględnieniem XX wieku*, Warszawa 1974.
- Wołczański, J., *Ksiądz Szczepan Szydelski (1872-1962): polityk i działacz społeczny*, Kraków 1992.
- Wroczyński, R., *Dzieje oświaty polskiej 1795-1945*, Warszawa 1996.

„Ateneum Kapłańskie” (1925-1939) as a Forum of Defence of the Catholic School in the Second Republic of Poland

Summary: In the interwar period, edited by the Seminary in Włocławek “Ateneum Kapłańskie” played a serious role in debate on secularization of polish educational system. According to the Church teaching, the periodical advocated a denominational type of school, that was characterized by obligatory teaching of catechesis, confessional identity between students and teachers, using devotional means in upbringing process or compatibility of school curriculum with the teaching of the Church. Secular trends among significant part of polish educators, mainly associated in the leftist and influential Związek Nauczycielstwa Polskiego [Union of Polish Teachers], made “Ateneum...” rather vigilant towards the authorities. Declared by the periodical “struggle for a Catholic character of polish school” manifested itself in moderate criticizing of some decisions of the “Sanacja” government trying to press its own educational ideas (so-called “state education”, for instance) , that seemed to be not coherent with Catholic assumptions.

Keywords: „Ateneum Kapłańskie”, denominational school, Second Republic of Poland, secularization, state education, Stefan Wyszyński.

KS. ROBERT KACZOROWSKI

Akademia Muzyczna im. S. Moniuszki
Gdańsk

Msze per annum (XI–XV) ze Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego (Pelplin, 1871)

Streszczenie: W artykule omówionych zostało pięć tzw. *mszy polskich*, pochodzących ze *Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego*, który ukazał się drukiem w Pelplinie w 1871 roku. *Msza polska* to specyficzny układ pieśni, treściowo odpowiadający poszczególnym częściom Mszy św., tyle że wykonywanych w języku narodowym, co w XIX wieku nie było zjawiskiem powszechnym. W ten sposób modlitwy w języku polskim zanoszone w kościołach przyczyniały się do zachowania tożsamości narodowej i religijnej w czasie, gdy Polakom odmawiano prawa do suwerennej egzystencji.

Słowa kluczowe: Msza polska, Msza Święta, pieśń religijna, religijność, XIX wiek.

Wstęp

Kościół rzymskokatolicki prowadzący swą misję zbawczą na ziemiach polskich w XIX wieku, poprzez zgodę na wykonywanie tzw. *mszy polskich*, dopuścił do liturgii śpiewy w języku narodowym. Polegały one na zastępowaniu stałych i zmiennych części Mszy św. odpowiednimi pieśniami, które zamiast wykonywane po łacinie, śpiewane były w języku ojczystym. Zabieg ten w niewątpliwy sposób przyczynił się do pielęgnowania języka, kultury, religii i tradycji kraju, który w owym czasie wymazany został z mapy Europy¹.

42 *msze polskie* zawiera *Zbiór pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego*, zebrane przez ks. Szczepana Kellera i opublikowane w Pelplinie w 1871 roku. Przedmiotem rozważań niniejszego artykułu staną się msze oznaczone numerami od XI do XV (strony 29–38), przeznaczone do wykonywania w niedziele zwykle roku liturgicznego (*per annum*)².

¹ Zob. Z. Witt, *Śpiew w liturgii na ziemiach polskich w XIX wieku*, w: *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, t. III, red. W. Schenk, Lublin 1980, s. 205-343.

² Zob. także R. Kaczorowski, „*Msze za umarłych*” ze *śpiewnika ks. Kellera z 1871 roku*, w: „*Musica Sacra 2*”, Gdańsk 2006, s. 103–125; tenże, *Msze na Wielki Post i okres wielkanocny ze „Zbioru pieśni*

1. Obecność pieśni mszalnych w liturgii przedsoborowej

Poniższa tabela stanowi wykaz części stałych i części zmiennych obecnych w przedsoborowej liturgii Mszy św., z zaznaczeniem tych elementów, które w poszczególnych *mszach polskich* zostały zastąpione pieśnią w języku narodowym.

	XI	XII	XIII	XIV	XV
NA INTROIT	+	+	+	+	+
NA KYRIE					
NA GLORIA	+	+	+	+ (2 wersje)	+
PRZED EWANGIELIĄ (sic!)	+		+	+	+
NA GRADUAŁ PRZED KAZANIEM					
NA CREDO	+	+	+	+	+
NA OFFERTORIUM	+	+	+	+	+
NA SANCTUS	+	+	+	+ (2 wersje)	+
PO PODNIESIENIU	+	+	+	+ (2 wersje)	+
NA AGNUS DEI	+	+	+	+	+
NA KOMUNIĄ (sic!) ŚW.					
NA PRZEŻEGNANIE	+		+		+

Źródło: *Zbiór pieśni nabożnych katolickich...*, s. 29–38.

Powyższe zestawienie ukazuje, że prezentowane msze nie przewidywały śpiewów w języku polskim *NA KYRIE*, *NA GRADUAŁ PRZED KAZANIEM* oraz *NA KOMUNIĄ ŚW.* Ponadto msza XII nie ma śpiewu *PRZED EWANGIELIĄ*, zaś msze XII i XIV nie zawierają śpiewu *NA PRZEŻEGNANIE*.

2. Warstwa semantyczna poszczególnych śpiewów

a) „NA INTROIT”

Istotą śpiewów rozpoczynających każdą Mszę św. jest – z jednej strony – uświadczenie wiernym, że są wspólnotą i należą do jednej rodziny dzieci Bożych, z drugiej zaś – poczucie własnej grzeszności, szczególnie gdy zbliżają się do ołtarza Pańskiego. Myśli te (nade wszystko ta druga) są obecne w prezentowanych pieśniach

nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego” z 1871 roku, w: „Liturgia Sacra. Liturgia – Musica – Ars”, 12/2 (2006), s. 341–365; tenże, *Msze z okazji wybranych uroczystości ze śpiewnika opublikowanego w Pelplinie w 1871 roku*, w: *Donum natalicum. Studia Thaddaeo Przybylski octogenario dedicata*, red. Z. Fabiańska, A. Jarzębska, A. Sitarz, Kraków 2007, s. 148–175; tenże, *Msze w okresie Adwentu i Bożego Narodzenia ze „Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego” opublikowanego w Pelplinie w 1871 roku*, w: „Studia Pelplińskie”, 38 (2007), s. 183–201; tenże, *Msze per annum (I–V) ze Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego opublikowanego w 1871 roku w Pelplinie*, „Studia Gdańskie”, 24 (2009), s. 253–264; tenże, *Msze per annum (VI–X) z pelplińskiego śpiewnika opublikowanego w 1871 roku*, w: „Studia Gdańskie”, 31 (2012), s. 277–299.

mszalnych.

I tak, w mszy XI śpiew wykonuje zgromadzony „u podnóżka ołtarzy” wierny lud. Wzbudza żal, „żebrze o przebłaganie”, wyznaje w pokorze swe grzechy i woła: „Bądź nam miłościw Boże!”. Śpiew ten jest bardzo konkretnym wołaniem o przebaczenie grzechów. W tym celu przyzywani są święci patronowie: Matka Boża, św. Michał, św. Jan Chrzciciel, święci apostołowie Piotr i Paweł oraz wszyscy święci, aby za ich przyczyną miłosierny Bóg odpuścił ludziom popełnione winy.

W mszy XII zawarte jest z kolei wezwanie do wychwalania Boga i do „posłuchania” z nabożeństwem Mszy, po to, „aby się ta ofiara Bogu podobała” – bo tak uczy wiara. Poprzez śpiew człowiek chce podziękować Jezusowi za Jego wielką miłość, za to, że przed swą śmiercią ustanowił sakrament, który uobecnia się podczas każdej Mszy św. Jezus jest tu nazwany „najśłodszym” i „najmilszym”. To wszystko, co Bóg uczynił względem człowieka, zasługuje na wieczne Go wychwalanie. Autor chce, aby wszelkie stworzenie śpiewało Bogu. Także człowiek odkupiony Krwią Zbawiciela „bez przestanku”, poprzez śpiew powinien oddawać Bogu chwałę.

Na uwagę zasługuje zakończenie każdej z trzech zwrotek śpiewu *NA INTROIT* oraz zakończenie każdej następnej, przeznaczonej na kolejne części mszy. Każda część śpiewu kończy się słowami „Kyrie elejson”.

W mszy XIII człowiek poprzez swój śpiew chce złożyć Bogu, wiecznemu Stwórcy, uwielbienie. Zbliża się więc do ołtarza „w najgłębszej pokorze” i chce, aby Pan przyjął jego ofiarę wdzięczności. Jednocześnie w postawie pokory człowiek prosi o zlitowanie. I raz jeszcze pragnie, by Bóg przyjął ofiarę – już nie tę, która „z bydłąt dawniej czyniona” była, lecz ofiarę Jezusa Chrystusa – Jego Ciała i Jego najdroższej Krwi.

W mszy XIV to Kościół wzywa człowieka do składania Bogu ofiary, „która w przymiotach ukrywa / Niezliczone dary”. Lud zachęca się do przystąpienia do ołtarza, „gdzie Baranek cichy / Ofiarę swą powtarza”. Ta zaś ofiara „gładzi grzechy”. Msza św. to moment, w którym „Syn jedyny”, Ten, który jest zbawieniem człowieka, „przedstawia” się Ojcu. Za Jego przelaną Krew człowiek wyraża Bogu swą wdzięczność, miłość i uwielbienie.

Bóg nie przestaje człowieka kochać, dlatego daje mu siebie w Komunii św. Człowiek więc pada przed Jego tron i chce, by głosy czci, które zanoszą, dotarły przed oblicze Najwyższego.

W mszy XV autor warstwy słownej zachęca wiernych, by „z pokłonem upadli” i nabożnie, „wdzięcznym sercem” rozmyślali tę przeogromną „miłość Boską”, która zbawiła człowieka. Na ołtarzu bowiem, „jako niegdyś na krzyżu”, Chrystus – Ten, który teraz „króluje w niebie”, ofiaruje siebie samego za grzeszny lud.

b) „NA GLORIA”

Hymn „Gloria in excelsis Deo” to śpiew uroczysty, podniosły, w którym wspólnota Kościoła wychwała Boga w Trójcy Świętej.

W mszy XI człowiek podejmuje ten radosny śpiew: wielbi Boga, który jest w nie-

bie i prosi o pokój na ziemi – szczególnie dla tych, którzy wypełniają Jego wolę. Tekst pieśni zwraca uwagę na podmiot i jego postawę oddania i uniżenia. Człowiek chwali Boga, błogosławi Go, oddaje Mu pokłon, czyni dzięki – to wszystko dla chwały Najwyższego, który jest wszechmocnym Królem.

W następnych zwrotkach następuje prośba do Jezusa, jedynego Syna Ojca, który jest Bożym Barankiem. Człowiek pragnie, by Jezus „przyjął pokorne nasze błaganie”, bo On jest Panem, On jest święty, „Z Ojcem i z Duchem Bóg niepojęty”. On, który w chwale Ojca króluje i wszędzie – i na niebie, i na ziemi to On rozkazuje i rządzi światem.

Msza XII posiada jedynie krótki, czterowerszowy śpiew wysławiający „Boga wszechmocnego”. Jest w nim zawarta prośba o pokój na ziemi dla każdego, kto ma „dobrą wolę”, dla tego, co „prawdziwie miłuje”. Taki człowiek bowiem „zawsze więcej miłować Boga usiłuje”. Śpiew kończy się wezwaniem „Kyrie elejson”.

Kolejna msza również posiada niewielkich rozmiarów śpiew „Na Gloria”, w którym człowiek oddaje Panu chwałę i dziękczynienie za wszelkie dary, jakie otrzymuje z wysoka. Jest tu jednocześnie zawarta prośba o pokój, o to, by Bóg odwracał niezgodę i by lud „nieustannej doznawał swobody”.

Msza XIV zawiera dwie wersje śpiewu „Gloria”. Wersja pierwsza jest krótsza. Autor oddaje tu chwałę Bogu, który jest „Panem najwyższym” i prosi o pokój, którego wszyscy pożądamy. Bóg opisany został jako wszechmocny, jako król nieba i sprawiedliwy sędzia.

Druga wersja jest dłuższa, posiada trzy czterowerszowe zwrotki. Każda z nich zaadresowana jest do kolejnej osoby Trójcy Świętej. Bóg to „Pan najwyższy”, „Ojciec wszechmocny” oraz „Król nieba”. To do Niego skierowana została prośba o pokój na świecie. Jezus zaś – „Syn jedyny”, to Baranek Boży, „który gładzi nasze winy” i zasiada po prawicy Ojca. To do Jezusa człowiek kieruje prośbę, by był litościwy dla wszystkich sług, nad którymi sprawuje władzę. Syn Boży razem z Duchem Świętym jest „godzien wiecznej Ojca chwały”. Chwałę tę „składa poczet cały niebian”, a człowiek, który dołącza się do tego radosnego uwielbienia Trójcy Świętej, wyraża nadzieję, że kiedyś także znajdzie się w tym gronie, aby żyć wiecznie w obecności Boga.

Ostatnia msza, XV, posiada krótki śpiew „Na Gloria”. Jest to uwielbienie Boga za Jego „zmiłowanie”, za to, że zesłał na ziemię swojego Syna Jezusa.

c) „PRZED EWANGIELIĄ”

Krótki śpiew wykonywany przed odczytaniem Ewangelii ma na celu skierowanie uwagi i serca człowieka na słowa Zbawiciela, Jezusa Chrystusa, będące Dobrą Nowiną dla wszystkich wierzących.

W mszy XI znajduje się prośba, by Pan Bóg, który jest „wszechmocny”, oczyścił serce człowieka do godnego wsłuchiwanie się w święte prawdy, by dopomógł prawdę te pojąć i żyć nimi na co dzień.

Z kolei msza XIII uświadamia, że Ewangelia to „Słowo Boże”, że jest to „dar nie-

ba” dany ludziom wierzącym. Ów dar trzeba zachowywać, co sprawi, że człowiek będzie wierny Bogu. W głoszonym Słowie to sam Bóg przemawia do człowieka, który powinien podążać za Dobrą Nowiną swym rozumem oraz swymi czynami.

Kolejna msza, XIV, także uświadamia wierzącym, że „głos Ewangelii” to głos samego Boga. Człowiek chce wsłuchiwać się w te święte słowa i pragnie, aby Boża łaska dopomogła mu kiedyś stać się godnym wiecznego słuchania słów Pańskich w niebie.

Ostatni, krótki śpiew przed Ewangelią, jaki zawiera msza XV przypomina, że dla powszechnego zbawienia „posłał Bóg Syna swego”, aby „opowiedzieć Ewangelię”. Autor tekstu dodaje, że „szczęśliwi są wszyscy, którzy wedle niej żyją”.

d) „NA CREDO”

Credo – czyli publiczne i uroczyste wyznanie wiary podczas świątecznych Mszy św., uświadamia chrześcijanom ich pochodzenie i tożsamość, jednocześnie zobowiązuje do życia według zasad wiary. Taka jest też wymowa śpiewów przeznaczonych „Na Credo”.

Credo z mszy XI to wyznanie, jakie składa indywidualny człowiek (użyta pierwsza osoba liczby pojedynczej) w Boga – jednego i prawego, Tego, który stworzył świat „z niczego” i wciąż rządzi tym światem „opatrznie”.

Śpiew jest także wyznaniem wiary w Jezusa, który „zstąpił na ziemię”, by znieść „grzechów brzemień”; w Jezusa, który począł się z Ducha Świętego, narodził się z Maryi i w jednej osobie połączył dwie natury: Boską i ludzką. Jest to wyznanie wiary w Jezusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, który następnie wstąpił do nieba „i stamtąd przyjdzie sędzić świat cały”.

W śpiewie jest wyznawana także wiara w Ducha Świętego, który pochodzi od Ojca i od Syna, w święty Kościół, w powszechne zmartwychwstanie i „wieczne zbawienie”.

Kolejna msza zawiera krótki śpiew, będący wyznaniem wiary w jednego Boga w trzech osobach. Druga osoba Boska „człowiekiem się stała, / I za nas grzesznych ludzi na krzyżu wisiała”. Śpiew kończy się wołaniem „Kyrie elejson”.

Także krótki śpiew Credo ma msza XIII. Jest to wyznanie wiary w Boga, który poprzez słowo stworzył świat z niczego. To od Niego pochodzi Syn, który został zesłany na świat za „sprawą Ducha Świętego”.

W mszy XIV śpiewający Credo lud wyznawał wiarę w Boga, który jest sprawiedliwy i jest Stwórcą „nieba i ziemi”. Jest On Wszechmocnym „Ojcem litościwym”. Boży Syn jest jednorodzoną Zbawicielem, współlistotnym Ojcu, który został poczęty z Ducha Świętego „dla nas zbawienia”. Stał się człowiekiem, przyjął na siebie mękę krzyża, po trzech dniach „pełen chwały” zmartwychwstał, a następnie wstąpił do nieba, skąd przyjdzie „sędzić świat cały”. Natomiast Duch Święty – to „niepojęty”, „żywiający Pan oraz Bóg”, który pochodzi od Ojca i Syna. W końcowych wierszach lud wyznawał swą wiarę w święty Kościół, w jeden chrzest, który „gładzi

grzechy” oraz w powszechne zmartwychwstanie.

Ostatnia msza, XV, posiada krótki, czterowerszowy śpiew Credo, w którym Bóg ukazany jest jako „Stwórca nieba i ziemi”. Człowiek wyznaje swą wiarę w jednego, niepojętego Boga w Trójcy Świętej.

e) „NA OFFERTORIUM”

Kolejna część Mszy św., zwana Offertorium, to moment, w którym kapłan przygotowuje i składa Bogu Najwyższemu ofiarę chleba i wina, które podczas przeistoczenia staną się prawdziwie Ciałem i Krwią Jezusa Chrystusa. W tym czasie zgromadzony w świątyni lud wykonywał w języku polskim śpiewy, które podkreślały właśnie tę tajemnicę.

W mszy XI człowiek uznaje Boga za najwyższego Pana. Przez ręce kapłana pragnie, aby Bóg przyjął „ofiarę świętą”, gdyż tylko ta „godnie uczcić [Go] może”. Autor odwołuje się do ofiar „zakonu starego”, które były jedynie „figurą” ofiary Nowego Przymierza. Tą ofiarą, którą jest Syn Boży, człowiek oddaje cześć Bogu i wie, że jest to ofiara przebłagalna za ludzkie winy.

Msza XII ukazuje człowieka, który prosi Boga, by przez pośrednictwo kapłana przyjął ofiarę chleba i wina. Człowiek pragnie, aby ofiara ta spodobała się Najwyższemu Panu. Prosi także, by Bóg „według swej świętej woli” kierował ludzkimi sprawami. Uczestniczący w Eucharystii człowiek pokłada swą nadzieję w męce Jezusa; przywołuje też Matkę Najświętszą i świętych, aby przyczyniali się za wszystkimi ludźmi. Człowiek prosi Boga o Jego opiekę, o pomoc, o Jego Boską Opatrzność („trzymaj nas, Boże, w Twojej świętej opatrzności”). Prosi o potrzebne łaski, o pogodę i o deszcz – jeśli potrzebuje go ziemia.

Msza XIII zawiera prośbę o przyjęcie darów oraz „ludu wdychania”, które jest „pełne czci i wiary”. Człowiek wie, że chleb i wino staną się „Chrystusową Krwią oraz i Ciałem”. Cały oddaje się Bogu – swoje „serce, chęci, myśli”, i prosi, by Bóg pomógł w wypełnianiu przykazań. Prosi też o „umysł gotowy”, który pomoże odróżnić dobro od zła. Człowiek ofiaruje Bogu to, co ma („Co mamy, chociaż mało, / Pod nogi składamy”), zaś poprzez ofiarę ołtarza prosi także o pogodę podczas urodzajów.

W mszy XIV zawarta jest prośba, by Bóg przyjął dary, które są „zadatkami miłości” – człowiek prosi o to „ze łzami”. Prosi też o zmiłowanie; prosi, by „wonność tej ofiary” wzniosła się przed Boży tron i stała się kiedyś „wiecznej chwały nagrodą”.

W mszy XV człowiek wyśpiewuje w pierw dziękczynienie za wszystko, czym Bóg go obdarza („za to Ciebie wychwalamy ze wszystkiej siły”), a następnie prosi o przyjęcie ofiary „pod postacią chleba i wina”.

f) „NA SANCTUS”

Uroczysta prefacja wykonywana przez kapłana kończy się wspólnym śpiewem „Sanctus, Sanctus, Sanctus”, skierowanym do „Pana Boga Zastępów”, z dwukrotnym zawołaniem „Hosanna na wysokościach”.

Trzykrotne zawołanie „Święty” występuje w mszy XI i jest ono skierowane do Boga, który jest „na niebie”. „Pieniem Anielskim” człowiek wychwala „Boga

Zastępów”, którego chwała ogarnia cały świat.

Także w mszy XII „Bóg Zastępów” określany jest trzykrotnym zawołaniem „Święty”. Człowiek zachęca wszelkie stworzenie, by dołączyło się do tej chwały („co tylko czy na niebie, czy na ziemi ziewa”).

W kolejnej mszy, XIII, autor tekstu pragnie, by wierny lud wznosił „serca do nieba” i śpiewał Bogu po trzykroć Świętemu. Tego, który jest „niepojęty”, który jest „Bogiem Zastępów”, „Stwórcą nieba, ziemi” prosi o potrzebne łaski i światło, którym człowiek będzie kierował się w swym życiu.

W mszy XIV razem z aniołami człowiek śpiewa Bogu, że jest On Święty, że jest „Bogiem Zastępów”. Oddaje chwałę Bogu „w Trójcy zostającemu” i pragnie, by kiedyś w niebie mógł chwałę tę głosić na wieki.

W drugiej wersji śpiewu „Na Sanctus” także znajduje się wezwanie do wychwalania Boga wraz z aniołami w niebie. Człowiek chciałby, aby chwała Boga trwała „na wieki wszędzie”, aby rozgłaszana była w niebie i na ziemi. Następuje wezwanie, by śpiewać „z wesołością”, aby Ten, „co przyszedł w Imię Pana”, był przez ludzi „uwielbiony”. Stąd radosne „hozanna w wysokościach” kierowane ku Bogu najwyższemu.

W mszy XV po trzykroć Święty Bóg jest „w dobroci niepojęty”. Człowiek wychwala Go; wychwala też Jezusa („Tobie chwała, Panie”). Chce wielbić Boga za Jego zmiłowanie i pragnie, aby do wspólnego wyśpiewywania tej chwały dołączyły się wszystkie zastępy aniołów w niebie.

g) „PO PODNIESIENIU”

Po przeistoczeniu kapłan ogłasza „Misterium fidei” – aklamację, na którą w krótkich słowach odpowiadają wierni uczestniczący w Eucharystii.

W mszy XI jest to uwielbienie Jezusa „utajonego w tym Sakramencie”, podczas którego człowiek oddaje pokłon Bogu przewyższającemu „wszelki rozum”.

W mszy XII obecne jest wezwanie, by dusza ludzka „rozpływała” się od tej wielkiej, niepojętej radości, od tej łaski, która człowieka spotkała. Na ołtarz zstąpił bowiem Bóg prawdziwy „pod postaciami chleba utajonego”. Odpowiedź na słowa kapłana kończy zawołanie „Kyrie elejson”.

W mszy XIII chrześcijanin pada przed świętością Najwyższego i wyznaje, że na ołtarzu spotyka „Boga i człowieka”. „W Hostii i w Kielichu” przyszedł do niego niepojęty Bóg.

Msza XIV ma dwie wersje śpiewu po przeistoczeniu. Wersja pierwsza to krótka modlitwa prośby, by dobry Bóg pozwolił człowiekowi tak uczcić „Tajemnicę świętą”, dokonaną podczas Mszy, aby jednocześnie „mógł [on] odczuć skutki odkupienia”, dokonanego przez Jezusa. W drugiej wersji natomiast występuje prośba, by Bóg, który „w czcigodnym Sakramencie” zostawił cudowną pamiątkę, pozwolił człowiekowi czcić „Tajemnicę świętą” i odczuwać „niepojęte skutki” odkupienia.

Msza XV zawiera z kolei pozdrowienie skierowane do „Jezusa najśłodszego”, do „Zbawiciela najdroższego”, który pozostaje żywy w świętej Hostii. On, Syn Ma-

ryi, poniósł mękę za zbawienie człowieka. Bóg jest Bogiem utajonym. To ku Niemu człowiek kieruje swe słowa i pozdrowienie. Śmierć Jezusa wybawiła człowieka „z piekła”. Dobroć Boga jest tak wielka, że jako pokarm zostawił On ludziom swoją „Krew i Ciało”.

h) „NA AGNUS”

Przed obrzędem Komunii św. następuje błagalny śpiew „Baranku Boży”, w którym wierni proszą Jezusa o zmiłowanie i dar pokoju.

W mszy XI autor tekstu przypomina zasługi Jezusa, szczególnie Jego śmierć na krzyżu, na którym został „za grzechy nasze zamordowany”. Kieruje też prośbę, by teraz Boży Baranek odpuścił ludzkie winy. Człowiek ma bowiem świadomość, że zasłużył na „ciężkie karanie”, prosi jednak, by ofiara Mszy darowała tę srogą karę. Prosi też, by zawsze był godny przyjmować Komunię świętą, aby kiedyś móc oglądać Boga w niebie.

Msza XII zawiera prośbę o zmiłowanie szczególnie wówczas, gdy „nasze lata kończyć a śmierć przybliżyć będzie”. Autor prosi Boga, aby w tym momencie Najwyższy dał siebie samego „na ostatni posiłek”. Człowiek ma świadomość, że nie jest godzien tej olbrzymiej łaski, by gościć Boga w swym sercu, ale pragnie, by „z niegodnego” Bóg uczynił człowieka godnym, by mógł stać się „mieszkańcem Boga”. Każda zwrotka kończy się błagalnym zawołaniem „Kyrie elejson”.

W kolejnej mszy, XIII, autor zawarł wezwanie, by dusze uwielbiały Zbawiciela, Tego, który „cud czyni między wami, / Pokarmem się staje, / Pod dwiema postaciami”. On, który „ukrywa się” w chlebie, jednocześnie swoją świętą Krwią obmywa grzech człowieka. Dlatego Jezusowi należy się dziękczynienie i chwała. Niestety, „wieczność cała” nie wystarczy, aby wdzięczność tę wyrazić. Śpiew zawiera też nadzieję i pragnienie, że gdy kończyć się będzie życie człowieka, Bóg poda mu ów niebieski posiłek, gdyż tylko wtedy „myśli stroskane, / Tęsknoty” „znajdą posilenie”.

W mszy XIV ukazany został Baranek, który umarł za człowieka, aby „nam życie zapewnić”. Jest też prośba o odpuszczenie win, o zlitowanie, o „wieczny pokój w niebie”. Człowiek wie, że nie jest godny, by przybliżyć się do ołtarza, ale to Bóg może uczynić go godnym tego i dlatego o to Go prosi: „Nie jestem tego godzien, byś wszedł do mnie, Boże, / Rzeknij słowo, tem duch zleczony być może”.

Msza XV ukazuje Jezusa jako „Najszczęśliwego przyjaciela” człowieka. Aby zgładzić ludzki grzech, pozwolił się On „jako Baranek na rzeź prowadzić”. Teraz pod postacią Chleba Jezus daje człowiekowi swą Krew i Ciało, karmi lud, „owieczki [swoje]”, aby „nie [ustał] w drodze do nieba”. Godne przyjmowanie Ciała Pańskiego „sił do cnoty nabywa”, serce zaś rozpalane jest miłością Bożą i brzydzi się grzechem. Kto jednak niegodnie przyjmuje Komunię, ten „niebieskim się pokarmem śmiertelnie truje”.

i) „NA PRZEŻEGNANIE”

Ostatni śpiew podczas Mszy św. to śpiew po końcowym błogosławieństwie

udzielonym przez kapłana.

W mszy XI zawarta została prośba, by Bóg „w osobach trzech niepojęty” błogosławił swój lud i miał go nieustannie w swojej opiece.

W mszy XIII występuje zachęta, aby po skończonym nabożeństwie myśl człowieka była „w niebo wzniesiona” po to, by chwalić „Stwórcę świata”. Pojawia się także prośba o zachętę do pracy i o to, aby człowiek nie zapominał serca swego „zagrzewać do cnoty”, by była w nim ta sama miłość co w Bogu oraz by człowiek miłował swych bliźnich, tak jak naucza przykazanie, czyli jak siebie samego. Poza tym człowiek prosi Wiekuistego, aby Jego łaska wciąż wpierała i dawała człowiekowi szczęście.

Msza XV także zawiera prośbę o błogosławieństwo, o to, aby człowiek mógł wracać do domu „świętobliwszy” i bardziej „ochotniejszy” do czynienia dobra. Jednocześnie prosi Boga o potrzebne łaski do codziennego życia i o dar życia wiecznego.

Zakończenie

Lektura analizowanego materiału, zawierającego się w mszach XI–XV, pochodzących ze *Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego*, zebranych przez ks. Szczepana Kellera i opublikowanego w Pelplinie w 1871 roku, upoważnia do sformułowania kilku istotnych wniosków.

Ze względu na fakt, że prezentowane pieśni wykonywane były w języku ojczystym, niewątpliwie stały się one dobrą okazją do ugruntowania podstawowych prawd religijnych i doktrynalnych Kościoła rzymskokatolickiego. W poszczególnych pieśniach godne podkreślenia jest ukazanie nauczania dotyczącego Trójcy Świętej. Zgromadzony w kościołach lud wyśpiewywał wiarę w jednego Boga obecnego w trzech osobach: w Boga Ojca, Jezusa Chrystusa i Ducha Świętego. Bóg Ojciec jest Stwórcą całego świata, wszystko od Niego pochodzi. To On uczynił świat „z niczego”. Ukazana jest prawda o Zbawicielu Jezusie, narodzonym z Maryi Dziewicy, który cierpiał, umarł na krzyżu, zmartwychwstał, wstąpił do nieba i tam zasiada po prawicy Ojca. Precyzyjnie ukazana została prawda o Duchu Świętym, który pochodzi od Ojca i od Syna (Filioque). Duch Święty jest Pocieszycielem i Uświęcicielem.

Teologia pieśni mszalnych kieruje uwagę na Boga. Od Niego pochodzi cały świat. Człowiek ma świadomość tego, że Bóg jest święty. Ufa więc w Bożą Opatrzność i przywołuje ją w wielu momentach swego życia. Bóg jest Wszechmocny. To On rządzi stworzonym przez siebie światem; On rządzi ludźmi, którzy są Jego sługami. Ponadto Bóg jest „Sędzią sprawiedliwym” i to On ma moc darowania człowiekowi wszelkich win i grzechów. Człowiek zaś ma świadomość swojej małości i grzechu. Prosi, a nawet żębrze zmiłowania i prześlągania, prosi o darowanie wiecznych kar, pragnie, aby składana na ołtarzu ofiara stała się zadośćuczynieniem za popełnione

przez niego zło.

Prezentowany materiał precyzyjnie formułuje także teologię Mszy św. Teksty pieśni stały się swoistym katechizmem uczącym o ofierze dokonującej się podczas sprawowanej Eucharystii. Uczestniczący w niej człowiek ma świadomość tego, co dokonuje się na ołtarzu, wie, że Msza św. uobecnia ofiarę Jezusa na krzyżu; wie, że chleb i wino prawdziwie stają się Ciałem i Krwią Jezusa Chrystusa. „W tej Hostyi jesteś żywy” (msza XV) – to wyznanie wiary w obecność Boga żywego dokonującą się w tajemnicy transsubstancjacji.

Ponadto śpiewane pieśni miały wpływ na świadomość tego, że kapłan celebrujący Mszę św. występuje jako „alter Christus” – w imieniu samego Jezusa Chrystusa.

Kształtowanie świadomości i jednocześnie wrażliwości eucharystycznej powodowało, że katolicy wiedzieli, czym jest Wiatyk – modlili się, aby w godzinie śmierci nie zabrakło im Komunii św. i wiedzieli, że nie można niegodnie przyjmować Ciała Pańskiego.

Z prezentowanego materiału wyłania się obraz człowieka wiary, który wie, że słowa odczytywane podczas Mszy św., słowa Pisma św. to słowa samego Boga, Boga żywego. W Mszy św. człowiek jednak nie uczestniczy, lecz jej słucha, wysłuchuje ją. Msza św. to jeszcze „nabożne rozpamiętywanie”. W tym aspekcie dopiero II Sobór Watykański dokona właściwego przewartościowania.

Ponadto pieśni mszalne ukazują prawdę o Kościele katolickim, przedstawiając go jako jeden, święty, powszechny i apostołski.

W pieśniach zawarta została także wiara w powszechne zmartwychwstanie na końcu czasów.

Przywoływana jest Matka Najświętsza, która w Kościele od zawsze odbiera należną sobie cześć, oraz święci patronowie, którzy proszeni są o orędownictwo u Boga.

Zasygnalizowane powyżej najważniejsze – wydaje się – wnioski powodują, że praktykowane w XIX wieku tzw. *msze polskie* można uznać za istotny i skuteczny środek służący pogłębianiu wiary Polaków-katolików rozdartych pomiędzy trzech zaborców.

Literatura

- Keller, S., *Zbiór pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego*, Pelplin 1871.
- Witt, Z., *Śpiew w liturgii na ziemiach polskich w XIX wieku*, w: *Studia z dziejów liturgii w Polsce*, t. III, red. W. Schenk, Lublin 1980, s. 205–343.
- Kaczorowski, R., „*Msze za umarłych*” ze *śpiewnika ks. Kellera z 1871 roku*, w: „*Musica Sacra 2*”, Gdańsk 2006, s. 103–125.
- Kaczorowski, R., *Msze na Wielki Post i okres wielkanocny ze „Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego” z 1871 roku*, „*Liturgia Sacra. Liturgia – Musica – Ars*”, 12/2 (2006), s. 341–365.
- Kaczorowski, R., *Msze z okazji wybranych uroczystości ze śpiewnika opublikowanego w Pelplinie w 1871 roku*, w: *Donum natalicum. Studia Thaddaeo Przybylski octogenario dedicata*, red. Z. Fabiańska, A. Jarzębska, A. Sitarz, Kraków 2007, s. 148–175.

Kaczorowski, R., *Msze w okresie Adwentu i Bożego Narodzenia ze „Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego” opublikowanego w Pelplinie w 1871 roku*, „Studia Pelplińskie”, 38 (2007), s. 183–201.

Kaczorowski, R., *Msze per annum (I–V) ze Zbioru pieśni nabożnych katolickich do użytku kościelnego i domowego opublikowanego w 1871 roku w Pelplinie*, „Studia Gdańskie”, 24 (2009), s. 253–264.

Kaczorowski, R., *Msze per annum (VI–X) z pelplińskiego śpiewnika opublikowanego w 1871 roku*, „Studia Gdańskie”, 31 (2012), s. 277–299.

Aneks

MSZA XI

NA INTROIT

U podnóżka Twych ołtarzy, Panie,
Żebrzemy z żalem o przebłaganie;
Wyznając grzechy nasze w pokorze,
Wołamy: Bądź nam miłościw Boże!
Boga Rodzico, święty Michale,
Janie Chrzcicielu, Piotrze i Pawle,
I wszyscy Święci, za nasze winy
Prosim do Boga waszej przyczyny.

NA GLORIA

Chwała Ci, Boże, niech będzie w niebie,
A pokój ludziom, co chwałą Ciebie;
Niechaj go trwale z łaski Twej mają,
Którzy swą wolę z Twoją zgadzają.
Wielbimy Ciebie, błogosławimy,
Pokłon oddajem, dzięki czynimy,
Dla wielkiej chwały, którą masz z siebie,
Ojcie wszechmocny, Królu na siebie!
Jezu nasz Chryste, Synu jedyny,
Baranku Boży, co gładzisz winy;
Pokaż nad nami Twe zlitowanie,
Przyjmij pokorne nasze błaganie.
Boś Ty sam Panem, sam z siebie święty,
Z Ojcem i z Duchem Bóg niepojęty;
Ty w chwale Ojca wiecznie królujesz,
Na ziemi, niebie Ty rozkazujesz.

PRZED EWANGIELIĄ

Oczyść me serce, wszechmocny Panie,

Na Twych prawd świętych godne słuchanie;
Usposób ono do pojmowania,
Udziel pomocy do wykonania,

NA CREDO

Wierzę w jednego Boga prawego,
Ojca, co świat ten stworzył z niczego,
I wszystko, co się na nim znajduje,
Rządzi opatrnie i zachowuje.
Wierzę w Jezusa Syna Bożego,
Przed wieki z Ojca narodzonego,
Któryby ludzkich zniósł grzechów brzemię,
Z chwały Ojcowskiej zstąpił na ziemię.
Z Ducha świętego został wcielony,
Z Maryi Panny jest narodzony;
Tak Boską z ludzką natury obie
Połączył w jednej Boskiej osobie.
Umarł na krzyżu, w grobie złożony,
A dnia trzeciego wstał uwielbiony;
Zstąpił do nieba, zasiadł tron chwały,
I stamtąd przyjdzie sądzić świat cały.
Wierzę zarówno w Ducha świętego,
Od Ojca, Syna pochodzącego;
Kościół powszechny, w nim win głądzenie,
Ciał zmartwychwstanie, wieczne zbawienie.

NA OFFERTORIUM

Za najwyższego znając Cię Pana,
Przez ręce Twego wznosim kapłana
Ofiarę świętą, Przyjmij ją, Boże,
Ta tylko godnie uczcić Cię może.
Wszystkie, co niegdyś miał zakon stary,
Figurą były naszej ofiary;
Ta Ci cześć daje, nam głodzi winy,
Bo w niej ofiarą Syn Twój jedyny.

NA SANCTUSO

Święty! Święty! Święty na niebie!
Pieniem Anielskim wielbimy Ciebie:
Boże Zastępów! Którego chwały

Pełne są nieba, pełen jest świat cały.

PO PODNIESIENIU

Coś utajony w tym Sakramencie,
Nad wszelki rozum i nad pojęcie,
Boże nasz, Jezu, bądź uwielbiony,
Tobie padając dajemy pokłony.

NA AGNUS

Na krzyżu za nas ofiarowany,
Za grzechy nasze zamordowany,
Ojca wiecznego Synu jedyny,
Baranku Boży, odpuść nam winy.
Zasłużyliśmy ciężkie karanie,
Lecz wypłacić się nie będąc w stanie,
Błagamy Ciebie przez tę ofiarę,
Baranku Boży! Daruj nam karę.
Co się nam darujesz w postaci chleba
Jako zadatek pewny do nieba,
Daj zawsze godnie przyjmować Ciebie,
Baranku Boży! I widzieć w niebie.

NA PRZEŻEGNANIE

Ojcze i Synu i Duchu święty,
Boże w osobach trzech niepojęty;
Pobłogosław nas, a z Twej opieki
Nie racz wypuszczać tu i na wieki.

MSZA XII

NA INTROIT

Nuż wszyscy prawowierni Boga wychwalajmy,
Mszy świętej z nabożeństwem wielkim posłuchajmy;
Aby się ta ofiara Bogu podobała,
Jak nas naucza wiara, niech mu będzie chwała.
Kyrie elejson.
Któż pojmie Twoją miłość, najśłodszy Jezusie,
Któraś nas umiłował, najmiłszy Chrystusie,
Gdyś Sakrament przed śmiercią swoją postanowił,
Któryś po tyle razy przy Mszy świętej wznowił.
Kyrie elejson.

Niechże Ci za tę łaskę dzięki nieskończone
Przez całą wieczność śpiewa, co tylko stworzone;
My Krwią Twą odkupieni dzięki oddajemy
I śpiewać bez przestanku chwałę Twą pragniemy.
Kyrie elejson.

NA GLORIA

Chwała na wysokości Bogu wszechmocnemu,
A pokój tu na ziemi niech będzie każdemu,
Co tylko dobrej woli, prawdziwie miłuje,
Zawsze więcej miłować Boga usiłuje.
Kyrie elejson.

NA CREDO

Jednego w trzech osobach Boga wyznawajmy,
Ojca, Syna i Ducha wiarę wychwalajmy,
Z których druga osoba człowiekiem się stała,
I za nas grzesznych ludzi na krzyżu wisiała.
Kyrie elejson.

NA OFFERTORIUM

Przyjmij za nasze grzechy, Boże, te ofiary,
Które przez ręce swoje, według świętej wiary
Twój kapłan ofiaruje, Boże nasz łaskawy!
Kieruj według Twej świętej woli nasze sprawy.
Kyrie elejson.
Niech Ci się tą ofiarą wszyscy podobamy,
Wszak w męce Twej nadzieję naszą pokładamy;
W przyczynie też Najświętszej Matki Twej ufamy,
Niech jej i Świętych Twoich przyczyny doznamy.
Kyrie elejson.
Trzymaj nas, Boże, w Twojej świętej opatrności,
Daj, co nam tu potrzeba do naszej żywności;
Udzielaj nam pogody, a spuszczań deszcz z nieba,
Ile razy rodzajom ziemskim go potrzeba.
Kyrie elejson.

NA SANCTUS

Trzy razy Święty, Święty, Święty zaśpiewajmy,
Pana Boga Zastępów wspólnie wychwalajmy;
Niech Mu wszystko stworzenie bez ustanku śpiewa,
Co tylko czy na niebie, czy na ziemi ziewa.

Kyrie elejson.

PO PODNIESIENIU

Od wielkiej się radości dusze rozplywajcie,
Łaskę, co was spotkała teraz, uważajcie,
Otośmy tu widzieli Boga prawdziwego,
Pod postaciami chleba utajonego.
Kyrie elejson.

NA AGNUS

Baranku Boży, który gładzisz grzechy świata,
Zmiłujże się nad nami, gdy się nasze lata
Kończyć a śmierć przybliżyć będzie, daj nam Siebie
Na ostatni posiłek w tym Anielskim chlebie.
Kyrie elejson.
Nie jestemci ja godzien Twej łaski, mój Panie,
Abyś Ty wszedł pod serca mojego mieszkanie,
Ale Ty z niegodnego uczyni godnym Ciebie,
Abym mieszkańcem Boga mógł mieć dziś u siebie.
Kyrie elejson.

MSZA XIII

NA INTROIT

Racz przyjąć uwielbienie,
Stwórco wieczny Boże,
Z którym stawa stworzenie
W najgłębszej pokorze;
Spraw, żeby te ofiary,
Woli Twej czynione,
Wdzięczności za Twe dary
Były poświęcone.
Z pokorą przed Twym, Panie,
Stawiamy się tronem,
Nad ludem zlitowanie
Chciej mieć zgromadzonym;
Z bydłat dawniej czyniona
Ofiara ustała,
Przyjmij tę, co złożona

Z Syna Krwi i Ciała.

NA GLORIA

Niech chwała, niech Ci, Panie,
Wieczne będą dzięki,
Za tysiące spływanie
Darów z Twojej ręki.
Daj nam pokój żądany,
Odwracaj niezgody,
Niech lud Twój nieustannej
Doznaje swobody.

PRZED EWANGIELIĄ

Słowo Boże, dar nieba
Zostawion na ziemi,
To ściśle pełnić trzeba,
Bo czyni wiernemi;
Bóg sam w niem do nas mówi,
Bóg, który nie zbłądzi,
Za Nim iść rozumowi
Niech On nami rządzi.

NA CREDO

Wierzymy, wyznajemy,
Że stworzył z niczego
Świat Bóg, Ojcem Go zwiemy,
Mocą słowa Jego;
Syn pochodzi od Niego
Jezusem nazwany,
Sprawą Ducha świętego
Na świat jest wydany.

NA OFFERTORIUM

Racz, wszechmogący Panie,
Przyjąć nasze dary,
Oraz ludu wzdychanie
Pełne czci i wiary;
Chleb z winem łaską nową
I cudu udziałem
Staną się Chrystusową
Krwią oraz i Ciałem.
Wolą Ci oddajemy

Serce, chęci, myśli,
Pomóż, niech Twój pełniemy
Zakon jak najściślej.
Daj nam umysł gotowy.
Na Tve przykazanie,
A od zmaży grzechowej
Zachowaj nas, Panie.
Co mamy, chociaż mało,
Pod nogi składamy,
A przez Krew tę i Ciało,
Które pożywamy,
Spraw, niech w potrzebnym czasie
Już deszcz, już pogoda
Na przemiany wraca się
I żyzności doda.

NA SANCTUS

Wznośmy serca do nieba,
Mówiąc: Święty! Święty!
Udziel, co nam potrzeba,
Boże niepojęty;
Boże, Zastępów Panie,
Stwórco nieba, ziemie,
Daj prawe wszystkim zdanie,
Oświeć ludzkie plemię.

PO PODNIESIENIU

Przed Tobą w tej świętości,
Jezu mój, upadam,
Żeś tu jak Bóg i człowiek
W prawdzie jest, wyznawam,
W Hostyi i w Kielichu,
Boś objawił, Panie,
Który skłamać nie możesz,
Co chcesz, to się stanie.

NA AGNUS

Rozpłyńcie się z wesela,
Dusze świątobliwe
Wielbijcie Zbawiciela
Łaski litościwe;
Cud czyni między wami,

Pokarmem się staje,
Pod dwiema postaciami
Pożywać się daje.
Tu się Baranek Boży
W tym chlebie ukrywa,
Zamęczony najsrożej
Krwią swą grzech z nas zmywa;
Jezu niech dziękczynienie,
Niech Ci będzie chwała,
Bowiem na odwdzięczenie
Mało wieczność cała.
Gdy kres życia naszego
Zbliża się do schyłku,
Ach! wtenczas niebieskiego
Podaj nam posiłku;
A tak myśli stroskane,
Tęsknoty, dręczenie,
W tym chlebie pożądane
Znajdą posilenie.

NA PRZEŻEGNANIE

Kiedy już Msza skończona,
Której my słuchali,
Niech myśl w niebo wzniesiona
Stwórcę świata chwali;
Prośmy, niech nam dodaje
Do pracy ochoty,
Niech serce nie przestaje
Zagrzewać do cnoty.
Niech nam da, byśmy Jego
Miłością pałali,
A jak siebie samego
Bliźnich miłowali,
Niech Swą łaską nas żywi,
Niech wspiera w potrzebie,
Oraz niech uszczęśliwi
Na ziemi i w niebie.

MSZA XIV

NA INTROIT

Już Kościół Boży nas wzywa
Do świętej ofiary,
Która w przymiotach ukrywa
Niezliczone dary.
Przystąpmyż więc do ołtarza,
Gdzie Baranek cichy
Ofiarę swą powtarza,
Która gładzi grzechy.
Tu się Bogu przedwiecznemu
W ofierze przedstawia,
Syn jedyny Ojcu swemu,
Ten, który nas zbawia.
Krew Jego dla nas przelana,
Wdzięczność Mu składamy,
Zbawcy naszego i Pana
Miłość uwielbiamy.
Co nas kochać nie przestaje,
Wzmacniać mocą trwałą,
Kiedy nam na pokarm daje
Krew Swoję i Ciało.
Przed tron Jego gdy padamy,
Niechaj nasze głosy
Cześć, którą Mu oddawamy,
Wznoszą pod niebiosy.

NA GLORIA

Chwała Bogu niech będzie,
Panu najwyzszemu,
I pokój pożądaný
Ludowi wszystkim.
Tobie Ojczy, wszechmocny Boże!
Uwielbiony królu nieba,
Tobie cześć, dzięki składamy,
Sędzio sprawiedliwy.

ALBO:

Chwała Bogu niech będzie, Panu Najwyzszemu,
I pokój pożądaný ludowi wszystkim;

Ciebie Ojcie wszechmocny, Boże, uwielbiamy,
Tobie cześć, Królu nieba, i dzięki składamy.
Ty Chryste Jezu, Panie i Synu jedyny,
Baranku Boży, który gładzisz nasze winy,
Który po Ojca Twego prawicy zasiadasz,
Bądź litościw Twym sługom, którymi sam władasz.
Tyś z Duchem świętym godzien wiecznej Ojca chwały,
Którą Ci Najwyższemu składa poczet cały
Niebian, z którymi także byśmy Cię chwalili,
Spraw, abyśmy w tej chwale wiecznie z Tobą żyli.

PRZED EWANGIELIĄ

Głos Ewangelii jest głos Twój, o Boże;
Niechaj nam więc Twoja łaska dopomoże,
Byśmy go słuchając na ziemi skutecznie,
Godnymi się stali słuchać w niebie wiecznie.

NA CREDO

Wierzę, że jest Bóg sprawiedliwy
Nieba i ziemi Stworzyciel,
Wszechmocny Ojciec litościwy.
Wierzę, że jest Syn Zbawiciel
Jezus Chrystus jednorodzony,
Współistotny Ojcu Swemu,
Przed wieki od Ojca zrodzony,
Co dał byt światu całemu.
I z Ducha świętego wcielony,
Jedynie dla nas zbawienia,
Stał się ciałkiem z Panny zrodzony
Nad bieg wszelki przyrodzenia.
Ukrzyżowan i pogrzebiony
Zmartwych powstał pełen chwały,
Wstąpił do nieba uwielbiony,
Skąd ma przyjść sądzić świat cały.
Wierzę, że jest ożywiający
Pan oraz Bóg Duch święty,
Z Ojca i Syna pochodzący,
Z Ojcem, z Synem niepojęty;
Jeden Kościół też święty szczerze,
Jeden Chrzest tylko wyznawam,
Który, że gładzi grzechy, wierzę

I zmartwychwstanie uznawam.

NA OFFERTORIUM

Przyjmij, Boże te dary z rąk Twego kapłana,
Ten zadatek miłości Chrystusa i Pana,
Ten chleb czysty i wino, który Ci składamy,
Na pamiątkę Chrystusa gdy je poświęcamy.
Przyjmij, Boże, te dary, prosim Cię ze łzami,
A dla Krwi Syna Twego zmiłuj się nad nami;
Niech wonność tej ofiary przed Twój tron się wzniesie
I niech nam wiecznej chwały nagrodę przyniesie.

NA SANCTUS

Śpiewajmy z Aniołami: Święty
Boże Zastępów Panie;
Boga w Trójcy zostającego
Chwalmy na wieki wszędzie.
Święty, Święty, nasz Panie Święty,
Tak wybrany nasz Boże,
Abyśmy też podobnie w niebie
Z Nim na wiek wieków żyli.

ALBO:

Śpiewajmy z Aniołami: Święty, Święty, Święty!
Święty Pan Bóg Zastępów w Trójcy niepojęty;
Niech Twa chwała, o Boże, trwa na wieki wszędzie,
Niech brzmi w niebie, na ziemi niech głoszoną będzie.
Śpiewajmy z wesołością, niech błogosławiony,
Co przyszedł w Imię Pana, będzie uwielbiony;
Hozanna w wysokościach Bogu najwyzszemu,
A chwała wieczna Panu i Stwórcy naszemu.

PO PODNIESIENIU

Boże! któryś ten czcigodny Sakrament zostawił, racz sprawić w duszy mojej,
bym tak uczcił Tajemnicę świętą Krwi Twojej, Ciała Pańskiego, abym wraz
mógł uczuć skutki odkupienia Twego.

ALBO:

Boże, któryś w tym czcigodnym
Sakramencie męki Twojej
Pamiątkę zostawił niegodnym,
Racz to sprawić w duszy mojej,

Bym tak czczył Tajemnice święte
 Krwi Twej i Ciała Pańskiego,
 Abym wraz mógł czuć niepojęte
 Skutki odkupienia Twego.

NA AGNUS

Baranku, któryś umarł dla naszej przyczyny,
 Byś nam życie zapewnił, odpuść nasze winy;
 Baranku, który gładzisz grzechy, prosim Ciebie,
 Bądź litościw, a daj nam wieczny pokój w niebie.
 Panie, nie jestem godzien być u stołu Twego,
 Ale Ty mnie sam uczyn godnym daru Swego;
 Nie jestem tego godzien, byś wszedł do mnie, Boże,
 Rzeknij słowo, tem duch zleczony być może.

MSZA XV

NA INTROIT

Z pokłonem upadnijmy,
 Nabożnie rozpomnijmy,
 Wdzięcznem sercem przy Mszy świętej tę miłość Boską,
 Że nas raczył zbawić śmiercią Jezusa gorzką.
 Oto na tym ołtarzu,
 Jako niegdyś na krzyżu,
 Za nas grzesznych ofiaruje Chrystus Pan Siebie,
 Który w chwale Ojca Swego króluje w niebie.

NA GLORIA

Wielbimy Ciebie, Panie, Za Twoje zmiłowanie;
 Niech Ci będzie cześć i chwała na wysokościach,
 Żeś nam posłał Syna Twego na te niskości.

PRZED EWANGIELIĄ

Dla zbawienia naszego Posłał Bóg Syna swego,
 A żeby nam opowiadał Ewangelią;
 Szczęśliwi są wszyscy, którzy wedle niej żyją.

NA CREDO

Stwórczo nieba i ziemi!
 W Ciebie wszyscy wierzymy,
 Ciebie Ojca, Syna Twego i z Duchem świętym

Wyznajemy naszym Bogiem być niepojętym.

NA OFFERTORIUM

Pokorne przyjmij dzięki
Za wszystko, co z Twojej ręki
Każdodziennie nam udzielasz, Ojcze nasz miły,
Za to Ciebie wychwalamy ze wszystkiej siły.
Przyjmij nasze ofiary,
Wejrzyj na Twoje dary,
Które Tobie pod postacią chleba i wina
Ofiarujem na pamiątkę Twojego Syna.

NA SANCTUSO

Święty! Święty! Święty!
W dobroci niepojęty,
Boże, Ojcze nasz niebieski! bądź pochwalony,
Także Jezus Chrystus, Syn Twój jednorodzony.
Niech Tobie chwała, Panie,
Na wieki nie ustanie;
Niech za Twoje zmiłowanie wielbimy Ciebie
Tu docześnie i na wieki z Anioły w niebie.

PO PODNIESIENIU

Witaj, Jezu najśłodszy,
Zbawicielu najdroższy!
W tej Hostyi jesteś żywy, Synu Maryi,
Któryś za nas mękę cierpiał na Kalwaryi.
O Boże utajony,
Bądź od nas pochwalony,
Żeś nas srogą śmiercią Twoją z piekła wybawił,
A na pokarm Krew i Ciało Twoje zostawił.

NA AGNUS

O Jezu Zbawicielu,
Najszczęśliwszy przyjacielu!
Który pragnąc grzechy nasze Krwią Twoją zgładzić,
Dałeś się jako Baranek na rzeź prowadzić.
A cudem niepojętym,
Krwią i Twym Ciałem świętem
Karmisz nas, owieczki Twoje, w postaci chleba,
Ażebyśmy nie ustali w drodze do nieba.
Kto Cię godnie pożywa,

Sił do cnoty nabywa,
Serce jego się rozpala Twoją miłością,
A brzydzi się nadewszystko grzechową złością.
Gdy Cię więc pożywamy,
Niech na to pamiętamy:
Kto niegodnie Ciało i Krew Twoję przyjmuje,
Ten niebieskim się pokarmem śmiertelnie truje.

NA PRZEŻEGNANIE

Ojczy nasz miłosierny!
Błogosław lud Twój wierny;
Niech wracamy z domu Twego świątobliwszymi
I wszystkiego dobrego ochotniejszymi.
Dla zasług Syna Twego,
Zbawiciela naszego,
Udziel co wiesz, że potrzebne i pożyteczne,
A po życiu tem doczesnem daj życie wieczne.

Masses per annum (11–15) from The Collection of Catholic Songs of Piety... (Pelplin, 1871)

Summary: The article contains the review of five so-called *Polish Masses* from *The Collection of Catholic Songs of Piety for Ecclesiastical and Domestic Use*, which was published in Pelplin in 1871 by Szczepan Keller. These distinctive Mass hymns were arranged in the Polish language and performed during liturgies. In the 19th century this praxis was not very popular. In this way the Polish hymns helped to retain the national and religious identity, when Polish nation there could be no independent.

Keywords: Polish Mass, Holy Mass, religious song, religiousness, 19th century.

ŁUKASZ JONIEC

Wydział Socjologiczno-Historyczny
Uniwersytet Rzeszowski

Powojenna sytuacja Kościoła katolickiego na terenach byłego województwa lwowskiego na przykładzie losów kolegiaty żółkiewskiej.

Streszczenie: Kolegiata żółkiewska podzieliła los setek innych parafii, które po zakończeniu II wojny światowej znalazły się na terytorium państwa sowieckiego. Władze komunistyczne, dążąc do zatarcia wszelkich śladów świadczących o polskości Kresów Wschodnich, nie mogły tolerować swobodnej działalności wspólnot rzymskokatolickich, stanowiących ostoję polskości. Dlatego też w 1946 roku jej działalność została przerwana. Z chwilą przejęcia świątyni pod zarząd państwa rozpoczął się proces jej stopniowej dewastacji. Po odpowiedniej adaptacji budynek kościelny zamieniono na magazyn. W latach 80-tych pojawił się pomysł, aby wewnątrz zniszczonej już świątyni zlokalizować mające powstać w Żółkwi muzeum ateizmu. Jednakże dojście do władzy Gorbaczowa i zapoczątkowane przez niego reformy umożliwiły stopniową odbudowę struktury parafii katolickich w państwie sowieckim. Na fali odroczenia religijnego w 1989 roku polska mniejszość narodowa w Żółkwi zdołała formalnie odzyskać budynek kościelny. Lata następne to czas wytężonej pracy mającej na celu odrestaurowanie doprowadzonego niemal do ruiny zabytku. Na dzień dzisiejszy niemal wszystkie prace zostały ukończone, a kolegiata znów pełni funkcję powierzoną jej przed wiekami przez samego hetmana Żółkiewskiego.

Słowa kluczowe: Żółkiew, narodowość polska, mniejszość narodowa, represje, Kościół, repatriacja.

Wstęp

U schyłku 1943 roku, kiedy to szala zwycięstwa w trwającej już przeszło 4 lata wojnie światowej coraz wyraźniej przechylała się na stronę aliantów, a wojska III Rzeszy niemal na wszystkich frontach przechodziły do defensywy, w Teheranie spotkali się przywódcy trzech mocarstw: Stanów Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii oraz Związku Radzieckiego. W trakcie prowadzonych rozmów, wśród kwestii budzących największe kontrowersje była m. in. sprawa powojennego kształtu granic na starym kontynencie. Podczas dyskusji dotyczącej Europy Środkowo-Wschodniej premier brytyjski W. Churchill symbolicznie przesunął w lewą stronę trzy zapalki przedstawiające zachodnie granice kolejno Niemiec, Polski oraz Związku Socja-

listycznych Republik Radzieckich. Ten z pozoru niewiele znaczący gest – jak się później okazało – był zapowiedzią tragedii tysięcy Polaków zamieszkujących kresy II Rzeczypospolitej¹. Oznaczał bowiem możliwość dokonania korekty przebiegu wschodniej granicy Polski i pozostawienia poza jej obszarem ogromnych terenów, będących przez stulecia częścią państwa polskiego, zamieszkanymi w dużej części przez osoby narodowości polskiej. Wstępne ustalenia z Teheranu zostały następnie potwierdzone na konferencji jałtańskiej. W wydanym po jej zakończeniu oficjalnym komunikacie czytamy, że „szefowie trzech rządów uważają, że wschodnia granica Polski powinna bieć wzdłuż linii Curzona² z odchyleniami od niej w pewnych okolicach o pięć do ośmiu kilometrów na korzyść Polski”³. W zamian Polska miała uzyskać istotny przyrost terytorialny na północy i zachodzie. O ile zarówno wielkość jak i zakres tego przyrostu miały zostać określone na zapowiadanej konferencji pokojowej, gdzie zamierzano zasięgnąć także opinii samych Polaków, o tyle przebieg wschodniej granicy państwa polskiego został ostatecznie ustalony bez udziału strony polskiej. Dokładny kształt linii granicznej Polski i Związku Radzieckiego został ustalony na mocy „Umowy między Rzeczypospolitą Polską a ZSRR o polsko-radzieckiej granicy państwowej” sporządzonej w Moskwie 16 sierpnia 1945 roku⁴. Obszar państwa polskiego uległ zmniejszeniu w porównaniu z okresem przedwojennym o blisko piątą część⁵.

Poza granicami Polski pozostały tzw. województwa kresowe II RP m. in. lwowskie, stanisławowskie czy tarnopolskie. Już pierwsze dni przynależności tych terenów do ZSRR, a konkretnie do jednej z jego szesnastu republik, mianowicie ukraińskiej SRR pokazały, iż mimo zakończenia działań wojennych dawnym obywatelom II Rzeczypospolitej narodowości polskiej nie będzie dane zaznać spokoju. Władze państwowe rozpoczęły szeroko zakrojone działania mające na celu zatarcie wszelkich śladów świadczących o przynależności tych terenów do państwa polskiego. Atmosferę tamtych dni oddaje doskonale list kanonika z lwowskiego klasztoru oo. Karmelitów do prowincjała zakonu z października 1945 roku, w którym czytamy: „We Lwowie nastrój przygnębiający, Lwów zmienił się bardzo. Mowa polska na ulicach należy do niespodzianki (...). Tu na każdym kroku słyszy się jedno i to samo

¹ J. Fenby, *Alianci. Stalin, Roosevelt, Churchill, tajne rozgrywki zwycięzców II wojny światowej*, tł. B. Pietrzyk, J. Rumińska, Kraków 2007, s. 357.

² Linia Curzona – linia graniczna pomiędzy Polską a Rosją zaproponowana w 1919 roku przez Brytyjczyków rządowi radzieckiemu. Sama nazwa pochodzi od nazwiska ówczesnego brytyjskiego ministra spraw zagranicznych lorda Curzona, który złożył swój podpis pod notą dyplomatyczną kierowaną do rządu radzieckiego, choć z wytyczeniem granicy nie miał nic wspólnego. Szerzej zob. m. in. H. Batowski, *Między dwiema wojnami 1919-1939. Zarys historii dyplomatycznej*, Kraków 2001, s. 58-59.

³ W. Dobrzycki, *Historia stosunków międzynarodowych 1815-1945*, Warszawa 2006, s. 657.

⁴ Umowa między Rzeczypospolitą Polską i Związkiem Socjalistycznych Republik Radzieckich o polsko-radzieckiej granicy państwowej <http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU19470350167> [17.10.2011]. Niewielka korekta granicy polsko-radzieckiej miała miejsce w 1951 roku.

⁵ W. Bonusiak, *Polska podczas II wojny światowej*, Rzeszów 2003, s. 344.

pytanie »„Po co wy Polacy tu jeszcze siedzicie?”«⁶. Podobna sytuacja miała miejsce w większości miast kresowych, m. in. w dawnej siedzibie wielkich rodów magnackich Żółkwi.

1. Żółkiew w nowych granicach

Przedwojenna Żółkiew była miastem powiatowym, administracyjnie leżącym w granicach województwa lwowskiego. Na dzień 1 stycznia 1939 roku powiat żółkiewski zamieszkiwało 102 000 osób (około 17 100 Polaków), z czego w samej Żółkwi przeszło 12 000 osób. Lata II wojny światowej przyniosły ogromne straty osobowe. Zarówno w czasie okupacji sowieckiej, jaki i hitlerowskiej prześladowania ludności polskiej, wywózki czy egzekucje stały się codziennością. Na domiar złego w tym czasie rozpoczęły się także ataki band Ukraińskiej Powstańczej Armii. Mimo, iż stacjonujące w Żółkwi jednostki wojskowe nie dopuściły do bezpośredniego ataku banderowców na miasto, Polacy ginęli. Szacuje się, że w latach 1939-1946 tylko na skutek działań ukraińskich nacjonalistów w samej Żółkwi zginęło 34 Polaków, a w powiecie przeszło 3 000 opuściło swe domy w obawie o własne życie⁷.

Miasto Żółkiew było także siedzibą dekanatu rzymskokatolickiego, w skład którego wchodziło 6 parafii: Kłodno Wielkie (1 525 wiernych); Kulików (1 083 wiernych); Mosty Wielkie (2 812 wiernych); Wiesenberg (819 wiernych); Żółkiew (5 607 wiernych); Żółtańce (936 wiernych)⁸. Proboszczem parafii w Żółkwi był od 1936 roku ks. Izydor Zmora⁹.

Po włączeniu Żółkwi do USRR miejscowi Polacy stanęli w obliczu dramatycznej decyzji. Zostać na miejscu, gdzie się urodzili, wychowali, gdzie żyli w lokalnych wspólnotach połączeni wspólną historią, tradycją, obyczajami, na ziemi, gdzie spoczywają prochy ich przodków, czy wyjechać w nieznaną, jednocześnie godząc się – we własnym mniemaniu - na porażkę w walce o polskość Kresów. Tym, którzy wybrali drugi wariant, miały pomóc tzw. „akcje repatriacyjne” przypadające na lata 1944-1946 i 1955-1959¹⁰. Na skutek represji władz sowieckich wielu Polaków zde-

⁶ Cyt. za J. Wołczański, *Między zagładą a przetrwaniem. Wybrane obiekty sakralne archidiecezji lwowskiej i diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego na Ukrainie Zachodniej 1945-1991*, Kraków 2005, s. 9.

⁷ S. Siekierka – H. Komański – K. Bulzacki, *Ludobójstwo dokonane przez nacjonalistów ukraińskich na Polakach w województwie lwowskim 1939-1947*, Wrocław 2006, s. 1127-1143.

⁸ Tamże, s. 1127.

⁹ P. Kozarski – T. Swat, *Żółkiew*, Warszawa 1997, s. 72.

¹⁰ 9 września 1944 roku PKWN zawarł z USRR i BSRR umowy dotyczące ewakuacji ludności polskiej i żydowskiej z terytorium USRR i BSRR, i ludności białoruskiej, ukraińskiej i rusińskiej z terytorium Polski. Na mocy podpisanych umów rejestracja osób zdecydowanych na wyjazd miała się odbyć od 15 września do 15 października 1944 roku. W związku z trudnościami przesiedleńczymi termin rejestracji był przedłużany kolejno do 01.05.1945 r. i do 01.07.1945 r. Ostatecznie rejestracja potrwała do końca 1945 roku, natomiast dla miasta Lwów do końca marca 1946 roku. Por. D. Sula, *Działalność przesiedleńczo-repatriacyjna Państwowego Urzędu Repatriacyjnego w latach 1944-1951*, Lublin 2002, s. 59 -62.

cydowało się na przesiedlenie do Polski (odpowiednio 787 674 w trakcie pierwszej ewakuacji i 74 003 w trakcie drugiej). Niemniej jednak w większości miast pozostały nieliczne skupiska Polaków. Zgodnie z obliczeniami Jana i Moniki Czerniakiewiczów po pierwszej akcji ewakuacyjnej największej ludności polskiej pozostało w pasie przygranicznym, obejmującym m. in. miasto Żółkiew, skąd miało wyjechać jedynie około 10% obywateli II RP narodowości polskiej¹¹.

Powody, dla których Polacy decydowali się na pozostanie na miejscu, bywały różne. Jedni nie wyobrażali sobie możliwości pozostawienia tego, co budowali przez lata, co nierzadko było owocem ciężkiej pracy ich przodków, inni, choć osobiście woleliby wyjechać, nie mogli, bowiem wyjazd ich łączyłby się z faktem pozostawienia rodziców czy dziadków bez opieki. Jeszcze inni, nie mając rodziny ani znajomych w granicach nowej Polski, obawiali się wyjazdu w nieznaną i tego, co ich tam spotka. W sercach większości tych, którzy pozostali tliła się jednak nadzieja, że siłą narzucone nowe granice Polski zostaną zmienione, że mimo wszystko „Polska nas nie zostawi, Polska tu wróci”¹². O tym, że nastroje te były powszechne, świadczy także pismo ukraińskich władz lokalnych z marca 1945 roku, w którym oskarżają Polaków o agitację przeciw wyjazdom i rozpowszechnianie pogłosek, że „ziemie te wrócą do Polski”¹³.

Wraz z regulacją kwestii związanych z ewakuacją Polaków, władze sowieckie przystąpiły także do bezwzględnej walki z religią katolicką. Walka ta wynikała przede wszystkim z podstawowych założeń ideologii sowieckiego systemu komunistycznego, zgodnie z którymi religia miała służyć jedynie oglupianiu klasy robotniczej. Dodatkowo – jeśli chodzi o Kościół rzymskokatolicki – był on powszechnie uważany za „Kościół polski”, co zresztą było zgodne z rzeczywistością, bowiem wyznanie rzymskokatolickie na kresach II Rzeczypospolitej pokrywało się zasadniczo z narodowością polską. Przynależność do Kościoła katolickiego pozwalała na zachowanie świadomości narodowej, a tym samym utrudniała ateizację i sowietyzację społeczeństwa polskiego. Dlatego też władze radzieckie nie mogły tolerować swobodnej działalności wyłączonych spod ich kontroli polskich parafii. W związku z tym, iż oficjalnie religia w państwie radzieckim cieszyła się całkowitą swobodą, walka z duchowieństwem polskim była wynikiem ich rzekomej kontrrewolucyjnej działalności, co oczywiście było nieprawdą wymyśloną na potrzeby sowieckiej propagandy¹⁴.

Kolegiata w Żółkwi była jedną z ponad 400 parafii archidiecezji lwowskiej, które na skutek wspomnianego wyżej przesunięcia granic znalazły się na terytorium

¹¹ J. Czerniakiewicz, M. Czerniakiewicz, *Przesiedlenia ludności w Europie 1915-1959*, Warszawa 2005, s. 90-109.

¹² Zbiory Osobiste Łukasza Jońca (dalej ZOŁJ): Notatka z rozmowy przeprowadzonej przez autora z Marią Bryń w Żółkwi w dn. 10.04.2011 r.

¹³ J. Czerniakiewicz, *Przemieszczenia ludności polskiej z ZSRR 1944-1959*, Warszawa 2004, s. 30; D. Sula, *dz. cyt.*, s. 63.

¹⁴ R. Dzwonkowski, *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w ZSRR 1939-1988*, Lublin 2003, s. 24.

USRR¹⁵. Zainicjowana już w latach II wojny światowej polityka niszczenia kościołów katolickich po zakończeniu działań wojennych przybrała na sile. W latach 1945 – 1946 większość kapłanów została zmuszona do opuszczenia USRR. Pozostawione na miejscu parafie przestały pełnić swe dotychczasowe funkcje sakralne, stając się jednocześnie na niespotykaną dotąd skalę przedmiotem profanacji, zarówno ze strony władz państwowych jak i pospolitych wandalii. Część z nich, po odpowiedniej adaptacji, została zamieniona na różnego rodzaju magazyny, sklepy, sale koncertowe, hotele robotnicze czy muzea ateizmu. Paradoksalnie te ostatnie poniosły najmniejsze straty i do końca lat 80-tych przetrwały w nienajgorszym stanie¹⁶. Te, które miały mniej szczęścia, znikły z powierzchni ziemi, a na ich miejscu stanęły domy handlowe¹⁷. Wraz z opuszczeniem Lwowa przez arcybiskupa Eugeniusza Baziaka zniszczona została także dotychczasowa hierarchiczna struktura Kościoła rzymskokatolickiego na Ukrainie¹⁸.

Warto podkreślić, że duża część zamkniętych i zdewastowanych kościołów, oprócz znaczenia sakralnego, miała też ogromną wartość historyczną, architektoniczną czy artystyczną. Tak też było w przypadku kolegiaty w Żółkwi, ufundowanej przez założyciela miasta hetmana wielkiego koronnego i kanclerza Stanisława Żółkiewskiego, której początki sięgają pierwszych dziesięcioleci XVII wieku. W zamysle fundatora, świątynia oprócz funkcji sakralnej, miała stanowić swoiste mauzoleum zarówno samego rodu Żółkiewskich jak i narodu polskiego. Temu celowi przede wszystkim podporządkowano wewnętrzny oraz zewnętrzny wystrój kościoła, m. in. umieszczono tam marmurowe nagrobki hetmana i jego syna, przedstawionych w pozycji stojącej w pełnych zbrojach. Sam hetman spoczął w specjalnej krypcie udekorowanej scenami batalistycznymi, przedstawiającymi prowadzone przez niego kampanie wojenne¹⁹.

Przez ponad trzy stulecia kolegiata funkcjonowała bez większych problemów, nawet kataklizm dwóch światowych wojen, nie licząc drobnych uszkodzeń, szczęśliwie ominął żółkiewską świątynię. Jednakże parafia katolicka, będąca jednocześnie świadectwem chwały oręża polskiego, nie mogła ująć uwadze sowieckim władzom bezwzględnie dążącym do zniszczenia wszystkiego, co mogłoby w jakikolwiek sposób przypominać po pierwsze o polskości tego miasta, po drugie zaś stać jednocześnie na przeszkodzie ateizacji i sowietyzacji społeczeństwa. Dlatego też z dniem 1

¹⁵ M. Trofimiak, *Świadectwo archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego*, w: *Świadectwo Kościoła katolickiego w systemie totalitarnym Europy Środkowo-Wschodniej, księga Kongresu Teologicznego Europy Środkowo-Wschodniej KUL 11-15 sierpnia 1991*, red. J. Nagórny i in., Lublin 1994, s. 211; R. Dzwonkowski, *Religia i Kościół katolicki w ZSRR oraz w krajach i na ziemiach okupowanych 1917-1991: kronika*, Lublin 2010, s. 437.

¹⁶ ZOLJ: Notatka z rozmowy przeprowadzonej przez autora z Januszem Smazą w dn. 03.04.2012 r.

¹⁷ J. Wołczański, *dz. cyt.*, s. 11-13.

¹⁸ Z. Szuba, *Katolicy obrządku łacińskiego i Polacy w ZSRR – stan obecny*, w: *Polacy w Kościele katolickim w ZSRR*, red. E. Walewander, Lublin 1991, s. 286.

¹⁹ J. T. Petrus, *Żółkiew i jej kolegiata*, Warszawa 1996, s. 37; J. Polaczek, *Żółkiew. Miejsce kultu wodzów i dziejów wojennych Polaków*, Przemyśl 2006, s. 24-49.

sierpnia 1946 roku działalność parafii została przerwana. Tego dnia z Żółkwi został wysiedlony jej ówczesny proboszcz ks. Izidor Zmora. Znając doskonale ówczesne realia i sposób postępowania władz komunistycznych ks. Zmora zabrał ze sobą część przedmiotów liturgicznych, które przewiózł do Bełżca, chroniąc je tym samym przed zniszczeniem. Tam też w miejscowej parafii pw. Matki Bożej Królowej Polski pełnił funkcje proboszcza do śmierci w 1965 roku. Majątek parafii żółkiewskiej zgodnie z ówczesnym prawem sowieckim stał się własnością państwową²⁰.

Z chwilą przejścia kolegiaty pod zarząd państwa sowieckiego i przeznaczenia jej na magazyn, rozpoczął się proces jej stopniowej dewastacji. Tylko niewielką część z jej zabytkowego wyposażenia zdołano uratować. Batalistyczne płótna, portrety, część rzeźb, naczynia oraz szaty liturgiczne trafiły do Lwowskiej Galerii Obrazów, lwowskich muzeów a także do Ermitażu w Leningradzie (obraz „Matka Boska z Dzieciątkiem”). Niektóre przedmioty liturgiczne zdołali ukryć parafianie. To, co pozostało na miejscu, uległo zniszczeniu, albo ze względu na niewłaściwe zabezpieczenie albo na skutek ludzkiego wandalizmu. Porozbijano podłogi, zdemolowano niemal wszystkie ołtarze, wartościowe przedmioty i pozostawione w kościele rzeźby zostały rozkradzione. Ławki oraz konfesjonały przeznaczono prawdopodobnie na opał. Sprofanowana została krypta fundatorska, sarkofagi zostały zniszczone, a kości osób w nich spoczywających porozrzucane po podłodze²¹. Jak wspomina jedna z miejscowych parafianek, zaangażowana zarówno w proces odzyskiwania kolegiaty jaki i jej odrestaurowania, Maria Bryń, „sarkofagi zostały porozbijane, nawet szczątki osób w nich spoczywających zostały powyciągane i porozrzucane, ponieważ szukali w nich złota”²².

Wewnątrz świątyni zaczęto składować różnego rodzaju materiały, zarówno papier, artykuły spożywcze jak i książki z lwowskich księgarń. Plebania i pozostałe zabudowania zostały przeznaczone na pomieszczenia administracyjne miejscowych władz, dzięki temu nie uległy zniszczeniu na taką skalę jak sam budynek kościelny. Z czasem świątynia stała się miejscem schronienia dla gryzoni oraz ptaków. Przyczyniło się to w niemałym stopniu do zniszczeń wewnątrz kolegiaty. Dodatkowe straty spowodowała wilgoć oraz woda przedostająca się do wewnątrz przez nieszczelne pokrycie dachowe. Wkrótce krypty zapełniły się gruzem i różnego rodzaju odpadami, wytworzonymi przez pracujących w przekształconej na magazyn świątyni robotników²³.

Dopełnieniem procesu „depolonizacji” Żółkwi miała być zmiana jej historycz-

²⁰ J.T. Petrus, *dz. cyt.* s. 46-47; P. Kozarski T. Swat, *dz. cyt.* s. 16 ks. Izidor Zmora zmarł 22.08.1965 roku, pochowany został na cmentarzu parafialnym w Bełżcu; <http://www.belzec.zam-lub.pl/historia.htm> [30.10.2011].

²¹ J.T. Petrus, *dz. cyt.*, s. 47.

²² ZOŁJ: Notatka z rozmowy przeprowadzonej przez autora z Marią Bryń.

²³ ZOŁJ: Relacja podpisana przez M. Bryń, M. Sało, M. Pyrożak, I. Pyrożak, S. Steć, E. Skalecką, K. Lyszak, H. Papadyn, A. Jaceniak, A. Jakuszewę, A. Maciurę poświęcona kwestiom związanym z powojennymi losami kolegiaty w Żółkwi przekazana autorowi w czerwcu 2011 roku, s. 1; J.T. Petrus, *dz. cyt.*, s. 47; ZOŁJ: Relacja podpisana przez M. Bryń, M. Salo, s. 1; ZOŁJ: Notatka z rozmowy przeprow-

nej nazwy. Od 1951 roku miejscowość ta oficjalnie funkcjonowała pod nazwą Niesterow, na cześć radzieckiego pilota, który zginął w pobliżu Żółkwi w 1914 roku, w trakcie walki z wojskami austro-węgierskimi²⁴.

2. Żółkiewscy Polacy w sowieckiej rzeczywistości

Jak wspomniano wyżej, mimo tzw. akcji repatriacyjnych i odgórnych nacisków ze strony władz radzieckich, nie wszyscy Polacy zdecydowali się na opuszczenie Żółkwi. Dla tych, którzy pozostali na miejscu nastąpiły, niełatwe czasy. Dawne, pozytywne zazwyczaj relacje z Ukraińcami zastąpiła niechęć, wszechogarniająca podejrzliwość i nieufność wobec wszystkiego co polskie²⁵. Zdarzały się przypadki, kiedy na drzwiach mieszkań wieszano kartki z napisami „zabierajcie się do Polski, Polacy”, nie wspominając już o słownych groźbach kierowanych do Polaków przez mieszkających po sąsiedzku Ukraińców. Doprowadziło to w konsekwencji do sytuacji, że obok siebie mieszkwały osoby polskiego pochodzenia nie mając o tym żadnego pojęcia. Rozmowa w języku polskim w miejscu publicznym wymagała sporej odwagi, a wręcz w środowisku polskim traktowana była jako przejaw lekkomyślności, mogącej w najlepszym wypadku skutkować szykanami w zakładzie pracy. Oczywiście wszyscy bez względu na pochodzenie stali się obywatelami USRR narodowości ukraińskiej. Zazwyczaj urzędnik zajmujący się sprawami paszportowymi²⁶ nawet nie pytał o pochodzenie. Tym, którzy domagali się, aby w rubryce „narodowość” wpisane zostało polskie pochodzenie, dopowiadano najczęściej, że „tu jest Ukraina i skoro zdecydowali się tu pozostać, to są Ukraińcami”²⁷.

Polacy wyznania rzymskokatolickiego, którzy pozostali po zamknięciu kolegiaty na nabożeństwa dojeżdżali do katedry lwowskiej, korzystając z posług o. Rafała Kiernickiego a w późniejszym czasie także ks. Ludwika Kamilewskiego. Również wyjazdy do kościoła starano się utrzymać w ścisłej tajemnicy, ponieważ uczestnictwo w Mszach świętych mogło stać się podstawą do różnych nieprzyjemności czynionych przez lokalne władze. Nie było to łatwe, bowiem pod kościołem stali ludzie wyposażeni w aparaty fotograficzne, których zadaniem było dostarczanie odpowiednim służbom informacji o osobach, które odwiedzały katedrę²⁸. „Nie wolno było – wspomina tamte czasy mieszkanka Żółkwi Aleksandra Jakuszewa - o tak iść do kościoła, do katedry, do spowiedzi, do Komunii świętej bo tam stali te sześcioro i zaglądali kto przyszedł i w jakim celu”²⁹. Ze względu na podeszły wiek nie wszy-

adzonej przez autora z Marią Bryń.

²⁴ W. Wilczyński, *Leksykon kultury ukraińskiej*, Kraków 2004, s. 267.

²⁵ ZOŁJ: Notatka z rozmowy przeprowadzonej przez autora z Marią Bryń, Aleksandrą Jakuszewą oraz Agnieszką Maciurą w dn. 28.01.2012 roku w Żółkwi.

²⁶ Na Ukrainie występują dwa rodzaje dokumentów paszportowych: tzw. „paszport grażdński” odpowiednik dowodu osobistego oraz paszport właściwy tzw. zagraniczny.

²⁷ ZOŁJ: Notatka z rozmowy przeprowadzonej przez autora z Marią Bryń, Aleksandrą Jakuszewą.

²⁸ *Tamże*.

²⁹ Archiwum Historii Mówionej – Dom Spotkań z Historią (dalej AHM): Relacje – Polacy na Wschodzie, Aleksandra Jakuszewa, AHM-PnW-1724.

scy byli w stanie dojechać do Lwowa, dlatego też, często wbrew obowiązującemu prawu, księży przyjeżdżali do Żółkwi. „Kiedyś – wspomina ks. Kamielewski – zgłosili się do mnie Polacy mieszkający na wsi koło Żółkwi. Mówili, że mieszka tam wielu starszych ludzi, którzy nie są w stanie ze względu na wiek przyjechać do katedry, by się wypowiedzieć i przyjąć Komunię świętą. Obiecałem im, że przyjadę. Wcześniej powiedziałem o tym o. Rafałowi, ale ten zmarszczył brwi i powiedział – ja bym tak nie zrobił. Wyjazdu mi jednak nie zabronił. Pojechałem do Żółkwi autobusem, wtedy jeszcze przechrzczonej na Niestierow. Tam na dworcu odebrali mnie wierni i zawieźli do wsi. Zacząłem chodzić od chaty do chaty i zakończyłem swoją posługę późnym wieczorem. Gdy byłem przy ostatniej chacie, podjechały dwa milicyjne radiowozy(...). Przesłuchiwali mnie od rana do trzeciej po południu, po czym zwolniono z wyraźnym ostrzeżeniem, że jak mi się to jeszcze raz zdarzy, to mi odbiorą sprawkę”³⁰. Powyższa relacja świadczy o tym, iż mimo zamknięcia kolegiaty i szykan ze strony władz państwowych, parafianie kolegiaty żółkiewskiej nadal, w miarę swoich skromnych możliwości, czynnie uczestniczyli w życiu wspólnoty rzymskokatolickiej, dając tym samym wyraz zarówno swojego przywiązania do religii katolickiej, jaki i sprzeciwu wobec polityki ateizacji społeczeństwa. Częste wizyty księży ze Lwowa potwierdzają także relacje samych parafian oraz dokumenty przechowywane w archiwum parafialnym katedry lwowskiej³¹.

Mimo groźących szykan miejscowi Polacy nadal obchodzili większość świąt kościelnych właściwych religii katolickiej. W ówczesnych realiach trzeba było oczywiście przedsięwziąć odpowiednie środki ostrożności tak, aby nie przyciągnąć zainteresowania osób postronnych mogących poinformować o tym fakcie odpowiednie organy władzy państwowej. Dlatego też, jak wspomina Aleksandra Jakuszewa, podczas świąt zarówno tych bożonarodzeniowych jak i wielkanocnych okna w jej rodzinnym domu zazwyczaj zasłonięte były kocami, o głośnym śpiewaniu kolęd nie było oczywiście mowy. Wszystko to miało na celu niedopuszczenie, aby ktokolwiek spoza domowników dowiedział się o kultywowanej w zaciszu czterech ścian tradycji chrześcijańskiej³².

Tymczasem wraz z wpływem kolejnych lat kolegiata coraz mniej przypominała dawne miejsce kultu religijnego, stając się jednocześnie wyraźnym przykładem barbarzyńskiego wręcz stosunku władz komunistycznych do zabytków skali europejskiej. Powybijane okna, przeciekający dach, podłoga przykryta gruzem i śmieciami, zamknięte na kłódkę drzwi wejściowe dla katolików pamiętających czasy przed-

³⁰ Cyt. za M. A. Koprowski, *Był dla mnie jak ojciec*, rozmowa z ks. Kamielewskim zamieszczona na stronie internetowej: <http://www.kresy.pl/publicystyka,reportaze?zobacz/byl-dla-mnie-jak-ojciec> [02.11.2011].

³¹ ZOŁJ: Notatka z rozmowy przeprowadzonej przez autora z Marią Bryń, Aleksandrą Jakuszewą; J. Krętosz, *Katedra obrządku łacińskiego we Lwowie i jej proboszcz o. Rafał Kiernicki OMF CONV w latach 1948-1991*, Katowice 2003, s. 80.

³² ZOŁJ: Notatka z rozmowy przeprowadzonej przez autora z Marią Bryń, Aleksandrą Jakuszewą; AHM: Relacje – Polacy na Wschodzie, Aleksandra Jakuszewa AHM-PnW-1724.

wojenne, gdy kościół był pełny ludzi, były widokiem tragicznym³³. Ówczesny stan kolegiaty najlepiej oddają relację tych, którzy mieli okazję przebywać wtedy w Żółkwi. Ks. Bazyli Pawełko, późniejszy proboszcz Kolegiaty w jednym z wywiadów powiedział: „Pierwszy raz wybrałem się do Niesterowa w sierpniu 1985 roku. Przez bramę, otaczającą kościół parafialny w Niesterowie nie można było wejść na teren kościelny, jednak w murze była ogromna wyrwa, tamtędy wszedłem. Kościół był zamknięty, na drzwiach wisiała kłódka. Zajrzałem do środka przez otwór od klucza. Nawa główna – ogołocona, pusta, widziałem ambonę z lewej strony i w głębi – szkielec ołtarza głównego oraz kolumny. W niszy głównej wisiał Chrystus na krzyżu, bez głowy, bez prawej ręki. Po obu stronach ołtarza widziałem ciemne stalle. Wszędzie było pełno kurzu”³⁴.

3. Przełomowe lata osiemdziesiąte

Nieoczekiwanie jednak w połowie lat 80-tych pojawiły się pierwsze oznaki poprawy sytuacji Kościoła katolickiego na terytorium ZSRR. Prześladowany od dziesięcioleci katolicyzm powoli zyskiwał, jeśli nie uznanie władz państwowych, to przynajmniej możliwość sygnalizowania swojego istnienia. Zmieniennym był fakt, iż w zorganizowanych w 1988 roku państwowych obchodach 1000-lecia chrztu Rusi, wziął udział wysłannik papieża arcybiskup Agostino Casaroli, który przekazał ówczesnemu przywódcy ZSRR M. Gorbaczowowi list od Jana Pawła II. W tym samym czasie rozpoczął się także proces odradzania się i rejestracji parafii katolickich³⁵.

Jak słusznie zauważa W. Osadczy: „odrodzenie Kościoła rzymskokatolickiego związane było przede wszystkim z ośrodkami, w których przetrwała religijna tradycja wśród mieszkającej zwarcie na tym obszarze ludności polskiej. Na depolonizowanych po II wojnie światowej terenach zachodniej Ukrainy były to wspólnoty nieduże, lecz mocno zdeterminowane w wierze i przywiązane do rodzimej tradycji, którą jej członkowie starali się podtrzymywać przez cały okres ateizacji”³⁶.

Oczywiście, aby zarejestrować parafię na terytorium ZSRR, należało spełnić szereg wymogów, określonych przepisami prawa. Przede wszystkim każda wspólnota religijna zobowiązana była powołać do życia komitet parafialny tzw. „dwadcatkę”. Zgodnie z nadal obowiązującym Dekretem o rozdziale Kościoła od państwa i szkoły od Kościoła z 1918 roku, w jej skład musiało wejść co najmniej 20 osób, które

³³ ZOŁJ; Notatka z rozmowy przeprowadzonej przez autora z Marią Bryń.

³⁴ M. Basza, *Ks. Bazyli Pawełko: Jeżeli chcę być księdzem to nim będę*, „Kurier Galicyjski. Niezależne Pismo Polaków na Ukrainie”, 4 (80), 2 -16 marca 2009, s. 18.

³⁵ W. Osadczy, *Kościół katolickiego na Ukrainie dole i niedole. Doświadczenie, dzień dzisiejszy, problemy i perspektywy w: Kościół katolicki na Wschodzie w warunkach totalitaryzmu i posttotalitaryzmu*, red. A. Gil, W. Bobryk, Siedlce-Lublin 2010, s. 90-91; szerzej na ten temat zob. m. in. Ł. Joniec, *Odrodzenie życia religijnego w Ukraińskiej Socjalistycznej Republice Radzieckiej w świetle artykułów zamieszczonych na łamach „Tygodnika Powszechnego” w latach 1988-1991*. Artykuł oddany do publikacji. Maszynopis w posiadaniu autora.

³⁶ W. Osadczy, *Kościół katolickiego na Ukrainie dole i niedole*, s. 91.

z ramienia i pod kontrolą władzy centralnej zarządzały majątkiem kościoła, i które „zatrudniały” księdza, aby ten zaspokajał potrzeby religijne wiernych³⁷. Rejestracja komitetu parafialnego była dopiero początkiem starań o odzyskanie kościoła. Należało bowiem przekonać władze centralne, że na terytorium przyszłej parafii znajduje się odpowiednia liczba katolików, która zdoła utrzymać powierzony jej budynek kościelny.

Determinacja środowisk polskich sprawiła, że już zimą 1988 roku katolicy na Ukrainie zdołali odzyskać pierwsze świątynie. Jednakże dopiero rok 1989 obfitował w wydarzenia związane z przywracaniem do życia zamkniętych w ramach powojennej walki z religią świątyń. Był to, jak się później okazało, najlepszy okres do „walki o kościoły”. W następnym roku trend ten zaczął powoli wyhamowywać. Stało się tak mimo postępującej na Ukrainie „demokratyzacji”, paradoksalnie więc - jak zauważa bp Trofimiak - tam gdzie do głosu zaczęły powoli dochodzić siły demokratyczne, zwracano coraz mniej kościołów³⁸.

Główny ciężar rejestracji „dwadcaetek” i prowadzenia dalszych działań mających na celu odzyskiwanie kościołów w obwodzie lwowskim spadł na barki ks. Ludwika Kamielewskiego. Pierwszą świątynią odzyskaną dzięki jego pomocy był kościół w Rudkach, dalej żeby wymienić tylko niektóre: w Kamionce Strumiłowej, Jaworowie, Rawie Ruskiej, Żydaczowie, Drohobyczu, Gródku Jagiellońskim, Sądowej Wiszni. „Pracy było wtedy co niemiara – wspomina ks. Ludwik – zwłaszcza, gdy do Lwowa zaczął przyjeżdżać z Lubaczowa bp Jaworski (...). Gdy tylko mnie spotkał, niemalże prosił – Ludwik, otwieraj, otwieraj jak najwięcej kościołów, bo musimy pokazać Stolicy Apostolskiej, że tu są wierni i trzeba wznowić działalność archidiecezji. Gdzie tylko się dało, gdzie przetrwali wierni, rejestrowaliśmy parafię i rozpoczęliśmy starania o odzyskanie kościoła lub o uzyskanie zgody na jego budowę. W sumie na Lwowszczyźnie powstały 54 parafie. Zawsze jako kapłan żyjący i pracujący na tych terenach wiedziałem, jaką krzywdę ponieśli Polacy, którzy tu pozostali, którym odebrano wiarę, język i ojczyznę i wobec tego uważałem za swój obowiązek w miarę możliwości wynagrodzić, udostępniając im możliwość uczestniczenia w normalnym życiu Kościoła i przywróceniu tożsamości narodowej. Dlatego też nigdy nie żałowałem swoich sił, by odrodzić jak najwięcej parafii”³⁹.

4. Wznowienie działalności parafii rzymskokatolickiej w Żółtkwi

Wieści o zmieniającej się polityce państwa wobec Kościoła i odzyskiwanych w pobliskich miejscowościach parafiach docierały także do Żółtkwi. Praktycznie

³⁷ J. Szymański, *Dwadcaatki – organy wykonawcze organizacji religijnych w sowieckim systemie represji (Obwód Winnicki na Podolu, 1944-1964)*, „Roczniki Teologiczne” 1/4 (2003), s. 171-173; tegoż, *Kapłan katolicki jako inicjator i koordynator środowisk polskich na Ukrainie w: Funkcje i zadania elit w środowiskach polonijnych*, red. J. Konopka, Toruń 2006, s. 219-220.

³⁸ W. Osadczy, *Wywiad – rzeka z ks. biskupem Marcejanem Trofimiakiem ordynariuszem diecezji łuckiej na Ukrainie*, Lublin – Łuck 2009, s. 100.

³⁹ Cyt. za M.A. Koprowski, *Był dla mnie jak ojciec*.

co niedzielę księża odprawiający mszę w katedrze lwowskiej informowali o kolejnych świątyniach przekazywanych wiernym. Przed mieszkającymi tam katolikami nieoczekiwanie pojawiła się szansa na odzyskanie zrujnowanej kolegiaty. W przygotowanie do rejestracji komitetu parafialnego szybko włączył się ks. Kamilewski, który następnie czuwał nad całością jego działań, aż do szczęśliwego odzyskania parafii. Wśród mieszkańców Żółkwi, którzy zainicjowali działania, a następnie brali czynny udział w odzyskiwaniu kolegiaty, byli m. in. Zofia Towarnicka⁴⁰, Jadwiga Zaharowna-Illina, Anna Jacenia, Stefania Steć, Maria Bryń, Maria Salo⁴¹. Wśród nielicznych źródeł pisanych z tamtych lat w Archiwum Kolegiaty zachował się niedatowany dokument zawierający podpisy 22 osób domagających się zwrotu parafii, na którym ktoś odręcznie dopisał „Pamiętka pierwszych podpisów wiernych kościoła „Fara” miasta Żółkwi luty-marzec 1989 roku”⁴². Świadczy on o tym, że pierwsze kroki mające na celu odzyskanie miejscowego kościoła podjęte zostały albo na początku 1989 roku, albo jeszcze pod koniec roku 1988.

Jak wspomina M. Bryń, ze zbieraniem podpisów zasadniczo nie było problemów, większość osób chętnie wpisywała się na listy, nie tylko Polacy ale także Ukraińcy, którzy po likwidacji kościoła unickiego korzystali z posług księży katolickich. W krótkim czasie, chodząc od domu do domu, udało się zebrać przeszło 90 podpisów. Nie wszyscy oczywiście pozytywnie oceniali działania miejscowych Polaków, kilka osób z różnych przyczyn odmówiło złożenia podpisu. Słysząc było także głosy - choć trzeba przyznać były one rzadkością - że nielicznej grupie katolików wyznania rzymskiego w Żółkwi nie należy oddawać tak dużego obiektu sakralnego. „Tu troje Polaków są i chcą kościoł dla siebie” – powtarzano wśród osób nieprzychylnie nastawionych do mniejszości polskiej. Co ważne, w odczuciu miejscowych Polaków władze państwowe, mimo iż „nie spieszyły z pomocą, to ze zrozumieniem patrzyły” na działania przez nich podjęte⁴³.

Mimo przeciwności losu katolikom z Żółkwi udało się zarejestrować komitet kościelny. Na dzień dzisiejszy trudno odtworzyć pełny jego skład. W kościelnym archiwum znajduje się natomiast pismo od Rady ds. Religii przy Radzie Ministrów USRR zatwierdzające skład komitetu wykonawczego oraz komisji rewizyjnej, dwóch wewnętrznych organów „dwadcatki”. W skład pierwszej wchodził (pisow-

⁴⁰ Zofia Towarnicka brała także czynny udział w działaniach mających na celu jednoczenie miejscowej mniejszości polskiej, pełniąc m. in. funkcję prezesa Towarzystwa Kultury Polskiej Ziemi Lwowskiej o. Żółkiew; szerzej na ten temat: Ł. Joniec, *Z działalności Towarzystwa Kultury Polskiej Ziemi Lwowskiej o. Żółkiew w latach 2003-2010*. Artykuł oddany do publikacji. Maszynopis w posiadaniu autora.

⁴¹ ZOŁJ: Notatka z rozmowy przeprowadzonej przez autora z Marią Bryń, Aleksandrą Jakuszewą; ZOŁJ: Relacja podpisana przez M. Bryń, M. Salo, s. 1.

⁴² Archiwum Kościoła parafialnego p.w. Św. Wawrzyńca w Żółkwi (dalej AK w Żółkwi): СПИСОК учредителей религиозного общества или членов группы верующих.

⁴³ ZOŁJ: Notatka z rozmowy przeprowadzonej przez autora z Anną Bryń; ZOŁJ: Notatka z rozmowy z Marią Salo przeprowadzonej przez Martę Tyźber na podstawie ankiety przygotowanej przez autora; ZOŁJ: Relacja podpisana przez M. Bryń, M. Salo, s. 1-2.

nia jak w oryginale):

1. Базилович Петр Захарович – председатель.
2. Товарницкая Софья Корниловна - член исполоргана.
3. Стецишин Петр Феликсович - член исполоргана.

Komisję rewizyjną tworzyli natomiast:

1. Лещинский Петр Феликсович- председатель.
2. Ильина Ядвига Даниловна - член ревкомиссии.
3. Пирожок Иван Михайлович - член ревкомиссии⁴⁴.

Podkreślić należy, iż podobnie jak to miało miejsce w większości innych parafii funkcjonujących w tym czasie na terytorium ZSRR, dwadcatka w kolegiacie żółkiewskiej tylko formalnie decydowała o wszystkich sprawach związanych z parafią. W rzeczywistości to ksiądz miał decydujące zdanie, to on miał największy wpływ na skład komitetu kościelnego i zazwyczaj dobierał sobie do współpracy osoby zaufane, gwarantujące lojalną postawę wobec samego kapłana jak i całej wspólnoty katolickiej⁴⁵.

Determinacja i zaangażowanie zarówno przyszłych parafian, jak i władz kościelnych przyniosła nadspodziewanie szybki efekt. Podczas jednej z niedzielnych mszy w katedrze lwowskiej ks. Ludwik Kamilewski poinformował zgromadzonych tam wiernych, że władze podjęły decyzję o zwrocie kolegiaty żółkiewskiej tamtejszym parafianom i że kościół niebawem zostanie otwarty. Na tą wieść – jak wspominają obecni tam mieszkańcy Żółkwi - „wszyscy zgromadzeni oklaskami i radosnymi okrzykami cieszyli się, płakali, pozdrawiali siebie nawzajem z taką nowiną”. Oficjalnie budynek kościelny przekazany został wspólnocie katolickiej z dniem 2 września 1989 roku⁴⁶.

Na mocy zawartej tego dnia umowy z przedstawicielem Rejonowego Komitetu Wykonawczego członkowie wspólnoty rzymskokatolickiej zobowiązali się:

- a. „chronić, strzec przekazany do korzystania przez wspólnotę religijną budynek kultu i inny majątek;
- b. przeprowadzić remont budynków kultu, a także ponosić wydatki związane z posiadaniem i użytkowaniem tego majątku, na przykład związane z ogrzaniem, ubezpieczeniem, ochroną, opłatą podatków, opłatami itp.;
- c. zwrócić szkodę wyrządzoną państwu spowodowaną zepsuciem lub ubytkiem majątku;
- d. korzystać z budynku kultu i innego majątku wyłącznie do zaspokajania potrzeb religijnych;

⁴⁴ АК в Жёлкві: СПРАВКА о регистрации исполнительного органа ревизионной комиссии религиозного общества.

⁴⁵ ZOŁJ: Notatka z rozmowy przeprowadzonej przez autora z księdzem Bazyliem Pawełko w dn. 13.05.2011 roku.

⁴⁶ ZOŁJ: Notatka z rozmowy przeprowadzonej przez autora z Anną Bryń; Relacja M. Bryń, M. Salo, s. 2; АК в Жёлкві: ДОГОВОР; 2 сентября 1989 года, к. 1-2.

- e. posiadać książkę inwentaryzacyjną całego majątku kultu do której będzie wprowadzane wszystko to, co w majątku przybędzie / drogą zakupu, darowizny, przekazania z innych budynków modlitewnych itp./ przedmioty kultu religijnego nie będące prywatną własnością poszczególnych osób⁴⁷.

Zaraz po formalnym przekazaniu parafii przystąpiono do prac mających na celu jak najszybsze doprowadzenie świątyni do stanu umożliwiającego jej powtórne poświęcenie. Zamieniona na magazyn świątynia przez 43 lata systematycznie niszczone, w niewielkim tylko stopniu przypominała obiekt sakralny. Podkreślić należy fakt, iż wielu parafian dobrowolnie zaangażowało się w prace, nikogo nie trzeba było nakłaniać do pomocy. Prace rozpoczynały się o świcie, a kończyły zazwyczaj późnym wieczorem. Zaangażowani w nie byli nie tylko mieszkańcy Żółkwi czy sąsiadujących z nią wsi. Swą pomocą służyły także osoby polskiego pochodzenia z Wielkich Mostów, Sokala, Rawy Ruskiej, Lwowa i wielu innych miejscowości. Co ciekawe, większość osób biorących udział w pracach porządkowych traktowała je jako swój obowiązek. „Powinniśmy byli to zrobić i zrobiliśmy” – taką odpowiedź można najczęściej usłyszeć pytając o motywy zaangażowania w prace⁴⁸. Parafianie wspominają także, że „dzielny udział w sprzątaniu, wynoszeniu bitej cegły, budowlanego gruzu i innych śmieci brał ks. Kamilewski. Jak podkreślają - do późnego wieczora pracowali z księdzem na czele. Nawet nocował ksiądz w Żółkwi, bo ostatni autobus odchodził o 21.30 a prace trwały dłużej”. Z samej krypty dobrodziejów kościoła wywieziono dwie przyczepy gruzu, butelek i innych odpadów⁴⁹.

A. Msza inauguracyjna w kolegiacie żółkiewskiej 28 października 1989 roku.



Źródło: archiwum prywatne Janusza Smazy.

⁴⁷ AK w Żółkwi: ДІГОВОР, k. 1-2.

⁴⁸ ZOŁJ: Notatka z rozmowy przeprowadzonej przez autora z Marią Bryń, Aleksandrą Jakuszewą; ZOŁJ: Notatka z rozmowy z Henrykiem Lewickim przeprowadzonej przez Anastazję Małyszewą na podstawie ankiety przygotowanej przez autora.

⁴⁹ ZOŁJ: Relacja podpisana przez M. Bryń, M. Salo, s. 2; P. Kozarski T. Swat, *Żółkiew*, s. 25.

28 października 1989 roku w Żółkwi miało miejsce wydarzenie, któremu przed rokiem nie dałby wiary nawet największy optymista spośród zaangażowanych w działania mające na celu odzyskanie miejscowego kościoła⁵⁰. Tego dnia po raz pierwszy od zamknięcia kolegiaty w 1946 roku odbyła się tam Msza święta w trakcie, której o. Rafał Kiernicki ponownie poświęcił świątynię. Wartym podkreślenia jest fakt, iż we Mszy świętej, oprócz wielu księży, także z Polski, licznie uczestniczyli nie tylko miejscowi katolicy, ale także przedstawiciele innych parafii, zarówno tych już zwróconych wiernym jak i tych, które wciąż czekały na otwarcie. Poprzez liczne uczestnictwo we mszach przywracających do życia, zamknięte po wojnie parafie, obywatele USRR narodowości polskiej manifestowali swe przywiązanie do religii katolickiej a tym samym do polskości. Jednocześnie pokazywali, że polityka wynaradawiania, sowietyzacji i ateizacji konsekwentnie realizowana przez władze radzieckie w latach powojennych, w odniesieniu do mniejszości polskiej nie przyniosła oczekiwanych rezultatów. Mieszkańcy Żółkwi również brali udział w tego rodzaju uroczystościach m. in. w Rawie Ruskiej czy Kamionce⁵¹.

Tymczasowe prowadzenie parafii o. Kiernicki powierzył swemu wikaremu ks. Kamilewskiemu, który na pierwsze nabożeństwa dojeżdżał ze Lwowa. Dwa tygodnie później - 12 listopada 1989 roku proboszczem kolegiaty został mianowany ks. Bazyl Pawełko, który również uczestniczył we Mszy inauguracyjnej. „Siedziałem – wspomina ksiądz – z lewej strony przy pomniku hetmana Stanisława Żółkiewskiego, nade mną rozłożone były rusztowania, okna były bez szyb, były w nich jedynie kawałki szkła, reszta zakryta była ceratą, dopiero na wiosnę oszklono okna. Podczas Mszy odprawianych w zimę gasły świece rozstawione przy ołtarzu, ponieważ przez nieszczelne okna do świątyni wlatywał śnieg”⁵².

Odzyskanie i reaktywowanie działalności miejscowej parafii było ogromnym sukcesem miejscowego środowiska polskiego. Niemniej jednak stanowiło dopiero pierwszy etap w przywracaniu jej dawnego blasku i historycznego znaczenia. Odrestaurowanie zdewastowanej i pozbawionej większości elementów wewnętrznego wystroju świątyni przerastało finansowe i organizacyjne możliwości nielicznej wspólnoty rzymskokatolickiej w Żółkwi. Dlatego też, począwszy od 1989 roku, we wszystkie prace prowadzone w kolegiacie włączyła się aktywnie strona Polska reprezentowana przez Fundację Ochrony Zabytków z Piotrem Kozarskim na czele⁵³. Wiosną 1990 roku wraz z Towarzystwem Karpackim do Żółkwi przyjechał Janusz Smaza, pracownik Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie. Podczas kolejnego pobytu w Żółkwi we wrześniu 1990 roku dokonał on rozpoznania stanu zachowania nagrobków, opracował wstępny zarys prac konserwatorskich dotyczący nagrobków,

⁵⁰ K. Czwarnga, *Jubileusz w żółkiewskiej kolegiacie*, „Kurier Galicyjski. Niezależne Pismo Polaków na Ukrainie”, 21 (97), 17-18 listopada 2009 r., s. 23; M. Basza, *Ks. Bazyl Pawełko: „Jeżeli chcę*, s. 19; ZOŁJ: Notatka z rozmowy przeprowadzonej przez autora z Marią Bryń, Aleksandrą Jakuszewą.

⁵¹ ZOŁJ: Notatka z rozmowy przeprowadzonej przez autora z Marią Bryń, Aleksandrą Jakuszewą.

⁵² ZOŁJ: Notatka z rozmowy przeprowadzonej przez autora z księdzem Bazylim Pawełko.

⁵³ P. Kozarski T. Swat, *dz. cyt.*, s. 17.

a także wykonał pierwsze prace inwentaryzacyjne i zabezpieczające elementów alabastrowych z nagrobków Jakuba Sobieskiego i Stanisława Daniłowicza. Działania te zostały wykonane przez dwóch konserwatorów oraz fotografa w ramach wolontariatu. W następnych latach prace te kontynuowane były przez studentów polskich uczelni konserwatorskich tj. ASP w Warszawie, ASP w Krakowie oraz Uniwersytetu Mikołaja Kopernika z Torunia. Konserwacja, restauracja, rekonstrukcja oraz szereg innych prac przywracających kolegiacie żółkiewskiej dawny blask realizowana była i nadal jest w ramach praktyk studenckich pod nadzorem Janusza Smazy⁵⁴. Do 1997 roku prace te były finansowane oraz nadzorowane były przez Fundację Ochrony Zabytków. W tym roku Fundacja zakończyła swą działalność, a kontynuacja praktyk stanęła pod znakiem zapytania. Rozpoczęto wtedy realizację nowej formy ratowania kolegiaty. Chodzi tu mianowicie o prace magisterskie pisane pod kierunkiem organizatora praktyk Janusza Smazy⁵⁵. Następnie rolę „opiekuna” praktyk przejęło Biuro Pełnomocnika Rządu ds. Polskiego Dziedzictwa Kulturowego za Granicą powstałego w Ministerstwie Kultury. Aktualnie zadanie to powierzone zostało Departamentowi Dziedzictwa Kulturowego działającego w strukturach Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego⁵⁶.

B. Kolegiata w Żółkwi stan obecny.

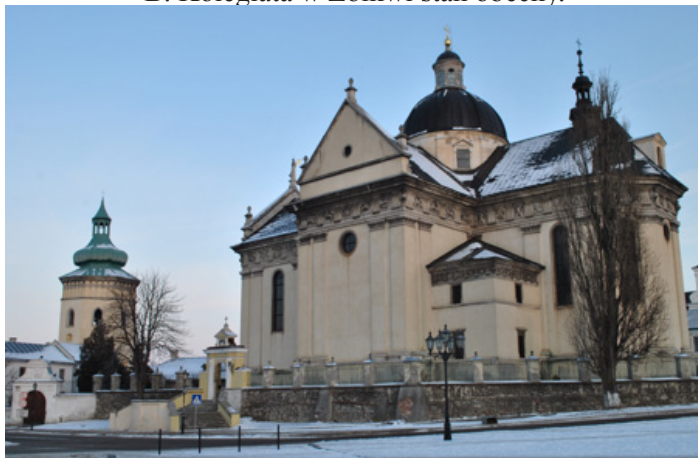


Foto: Łukasz Joniec

⁵⁴ J. Smaza, *Prace realizowane w kolegiacie pw. św. Wawrzyńca Męczennika i na terenie Żółkwi, Ukraina*. Maszynopis przekazany autorowi przez J. Smazę w kwietniu 2012 roku.

⁵⁵ Tenże, *Prace magisterskie – kolegiata, wykaz prac magisterskich napisanych pod kierunkiem J. Smazy w związku z pracami w kolegiacie żółkiewskiej*. Maszynopis przekazany autorowi przez J. Smazę w kwietniu 2012 roku.

⁵⁶ Tenże, *Prace konserwatorskie w kolegiacie pw. św. Wawrzyńca – królewskiej świątyni w Żółkwi, Ukraina* w: *Praca zbiorowa Zespołu Think-Tank „Szlaku Jana Sobieskiego”*, Rybczewice 2010, s. 62; wersja elektroniczna dostępna na stronie internetowej <http://www.szlaksobieskiego.pl/publikacje/2/2.pdf> [17.04.2012]; Tenże, *Polskie dziedzictwo kulturowe za granicą – ochrona i konserwacja* w: *Stan badań nad wielokulturowym dziedzictwem dawnej Rzeczypospolitej*, t. 1, red. W. Walczak, K. Łopatecki, Białystok 2010, s. 26-27.

Na dzień dzisiejszy niemal wszystkie prace restauracyjne w kolegiacie zostały zakończone. Jak podkreśla dr Smaza do wykonania pozostały jedynie prace wykończeniowe, zabezpieczające oraz pojedyncze poprawki. Są to działania praktycznie niewidoczne dla osób niezajmujących się zawodowo konserwacją dzieł sztuki, jednak są one niezbędne dla właściwego zachowania zabytków⁵⁷.

Zakończenie

Kolegiata w Żółkwi może służyć za wzorowy przykład, jak dzięki zaangażowaniu odpowiednich osób, mimo skromnych środków finansowych można przywrócić blask doprowadzonego niemal do ruiny zabytku. Oczywiście restauracja kolegiaty nie byłaby możliwa bez udziału specjalistów – głównie studentów polskich wyższych szkół artystycznych – którzy pod kierownictwem dr Smazy już przeszło dwadzieścia lat pracują w Żółkwi. Podkreślić należy także poświęcenie miejscowych Polaków, którzy mimo zazwyczaj podeszłego wieku, codziennych obowiązków i niełatwej sytuacji bytowej, poświęcali i poświęcają nadal swój czas dla ratowania tego wyjątkowego śladu polskiego dziedzictwa kulturowego na kresach dawnej Rzeczypospolitej. Dzięki temu Żółkiew stała się dziś ponownie obowiązkowym punktem każdej wycieczki zmierzającej do Lwowa, a kolegiata znów pełni funkcję powierzoną jej przed wiekami przez samego hetmana Żółkiewskiego.

Źródła

Archiwum Historii Mówionej – Dom Spotkań z Historią: Relacje – Polacy na Wschodzie, Aleksandra Jakuszewa, AHM-PnW-1724.

Archiwum Kościoła parafialnego p.w. Św. Wawrzyńca w Żółkwi:

1. СПИСОК учредителей религиозного общества или членов группы верующих
2. СПРАВКА о регистрации исполнительного органа и ревизионной комиссии религиозного общества.
3. ДОГОВОР; 2 сентября 1989 года.

Zbiory Osobiste Łukasza Jońca.

Literatura

Basza, M., Ks. Bazyli Pawełko: Jeżeli chcę być księdzem to nim będę, „Kurier Galicyjski. Niezależne Pismo Polaków na Ukrainie”, 4/80 (2009), 2 -16 marca, s. 18-19.

Batowski, H., *Między dwiema wojnami 1919-1939. Zarys historii dyplomatycznej*, Kraków 2001.

Bonusiak, W., *Polska podczas II wojny światowej*, Rzeszów 2003. Czerniakiewicz, J. – Czerniakiewicz, M., *Przesiedlenia ludności w Europie 1915-1959*, Warszawa 2005.

Czerniakiewicz, J., *Przemieszczenia ludności polskiej z ZSRR 1944-1959*, Warszawa 2004.

Czwarga, K., Jubileusz w żółkiewskiej kolegiacie, „Kurier Galicyjski. Niezależne Pismo Polaków na Ukrainie”, 21/97 (2009), 17-18 listopada, s. 23.

Dobrzycki, W., *Historia stosunków międzynarodowych 1815-1945*, Warszawa 2006.

Dzwonkowski, R., *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w ZSRR 1939-1988*, Lublin 2003.

⁵⁷ ZOŁJ: Notatka z rozmowy przeprowadzonej przez autora z Januszem Smazą.

- Dzwonkowski, R., *Religia i Kościół katolicki w ZSRR oraz w krajach i na ziemiach okupowanych 1917-1991: kronika*, Lublin 2010.
- Fenby, J., *Alianci. Stalin, Roosevelt, Churchill, tajne rozgrywki zwycięzców II wojny światowej*, tł. B. Pietrzyk, J. Rumińska, Kraków 2007.
- Kozarski, P. – Swat, T., *Żółkiew*, Warszawa 1997. Krętosz, J., *Katedra obrządku łacińskiego we Lwowie i jej proboszcz o. Rafał Kiernicki OMF CONV w latach 1948-1991*, Katowice 2003.
- Osadczy, W., *Kościół katolickiego na Ukrainie dole i niedole. Doświadczenie, dzień dzisiejszy, problemy i perspektywy*, w: *Kościół katolicki na Wschodzie w warunkach totalitaryzmu i posttotalitaryzmu*, red. A. Gil – W. Bobryk, Siedlce-Lublin 2010, s. 87-107.
- Osadczy, W., *Wywiad – rzeka z ks. biskupem Marcejanem Trofimiakiem ordynariuszem diecezji łuckiej na Ukrainie*, Lublin – Łuck 2009.
- Petrus, J.T., *Żółkiew i jej kolegiata*, Warszawa 1996.
- Polaczek, J., *Żółkiew. Miejsce kultu wodzów i dziejów wojennych Polaków*, Przemyśl 2006.
- Siekierka, S. – Komański, H. – Bulzacki, K., *Ludobójstwo dokonane przez nacjonalistów ukraińskich na Polakach w województwie lwowskim 1939-1947*, Wrocław 2006.
- Smaza, J., *Polskie dziedzictwo kulturowe za granicą – ochrona i konserwacja*, w: *Stan badań nad wielokulturowym dziedzictwem dawnej Rzeczypospolitej*, t. 1, red. W. Walczak – K. Łopatecki, Białystok 2010, s. 21-46.
- Smaza, J., *Prace konserwatorskie w kolegiacie pw. Św. Wawrzyńca – królewskiej świątyni w Żółkwi, Ukraina*, w: *Praca zbiorowa Zespołu Think-Tank „Szlaku Jana Sobieskiego”*, Rybczewice 2010, s. 59-64 (<http://www.szlaksobieskiego.pl/publikacje/2/2.pdf> [17.04.2012 r.]).
- Sula, D., *Działalność przesiedleńczo-repatriacyjna Państwowego Urzędu Repatriacyjnego w latach 1944-1951*, Lublin 2002.
- Szuba, Z., *Katolicy obrządku łacińskiego i Polacy w ZSRR – stan obecny* w: *Polacy w Kościele katolickim w ZSRR*, red. E. Walewander, Lublin 1991, s. 259-291.
- Szymański, J., *Dwadcatki – organy wykonawcze organizacji religijnych w sowieckim systemie represji (Obwód Winnicki na Podolu, 1944-1964)*, „Roczniki Teologiczne” 1/4 (2003), s. 171-195.
- Szymański, J., *Kapłan katolicki jako inicjator i koordynator środowisk polskich na Ukrainie*, w: *Funkcje i zadania elit w środowiskach polonijnych*, red. J. Konopka, Toruń 2006, s. 217-233.
- Trofimiak, M., *Świadectwo archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego w: Świadectwo Kościoła katolickiego w systemie totalitarnym Europy Środkowo-Wschodniej, księga Kongresu Teologicznego Europy Środkowo-Wschodniej Katolicki Uniwersytet Lubelski 11-15 sierpnia 1991*, red. J. Nagórny i in., Lublin 1994, s. 211-213.
- Wilczyński, W., *Leksykon kultury ukraińskiej*, Kraków 2004.
- Wołczański, J., *Między zagładą a przetrwaniem. Wybrane obiekty sakralne archidiecezji lwowskiej i diecezji przemyskiej obrządku łacińskiego na Ukrainie Zachodniej 1945-1991*, Kraków 2005.

Postwar Situation of the Catholic Church in the Area of Former Lvov Province on the Historical Example of Zhovkva Collegiate Church.

Summary: The Collegiate Church in Zhovkva shared the fate of other parishes which, when the Second World War was over, were at the territory of the Soviet state. The communist authorities, aiming at covering up all traces proving Polishness of the Eastern Frontier, could not tolerate free activity of Roman - Catholic communions constituting the anchorage of Polishness. That is why, in 1946, its activity was stopped. When the collegiate church went under the state governance, its gradual devastation process started. After suitable adaptation, the church building was changed

into a storage house. In the 80's there was an idea to locate a museum of atheism - planned in Zhovkva - inside the destroyed church. However, when Gorbatschov rose to power and started his reforms, this made gradual reconstruction of catholic parishes in the Soviet state impossible. In the wake of religious reprieve in 1989 the Polish national minority in Zhovkva formally managed to get the church building back. Consecutive years were a period of hard work meant to restore the almost totally ruined monument. Currently almost all works have been completed and the collegiate church perform its intended function given centuries ago by Zhovkva Great Crown Hetman.

Keywords: Zhovkva, Polish nation, national minority, repressions, Church, repatriation.

KAROLINA DARZNIK

Wydział Historyczny
Uniwersytet Gdański

Kościół pw. św. Wawrzyńca w Luzinie – sakralna perełka na terenie Kaszub

Streszczenie: Kościół pod wezwaniem św. Wawrzyńca można śmiało uznać za sakralną perełkę na terenie Kaszub. W 2013 roku kościół i wierni świętowali 770 rocznicę założenia. Obecny kościół, drugi z kolei, powstał na miejscu drewnianego, w XVIII wieku. Był on wielokrotnie przebudowywany i dekorowany. Posiada bogate wyposażenie – szczególną uwagę należy zwrócić na dwa krucyfiksy, świecznik z XVII wieku i ołtarze, główny i dwa boczne. Ołtarz główny pochodzi z XVIII wieku. W środku jest wnęka, która mieści w sobie rzeźbę Madonny gotycko stylizowaną. Boczne barokowe ołtarze są ozdobione obrazami z wizerunkami św. Wawrzyńca, Matki Boskiej Nieustającej Pomocy, św. Józefa oraz św. Jana. Na łuku tęczowym znajduje się płaskorzeźba upamiętniająca ewakuację więźniów z obozu Stutthof, którą wykonał Edmund Szytyfer w 1971 roku z okazji beatyfikacji ojca Kolbego. Niestety, w wyniku zmian, które następowały na przestrzeni istnienia kościoła, zostały utracone (usunięte) cenne malowidła naścienne – w środku budynku – oraz zdobnictwo ścian zewnętrznych, jak i wiele innych pięknych elementów.

Słowa kluczowe: Kościół, Luzino, św. Wawrzyniec, norbertanki, Marsz Śmierci, Kaszuby, ołtarze, barok, zabytki.

Wstęp

W życiu każdego człowieka ważne jest jego dziedzictwo kulturowe. Wracamy myślą do naszych przodków, znanych nam z dzieciństwa. Z rozrzewnieniem wspominamy znane nam, a dawno nie widziane miejsca. Niestety, często nie doceniamy piękna okolic, z których pochodzimy. Powinno się o nich choć czasem myśleć, poznać je lepiej, warto też o nich mówić i zachęcać znajomych do odwiedzenia nieznanymi im miejsc. Do takich właśnie miejsc należy moje rodzinne Luzino, położone na malowniczych Kaszubach. Obiektem szczególnie cennym i wartym poznania jest kościół parafialny, któremu pragnę poświęcić choć krótki szkic uzupełniony kilkoma fotografiami.

1. Krótka historia kościoła i parafii

W roku 2013 minęło 770 lat odkąd Wilhelm z Modeny, legat papieski, utworzył

diecezję chełmińską na mocy bulli papieża Innocentego IV. Wtedy też przyjmuje się powstanie parafii i kościoła we wsi Luzino, mimo iż odnośnie budowli kościelnej nie ma wystarczających dowodów w źródłach¹. Kościół parafialny w Luzinie został najprawdopodobniej zbudowany w XIII wieku, po otrzymaniu wsi na własność przez klasztor norbertanek w Żukowie w latach 1224–1245. Inicjatywę budowy można przypisać właśnie temu zakonowi². Fundatorami późniejszych modernizacji kościoła był bogaty i wpływowy ród Przebendowskich oraz okoliczna szlachta. Pierwszym proboszczem, którego możemy odnaleźć w źródłach z 1312 roku, był *frater Petrus plebanus Luzinensis*³. Prawdopodobnie był on właśnie norbertaninem. Kościół otrzymał na patrona świętego Wawrzyńca, męczennika z III wieku, jednakże nie wiadomo dokładnie, kiedy się to stało. Na podstawie wizytacji parafii luzińskiej z 1584 roku wiemy, iż parafia w tamtym okresie miała za patrona św. Wawrzyńca, lustracja nie podaje natomiast konkretnej daty nadania tego patronatu⁴. W samym kościele patrona upamiętniają między innymi boczny ołtarz i feretron. Pierwszy kościół był drewniany, następnie na jego miejscu postawiono budowlę z kamieni polnych i cegieł, ponieważ drewniany został w 1733 roku zniszczony⁵. Całość została ukończona w XVIII wieku pod nadzorem proboszcza Macieja Tadeusza Rzepczyńskiego. Jeszcze w tym samym wieku rozbudowano górną część wieży i kruchtę boczną. W XIX wieku dobudowano od strony wschodniej przedsiónek z wejściem do kościoła. Po II wojnie światowej wyburzono starą zakrystię, drugie wejście do kościoła i chór. Powiększono natomiast prezbiterium o 9 metrów ku stronie wschodniej, zbudowano nową zakrystię i chrzcielnicę⁶. Elewacje ścian kościoła są zróżnicowane. Szczególnie wschodnia odbiega kompozycyjnie od pozostałych. Dominują w niej trójkątne szczyty ścian, które są ozdobione blendami, gzymsami i pilastrami. Od tej strony widać też dobudowane zakrystie z dużymi oknami i płaszczyznami dachu. Elewacja południowa i północna są swoimi odbiciami. Okna i pilastry nadają harmonijny rytm ścianom. Pilastry na całej długości ściany mają taki sam wygląd, są tej samej długości i szerokości oraz posiadają takie same zdobienia. Właśnie w górnej ich części są „dekoracyjne elementy stiukowe stylizowane w kształcie korony z jabłkiem i krzyżem”⁷. Do czasu remontu kościoła w latach pięćdziesiątych XX wieku nad oknami były umieszczone po dwie postacie aniołów, które podtrzymywały zasłony. W trakcie tegoż remontu otynkowano kościół i zatarto, moim zdaniem najpiękniejsze, dekoracje. Wyburzono też starą zakrystię, natomiast nowym elementem, który dodano była płaskorzeźba upamiętniająca Tysiąclecie Chrztu Polski. Na tympanonie kruchty bocznej odnowiono zegar

¹ Z. Klotzke, *Parafia i kościół pod wezwaniem św. Wawrzyńca w Luzinie*, Luzino 2002, s. 9.

² Tamże, s. 51; T. Bolduan, *Nowy bedeker kaszubski*, Gdańsk 2002, s. 255.

³ T. Klotzke, dz. cyt., s. 52.

⁴ Tamże, s. 48; G. Labuda, *Dzieje wsi Luzino do schyłku XIX wieku*, Luzino 1995, s. 56; F. Schultz, *Dzieje powiatu wejherowskiego i puckiego*, Gdańsk 2011, s. 518.

⁵ Tamże, s. 519; *Diecezja chełmińska. Zarys historyczno-statystyczny*, Pelplin 1928, s. 731.

⁶ Z. Klotzke, dz. cyt., s. 54, 59; S. Fikus, *Luzino*, Gdańsk 1992, s. 66; T. Bolduan, dz. cyt., s. 257.

⁷ Z. Klotzke, dz. cyt., s. 60-61.

słoneczny, który jest pamiątką po starym czasomierzu. Gzyms zwieńczający poprowadzono wzdłuż wszystkich ścian⁸. W zachodniej części kościoła dominuje wieża z dzwonnicy. Ujęta jest w ramach elewacji zachodniej, a jedynymi dekoracjami tejże elewacji są dwa pilastry i gzyms zwieńczający. Szczyt wieńczy sygnaturka pokryta cynkową blachą i zakończona chorągiewką z datą 1689. W wieży znajduje się dziesięć otworów okiennych. Nad otworami od strony zachodniej widnieje tarcza zegarowa. Schody wewnątrz wieży są drewniane, o szerokości 90 centymetrów. Obecnie wewnątrz znajdują się cztery dzwony, najstarszy z nich pochodzi z 1793 roku. Zegar na wieży został zainstalowany dopiero w 1912 roku, dzięki fundacji księdza Walentego Dąbrowskiego. Działał on przez siedemdziesiąt lat. Niestety, w 1982 roku uległ awarii i aż do czasu naprawy i powtórnego uruchomienia w 1998 pozostawał niemy⁹. Po wojnie przebudowywano kościół, wtedy zastąpiono brązowe drewniane okna witrażami: w prezbiterium witraż z Matką Boską Różańcową i świętym Wawrzyńcem. Pozostałe siedemnaście dużych okien oraz okrągły otwór w ścianie szczytowej prezbiterium otrzymało ozdobne witraże. Obecnie do budynku można się dostać czterema wejściami: w dwóch kruchtach bocznych, w zakrystii i drzwiami głównymi. Wszystkie drzwi wykonane są z drewna dębowego. Główne drzwi wejściowe są dwuskrzydłowe, pozostałe jednoskrzydłowe, posiadają ozdobne klamki w kształcie ryby.

2. Wnętrze kościoła

Po wejściu do kościoła naszą uwagę zwraca powtórzony motyw ryby przy wykonaniu dwóch wspaniałych dwupoziomowych – dla dorosłych i dzieci – kąpielnic, których korony podtrzymują ryby. Widać także kilka różnych posadzek. Pierwotnie wyglądało to tak, że całe wnętrze pokryto płytami kamiennymi z wapienia olandzkiego o wymiarach 40x40 centymetrów oraz 20x20 centymetrów i szarym lastryko, w prezbiterium – lastryko z dekoracjami w ciemniejszym kolorze, a w kruchtach oraz na chórze ułożono podłogi z desek. W prezbiterium podłoga podwyższona jest o cztery stopnie: trzy w jego części ołtarzowej a jeden wysunięty jest w stronę głównej części kościoła. W 1999 roku ułożono nową podłogę w prezbiterium bezpośrednio na tej wykonanej z lastryko. W tym też czasie usunięto drewnianą, wspaniałą rzeźbioną balustradę komunijną. Miała ona otwierane fragmenty boczne i na środku¹⁰. Nad głównym wejściem do kościoła wybudowano chór z organami umieszczonymi tam po II wojnie światowej w miejsce tych zniszczonych, a także ławki dla wiernych.

⁸ Tamże, s. 61, 63.

⁹ Tamże, s. 74-76; M. Krośnicka, *Historia zegara mechanicznego kościoła św. Wawrzyńca w Luzinie*, maszynopis w posiadaniu autorki.

¹⁰ Tamże, s. 64.

3. Zabytki ruchome i nieruchome

Wyposażenie kościoła jest cenne. Najważniejsze z zabytków, jakie możemy wymienić to: krucyfiks procesyjny z XVII wieku, drugi krucyfiks z przełomu XVIII i XIX wieku, drewniana chrzcielnica, świecznik z początku XVII wieku oraz barokowy ołtarz z pierwszej połowy XVIII wieku i ołtarze soborowe. Po wojnie przybyły między innymi: chorągiew Matki Boskiej Różańcowej, ambona z kopułką w barokowym stylu, polichromie figuralne, które przedstawiały Wniebowzięcie Najświętszej Maryi Panny, Wieczerną Pańską i Kazanie na Górze. Następnie dwa feretrony w stylu barokowym – na jednym widnieje wizerunek świętego Wawrzyńca, pięknie wyhaftowany baldachim oraz panoramiczna płaskorzeźba z 1971 roku. Krucyfiks z XVII wieku stanowi typowe przedstawienie Chrystusa w sztuce. Ciało jego zwisa na rozpostartych ramionach esowato wygięte, głowa jest pochylona w prawo, długie włosy swobodnie opadające na ramiona. Proste perizonium osłania część ciała Jezusa. Całe ciało jest w kolorze kości słoniowej. Ta postać Chrystusa jest poprawna anatomicznie w przeciwieństwie do Jezusa przedstawionego na drugim krucyfiksie. To ciało, które również zwisa na rozpostartych ramionach, ma zatracone proporcje. Wydaje się za krótkie w stosunku do ponadprzeciętnie szerokich bioder, głowa za duża w porównaniu do całego ciała, przechylona jest na prawo. Świecznik pochodzi prawdopodobnie z 1600 roku, ma wspartą na trzech łapach okrągłą stopę, zakończony jest talerzem z kolcem na świecę¹¹.

Na szczególną uwagę zasługuje cenny drewniany ołtarz z XVIII wieku, który ostał się do naszych czasów. Nastawa ołtarzowa jest jednokondygnacyjna. Jej gzymsy podtrzymują cztery kolumny, które są oplecione reliefem roślinnym – liśćmi winorośli. Przy półkolistym zwieńczeniu, po obu stronach na gzymsie, siedzą anioły. Na tymże zwieńczeniu rzeźba świętego Michała Archanioła stojącego wśród obłoków podtrzymywanych przez dwa aniołki. W półkolu znajduje się obraz ukazujący Maryję i świętą Annę. Po obu stronach ołtarza mamy uszaki w motywie liści akantu. Na środku ołtarza jest wnęka, w której umieszczono 125-centymetrową rzeźbę Madonny. Stylizowana jest gotycko, choć podobnie jak sam ołtarz została wykonana w okresie baroku. Madonna trzyma na swej lewej ręce Dzieciątka. Jej twarz ma wysokie czoło. Krótkie włosy przyozdobione są koroną. Ciało mocno wcięte w pasie pokryte jest sukienką z pozłoczonej i srebrnej blachy. W prawej, wyciągniętej do przodu dłoni, trzyma różaniec. Dzieciątka także jest ubrane w sukienkę z takiej samej blachy jak sukienka Maryi, Jego głowa jest również przyozdobiona koroną. Prawą rękę unosi ku górze, a w lewej trzyma kulę ziemską. Pod koniec lat pięćdziesiątych w ołtarz wmontowano trzy obrazy, które można przesuwac przed Madonną w zależności od okazji. Przedstawiają one: Siedem Boleści Matki Boskiej, Matkę Boską Częstochowską i Najświętsze Serce Pana Jezusa. W ołtarzu umieszczono też wota. Gdy w 1970 roku ołtarz odnawiano, został on bogato pozłocony. Na nim znajduje się tabernakulum pochodzące z XX wieku. Wewnątrz jest złocone, a na zewnątrz

¹¹ Tamże, s. 65-69.

ozdobione pięknym ornamentem. Drzwiczki są zdobione płaskorzeźbą z symbolami Eucharystii – kielich otaczają winogrona, nad kielichem hostia. W 1986 roku w drewniane tabernakulum wmontowano niestety pancerne elementy¹². Rzekomo poprzednie tabernakulum do przechowywania Najświętszego Sakramentu było brzydkie. Podobnie inne naczynia do przechowywania Eucharystii również raziły swą brzydotą wizytatora¹³.

Pośrodku bocznych ścian znajdują się ołtarze. W tym po lewej stronie umieszczono po II wojnie światowej obrazy¹⁴ świętego Wawrzyńca i świętego Franciszka. Ten ostatni zastąpiony później obrazem Matki Boskiej Nieustającej Pomocy. Na prawym ołtarzu mamy obrazy świętego Józefa i świętego Jana. Do ciekawych elementów wyposażenia należą także olejne obrazy stacji drogi krzyżowej z 1933 roku w dębowych ramach rzeźbionych w stylu gotyckim¹⁵. Zawieszane są po obu stronach ścian bocznych.

Kończąc opis kościoła warto wspomnieć, iż w czasie ewakuacji obozu koncentracyjnego w Stutthofie więźniowie nocowali w Luzinie, między innymi właśnie w kościele parafialnym. Pamiątką po tym marszu śmierci jest płaskorzeźba na łuku tęczowym. Na środku znajduje się ukrzyżowany Jezus. Po jego prawej stronie stoi święty Maksymilian Kolbe, którego otaczają więźniowie; w tle widać obóz w Oświęcimiu. Pod nimi widzimy napis *Oświęcim 1941* i niżej *Roma 17.X.1971*. Po lewej stronie Chrystusa umieszczono grupę więźniów z Marszu Śmierci, którzy modlą się do Madonny z ołtarza głównego. Poniżej napis: *Ewakuacja Stutthofu – Luzino 1945*. Płaskorzeźbę wykonał w 1971 roku pan Edmund Szytyfer z okazji beatyfikacji ojca Kolbego oraz na pamiątkę wspomnianego marszu śmierci¹⁶.

Zakończenie

Na zakończenie należałoby wspomnieć również o stratach wyposażenia kościelnego. W budynku znajdowało się wiele malowideł na ścianach i suficie, które zostały zamalowane pod koniec XX wieku, między innymi Wniebowzięcie Najświętszej Marii Panny. Podczas ostatniego remontu usunięto komunijne balaski i dwa konfesjonały z okresu międzywojennego wykonane w stylu barokowym. Uważam, że przed ostatnimi remontami z końca ubiegłego wieku kościół reprezentował się znacznie lepiej. Zatracił swój pierwotny charakter, a część bogatego wyposażenia usunięto na rzecz bardziej surowego wyglądu (mam na myśli białe ściany, nowe ławy dla wiernych i nowe proste konfesjonały). Także z zewnątrz kościół współcześnie wygląda trochę inaczej. Czy obiekty sakralne nie powinny szczyć się swoją wiekową tradycją i historycznym wyposażeniem? Może lepiej poświęcić czas i fundusze na odnowienie i rekonstrukcję wspaniałych elementów, niż instalować nowe,

¹² Tamże, s. 65-71.

¹³ G. Labuda, dz. cyt., s. 79.

¹⁴ Z. Klotzke, dz. cyt., s. 72.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 68.

surowe aranżacje?

W wędrówkach po północnej Polsce zdecydowanie warto odpocząć choć chwilę na spokojnych i malowniczych Kaszubach, zachwycić się ich kulturą, pięknem krajobrazu. Zwiedzając zaś Kaszuby pokusić się o wizytę w pięknym kościółku w Luzinie.

Literatura

- Bolduan, T., *Nowy bedeker kaszubski*, Gdańsk 2002.
Diecezja chełmińska. Zarys historyczno-statystyczny, Pelplin 1928.
 Fikus, S., *Luzino*, Gdańsk 1992.
 Klotzke, Z., *Parafia i kościół pod wezwaniem św. Wawrzyńca w Luzinie*, Luzino 2002.
 Krośnicka, M., *Historia zegara mechanicznego kościoła św. Wawrzyńca w Luzinie*, maszynopis w posiadaniu autorki.
 Labuda, G., *Dzieje wsi Luzino do schyłku XIX wieku*, Luzino 1995.
 Schultz, F., *Dzieje powiatu wejherowskiego i puckiego*, Gdańsk 2011.

Church of St. Lawrence in Luzino - Sacred Jewel in the Kashubian

Summary: It is safe to say that St. Lawrence's Church in Luzino is a real gem of the Kashubian region. In 2013, the believers celebrated the 770th anniversary of its foundation. The present church was built in the place of previous one made of wood, from the 18th century. It has been frequently rebuilt and decorated. It still owns a rich equipment, due to this fact, the particular attention should be paid to the candlestick from the 18th century, two crucifixes and the altars, the main and two side. The main altar dates back to the 18th century. In the interior of the church, there is a bay where is situated the Gothic-like sculpture of the Madonna. The baroque, side altars were decorated with the pictures of saints depicting Our Lady of Perpetual Help, St. Lawrence, St. Joseph and St. John. On the arch, there is a bas-relief commemorating the evacuation of prisoners from the Stutthof concentration camp, which was made by Edmund Szytyfer in 1971 on the occasion of the beatification of Maximilian Kolbe. Unfortunately, as a result of changes that have followed over a span of church existence the precious wall paintings inside the building and the ornamentation of exterior walls disappeared, as well as many other precious elements.

Key words: Church, Luzino, St. Lawrence, Norbertine Sisters, Death March, Kashubian cultural region, altars, baroque, monuments.

RECENZJE I OMÓWIENIA

Betül Durmaz, *Döner, Machos und Migranten. Mein zartbitteres Leben*, Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2012, s. 219.

Powojenne dekady w Niemczech i innych krajach Europy były czasem odbudowy oraz gospodarczego przyspieszenia. Do rozwoju niemieckiej ekonomii przyczynili się robotnicy cudzoziemscy (gastarbeiterzy), którzy od połowy lat 50. XX w. przybywali z Włoch, Hiszpanii, Jugosławii i Grecji. Od początku lat 60. zaczęto ściągać robotników z Turcji. Szczególnie mocno odczuwano braki taniej, niewykwalifikowanej siły roboczej.

Jednym z pierwszych Turków, który znalazł się na ziemi niemieckiej, był ojciec Betül Durmaz, autorki opracowania *Döner, Machos und Migranten. Mein zartbitteres Leben*, którego tytuł można przetłumaczyć jako *Kebaby, macho i imigranci. Moje gorzkie życie*. Redaktorzy opracowania przedstawiają Durmaz jako niezwykłą kobietę, która zaangażowana jest w działania na rzecz równości szans, integrację i edukację. To niemiecka obywatelka, muzułmanka, matka samotnie wychowująca syna, najpierw stewardesa w Lufthansie a potem nauczycielka w Gelsenkirchen. Jej nazwisko znaczy: „ta, która się nie zatrzymuje” (okładka, s. 2). Betül Durmaz to osobistość medialna. Zaprasza się ją do dyskusji w studiach telewizyjnych, w ramach których podejmuje się kwestię społeczności imigranckich i ich funkcjonowanie w Niemczech.

Książka składa się z czterech (nierównych pod względem objętości) części: *Przedmowa* (niem. *Vorwort*, s. 9-10); rozdział pierwszy *Moja rodzina i ja – imigrancka historia* (niem. *Meine Familie und ich – eine Zuwanderungsgeschichte*, s. 11-91); rozdział drugi *Losy uczniów z Gelsenkirchen* (niem. *Schülerschicksale in Gelsenkirchen*, s. 93-197); rozdział trzeci, będący podsumowaniem książki – szczególnie zaś drugiego rozdziału, „*Przepaść rośnie*” – *przyszłość naszych uczniów* (niem. „*Die Kluft wächst*“ – *Die Zukunft unserer Schüler*, s. 199-219).

W *Przedmowie* Betül Durmaz odnosi się do oczekiwania, że imigranci będą się integrowali w ramach społeczeństwa niemieckiego. Zadaje jednocześnie pytanie, czy Niemcy są gotowi się na nich otworzyć? Autorka urodziła się w 1968 r. w Istambule, zaś dzieciństwo spędziła w Niemczech. Tam też się wyedukowała, mieszka i pracuje. Skutkiem tego jest swoista ambiwalencja tożsamościowa. W Niemczech Durmaz jest Turczynką a w Turcji – Niemką. Ma świadomość, że nigdy nie zostanie uznana za Niemkę. Wskazuje na trzy powody: nazwisko, wygląd i wyznawana religia (islam). Nieco uszczypliwie dodaje, że nie planuje przejścia na chrześcijaństwo. Zwraca uwagę, że znaczna część dzieci pochodzących z imigranckich rodzin ponosi

kłeskę w niemieckim społeczeństwie. Nie zgadza się z opinią, że powodem tego jest szwankujący system edukacji. Sprawa jest bardziej złożona. Chcąc uzasadnić swe poglądy Durmaz odnosi się do 12 uczniów, z którymi spotkała się w szkole – nie tylko do ich zachowania w czasie lekcji, lecz także do ich życia rodzinnego, które w znaczącej mierze wpływa na ich postępowanie (s. 9-10).

Rozdział pierwszy *Moja rodzina i ja...*, Durmaz poświęca rodzinie, która mieszkała w Istambule. Wzmianka o istambulskim pochodzeniu jest istotna. Można dostrzec, że Durmaz (być może nie do końca świadomie) dzieli rodaków na dwie grupy – tych nowoczesnych z Istambułu i tych zacofanych z pozostałej części Turcji (Anatolii). Autorka poświęca uwagę obyczajom rodzinnym, w tym sposobowi aranżowania małżeństw. Podkreśla, że sami zainteresowani (narzeczeni) odgrywają w tym procesie raczej drugorzędną rolę (s. 11).

W taki sposób zawarte zostało małżeństwo rodziców Betül Durmaz. Zostało ono zaaranżowane przez starszą siostrę ojca. Nie było to małżeństwo z miłości. Matce umożliwiło ono wyrwanie się z „krótkiego trzymania” w domu rodzinnym, dla ojca zaś był to „ostatni dzwonek”. Miał 33 lata. W Turcji oczekuje się, że mężczyzna zawrze małżeństwo do 25 roku życia, kobieta – do 20. Ojciec imponował matce „europejskością”. Nie oczekiwał, że będzie nakrywała głowę i dawał jej sporo swobody. Problemem była siostra ojca, która pełniła rolę quasi-teściowej. Jej obecność sprzyjała kłótniom. Z tego powodu matka już dwojga dzieci (autorki i jej starszego o trzy lata brata-) zdecydowała się na wyjazd do Austrii, aby pracować w fabryce tekstylnej w wiosce Felixdorf pod Wiedniem. Zaproponowane warunki zakwaterowania były spartańskie. Było to przyczyną rozczarowania matki, której wydawało się, że jedzie do raj. Matka pracowała na dwie zmiany po osiem godzin. Soboty i niedziele miała wolne. Wspomina życzliwe przyjęcie ze strony austriackiej załogi. Betül Durmaz odnosząc się do ówczesnej Austrii stwierdza, że nie było mowy o ksenofobii, mobbingu czy skrajnie prawicowych hasłach „Haiderowskich” (niem. „Von Fremdenfeindlichkeit, Mobbing und rechtsradikalen Parolen à la Jörg Haider war damals noch keine Spur”; s. 42). Po czterech miesiącach do matki dołączył mąż z dziećmi (s. 21-48).

Ponieważ życie w Felixdorf było skromne – zarobki nie były wysokie (matka zarabiała miesięcznie 2,4 tys. szylingów, czyli ok. 340 marek), pojawił się pomysł, aby przeprowadzić się do Niemiec. Matce udało się znaleźć pracę w fabryce pończoch i koszul w Gelsenkirchen. Ojciec pracował w firmie budowlanej w oddalonej o ok. 500 km Norymberdze. Zarobki matki okazały się być znaczenie wyższe od austriackich. Miesięcznie otrzymywała 900 marek. Po odliczeniu kosztów wynajmu pokoju i dojazdów zostawało jej 750 marek. W tym czasie dzieci przebywały w Istambule pod opieką ciotki. Odnosząc się do robotniczego zajęcia ojca i innych cudzoziemców (Turków, Włochów i Greków) autorka wypowiada opinię, którą można odnieść do Polaków pracujących w krajach Unii Europejskiej, w tym w Wielkiej Brytanii: „Wszyscy zwerbowani robotnicy z pierwszej generacji byli bardzo młodzi, wysoce zmotywowani i po prostu zachwyceni Niemcami” (niem. „Die angeworbenen Ar-

beiter der ersten Generation waren allesamt sehr jung, hoch motiviert und einfach begeistert von Deutschland“; s. 56). Zaraz po powyższym cytacie przywołane jest powiedzenie, które przebywający za granicą Polacy także chętnie powtarzają: „Tam ojczyzna twoja, gdzie chleb twój” (niem. „Nicht wo du geboren bist, sondern wo du satt wirst, ist Heimat“; s. 56). Betül Durmaz stwierdza, że do dnia dzisiejszego ojciec jest przekonany, iż decyzja wyjazdu do Niemiec była najlepszą w jego życiu (s. 49-56).

Pełne zachwytu (bezkrytyczne) spojrzenie na Niemcy nie towarzyszy Turkom z drugiego pokolenia. Durmaz wskazuje na ujawniającą się różnicę między generacjami. Pierwsza przybyła do Niemiec, aby zarobić jak najwięcej pieniędzy i wrócić do ojczyzny. W międzyczasie okazało się, że nie zostało to zrealizowane. Mieszkają więc w kraju, w którym nie planowali pozostać. Druga generacja czuje się w Niemczech jak u siebie (s. 57).

Gdy ojciec znalazł pracę jako spawacz w Bochum, przeprowadził się do matki. Ku niezadowoleniu ciotki sprowadził z Istambułu dzieci. Zamieszkali w dwupokojowym mieszkaniu z kuchnią. Podobnie jak dotychczasowe i to nie miało własnej łazienki. Okazją do gruntownej kąpieli były wizyty w niedzielne poranki rodzeństwa z ojcem na miejskim basenie. Autorka zwraca uwagę na stopniowe tworzenie się „tureckiej dzielnicy”. Nie był to proces zaplanowany. Wynikał on z powodów ekonomicznych. Rodziny tureckich *gastarbeiterów* stać było na wynajmowanie tańszych mieszkań i dlatego z biegiem czasu okazało się, że zamieszkują oni w tej samej okolicy (s. 58-59, 63-67).

Betül Durmaz wspomina, że zabawy na podwórku z miejscowymi dziećmi, w tym z niemiecką przyjaciółką, były okazją do uczenia się niemieckiego. Naukę języka autorka kontynuowała w szkole. Zdana była na samą siebie. Rodzice mówili po niemiecku słabo i dlatego nie byli w stanie pomagać w lekcjach. Niski poziom znajomości języka niemieckiego przekładał się na to, że z obawą reagowali na każde pismo skierowane na ich adres, a które miało nawet niewielkie znamiona urzędowości. Ważne było to, że rodzice nie przeszkadzali córce w nauce a nawet byli gotowi do materialnych wyrzeczeń. M.in. sfinansowali wyjazd do USA, dokąd autorka udała się po zakończeniu średniej edukacji (1988), aby szkolić język angielski. Po powrocie rozpoczęła pracę jako stewardesa w Lufthansie. W międzyczasie studiowała pedagogikę specjalną, co umożliwiło jej przejście w 1999 r. do pracy w szkolnictwie. Najpierw pracowała z dziećmi upośledzonymi umysłowo a od roku szkolnego 2000/2001 zatrudniona jest jako nauczycielka w szkole specjalnej (niem. *Förderschule*) w Gelsenkirchen. Jest tam odpowiedzialna za wdrażanie uczniów w proces (samodzielnego) uczenia się. Do szkoły tej (podobnie jak to ma miejsce w przypadku innych tego typu placówek w Niemczech) uczęszcza młodzież z rodzin patologicznych a także imigranckich. Środowisko pochodzenia przekłada się na emocjonalne i intelektualne rozchwianie, co w połączeniu ze słabą znajomością języka niemieckiego skutkuje nienadawaniem się do standardowych szkół. Durmaz podaje, że spośród 250 uczniów 70% ma pochodzenie imigranckie. W szkole au-

torka została przyjęta serdecznie przez grono pedagogiczne. Poznała tam z lektorkę języka tureckiego, która zwierzyła się, że pracowała w różnych szkołach i do tej pory nie spotkała nauczycielki tureckiego pochodzenia. Opinię tę można odczytywać dwuznacznie – albo że Betül Durmaz jest osobą wybitną, albo że jej rodacy, których w Niemczech jest ok. 3 mln, nie pałą się do edukacji (s. 67-68, 76-80, 84-85).

W rozdziale drugim Betül Durmaz prezentuje postacie 12 uczniów. Większość z nich pochodzi z rodzin libańskich (4) i kurdyjskich (3). Jest dwóch Niemców, jeden Turek, Rom z Kosowa oraz jedna uczennica, której matka jest Niemką a ojciec Turkiem. Pod względem wyznaniowym dominują muzułmanie. Jest ich dziewięciu. Pozostałe trzy osoby można przyporządkować do szeroko rozumianej przestrzeni chrześcijańskiej (niemieckiej). Rodziny libańskich i kurdyjskich uczniów przebywają w Niemczech jako azylanci. Te i pozostałe żyją w większości z zasiłków. Ich status finansowy jest niski. Jedynie rodzina tureckiego ucznia jest stabilna pod względem ekonomicznym, gdyż w jej posiadaniu jest dobrze prosperujący zakład fryzjerski. Nie jest rzadkością, że rodzeństwo prezentowanych uczniów również edukowało się w tej samej szkole. Spośród dwunastu uczniów tylko jednej Kurdyjce udało się na tyle rozwinąć intelektualnie (językowo), że przeszła do zwykłej szkoły i miała możliwość dalszej edukacji. Durmaz stwierdza, że stanowi ona pozytywny wyjątek (s. 196). Szacuje się, że w skali całych Niemiec 72,2% uczniów kończy edukację na poziomie szkoły specjalnej (s. 210).

W rozdziale trzecim Betül Durmaz próbuje dokonać systematyzacji tego, co do tej pory zaprezentowała w swym opracowaniu. Jej analizy nie są zbyt głębokie. Niezbyt odkrywczo zwraca uwagę, że aby normalnie funkcjonować w społeczeństwie niemieckim potrzebne jest wykształcenie oraz odpowiedni poziom dochodów. W odniesieniu do imigrantów będzie to jej zdaniem stymulująco wpływało na procesy integracyjne. Wskazuje, że szkoła jest instytucją, której zadaniem jest wparcie osobistego rozwoju uczniów. Powinna ona wychodzić naprzeciw ich potrzebom. Ciekawostką jest to, że w dzielnicach niemieckich miast, w których obserwuje się ponadprzeciętną obecność bezrobotnych i imigrantów, ujawnia się zwiększone zapotrzebowanie na szkoły specjalne. Odnosząc się do bezrobocia i imigracji nie wolno zapominać, że te dwa faktory nakładają się na siebie – bezrobotni są często imigrantami i odwrotnie (s. 199-200). Przykładem interesującego wyjścia na przeciw potrzebom uczniów jest szkoła w Bochum-Wattenscheid, którą w mediach nazwano „szkołą Hartz IV” (niem. „Harz IV-Schule”). Dyrekcja wyszła z założenia, że skoro 2/3 rodziców uczniów to bezrobotni, więc i uczniowie nie będą mieli pracy. Dlatego postanowiono uczyć ich, w jaki sposób żyć z zasiłków, starać się o mieszkanie, pracować w ramach dorywczych prac oferowanych przez agencje pracy (tzw. Ein-Euro-Jobs) i co robić z wolnym czasem. Inicjatywa ta poruszyła niemiecką opinię publiczną (s. 210-211).

Betül Durmaz zadaje pytanie o nadreprezentację w szkołach specjalnych dzieci imigrantów. Stwierdza, że odpowiedź nie jest łatwa. Udziela jej jednak. Po pierwsze wskazuje na brak integracji. Jej zdaniem wina nie leży tylko po stronie państwa

przyjmującego (Niemiec). Po drugie problemem jest pochodzenie z (pod względem finansowym) niższych warstw, co przekłada się na brak parcia na edukację. Rodziny imigrantów nie widzą potrzeby wysilania się, aby nastąpiła zamiana w ich położeniu. Autorka stwierdza: „Nie spotyka się w szkole specjalnej dziecka tureckiego adwokata czy libańskiego lekarza” (niem. „Das Kind eines türkischen Rechtsanwalts oder eines libanesischen Arztes ist an der Förderschule nicht anzutreffen“; s. 219).

Systematyzując informacje nt. środowisk imigranckich w Niemczech w oparciu o losy swych uczniów Betül Durmaz popełnia błąd. Nie można zakładać, że stanowią one reprezentację zjawiska imigracji jako takiej. Można odnieść wrażenie, że imigranci zamieszkujący w Niemczech pochodzą z jednego obszaru geograficznego – z Turcji i Bliskiego Wschodu. W ogólnej prezentacji zjawiska imigracji brakuje odniesienia do innych grup przybyszów, w tym do pochodzących z Europy Wschodniej.

Fakt, że większość dzieci i młodzieży uczęszczających do szkoły, w której pracuje Durmaz to muzułmanie, zachęca do zadania pytania (czego nie czyni autorka) o powiązanie pomiędzy edukacją a identyfikacją religijną. W badaniach, które przeprowadzono w Austrii, gdzie (podobnie jak w Niemczech) muzułmanie pochodzą w większości z Jugosławii i Turcji, wskazano, że podczas gdy poziom wyedukowania dzieci i młodzieży imigranckiej jest wyższy od średniej krajowej, to poziom wyedukowania analogicznej grupy wywodzącej się ze środowisk muzułmańskich jest niższy.

Betül Durmaz pisząc o swej rodzinie oraz uczniach odnosi się do intymnych szczegółów z ich codzienności. Nie postępuje w podobny sposób w stosunku do własnego życia, w tym w odniesieniu do faktu porażki w ramach wielokulturowego (turecko-niemieckiego) małżeństwa. Zakończyło się ono rozwodem, skutkiem którego Durmaz dzieli los samotnych matek licznie żyjących w Niemczech.

Książka *Kebaby, macho i imigranci* została napisana przystępnie. W interesujący sposób zaprezentowano w niej życie przeciętnego imigranta tureckiego szukającego szczęścia w niemieckiej „ziemi obiecanej”. Czytając opracowanie Durmaz i porównując jego treść do sytuacji współczesnej emigracji z Polski można odnieść wrażenie, że ujawniające się mechanizmy i motywacje są takie same. Zmieniają się aktorzy i scenografia, lecz emigracyjna sztuka pozostaje ta sama.

ks. Adam Romejko
Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdański

Roelof van den Broek, *Gnostic Religion in Antiquity*,
Cambridge University Press, Cambridge 2013, s. IX
i 263.

Pierwsza wersja książki powstała jako wprowadzenie do holenderskiego tłumaczenia pięciu tekstów z Nag Hammadi, wdrażając czytelnika w ruch gnostycki późnego Antyku (s. VII). Treść dzieła została podzielona na sześć rozdziałów, a zakończona jest aktualną – ale nieco przeakcentowaną bibliografią oraz indeksami źródeł starożytnych i tematyczno-osobowym.

Bardzo ważnym tekstem dla zrozumienia myśli van der Broeka jest rozdział pierwszy („*Gnosis and gnostic religion*”), w którym autor ukazuje metodologiczne podstawy odnoszenia się do zagadnienia gnostycyzmu jako religii. Niejako w odpowiedzi w dwóch następnych rozdziałach pisarz zwraca czytelnika w stronę greckiej i koptyjskiej tradycji, w łonie której rodzi się nurt gnostycki („*Gnostic literature I: tradition*”) oraz bezpośrednio oddaje głos traktatom z Nag Hammadi i aktualnej literaturze („*Gnostic literature II: texts*”). Dla pełnego obrazu van der Broek umieszcza następnie rozdział poświęcony antygnostyckiej reakcji ze świata myśli chrześcijańskiej i platońskiej („*Anti-gnostic literature*”). Drugim zdecydowanie wyróżniającym się fragmentem jest część poświęcona warstwie doświadczenia religijnego gnostyków („*Gnosis: essence and expressions*”). Na końcu zostają podjęte różne możliwe naukowe hipotezy odpowiadające na pytanie o źródła myślenia gnostyckiego jako ciągle otwartej kwestii („*Backgrounds*”).

Niezbędnym dla jakiegokolwiek podjęcia zamierzonego tematu było zdefiniowanie podstawowych pojęć. Terminy takie jak: gnoza, gnostycyzm czy gnostycki, mimo że są używane często i z akademickim rozmachem, mimo wielu lat badań i bardzo bogatej literatury, są pojęciami bardziej nieostryimi niż konkretnie zdefiniowanymi. Van der Broek w pierwszym rozdziale podaje swoje propozycje definicyjne. Jednak tym, co wyróżnia ten projekt to fakt, na który wskazuje już sam tytuł rozdziału – po polsku nie udaje się tego łatwo oddać, gdyż autor celowo nie używa zaimka „the” (por. s. 3-4). Nie chodzi tu o jakąś grupę religijną, na której skupiają się poszczególni badacze (np. barbelognostycy, setianie, gnostycy setiańscy), ale o religijność opartą na holistycznym świadomym zamyśle.

Van der Broek ujmuje gnozę jako „ezoteryczną – częściowo sekretną – wiedzę duchową o Bogu i boskim pochodzeniu oraz wiedzę o celu człowieka, ukrytą w jego rdzeniu, które są oparte na objawieniu i wewnętrznym oświeceniu – co gwarantuje wyzwolenie z materialnego świata” (s. 3). Konsekwentnie gnostyk to osoba, która podporządkowuje się tak rozumianej religii. To jednak nie przeszkadza autorowi

wypowiadać się na temat form gnozy, które zaistniały począwszy od późnego antyku. Równocześnie wyklucza z tego nurtu bliskie hermetyzm i mandaizm – jako religie *sui iure*.

W sposób lustrzany ta refleksja wraca w ostatnim rozdziale książki, przyjmując formę intrygującego pytania-wyrzutu o poszukiwanie początku ruchu gnostyckiego. Autor spostrzega, że pomiędzy koncepcjami, w których lokuje się gnostycyzm, takimi jak platonizm, judaizm czy wczesne chrześcijaństwo, a także wśród wielości motywów i tekstów, nigdzie nie ma mowy o doświadczeniu religijnym – jako bardzo istotnym elemencie źródłowym. Poświęca temu cały podrozdział: „*The spirit of the age*” (s. 226-231). Zdecydowanie najciekawsze stwierdzenie pada, gdy pisarz odnosi się do „gnostyckiego nastroju” (*gnostic mood*). To w nim upatruje swego *arche* poglądów i zwrotów gnostyckich, które włożone w szkielet albo platoński czy monoteistyczny, nabierają charakteru religii.

Po tym bogatym określeniu zakresu gnostycyzmu van der Broek analizuje wybrane teksty gnostyckie. Niektóre szczególnie rozpatruje pod kątem obecnych w nich mitów gnostyckich. Zwraca szczególnie uwagę na mit Barbelo w kontekście początków stworzenia i niebiańskich podróży. Zatrzymuje się również nad tekstami walentyńskimi czy polemicznymi. Te analizy są bardzo dobrym wprowadzeniem w poznawanie myśli gnostyckiej, ale dla pogłębienia znajomości tych tekstów i ich interpretacji należy na pewno skorzystać z mniej ogólnych opracowań.

Książka jest bardzo dobrą introdukcją w zagadnienia dotyczące gnozy, a także ukazuje w dość przystępny sposób białe plamy badań i refleksji na temat gnostycyzmu. Tym, co jest zdecydowanie najcenniejsze, to zwrócenie uwagi na zagadnienie gnostyckiego doświadczenia religijnego. Van der Broek śmiało stawia tezę o istnieniu gnostyckiego nastroju w powietrzu antycznym („*gnostic mood in the air*”), które pozwala nie tylko mówić o religii gnostyckiej, ale również jest pierwszym i najważniejszym źródłem dla powstania ruchu gnostyckiego. Właśnie to najbardziej kwalifikuje tę książkę do kategorii „na pewno warto przeczytać”.

ks. Łukasz Koszałka
Wydział Historyczny
Uniwersytet Gdański

VII Sympozjum „Dylematy etyczne w praktyce lekarskiej: Czy można pogodzić biznes medyczny z etyką lekarską?” (Warszawa, 3 kwietnia 2014 r.)

Dnia 3 kwietnia 2014 r. odbyło się w Warszawie VII sympozjum z cyklu „Dylematy etyczne w praktyce lekarskiej” zatytułowane „Czy można pogodzić biznes medyczny z etyką lekarską?”. Spotkanie było częścią XIII Krajowej Konferencji Szkoleniowej Towarzystwa Internistów Polskich „Postępy w chorobach wewnętrznych” współorganizowanej przez Towarzystwo i miesięcznik „Medycyna Praktyczna”. Do udziału w spotkaniu zaproszono osoby zajmujące się finansami, zarządzających zakładami opieki zdrowotnej o różnym statusie (publiczny, niepubliczny, prywatny), a także urzędników państwowych odpowiedzialnych za organizację służby zdrowia i polityków. Niestety, na zaproszenie nie odpowiedział ani minister zdrowia, ani jeden z senatorów zajmujący się sprawami opieki zdrowotnej. W dyskusji panelowej udział wzięli również filozof i prawnik.

W pierwszym wystąpieniu „Filozofia biznesu – przede wszystkim zysk?” Maciej Radziwiłł (finansista, analityk giełdowy) wskazał na zysk jako istotę prowadzenia działalności gospodarczej. Podkreślił, że zasadniczo wszystkie decyzje zarządzających firmą mają na celu osiągnięcie dochodu – choć czasem w perspektywie długookresowej. Omówił również – w kontekście trwania firmy w konkretnych warunkach środowiska naturalnego i społecznego oraz budowania jej wizerunku – mający coraz większe znaczenie model „odpowiedzialnego społecznie biznesu”. Prelegent wskazał, że etyka wskazuje na inne, wyższe niż zysk wartości, zaś w działalności gospodarczej działania etyczne bywają podejmowane z innych niż moralne powodów: dla zysku. Wystąpienie zakończone zostało pytaniem otwierającym dalsze rozważania: czy medycyna może być tak rozumianym biznesem?

Rozważania finansisty podjął prof. Jan Duława, prorektor Śląskiego Uniwersytetu Medycznego. Rozdzielił najpierw medycynę – poznanie ludzkiego organizmu i leczenie chorób – od biznesu medycznego, którego celem jest osiągnięcie zysku przez pozyskiwanie i utrzymywanie klienta płacącego za towary i usługi. Podkreślił przy tym, że zdrowie jest wartością, której nie można traktować jako towaru do kupienia. Stąd cele medycyny i biznesu – w tym medycznego – nie pokrywają się, są to dziedziny z różnych płaszczyzn ludzkiej działalności. Prelegent postawił nawet tezę, z którą trudno się zgodzić, że działalność gospodarcza jest amoralna, podlegająca ocenie jedynie w porządku naukowo-technicznym i prawnym.

Kolejne cztery wystąpienia prezentowały stanowiska i problemy pojawiające się w praktyce prowadzenia zakładów opieki zdrowotnej o różnym statusie i różnych

związkach z biznesem medycznym. Wypowiadali się lekarze zarządzający szpitalami publicznym i skomercjalizowanym oraz prowadzący prywatną praktykę; głos zabrał także gość z USA, lekarz i współwłaściciel szpitala.

Dr Andrzej Sawoni, dyrektor szpitala w Ostrowi Mazowieckiej podkreślił, że zakład publiczny nie działa dla zysku, nie może sprzedawać swoich usług na wolnym rynku i nie może zbankrutować – nie jest więc jednostką prowadzącą działalność gospodarczą. Stwierdził, że, z jednej strony, pewna niezależność szpitala publicznego od wolnego rynku umożliwia skoncentrowanie się na zaspokojeniu potrzeb pacjentów zgodnym z zasadami etyki lekarskiej. Z drugiej jednak strony niektóre przepisy prawne (np. związane z zamówieniami publicznymi) mogą prowadzić do działań nieetycznych; jako przykład wymienił preferowanie zakupu materiałów tańszych, niezależnie od ich jakości, oraz podleganie limitowaniu wykonywania procedur.

Dr Wojciech Puzyna, dyrektor Szpitala Specjalistycznego św. Zofii w Warszawie i prezes zarządu Centrum Medycznego „Żelazna”, podkreślił, że każdy szpital (także publiczny) jest swoistym przedsiębiorstwem, podlega prawom ekonomii, musi mieć opracowaną strategię działania na rynku usług medycznych, ma też na tym rynku konkurencję. Zasadniczą różnicą między zakładem publicznym a skomercjalizowanym jest możliwość sprzedaży na wolnym rynku usług przekraczających kontrakt z NFZ. Dzięki temu zmniejsza się niebezpieczeństwo wpadnięcia szpitala w długi. Dr Puzyna zaznaczył, że w jednostce skomercjalizowanej zachowania etyczne (szacunek dla pacjenta, nowoczesne metody leczenia, zaangażowanie personelu, ciągłe podnoszenie jego kwalifikacji...) przekładają się na zysk materialny: pacjenci często gotowi są zapłacić, aby otrzymać usługę wysokiej jakości i bez oczekiwania na refundację NFZ.

Dr Konstanty Radziwiłł, mówiąc z perspektywy lekarza prowadzącego prywatną praktykę, podjął ostatnią tezę swojego przedmówcy. W prywatnej praktyce lekarskiej (pierwotnej i przez wieki podstawowej formie opieki zdrowotnej) kompetencje medyka i jego wysoki poziom etyczny to warunki owocnego spełniania misji: leczenia pacjenta i zdobywania środków utrzymania. Dobremu lekarzowi niepotrzebne są też zabiegi marketingowe, jak reklama czy programy lojalnościowe.

Uzupełnieniem wypowiedzi reprezentantów polskich zakładów opieki zdrowotnej o różnym statusie było wystąpienie dra Roberta Shepparda, pracującego w USA lekarza i współwłaściciela szpitala. Powołując się na amerykańskie dane statystyczne wskazał najpierw, że wzrost nakładów na ochronę zdrowia (bezwzględny i liczony jako część PKB) nie przekładał się na poprawę opieki zdrowotnej. Przedstawił także proces, jaki dokonał się w USA: w II połowie XX w. zakłady działające w systemie *non-profit* upodobniły się do zakładów komercyjnych i nie wypełniały zadań społecznych; ostatecznie oba typy instytucji opieki zdrowotnej zostały przejęte przez spółki giełdowe. W zarządzaniu szpitalami pojawiła się wówczas tendencja, aby lekarze nie kontrolowali opieki zdrowotnej ze względu na możliwy konflikt interesów. Dr Sheppard skomentował w tym miejscu, że konflikt interesów jest sytuacją częstą i ważne jest właściwe zarządzanie nim, między innymi przez wprowadzanie

transparentności procedur. Wskazał też, że to właśnie lekarze – ze względu na ich doświadczenie terapeutyczne i etykę skoncentrowaną na dobru pacjenta – są tymi, którzy mogą i powinni zajmować się zarządzaniem opieką zdrowotną. Aspekt moralny jest tu kluczowy: biznes bowiem kierując się zyskiem będzie wykorzystywał leczenie jako narzędzie, bez zwracania uwagi na dobro chorego.

Ilustracją wypowiedzi dra Shepparda była prezentacja Pawła Sztwiertni, Dyrektora Generalnego Związku Pracodawców Innowacyjnych Firm Farmaceutycznych INFARMA. Przedstawił on *Kodeks przejrzystości* zawierający zasady udostępniania opinii publicznej informacji na temat zakresu i wartości współpracy firm farmaceutycznych z przedstawicielami zawodów medycznych oraz organizacjami ochrony zdrowia. Kodeks ma na celu podniesienie standardów przejrzystej współpracy i zwiększenie zaufania do relacji innowacyjnych firm farmaceutycznych ze środowiskiem medycznym. Dzięki jasnemu opisaniu tej współpracy opinia publiczna będzie w stanie uznać jej rzeczywistą wartość dla systemu ochrony zdrowia. Jak więc wskazywał dr Sheppard, wprowadzenie wysokich standardów etycznych usuwa konflikty interesów i godzi medycynę skoncentrowaną na dobru pacjenta z prowadzeniem działalności gospodarczej w tym obszarze.

Podsumowując tę część sympozjum można powiedzieć, że wypowiedzi oparte na doświadczeniach z Polski były w zasadzie zgodne: etyka lekarska daje się zasadniczo pogodzić z prowadzeniem medycznego przedsiębiorstwa. Medycyna praktykowana z zachowaniem wysokich standardów moralnych może być źródłem zysku, choć nie jest on jej najważniejszym celem. Doświadczenia bardziej liberalnego systemu amerykańskiego każą spojrzeć na zagadnienie z innej strony i wskazują na nieunikniony konflikt interesów między leczeniem a generowaniem dochodu. Konfliktem tym należy dobrze zarządzać, przede wszystkim przez wprowadzanie wysokich standardów etycznych.

W kończącej sympozjum dyskusji panelowej udział wzięli, prócz prelegentów, prof. Jacek Imiela (krajowy konsultant w dziedzinie chorób wewnętrznych), dr Krzysztof Bukiel (przewodniczący Ogólnopolskiego Związku Zawodowego Lekarzy), prof. Zbigniew Szawarski (z Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego) oraz mec. Andrzej Zdebski (przewodniczący Rady Społecznej Szpitala im. Jana Pawła II w Krakowie). Poszczególne wypowiedzi współgrały ze sobą. Prof. Szawarski wskazał, że konflikt interesów między etyczną medycyną a biznesem jest nieunikniony; aby więc uniknąć nadużyć polegających na wykorzystaniu leczenia w celach czysto zarobkowych należy wprowadzać takie regulacje na poziomie etyki i prawa, które uniemożliwią podporządkowanie medycyny celom biznesowym. Prof. Imiela również mówił o zasadach etycznych, których przestrzeganie prowadzi do zgodnego z moralnością prowadzenia działalności gospodarczej, a jednocześnie pozwala na pozyskiwanie środków niezbędnych w leczeniu chorych. Kontynuując tę myśl dr Bukiel przypomniał, że celem działalności gospodarczej jest zaspokajanie rozmaitych potrzeb ludzi, również zdrowotnych (dzięki temu powstaje zysk). Wolny rynek pozwala na sprawne i tanie zaspokajanie potrzeb, stąd biznes winien

więc być narzędziem medycyny (nigdy odwrotnie). W nieco innym kierunku poszła myśl mec. Zdebskiego. Podkreślił on, powtarzając niejednokrotnie wypowiedane w dyskusji twierdzenie, że istotą działalności gospodarczej jest generowanie zysku. Leczenie nie powinno być, ze względów etycznych, związane z osiąganiem zysku, stąd procedury medyczne winny być wycenione w taki sposób, aby działalność medyczna pozostała w sferze *non profit*.

Wystąpienia i dyskusja miały określone ramy czasowe, nie dało się więc porużyć wszystkich aspektów powiązań medycyny i biznesu. Ważne wydaje się jednak uzupełnienie tych rozważań o twierdzenie, które nie zostało wyraźnie sformułowane, choć wypowiedziano jego przesłanki. Kilkakrotnie wspomniano mianowicie, że etyczne zasady medycyny, podobnie jak etyczne zasady biznesu wypływają z ogólnych zasad moralnych. Jeśli więc zbiór tych ogólnych reguł jest niesprzeczny, to i niesprzeczne ze sobą są normy dotyczące medycyny i biznesu (i każdej innej dziedziny życia). Pogodzenie praktyki lekarskiej z działalnością gospodarczą jest więc możliwe – właśnie dzięki spójnemu systemowi moralnemu, w którym wartością naczelną jest osoba ludzka. Właściwa równowaga może być jednak naruszona. Istnieje wspomniane niejednokrotnie w wystąpieniach niebezpieczeństwo wykorzystania działalności medycznej przez biznes – uczynienie z niej wyłącznie środka generowania dochodu, co spowoduje szkody dla pacjenta, zwłaszcza słabego, niewystarczająco ubezpieczonego czy wymagającego drogich i skomplikowanych procedur. Jest także możliwość, że lekarz dla zysku wykonywać będzie na życzenie pacjenta (lub raczej: klienta) procedury niekonieczne, ale przez pacjenta opłacane. Wszelakim nadużyciom zapobiegać powinno przyjęcie i realizowanie wysokich standardów moralnych, a także prawnych (ze względu na sankcje, które za nimi stoją).

Organizatorzy symposium zapowiedzieli publikację na łamach miesięcznika „Medycyna Praktyczna” oraz na stronach internetowych periodyku.

ks. Jacek Meller
Gdańskie Seminarium Duchowne

Noty o Autorach

PAWEŁ BECZEK, ur. 1985; mgr; doktorant na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego; ul. Myśliwskie Wzgórze 21/33 80-283 Gdańsk; pafelb@wp.pl.

PIOTR BURGOŃSKI, ur. 1968 r.; dr; adiunkt w Instytucie Politologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie; ul. Marszałkowska 37, 00-639 Warszawa; burgonski@onet.eu.

KS. WOJCIECH CICHOSZ, ur. 1968; prof. dr hab.; kierownik Katedry Pedagogiki, Katolickiej Nauki Społecznej i Prawa Kanonicznego na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, profesor w Wyższej Szkole Komunikacji Społecznej w Gdyni, wykładowca w Gdańskim Seminarium Duchownym; Pl. św. Andrzeja 1, 81-168 Gdynia; cichosz@umk.pl.

KAROLINA DARZNIK, ur. 1984; mgr; doktorantka na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego, nauczyciel historii w Szkole Podstawowej nr 12 w Gdańsku; ul. Wiśniowa 3/B, 84-242 Luzino; k-darznik@wp.pl.

KS. JACEK GRZYBOWSKI, ur. 1973; dr hab.; adiunkt na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, wykładowca na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie; ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa; j.grzybowski@uksw.edu.pl.

KS. BP. MARCIN HINTZ, ur. 1968; dr hab.; profesor w Katedrze Teologii Systematycznej Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie; biskup Diecezji Pomorsko-Wielkopolskiej Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego; ul. Kościuszki 51, 81-703 Sopot; mhintz@luteranie.pl

ŁUKASZ JONIEC, ur. 1983; mgr; doktorant w Instytucie Historii na Wydziale Socjologiczno-Historycznym Uniwersytetu Rzeszowskiego; ul. Rejtana 4/80, 22-600 Tomaszów Lubelski; jonieclukasz@interia.eu.

KS. ROBERT KACZOROWSKI, ur. 1970; dr hab.; adiunkt w Katedrze Wokalistyki na Wydziale Wokalno-Aktorskim Akademii Muzycznej im. S. Moniuszki w Gdańsku, proboszcz parafii św. Mikołaja w Szemudzie; ul. Wejherowska 49, 84-217 Szemud; e-mail: x-erka@wp.pl.

KS. ŁUKASZ KOSZAŁKA, ur. 1983; mgr; doktorant na Wydziale Historii Uniwersytetu Gdańskiego; ul. Ks. Zator Przytockiego 3, 80-245 Gdańsk; koszalka.lukasz@gmail.com.

KS. JACEK MELLER, ur. 1968 r.; dr; wykładowca w Gdańskim Seminarium Duchownym; ul. Abrahama 38, 81-307 Gdańsk; jmeller@gsd.gda.pl.

KS. ANDRZEJ JACEK NAJDA, ur. 1971; dr hab.; profesor na Wydziale Studiów nad Rodziną Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, ul. Polowa 15 m. 44, 18-400 Łomża; a.najda@uksw.edu.pl.

KS. ARKADIUSZ OLCZYK, ur. 1966; dr hab.; wykładowca teologii moralnej fundamentalnej i szczegółowej w Wyższym Seminarium Duchownym Archidiecezji Częstochowskiej, w Wyższym Seminarium Duchownym Diecezji Sosnowieckiej i Wyższym Instytucie Teologicznym w Częstochowie; ul. Św. Barbary 41, 42-200 Częstochowa; a.olczyk@czestochowa.opoka.org.pl.

KS. PIOTR PRZYBOREK, ur. 1976; dr; wykładowca introdukcji biblijnej w Gdańskim Seminarium Duchownym; nauczyciel religii w Szkole Podstawowej nr 69 w Gdańsku; ul. Korzeniowskiego 16/1, 80-508 Gdańsk; piotrprzyborek@wp.pl.

KS. JANUSZ SZULIST, ur. 1973; dr hab.; adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; pl. Mariacki 7, 83-130 Pelplin; janusz.szulist@op.pl.

ARLETA TYBURSKA, ur. 1991; lic.; magistrantka na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu, Stary Kobrzyńiec 45, 87-515 Rogowo; arletatyburska@wp.pl

Informacje dla Autorów nadsyłających materiały do „Studiów Gdańskich”

Najbliższe numery

Numer 36 będzie poświęcony tematowi: Młodzież - jej wiara i religijność dawniej i dziś . Termin składania tekstów: do końca maja 2015 r.

Numer 37 będzie typu „varia”. Termin składania tekstów: do końca września 2015 r.

Zasady publikowania w „Studiach Gdańskich”

I. Wymaganie rzetelności naukowej i jawności finansowej

1. Redakcja wymaga od autorów rzetelności naukowej. Artykuł przekazany do publikacji w „Studiach Gdańskich” powinien być naukowy i oryginalny, dotąd niepublikowany i nie będący aktualnie przedmiotem innego postępowania wydawniczego.
2. Wszelkie wykryte przypadki naukowej nieuczciwości, zwłaszcza tzw. *ghostwriting* („autorstwo ukryte”) i *guest authorship* („autorstwo pozorne”), będą demaskowane, włącznie z powiadomieniem odpowiednich instytucji (pracodawcy, towarzystw i wydawnictw naukowych, itp.).
3. Uprasza się o poinformowanie o ewentualnych źródłach finansowania publikacji, finansowym wkładzie instytucji naukowo-badawczych, towarzystw, organizacji, itp.

II. Zasady przyjmowania i recenzowania artykułów

1. Teksty prac należy przysyłać w wersji elektronicznej na adres Redakcji „Studiów Gdańskich”: studiagdanskiediecezjagdansk.pl
2. Nadesłane teksty zostają przekazane najpierw do wstępnej oceny redaktorom tematycznym, którzy decydują o dopuszczeniu artykułu do procesu recenzji.
3. Każdy artykuł jest poddany ocenie dwóch recenzentów, przy czym stosowana jest zasada podwójnej anonimowości (*double-blind review*), tzn. autorzy i recenzenci artykułów nie znają swoich tożsamości.
4. Lista recenzentów współpracujących ze „Studiami Gdańskimi” jest podana na stronie internetowej czasopisma.
5. Ostateczną decyzję o przyjęciu artykułu do druku podejmuje Redaktor Naczelny uwzględnivszy ocenę recenzentów oraz ostateczną wersję tekstu dostarczoną przez Autora po ustosunkowaniu się do ewentualnych poprawek sugerowanych przez recenzentów.
6. Redakcja zastrzega sobie możliwość dokonywania korekt językowych.
7. Teksty niezamówione nie są zwracane.

III. Wskazania edytorskie

1. Teksty do publikacji należy przesłać w pliku zapisanym w formacie *.doc, *.docx, *.pages lub *.rtf.
2. Objętość artykułu nie powinna przekraczać 20 stron w formacie A4 (czcionka Times New Roman 12, interlinia 1,5; w przypisach czcionka 10 z odnośnikami w indeksie górnym).
3. Do artykułu należy dołączyć:
 - a) streszczenie i słowa kluczowe (2-5) w języku polskim;
 - b) tytuł, streszczenie i słowa kluczowe w języku angielskim;
 - c) alfabetyczny wykaz literatury wykorzystanej przy pisaniu artykułu;
 - d) krótki biogram Autora (obejmujący rok urodzenia, tytuły i stopnie naukowe, miejsce pra-

cy, [afiliację] oraz adres do korespondencji [tradycyjnej i elektronicznej]).

4. Artykuły przesłane do Redakcji powinny być poprawne językowo i stylistycznie oraz mieć przejrzystą strukturę z wyraźnie zaznaczonym wstępem, kolejnymi częściami analizy i zakończeniem.
5. W przesyłanym tekście nie należy stosować żadnego specjalnego formatowania. Akapity zaznaczyć enterem, nie dzielić wyrazów i nie stosować wyróżnień.
6. Odwołania bibliograficzne w przypisach oraz końcowy wykaz literatury należy sporządzić według następujących norm:
 - a) tytuły utworów: monografii, dzieł zbiorowych, artykułów i haseł encyklopedycznych – kursywą;
 - b) nazwy czasopism – czcionką prostą w cudzysłowie, w całości (nie skrótami);
 - c) nazwa serii wydawniczej i numer publikacji - po tytule, w nawiasie, czcionka prosta, numer oddzielony średnikiem)
 - d) skróty polskie (nie łacińskie): dz. cyt., jw., por., red., t., tł.;
 - e) w przypisie, w odwołaniu do dzieła wspomnianego w miejscu tytułu - skrót *dz. cyt.* (jeżeli wcześniej wspomniano tylko jedno dzieło danego autora); tytuł skrócony (jeżeli w artykule są odwołania do więcej niż jednego dzieła tego samego autora);
 - f) w wykazie literatury – nazwisko, potem przecinek i inicjał imienia; w przypadku rozdziału/części dzieła zbiorowego lub artykułu – zakres stron całego tekstu;
 - g) autor/redaktor/tłumacz ma więcej imion – inicjały imion z kropkami bez spacji między nimi;
 - h) dwóch lub trzech autorów/redaktorów – inicjały imion i nazwiska oddzielone myślnikiem;
 - i) czterech lub więcej autorów/redaktorów – inicjał/y imienia/imion i nazwisko oraz skrót „i in.”
 - j) numer wydania – cyfra w indeksie górnym tuż przed rokiem wydania;
 - k) odczyt ze strony internetowej – strona internetowa, spacja, w nawiasie kwadratowym data odczytu.

Przykłady:

a i b) odwołanie do monografii, rozdziału pracy zbiorowej, artykułu i hasła w encyklopedii / słowniku:

A. Zwoliński, *Wielkie religie Wschodu*, Kraków 2008, s. 15-17.

A.S. Jasiński, *Prorocy epoki królewskiej wobec obcych narodów*, w: *Stary Testament a religie*, red. I.S. Ledwoń, Lublin 2009, s. 168.

G. Szamocki, *Opowiadanie o obrzezaniu w Joz 5,2-9. Apel deuteronomisty i jego bezpośredni adresaci*, „Collectanea Theologica” 77/3 (2007), s. 23.

R.A. Oden, *Myth and Mythology*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, t. 4, red. D.N. Freedman, New York 1992, s. 951.

c) odwołanie do rozdziału pracy zbiorowej publikowanej w serii wydawniczej:

J.E. Dyck, *Ezra 2 in Ideological Critical Perspective*, w: *Rethinking Contexts, Rereading Texts. Contributions from the Social Sciences to Biblical Interpretation* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series; 299), red. D.J.A. Clines – P.R. Davies, Sheffield 2000, s. 142.

d) odwołanie do dzieła przetłumaczonego na j. polski:

L.H. Feldman, *Judaizm palestyński i diaspory w I wieku*, w: *Chrześcijaństwo a judaizm rabiniczny. Historia początków oraz wczesnego rozwoju*, red. H. Shanks, tł. W. Chrostowski, Warszawa 2013, s. 47.

e) odwołanie do utworu wcześniej wspomnianego:

H.-J. Fabry, *Der Altarbau der Samaritaner – ein Produkt der Text- und Literargeschichte?*, w: *Die Textfunde vom Toten Meer und der Text der Hebräischen Bibel*, red. U. Dahmen i in., Neukirchen-Vluyn 2000, s. 50.

H.-J. Fabry, *dz. cyt.*, s. 50.

H.-J. Fabry, *Der Altarbau der Samariter*, s. 50.

f) książka i artykuł w wykazie literatury

Lemański, J., *Pięcioksiąg dzisiaj*, Kielce 2002.

Blenkinsopp, J., *Temple and Society in Achaemenid Judah*, w: *Second Temple Studies, 1: The Persian Period* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series; 299), red. P.R. Davies, Sheffield 1991, s. 22-53.

Koch, K., *Ezra and the Origins of Judaism*, „Journal of Semitic Studies” 19/2 (1974), s. 173-197.

g) autor/redaktor/tłumacz ma więcej imion

R.A. Oden, *Myth and Mythology*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, t. 4, red. D.N. Freedman, New York 1992, s. 951.

h) dwóch lub trzech autorów/redaktorów

R.B. Coote – K.W. Whitelam, *The Emergence of Early Israel in Historical Perspective* (The Social World of Biblical Antiquity Series; 5), Sheffield 1987.

i) czterech lub więcej autorów/redaktorów

R. Albertz i in., *Frühe Hochkulturen. Ägypter – Sumerer – Assyrer – Babylonier – Hethiter – Minoer – Phöniker – Perser*, Leipzig 1997.

j) książka w kolejnym wydaniu

M. Liverani, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Roma 2004.

k) odczyt ze strony internetowej

www.abbaye-saint-benoit.ch/bossuet/volume012/027.htm [20.05.2014].

Zapraszamy do współpracy i zachęamy do zapoznania się z najnowszymi numerami „Studiów Gdańskich”, które są dostępne w formacie pdf na stronie internetowej czasopisma.

Redakcja