

STUDIA GDAŃSKIE

TOM XXXVI

STUDIA GEDANENSIA



ISSN 0137-4338

GEDANI 2015

GDAŃSKIE SEMINARIUM DUCHOWNE

STUDIA GDAŃSKIE
TOM XXXVI

GDAŃSK 2015

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, USA)
ks. Stanisław Dziekoński (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie)
Dariusz Robert Mazurek OFM Conv. (Instituto Superior de Estudios Teológicos „Juan XXIII” w Limie, Peru)
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, Austria)
ks. Ivan Platovnjak (Univerza v Ljubljani, Słowenia)
ks. Piotr Roszak (Universidad de Navarra w Pampelunie, Hiszpania)

Redaktor naczelny

ks. prof. UG, dr hab. Grzegorz Szamocki

Sekretarz redakcji

ks. mgr Łukasz Koszałka

Redaktorzy tematyczni

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

Redaktorzy językowi

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

Recenzenci tomu 36 (2015)

- ks. Janusz Balicki, Józef Borzyszkowski, ks. Daniel Brzeziński, ks. Wojciech Cichosz, ks. Zygfryd Glaeser, Edward Jakiel, Andrzej Kowalski, ks. Wiesław Kraiński, Anna Kuśmirek, ks. Wiesław Lużyński, ks. Andrzej Najda, ks. Marek Parchem, ks. Jan Perszon, ks. Piotr Roszak, ks. Stanisław Suwiński, ks. Janusz Szulist, Leszek Teusz, ks. Ireneusz Werbiński, ks. Dariusz Zagórski*

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: biuroobslugi@bernardinum.com.pl

Wydawca

Gdańskie Seminarium Duchowne
Kuria Metropolitalna Gdańska

Spis treści

Od Redakcji.....	9
------------------	---

Artykuły

KS. MAREK PARCHEM Symbolika teriomorficzna w żydowskich pismach apokaliptycznych okresu Drugiej Świątyni na przykładzie Księgi Daniela (Dn 7-8), <i>Apokalipsy zwierząt</i> (1 Hen 85-90) i <i>Czwartej Księgi Ezdrasza</i> (4 Ezd 11-12).....	15
KS. GRZEGORZ SZAMOCKI Świadomość grzechu oraz etyczna i religijna odpowiedzialność młodych w Starym Testamencie.....	43
KS. BARTŁOMIEJ WITTBRODT Nauczanie św. Jakuba Apostoła o sakramencie namaszczenia chorych w perspektywie biblijnej... 55	
URSZULA BRZOZOWSKA Duchowość miłosierdzia w świetle encykliki Jana Pawła II <i>Dives in misericordia</i>	69
KS. ZYGFRYD GLAESER Cierpienie Boga w wydarzeniu krzyża Jezusa Chrystusa w ujęciu Sergiusza Bułgakowa.....	83
JERZY SOJKA Problem pierwszego dopuszczenia do Wieczerzy Pańskiej w dyskusji na forum Światowej Federacji Luteriańskiej z lat 1947-2010.....	95
KS. JANUSZ SZULIST Polaryzująca funkcja krzyża w narodzie.....	111
KS. EDWARD WASILEWSKI Motywacja dobroczynności chrześcijańskiej w świetle „wykresografii”.....	125
MAGDALENA PARZYSZEK Wartości w kształtowaniu osobowości w nauczaniu ks. Zygmunta Mościckiego.....	145
MAGDALENA EWA RUSZEL „Podwórko komputerowe” a „podwórko z trzepakami” – wybrane, psychologiczne aspekty współczesnych relacji u dzieci.....	159
KS. ŁUKASZ MARCZAK Problem wieloznaczności pojęcia „zrównoważony rozwój”.....	167
KS. WIEL EGGEN SMA Flint Stone Heritage: Religion and Technical Ideology.....	181

BEATA LUKARSKA	
Praktyczne wskazania dla życia osobistego i społecznego w wybranych tekstach literatury religijnej XVII – poł. XVIII wieku	205
DOMINIK BIENIŃ	
Zawodowy Związek Federacyjny „Wolność” – działalność i myśl społeczno-polityczna	219
PIOTR STEFANIAK	
Słynna gdańska polonuska: Siostra Lucjana Maria-Wanda Makurath (1911-1999).....	231
JĘDRZEJ SZERLE	
Młyn zbożowy w Oksywiu. Geneza – funkcjonowanie – upadek (XIV–XVIII w.)	249

Recenzje i omówienia

KS. WOJCIECH CICHOSZ	
Krzysztof Kamil Stolz, <i>Nova desiderata – desiderium novum</i> , Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2015, s. 184.....	263
KS. WOJCIECH CICHOSZ	
Dariusz Kurzydło, <i>Rytuały przejścia a bierzmowanie. Próba aplikacji psychologii antropologicznej do katechezy młodzieży</i> , Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2015, s. 301.....	269
KS. ADAM ROMEJKO	
Marcin Kaznowski, <i>Uwiklani w szczęśliwą winę. Grzech pierworodny w świetle teorii mimetyczno-ofiarniczej René Girarda</i> , Poligrafia Salezjańska, Kraków 2015, s. 278.....	273
KRZYSZTOF PILARZ	
Richard C. Steiner, <i>Disembodied Souls: The Nefesh in Israel and Kindred Spirits in the Ancient Near East, With an Appendix on the Katumuwa Inscription</i> , SBL Press, Atlanta 2015, s. xvi + 210.....	281

Contents

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

Articles

KS. MAREK PARCHEM The Theriomorphic Imagery of the Jewish Apocalyptic Writings of the Second Temple Period based on the example of the Book of Daniel (Dan 7-8), the Animal Apocalypse (1 Enoch 85-90) and the Fourth Book of Ezra (4 Ezra 11-12).....	15
KS. GRZEGORZ SZAMOCKI The Consciousness of Sin and the Ethical and Religious Responsibility of Young People in the Old Testament	43
KS. BARTŁOMIEJ WITTBRODT The teaching of St. James the Apostle on the Sacrament of Anointing of the Sick in the Biblical Perspective	55
URSZULA BRZOZOWSKA The Spirituality of Mercy in the View of John Paul II's Encyclical <i>Dives in Misericordia</i>	69
KS. ZYGFRYD GLAESER Sergiei Bulgakov's Suffering of God in the Event of the Cross of Jesus Christ	83
JERZY SOJKA The Problem of First Admission to Holy Communion in Discussions within the Lutheran World Federation, 1947-2010	95
KS. JANUSZ SZULIST The Polarising Function of the Cross within Society.....	111
KS. EDWARD WASILEWSKI The Motivation for Christian Charity in "Graphic Presentation"	125
MAGDALENA PARZYSZEK Values and Shaping of Personality in the Teaching of Fr. Zygmunt Mościcki	145
MAGDALENA EWA RUSZEL The "Virtual Backyard" and the "Real Backyard" – Some Psychological Aspects of Modern Relations Among Children.....	159
KS. ŁUKASZ MARCZAK The Question of the Ambiguity of the Idea of Sustainable Development	167
KS. WIEL EGGEN SMA Flint Stone Heritage: Religion and Technical Ideology.....	181

BEATA LUKARSKA	
Practical Guidance on Personal and Social Life in Selected Texts of Religious Literature of the 17 th and Mid 18 th Century	205
DOMINIK BIEN	
The Vocational Association of the Federation “Freedom” - Activity and Sociopolitical Thought	219
PIOTR STEFANIAK	
A Famous Polish Woman: Sister Maria-Lucjana Wanda Makurath (1911-1999).....	231
JĘDRZEJ SZERLE	
The Water Mill in Oksywie. Origin – Activity – Decline (XIV-XVII Century)	249

Reviews and discussons

KS. WOJCIECH CICHOSZ	
Krzysztof Kamil Stolz, <i>Nowa desiderata – desiderium novum</i> , Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2015, s. 184.....	263
KS. WOJCIECH CICHOSZ	
Dariusz Kurzydło, <i>Rytuały przejścia a bierzmowanie. Próba aplikacji psychologii antropologicznej do katechezy młodzieży</i> , Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2015, s. 301.....	269
KS. ADAM ROMEJKO	
Marcin Kaznowski, <i>Uwiklani w szczęśliwą winę. Grzech pierworodny w świetle teorii mimetyczno-ofiarniczej René Girarda</i> , Poligrafia Salezjańska, Kraków 2015, s. 278.....	273
KRZYSZTOF PILARZ	
Richard C. Steiner, <i>Disembodied Souls: The Nefesh in Israel and Kindred Spirits in the Ancient Near East, With an Appendix on the Katumuwa Inscription</i> , SBL Press, Atlanta 2015, s. xvi + 210.....	281

Od Redakcji

W roku 2015 Kościół katolicki obchodzi 50. rocznicę zakończenia Soboru Watykańskiego II. Był to dwudziesty pierwszy sobór powszechny Kościoła katolickiego. Otworzył go papież Jan XXIII 11 października 1962 roku, a zakończył papież Paweł VI 8 grudnia 1965 roku. Dla świata katolickiego ten wielki Sobór był najważniejszym wydarzeniem minionego stulecia i wywarł ogromny wpływ na życie kościelnej społeczności oraz jej aktywność na różnych płaszczyznach, zwłaszcza w przestrzeni religijnej, społecznej i politycznej.

Jan XXIII zwołał Sobór z nadzieją i w celu lepszego przystosowania działalności Kościoła do wyzwań współczesnego świata. Chodziło o tak zwane *aggiornamento* Kościoła. Papież żył świadomością, że misją Kościoła katolickiego jest przypomnienie światu o jego Zbawicielu w różnych momentach dziejów, niezależnie od warunkowań oraz nurtów i problemów społecznych i politycznych danego czasu.

XXXVI tom „Studiów Gdańskich” obejmuje piętnaście artykułów naukowych, które podejmują zagadnienia nader ważne i aktualne dla współczesnego człowieka, rozpatrując je w kontekście ich zakorzenienia w tradycji biblijnej, relacji do nauki Kościoła oraz na kanwie religijnych i historycznych doświadczeń.

Zaprezentowane studia mogą się przysłużyć pogłębieniu wiedzy o dorobku cywilizacyjno-kulturowym ludzi, którzy w swoich działaniach inspirowali się myślą chrześcijańską i podejmowali historyczne wyzwania w duchu Ewangelii a także przesłania Soboru Watykańskiego II. Chodzi o działania nacechowane odpowiedzialnością za przekazywaną w świecie i w Kościele prawdę, troską o skuteczność tego przekazu oraz ekumenicznym dialogiem i religijnym braterstwem z przedstawicielami innych wyznań i religii.

Wszystkim Autorom artykułów zamieszczonych w XXXVI tomie „Studiów Gdańskich”, Recenzentom i Współpracownikom redakcyjnym dziękuję za trud pracy. Czytelnikom zaś życzę miłej i owocnej lektury.

Ks. Grzegorz Szamocki
Redaktor Naczelny

Editorial

In 2015 the Catholic Church celebrates the fiftieth anniversary of the closing of the Second Vatican Council. It was the twenty-first General Council of the Catholic Church. Pope John XXIII opened it on 11 October, 1962, and Pope Paul VI closed it on 8 December, 1965. For the Catholic world, this great Council was the most important event of the past century. It exerted a huge influence on the life of the church community and on its activity on many levels, especially in the areas of religion, society and politics.

John XXIII summoned the Council in the hope and with the aim of making the activity of the Church better adapted to the challenges of the contemporary world. This was the so-called *aggiornamento* of the Church. The Pope lived in the awareness that the mission of the Catholic Church is to remind the world of its Saviour in different historical moments, regardless of the conditions or trends or the social and political problems of a given time.

Volume XXXVI of “Studia Gdańskie” contains fifteen scholarly articles which take up questions of great importance and relevance to today’s world, examining them in the context of their rooting in biblical tradition and their relation to the teaching of the Church, as well as against the background of religious and historical experience.

The studies presented may serve to deepen knowledge of achievements in civilisation and culture by people whose activity was inspired by Christian thought and who took up the challenges of history in the spirit of the Gospel and in the light of the message of the Second Vatican Council. Such activity is marked by responsibility for the truth conveyed in the world and in the Church, as well as by concern for the effectiveness of the message and for ecumenical dialogue and religious brotherhood with the representatives of other confessions and religions.

I would like to express my gratitude to all the authors and reviewers of the articles included in volume XXXVI of “Studia Gdańskie”, and to my editorial colleagues for their hard work. I wish all readers pleasant and fruitful reading.

Fr. Grzegorz Szamocki
Chief Editor

ARTYKUŁY

KS. MAREK PARCHEM

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

Symbolika teriomorficzna w żydowskich pismach apokaliptycznych okresu Drugiej Świątyni na przykładzie Księgi Daniela (Dn 7-8), *Apokalipsy zwierząt* (1 Hen 85-90) i *Czwartej Księgi Ezdrasza* (4 Ezd 11-12)

Streszczenie: W niniejszym opracowaniu symbolika teriomorficzna, w której znaczenie symboliczne nadaje się zwierzętom, zostanie omówiona w trzech apokaliptach, mianowicie w Księdze Daniela (Dn 7 i 8), *Apokalipsie zwierząt* (1 Hen 85-90) i *Czwartej Księdze Ezdrasza* (4 Ezd 11-12). We wszystkich tych dokumentach symbolika teriomorficzna ma charakter historyczno-polityczny, ponieważ poszczególne zwierzęta reprezentują królestwa, narody lub ich władców. W Dn 7 cztery bestie wychodzące z morza symbolizują kolejne królestwa ziemskie: Babilon, Medię, Persję, imperium Aleksandra Macedońskiego i jego następców. W Dn 8 baran reprezentuje imperium perskie, zaś kozioł państwo Aleksandra Macedońskiego i jego następców. W *Apokalipsie zwierząt* pierwsi ludzie i patriarchowie są ukazani jako byki i krowy, Izrael jako stado owiec, natomiast wszystkie narody pogańskie są reprezentowane przez różnego rodzaju dzikie zwierzęta i ptaki. W 4 Ezd 11-12 orzeł symbolizuje cesarstwo rzymskie, zaś lew oznacza Mesjasza.

Słowa kluczowe: symbolika teriomorficzna, apokaliptyka żydowska, okres Drugiej Świątyni, Księga Daniela, Apokalipsa zwierząt, Czwarta Księga Ezdrasza

Jedną z charakterystycznych cech literatury apokaliptycznej jest używanie języka symbolicznego jako środka służącego do wyrażania myśli i pojęć. Pomijając ogromną różnorodność wyjaśnień dotyczących pojęcia symbolu, a w szerszym znaczeniu symboliki, istniejących w naukach językoznawczych, w filozofii, czy też teologii, warto zwrócić uwagę na podstawowe znaczenie odwołujące się do etymologii. Termin „symbol” wywodzi się z języka greckiego, gdzie w formie czasownikowej *συμβάλλω* dosłownie znaczy „rzucić razem, zbierać razem”, co wyraża myśl o pewnego rodzaju syntezie, natomiast w formie rzeczownikowej *σύμβολον* oznacza „znak rozpoznawczy, uwierzytelniający; rękojmia; gwarancja; dowód; wykaz (czegoś); coś, co odpowiada sobie nawzajem”. Pierwotnie używano tego słowa nie w sensie „symbolu czegoś”, czyli czegoś, co jest znakiem i obrazem innej rzeczywistości, ale w znaczeniu „symbolu z czegoś”, a więc zbioru dwóch przeciwstawnych, ale

jednocześnie odpowiadających sobie elementów. Dla przykładu, podczas zawierania przymierza, czy też umowy handlowej, każda ze stron otrzymywała jedną połówkę jakiegoś przedmiotu, które potem złączone stanowiły dowód pozwalający na rozpoznanie i zidentyfikowanie obydwu stron podejmujących tego rodzaju działanie. W starożytności różnym przedmiotom nadawano wartość symbolu, gdyż miał on przedstawiać (*signum repraesentativum*) i określać (*signum significativum*) rzeczywistość, którą wyrażał¹. W tradycji biblijnej termin σύμβολον nie występuje w Nowym Testamencie, natomiast pojawia się trzy razy w Septuagincie (Oz 4,12; Mdr 2,9; 16,6)². W Oz 4,12 grecki termin σύμβολον pojawia się w kontekście praktyk mantycznych, gdzie jest tłumaczeniem hebrajskiego słowa „drewno”, które oznacza przedmiot wykorzystywany do zasięgania rady i przepowiadania przyszłości. W Mdr 2,9 słowo to występuje w znaczeniu „oznaka uciechy”, natomiast w Mdr 16,6 oznacza „znak zbawienia” w odniesieniu do miedzianego węża z Lb 21,8-9.

W pismach apokaliptycznych symbolika jest bardzo bogata i niezwykle złożona, a jej źródłem jest zarówno tradycja biblijna, jak też mitologiczna literatura oraz ikonografia starożytnego Bliskiego Wschodu. Autorzy żydowskich pism apokaliptycznych okresu Drugiej Świątyni wykorzystują różne elementy służące do symbolicznego przedstawiania rzeczywistości, które można ująć w kilka grup (kategorii):

- symbolika kosmiczna, w której znaczenie symboliczne przybierają różnego rodzaju elementy wszechświata (m.in. niebiosa, słońce, księżyc, gwiazdy, ziemia, morze) oraz zjawiska kosmiczne (np. trzęsienie ziemi, wiatr, zaćmienie słońca i księżyca, spadanie gwiazd).
- symbolika chromatyczna, w której rolę symboliczną odgrywają kolory (m.in. biały, czerwony, czarny, zielony).
- symbolika arytmetyczna, w której wykorzystuje się liczby jako symbole, co jest wspólne dla całego starożytnego Bliskiego Wschodu, zwłaszcza Babilonii (m.in. dwa, trzy, cztery, sześć, siedem, dziesięć, dwanaście oraz wielokrotności różnych liczb).
- symbolika antropomorficzna, w której znaczenia symboliczne nabierają poszczególne części ciała ludzkiego (np. głowa, ręka, dłoń, włosy, czoło, twarz, usta, język), elementy ubioru i narzędzi (np. szata, diadem, pochodnia, miecz, klucz), zachowanie i postawy ludzkie (np. radość, gniew, złość, siedzenie, stanie), relacje międzyosobowe (np. mężczyzna i kobieta, miłość, zaślubiny, płodność).
- symbolika teriomorficzna, w której znaczenie symboliczne nadaje się zwierzę-

¹ Zob. H.G. Liddell – R. Scott – H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon, With a Revised Supplement*, Oxford 1996, s. 1676-1677; M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tł. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 8-9.

² Zob. E. Hatch – H.A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*, Oxford 1897, s. 1303 (reprint: Grand Rapids 1998); F. Rehkopf, *Septuaginta-Vokabular*, Göttingen 1989, s. 272; J. Lust – E. Eynikel – K. Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, t. 2, Stuttgart 1996, s. 448; T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain 2009, s. 646.

tom (np. lew, lampart, niedźwiedź, baran, koziół, koń), ptakom (np. orzeł, sęp), czy też istotom mitologicznym (np. cherub, gryf, sfinks, smok, Lewiatan).

W niniejszym artykule zostaną omówione wybrane symbole teriomorficzne w trzech żydowskich apokalipsach: Księdze Daniela (Dn 7-8), *Apokalipsie zwierząt* (1 Hen 85-90) i *Czwartej Księdze Ezdrasza* (4 Ezd 11-12). Dwie z nich, tj. Dn i *Apokalipsa zwierząt*, pochodzą z pierwszej poł. II w. przed Chr., zaś 4 Ezd powstała pod koniec I w. po Chr. Spośród wymienionych pism apokaliptycznych, tylko Księga Daniela jest księgą kanoniczną, a zarazem jest jedyną apokalipsą znajdującą się w Starym Testamencie, natomiast pozostałe pisma są apokryfami.

1. Symbolika teriomorficzna w Księdze Daniela

W symbolice teriomorficznej pojawiającej się w Księdze Daniela znaczenie symboliczne nadaje się zarówno zwierzętom (Dn 7: lew, orzeł, niedźwiedź, lampart; Dn 8: baran, koziół), jak i niektórym częściom zwierząt (np. rogi, skrzydła, zęby, pazury). W apokaliptycznych wizjach Księgi Daniela – Dn 7 i Dn 8 – symbolika teriomorficzna ma wymiar historyczno-polityczny, ponieważ wszystkie zwierzęta oraz ich poszczególne części odnoszą się do ziemskich imperiów oraz ich władców.

1.1. Aramejska wizja w Dn 7

W wizji Dn 7 (podobnie jak w Dn 2) symbolika teriomorficzna wpisuje się w tzw. schemat czterech królestw, a więc charakterystyczny dla Księgi Daniela sposób ukazania dziejów świata jako kolejnych światowych imperiów, które następują jedno po drugim: Babilonia, Media, Persja, Grecja (tj. imperium Aleksandra Macedońskiego i jego następców, zwłaszcza Seleucydów i Ptolomeuszy). Każde z następných królestw jest gorsze od poprzedniego, co wyraża myśl o rosnącym złu i postępującej degradacji, aż do momentu, gdy zło osiągnie swoje apogeum, a wtedy nastąpi ostateczna interwencja Boga, który unicestwi ziemskie potęgi uosabiające wszelkie zło i ustanowi niezmiennie i wieczne królestwo, tj. królestwo Boże³.

W Dn 7 symbolika teriomorficzna pojawia się zwłaszcza w aramejskiej wizji

³ Szerzej na temat schematu czterech królestw w Dn 2 i 7, zob. J.W. Swain, *The Theory of the Four Monarchies: Opposition History under the Roman Empire*, „Classical Philology” 35 (1940), s. 1-21; W. Baumgartner, *Zu den vier Reichen von Daniel 2*, „Theologische Zeitschrift” 1 (1945), s. 17-22; M.J. Gruenthaner, *The Four Empires of Daniel*, „Catholic Biblical Quarterly” 8 (1946), s. 72-82. 201-212; A. Caquot, *Sur les quatre bêtes de Daniel VII*, „Semitica” 5 (1955), s. 5-13; D. Flusser, *The Four Empires in the Fourth Sibyl and in the Book of Daniel*, „Israel Oriental Studies” 2 (1972), s. 148-175; G.F. Hasel, *The Four World Empires of Daniel 2 against Its Near Eastern Environment*, „Journal for the Study of the Old Testament” 12 (1979), s. 17-30; J.H. Walton, *The Four Kingdoms of Daniel*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 29 (1986), s. 25-36; C. Caragounis, *History and Supra-History: Daniel and the Four Empires*, w: *The Book of Daniel in the Light of New Findings* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 106), red. A.S. van der Woude, Leuven 1993, s. 387-397; J.J. Collins, *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia), Minneapolis 1993, s. 166-170; M. Parchem, *Księga Daniela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny.

czterech bestii wychodzących z morza (Dn 7,2-8). Autor przedstawia kolejne bestie wychodzące z „wielkiego morza” (w. 2) będącego symbolem sił chaosu wrogich Bogu, co nawiązuje do tradycji biblijnej zakorzenionej w kananejskiej tradycji mitologicznej (KTU 1,2; Iz 5,30; 17,12-14; 27,1; Jr 51,42; Ha 3,14; Ps 74,13; 89,8-11; Hi 3,8; 7,12; 26,12-13; Ap 21,1). Bestie uosabiają poszczególne królestwa starożytnego Bliskiego Wschodu: Babilonię, Medię, Persję i imperium Aleksandra Macedońskiego.

Wszystkie bestie są określone aramejskim terminem חַיָּוָה [chēwāh], który oznacza „zwierzę”, często dzikie. Jednak z uwagi na apokaliptyczny charakter wizji w Dn 7,2-8 oraz jej mityczne podłoże, nie chodzi tu o zwykle zwierzęta, ale o „bestie”, a więc potwory dziwacznej kształtu. Warto zauważyć, że w opisie poszczególnych bestii pojawiają się dwie cechy charakterystyczne dla symboliki teriomorficznej, które są typowe dla literatury apokaliptycznej. Po pierwsze, bestie przybierające znaczenie symboliczne są poprzedzone partykułą porównującą „jak, jakby, podobna do (czegoś)”: „jak lew כְּאַרְיֵה [kē’arjēh]” (w. 4), „podobna do niedźwiedzia לְדָמְיָהּ לְדֹב [dāmjah lēdōb]” (w. 5), „jak lampart כְּנִמְרָה [kinmar]” (w. 6). Taka praktyka ma wypuklić prawdę, że nie chodzi o zwykle zwierzęta, ale o potwory jedynie przypominające zwierzęta, a w rzeczywistości całkowicie od nich różne. Po drugie, bestie opisane w Dn 7 są hybrydami, a więc w swoim wyglądzie każda z nich posiada elementy różnych zwierząt, a niekiedy łączą w sobie elementy ludzkie i zwierzęce, np. pierwsza bestia, która jest „jak lew”, posiada „skrzydła orła” i „serce człowieka” (w. 4), trzecia bestia „jak lampart” posiada „cztery skrzydła ptaka” i „cztery głowy” (w. 6), czwarta bestia ma „zęby z żelaza”, jak również „dziesięć rogów” oraz „oczy podobne do oczu człowieka i usta mówiące wielkie [rzeczy]” (w. 7).

Pierwsza bestia (Dn 7,4)

⁴ *Pierwsza była jak lew i skrzydła orła były w niej.*

Patrzyłem, aż zostały wyrwane jej skrzydła,

została uniesiona z ziemi,

postawiona na stopach jakby człowiek i serce człowieka zostało jej dane.

Pierwsza bestia jest identyfikowana z lwem (כְּאַרְיֵה [kē’arjēh], „jak lew”), który ma skrzydła orła, co może nawiązywać do sposobu ukazywania w sztuce i literaturze starożytnego Bliskiego Wschodu i Grecji istot mitycznych, takich jak gryf mający postać lwa z głową i skrzydłami orła lub sfinks przedstawiany jako uskrzydłony lew z głową człowieka (zob. ANEP 128, 332, 458, 649, 650). Postać uskrzydłonego lwa jest spotykana często w sztuce asyryjskiej (np. ANEP 644). Na całym starożytnym Bliskim Wschodzie lew – jako uosobienie siły, majestatu i grozy – jest często wiązany z symboliką królewską. W tradycji biblijnej motyw lwa z jednej strony jest łączony z potęgą i odwagą (symbolika pozytywna), ale z drugiej również z dzikością,

srogością i zachłannością (symbolika negatywna). Stąd lew jest symbolem zarówno dobrych, jak i złych ludzi / mocy / sytuacji. Dla przykładu, jako lwy napadające na Izraela często ukazywani są władcy asyryjscy i babilońscy (np. Jr 4,7; 25,38; 50,17; Na 2,12-13), jako lwy krzywdzące ubogich przedstawiani są królowie i możni Judy (np. Ez 19,2-7; 22,25), lwy są też symbolem ludzi złych i bezbożnych, którzy czyhają na życie człowieka sprawiedliwego (np. Ps 7,2-3; 10,9; 22,14.22), według Syr 27,10 lew polujący na zdobycz jest symbolem grzechu, a w 1 P 5,8 jako „lew ryczący, który krąży szukając kogo pożreć” jest ukazany diabeł. Z drugiej strony do lwa jest często przyrównywany Bóg (np. Iz 31,4; Oz 11,10; 13,7), do młodego lwa jest porównany Juda w błogosławieństwie, jakie otrzymuje od ojca (Rdz 49,9), a w Ap 5,5 wyrażenie „lew z pokolenia Judy” jest tytułem Chrystusa⁴.

W tradycji biblijnej orzeł jest symbolem siły i wytrwania (zob. Iz 40,31), jak również uosabia sąd i karę (zob. Pwt 28,49). Do orła troszczącego się o pisklęta jest porównywana opieka i troska Boga o swój naród (np. Wj 19,4; Pwt 32,11)⁵.

W kontekście Księgi Daniela, w schemacie czterech królestw, pierwsza bestia symbolizuje imperium babilońskie i jego króla Nabuchodonozora. Mając na uwadze ogólną symbolikę nie bez znaczenia było utożsamienie pierwszej bestii z lwem ze skrzydłami orła, ponieważ lew powszechnie jest uważany za najdostojniejsze ze zwierząt, podobnie jak orzeł wśród ptaków. Pierwsza bestia łącząca w sobie elementy najbardziej szlachetne wśród zwierząt i ptaków symbolizuje Nabuchodonozora i królestwo babilońskie, podobnie jak pierwsze królestwo w schemacie czterech królestw w Dn 2, gdzie jest on identyfikowany jako głowa ze złota. Warto również zauważyć, że w tradycji biblijnej Nabuchodonozor jest często porównywany do lwa (Jr 4,7; 49,19; 50,17), zaś armia babilońska z powodu szybkości jej działania do orła (Ha 1,8; Ez 17,3). Wzmianka o tym, że bestii „wyrwano skrzydła” jest z pewnością symbolem pozbawienia jej siły i majestatu, a więc odebrania jej władzy (por. Dn 4). Bestia przemienia się stopniowo w istotę ludzką, co zostało ukazane jako jej transformacja ze skrzydlatego lwa w postać lwa stojącego na dwóch nogach, podobnie jak człowiek, a następnie danie jej „serca człowieka”. Generalnie opis pierwszej bestii ma wydźwięk pozytywny, najprawdopodobniej pod wpływem zachowania się Nabuchodonozora w Dn 2 i Dn 4, gdzie jest mowa o tym, że uznaje on nad sobą

⁴ Na temat lwa i jego symboliki, zob. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, s. 111-112; L. Ryken, i in. (red.), *Dictionary of Biblical Imagery: An Encyclopedic Exploration of the Images, Symbols, Motifs, Metaphors, Figures of Speech and Literary Patterns of the Bible*, Downers Grove – Leicester 1998, s. 514-515; G.J. Botterweck, לָאוֹן 'arí, etc., w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 1, s. 374-388; tenże, *Gott und Mensch in den alttestamentlichen Löwenbildern*, w: *Wort, Lied und Gottesspruch. Beiträge zu Psalmen und Propheten*. FS J. Ziegler, red. J. Schreiner, Würzburg 1972, s. 117-128.

⁵ Na temat symboliki orła, zob. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, s. 161-162; L. Ryken, i in. (red.), *Dictionary of Biblical Imagery*, s. 223; zob. też T. Kronholm, nešer, vulture, eagle, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 10, s. 77-85.

wyższość władzy Boga⁶.

Druga bestia (Dn 7,5)

⁵ *A oto inna bestia, druga, podobna do niedźwiedzia, z jednej strony była podparta, a trzy żebra były w jej paszczy, pomiędzy jej zębami. I w ten sposób mówiono do niej: „Podnieś się! Pożeraj wiele mięsa!”*

Druga bestia jest identyfikowana z niedźwiedziem (דָּמְיָה לְדֹב [dāmjāh lēdōb], „podobna do niedźwiedzia”). Warto zauważyć, że niedźwiedź pojawia się stosunkowo rzadko w ikonografii i literaturze starożytnego Bliskiego Wschodu. W tradycji biblijnej niedźwiedź często występuje razem z innymi drapieżnikami (np. 1 Sm 17,34.36-37; Am 5,19; Oz 13,8), a niekiedy jest przedstawiany nawet jako bardziej niebezpieczny od lwa (Am 5,19). Niedźwiedź jest symbolem gniewu, złości i srogości. Według 2 Krl 2,24 dwa niedźwiedzie rozszarpały czterdziestu dwu chłopców, którzy naśmiewali się z Elizeusza⁷.

W kontekście Księgi Daniela, w schemacie czterech królestw, druga bestia symbolizuje Medię. Chociaż z historycznego punktu widzenia państwo medyjskie nie odegrało żadnej roli w dziejach narodu żydowskiego, to jego obecność w Dn 7 jest uzasadniona tradycją biblijną, według której właśnie Medii (a nie Persji) przypisuje się zdobycie Babilonu (zob. Iz 13,17; Jr 51,11.28).

Wzmianka o tym, że bestia „była z jednej strony podparta” może być nawiązaniem do postawy niedźwiedzia, gdy stając na tylnych łapach, z wyciągniętymi przednimi łapami, jest gotowy do ataku⁸, lub jest aluzją do jedyne go znanego autorowi Księgi Daniela króla medyjskiego, tj. Dariusza Meda⁹. Słowa o tym, że bestia miała „trzy żebra w swojej paszczy” najprawdopodobniej odnoszą się do mięsożernego charakteru bestii i stanowią realistyczny obraz pożerania przez drapieżnika swej ofiary¹⁰, lub są aluzją do jakiejś anomalii w swoim wyglądzie, którą cechowała

⁶ Zob. L.F. Hartman – A.A. DiLella, *The Book of Daniel. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible; 23), New York 1978, s. 212; J.E. Goldingay, *Daniel* (Word Biblical Commentary; 30), Dallas 1989, s. 161-162; J.J. Collins, *Daniel*, s. 297; M. Parchem, *Księga Daniela*, s. 451-452.

⁷ Na temat symboliki niedźwiedzia, zob. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, s. 135-136; L. Ryken, i in. (red.), *Dictionary of Biblical Imagery*, s. 30; A. Caquot, *dōb*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 3, s. 70-71.

⁸ Tak uważa np. J.A. Montgomery, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel* (The International Critical Commentary of the Holy Scriptures of the Old and New Testament), Edinburgh 1927, s. 288; M. Noth, *The Understanding of History in Old Testament Apocalyptic*, w: tenże, *The Laws in the Pentateuch and Other Essays*, Philadelphia 1967, s. 211; podobny obraz pojawia się w sztuce mezopotamskiej, zob. O. Weber, *Altorientalische Siegelbilder*, Leipzig 1920, nr 511.

⁹ Tak np. L. Waterman, *A Gloss on Darius the Mede in Daniel 7,5*, „Journal of Biblical Literature” 65 (1946), s. 59-61; L.F. Hartman – A.A. DiLella, *The Book of Daniel*, s. 212-213.

¹⁰ Zob. J.J. Collins, *Daniel*, s. 298.

się bestia¹¹. Ostatnie słowa w odniesieniu do drugiej bestii: „Podnieś się! Pożeraj wiele mięsa!” są być może aluzją, zgodnie z tradycją biblijną, do zdobycia Babilonu przez Medię (zob. Jr 51,11: „JHWH pobudza ducha królów Medii, bo Jego zamiar dotyczy zniszczenia Babilonu”). Generalnie, Media w Dn 7 jest ukazana jako bestia mająca nienasycony apetyt i dysząca chęcią zniszczenia¹².

Trzecia bestia (Dn 7,6)

*⁶ Po tym [wydarzeniu] patrzyłem,
a oto inna [bestia] jak lampart,
a na jej bokach były cztery skrzydła ptaka.
Bestia ta miała cztery głowy i władza została jej dana.*

Trzecia bestia jest identyfikowana z lampartem (פִּנְמָר [kinmar], „jak lampart”). Warto zauważyć, że aramejski termin נִמְרָ [nēmar] niekiedy tłumaczy się jako „lampart”, a nieraz jako „pantera”. Chociaż identyfikacja tego zwierzęcia jest sprawą drugorzędną, ponieważ bestia z wizji w Dn 7 jest tylko „podobna do” rzeczywistego zwierzęcia, to jednak słuszniejsza wydaje się sugestia, że raczej chodzi tu o lamparta (*felis pardus tullianus*), który występował w Azji Mniejszej, Syrii, Palestynie i północnej Afryce, w przeciwieństwie do pantery pojawiającej się w Palestynie sporadycznie. Lampart pojawia się w ikonografii i literaturze starożytnego Bliskiego Wschodu i Grecji, gdzie był łączony z sumeryjską boginią Inanna, asyryjską Isztar, hetycką Inar, a później z Kybele, Artemidą i Afrodytą. W tradycji biblijnej lampart jest często przedstawiany razem z lwem i ukazywany jako zwierzę niezwykle szybkie (Ha 1,8), zwinne i czyhające na swoją ofiarę (Oz 13,7; Jr 5,6)¹³.

W kontekście Księgi Daniela, zgodnie ze schematem czterech królestw, trzecia bestia symbolizuje Persję. Tradycja biblijna przypisuje Cyrusowi szybkość poruszania się (Iz 41,3; Dn 8,8). Trudno jednoznacznie stwierdzić, co oznacza wzmianka o „czterech skrzydłach ptaka” oraz „czterech głowach” (por. Ez 1,6, gdzie pojawiają się istoty, z których każda „miała cztery twarze i cztery skrzydła”). Najprawdopodobniej chodzi o czterech królów perskich, którzy są wspomniani w Dn 11,2¹⁴. Warto przy tym zauważyć, że w tradycji biblijnej znani są czterej królowie perscy: Cyrus, Aswerus (Kserkses), Artakserkses i Dariusz Pers (Neh 12,22). Być może cztery

¹¹ W babilońskim utworze *Šumma izbu*, który zawiera wykaz wróżb, wspomina się o anomalii polegającej na tym, że „płuca znajdują się w jego ustach”, zob. P.A. Porter, *Metaphors and Monsters: A Literary-Critical Study of Daniel 7 and 8* (ConB 20), Lund 1983, s. 17.

¹² Zob. R.M. Frank, *The Description of the 'Bear' in Dn 7,5*, „Catholic Biblical Quarterly” 21 (1959), s. 505-507; J.E. Goldingay, *Daniel*, s. 162-163; M. Parchem, *Księga Daniela*, s. 452-453.

¹³ Na temat symboliki lamparta, zob. L. Ryken, i in. (red.), *Dictionary of Biblical Imagery*, s. 30; M.J. Mulder, נִמְרָ, *nāmēr*, leopard, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 9, s. 432-437; zob. też M. Parchem, *Księga Daniela*, s. 453-454.

¹⁴ Tak uważają np. K. Marti, *Das Buch Daniel* (Handkommentar zum Alten Testament; 19), Tübingen 1901, s. 50; R.H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, Oxford 1929, s. 178; L.F. Hartman – A.A. DiLella, *The Book of Daniel*, s. 213.

głowy i cztery skrzydła bestii symbolizują – oprócz królów – również cztery strony świata podkreślając uniwersalny zasięg imperium perskiego¹⁵. Na korzyść takiego rozumienia symboliki czterech głów i skrzydeł może wskazywać deklaracja Cyrusa skierowana do mieszkańców Babilonu, który mówi o sobie, że jest „królem czterech krańców ziemi” (tzw. *Cylinder Cyrusa*, ANET 316; COS 2.124). Jeśli ta sugestia jest słuszna, to symbolika trzeciej bestii miałaby charakter wielowarstwowy. Tylko w odniesieniu do trzeciej bestii autor Dn 7 stwierdza, że „została jej dana władza”, podobnie jak w Dn 2,39 o trzecim królestwie mówi się, że „będzie panować nad całą ziemią”. W obu przypadkach chodzi o Persję, zaś autor opowiadania w Dn 2 oraz wizji w Dn 7 bardzo trafnie podkreśla uniwersalny charakter imperium Achemenuidów, które nie miało dotąd sobie równego pod względem zasięgu terytorialnego i wchodzących w jego skład różnych ludów¹⁶.

Czwarta bestia (Dn 7,7-8)

⁷ *Po tym [wydarzeniu] zobaczyłem w wizjach nocnych:
a oto bestia czwarta, straszna i przerażająca,
o nadzwyczajnej sile.
[Miała] ona wielkie zęby z żelaza, pożerała i miażdżyła,
a resztę deptała swoimi stopami.
Różniła się ona od wszystkich bestii, które były poprzednio.
Miała ona dziesięć rogów.*

⁸ *Gdy przypatrywałem się rogom,
oto inny mały róg wyrósł między nimi
i trzy spośród pierwszych rogów zostały przed nim wyrwane.
I oto: w tym jednym rogu były oczy podobne do oczu człowieka
i usta mówiące wielkie [rzeczy].*

Czwarta bestia – określona jako „straszna i przerażająca, o nadzwyczajnej sile” – nie jest identyfikowana z żadnym konkretnym zwierzęciem, ale w opisie jej wyglądu pojawiają się elementy symboliki teriomorficznej, mianowicie zęby, stopy, rogi. Niektórzy uczeni wskazując na wzmiankę o tym, że bestia „deptała swoimi stopami” sądzą, iż chodzi tu być może o słonia, który był wykorzystywany w walce, zarówno przez Aleksandra jak i przez Seleucydów¹⁷. Słuszniejszym wydaje się jednak przypuszczenie, że brak identyfikacji czwartej bestii z konkretnym zwierzęciem w zamysłu autora Dn 7 jeszcze bardziej podkreśla jej odrębność od pozostałych trzech.

W opisie czwartej bestii uwypukla się niszczycielski charakter jej działania, w czym przewyższa wszystkie ukazane wcześniej bestie. Autor Dn 7 wyraża tę myśl przez podkreślenie różnic między czwartą bestią a trzema poprzednimi. Po pierw-

¹⁵ Zob. J.A. Montgomery, *The Book of Daniel*, s. 290; J.J. Collins, *Daniel*, s. 298.

¹⁶ Zob. M. Parchem, *Księga Daniela*, s. 453-454.

¹⁷ Zob. J.E. Goldingay, *Daniel*, s. 163; U. Staub, *Das Tier mit den Hörnern: Ein Beitrag zu Dan 7,7f*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie“ 25 (1978), s. 382-396.

sze, bestia posiada „wielkie zęby z żelaza”, którymi pożerała i miażdżyła wszystko, co symbolizuje siłę, z jaką dokonuje ona dzieła zniszczenia. Po drugie, czwarta bestia miała „dziesięć rogów”. Na całym starożytnym Bliskim Wschodzie rogi są symbolem siły. W ikonografii często przedstawia się bóstwa i władców z rogami jako atrybutem ich władzy, majestatu i potęgi (zob. np. ANEP 475; 477; 493; 513-515; 525-526; 544-545; 567; 573; AOB 318; 378; 381). Podobnie w tradycji biblijnej rogi jako symbol siły, potęgi i zwycięstwa (np. Ps 92,11; 132,17; Ez 29,21; Łk 1,69), często są łączone z tematyką królewską. Rogi mogą odnosić się zarówno do sił dobra, jak i zła. Niekiedy są obrazem majestatu i potęgi Boga (np. Ha 3,4; 2 Sm 22,3), a nieraz symbolizują wrogie narody, które „rozproszyły Judę, Izraela i Jerozolimę” (Za 2,1-4). O rogach symbolizujących siłę i potęgę jest również mowa w zwojach qumrańskich, gdzie w *Regule błogosławieństw* w formie życzenia pojawiają się – w jednym z błogosławieństw odnoszącym się do księcia zgromadzenia – następujące słowa: „Niech ci uczyni rogi z żelaza i kopyta z brązu” (1QSb 5,26)¹⁸. W Dn 7,7-8 dziesięć rogów bestii symbolizuje wielką moc, która jest niszczycielska i gwałtowna.

W kontekście Księgi Daniela, zgodnie ze schematem czterech królestw, ostatnia bestia symbolizuje Grecję, a ściślej imperium Aleksandra Macedońskiego i jego następców, zwłaszcza władców z dynastii Seleucydów. Wspomniany w w. 8 „inny mały róg” symbolizuje Antiocha IV Epifanesa, zaś wzmianka o tym, że był „mały” (aram. *zē ‘êr*) nabiera tutaj znaczenia lekceważącego, a nawet pogardliwego. W opisie „małego rogu” (w. 8) uwypukla się jego agresywność skierowaną przeciwko pozostałym rogom (tj. poprzednim władcom), co wskazuje na trudną sytuację, w której Antioch objął tron. W dalszej części Dn 7 jest mowa o tym, że prowadził on wojnę z Bogiem i „świętymi Najwyższego”, co odnosi się do zbezczeszczenia Świątyni i prześladowań wszczętych przez Antiocha Epifanesa (Dn 7,19-26). W odniesieniu do „małego rogu” podkreśla się jego ludzkie cechy. Wzmianka o oczach wyraża agresywność, pychę i arogancję (zob. Iz 2,11; 5,15; Ps 101,5; zob. też Iz 10,12; Ps 18,28; Prz 6,17; 21,4; 30,13). Wyrażenie „usta mówiące wielkie rzeczy” jest określeniem aroganckiego i pełnego pychy sposobu mówienia (zob. Dn 11,36; por. Ps 12,4; Ab 1,12). W tradycji biblijnej mówienie „wielkich rzeczy” jest eufemizmem na określenie bluźnierstwa, co zostało uwydatnione w Ap 13,5, gdzie w nawiązującej do Dn 7 wizji bestii wychodzącej z morza jest mowa o tym, że bestii zostały dane „usta mówiące wielkie [rzeczy] i bluźnierstwa”. Autor 1 Mch 1,24 w odniesieniu do Antiocha Epifanesa stwierdza, że „przemawiał z wielką arogancją”¹⁹.

¹⁸ Na temat symboliki rogów, zob. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, s. 201-203; S. Niditch, *The Symbolic Vision in Biblical Tradition* (Harvard Semitic Monographs; 30), Chico 1983, s. 122-124; P.A. Porter, *Metaphors and Monsters*, s. 64-69; B. Kedar-Kopfstein, קרן qeren, horn, etc., w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 13, s. 167-174; zob. też M. Parchem, *Księga Daniela*, s. 455-456.

¹⁹ Zob. S. Morenz, *Das Tier mit den Hörnern*, s. 151-154; U. Staub, *Das Tier mit den Hörnern*, s. 351-397; L.F. Hartman – A.A. DiLella, *The Book of Daniel*, s. 213-217; J.E. Goldingay, *Daniel*, s. 163-

1.2. Hebrajska wizja w Dn 8

W wizji Dn 8 symbolika teriomorficzna pojawia się w kontekście opisu wydarzeń historycznych i władców ziemskich imperiów.

Baran (Dn 8,3-4)

³ *Podniosłem moje oczy i zobaczyłem,
a oto jakiś baran stał nad kanałem.*

Miał on dwa rogi.

Te dwa rogi były wysokie,

jeden wyższy od drugiego, a wyższy wyrósł później.

⁴ *Zobaczyłem tego barana bodącego*

w stronę wschodu, w stronę zachodu, w stronę północy i w stronę południa (...)

Na starożytnym Bliskim Wschodzie baran był uważany za symbol siły i żywotności, stąd często łączono go z tematyką królewską, gdzie symbolizował przywódców, królów, a nawet bóstwa. W tradycji biblijnej Izraela przedstawia się jako owce i barany (np. Ez 34). W *Peszerze do Księgi Psalmów* z Qumran termin „owce” oznacza przywódców wspólnoty (4QpPs 37,3.5-7). W Nowym Testamencie „baranek” jest określeniem Jezusa (np. J 1,29; Ap 5,6.12-13; 6,1; 7,17; 14,1; 17,14; 21,22-23)²⁰.

W interpretacji wizji stwierdza się, że baran mający dwa rogi symbolizuje królów Medów i Persów (Dn 8,20), a w szerszym znaczeniu jest symbolem imperium medyjsko-perskiego. Taką identyfikację potwierdza też starożytna astrologia. W jednym z zachowanych fragmentarycznie tekstów pochodzącym z I w. po Chr. i przedstawiającym listę znaków zodiakalnych odpowiadającym poszczególnym królestwom, znak zodiakalny Barana odpowiada Persji²¹.

Baran miał „dwa rogi”, z których pierwszy był mniejszy od późniejszego. W świetle interpretacji (w. 20) opis rogów symbolizujących królów Medów i Persów przedstawia najpierw pojawienie się mniejszego rogu (tj. królowie Medów), a następnie wyższego (tj. królowie Persów), co odpowiada zarówno schematowi czterech królestw występującemu w Księdze Daniela (Babilon, Media, Persja, Grecja), jak i faktom historycznym. Państwo medyjskie było wcześniejsze i odznaczało się znacznie mniejszą potęgą niż imperium perskie. Wydaje się, że rogi barana nie oznaczają tutaj konkretnych królów, ale odnoszą się ogólnie do władców imperium medyjsko-perskiego. Autor wizji w Dn 8,3-4 przedstawia skrótoowo historię impe-

164; J.J. Collins, *Daniel*, s. 299; M. Parchem, *Księga Daniela*, s. 455-456.

²⁰ Na temat symboliki barana, zob. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, s. 21-24; P.A. Porter, *Metaphors and Monsters*, s. 61-120

²¹ Zob. M. Delcor, *Le Livre de Daniel* (Sources Bibliques; 4), Paris 1971, s. 170; A. Lacocque, *The Book of Daniel*, tł. D. Pellauer, Atlanta 1979, s. 160; J.J. Collins, *Daniel*, s. 330; M. Parchem, *Księga Daniela*, s. 521; warto zauważyć, że historyk rzymski Ammian (IV w. po Chr.) mówi o tym, że perski król Szapur II z dynastii Sasanidów (309-379 po Chr.) nosił złotą głowię barana jako diadem, gdy marszerował ze swoją armią (*Rerum gestarum*, 10,1).

rium, a więc jego początki, ekspansję i wzrost potęgi, a następnie upadek²².

Kozioł (Dn 8,5-9)

⁵ *Ja zaś zastanawiałem się,
i oto przyszedł koziół z zachodu nad całą powierzchnię ziemi,
nie dotykając ziemi.*

Kozioł ten miał okazały róg między swymi oczami.

⁶ *I przyszedł on aż do barana mającego dwa rogi,
którego widziałem stojącego nad kanałem.*

Pobiegł do niego z wściekłością swej siły.

⁷ *I zobaczyłem go, że dopadł do barana i znęcał się nad nim.*

Uderzył barana i złamał oba jego rogi.

Baran zaś nie miał siły, aby mu się przeciwstawić.

Powalił go na ziemię, podeptał go

i nie miał baran wybawiciela z jego mocy.

⁸ *Kozioł stawał się bardzo potężny,*

lecz gdy był w pełni sił, został złamany wielki róg.

W jego miejsce wyrosły cztery okazałe [rogi],

ku czterem wiatrom niebios.

⁹ *Z jednego z nich wyszedł jeden mały róg*

i rósł bardzo ku południowi, ku wschodowi i ku wschodowej [ziemi].

Kozioł jest określony jako צִפִּיר הָעִזִּים [cēfîr hā'izzîm], dosł. „koziół kozłów”. W Biblii Hebrajskiej na określenie kozła używa się zwykle słowa עֲתוּד [‘attûd], które występuje zawsze w liczbie mnogiej, zarówno w odniesieniu do kozłów (r. męski), jak i do kóz (r. żeński). W tradycji biblijnej kozioł עֲתוּד [‘attûd] jest często symbolem księcia lub przywódcy (zob. Iz 14,9; Ez 34,17; Za 10,3). Być może autor wizji w Dn 8, wprowadzając słowo צִפִּיר [cāfîr] na określenie kozła, nawiązał do podobnie brzmiącego słowa שָׁעִיר [šā'îr], „włosy; kudły; kozioł (kudłaty)”, które posiada również konotacje o charakterze demonicznym, stając się określeniem demonów charakteryzujących się kudłatym wyglądem, tj. czegoś w rodzaju satyrów (zob. Kpł 17,7; Iz 13,21; 34,14; 2 Krł 23,8; 2 Krn 11,15). Według interpretacji wizji (Dn 8,21), „koziół kudłaty” symbolizuje królestwo Jawanu, natomiast „wielki róg” jest symbolem pierwszego króla. Kozioł reprezentuje Grecję, a ściślej imperium Aleksandra Macedońskiego oraz jego następców, zwłaszcza Seleucydów. Taką identyfikację potwierdza też astrologia. We wspomnianym już tekście z I w. po Chr. przedstawiającym listę znaków zodiakalnych, które odpowiadają poszczególnym królestwom, znak zodiakalny Koziorożca odpowiada Syrii, co może nawiązywać do rogatego

²² Zob. L.F. Hartman – A.A. DiLella, *The Book of Daniel*, s. 233-234; J.E. Goldingay, *Daniel*, s. 208-209; J.J. Collins, *Daniel*, s. 329-330; M. Parchem, *Księga Daniela*, s. 521-523; zob. też H. Gzella, *Cosmic Battle and Political Conflict: Studies in Verbal Syntax and Contextual Interpretation of Daniel 8* (Biblica et Orientalia; 47), Roma 2003, s. 91-102.

kozła z wizji Dn 8. Najprawdopodobniej autor wizji wybierając kozła jako symbol Grecji patrzył na całe imperium Aleksandra z perspektywy dynastii Seleucydów. W kontekście demonicznych konotacji występujących w symbolice kozła, warto mieć również na uwadze źródła perskie, gdzie o Grekach, a ściślej o Macedończykach, mówi się jako o „demonach mających rozwichrzone włosy” (*Zand-i Wahman Jaszt*, 1,11; 3,29)²³.

Wzmianka o tym, że kozioł przybył „nie dotykając ziemi”, jest metaforycznym określeniem szybkiego działania (por. Iz 41,3; Ha 1,6-8), co zgadza się z faktami historycznymi, ponieważ Aleksander Macedoński w ciągu niecałych czterech lat (334-331 przed Chr.) zdołał podporządkować sobie całe imperium perskie. Atak kozła wymierzony przeciwko baranowi jest opisany w bardzo obrazowy sposób, podkreślający nie tylko szybkość militarnych działań w podboju imperium perskiego przez Aleksandra, ale również bezwzględność i brutalność: „kozioł dopadł do barana i znęcał się nad nim (...), powalił go na ziemię i podeptał go” (w. 7; por. działalność czwartej bestii w Dn 7,7). Słowa: „został złamany wielki róg” odnoszą się do śmierci Aleksandra (czerwiec 323 roku) w wieku 33 lat, co położyło kres dalszym planom podbojów²⁴.

„Cztery rogi”, które wyrosły na miejscu pierwszego, oznaczają następców Aleksandra. Trudno jednoznacznie stwierdzić, jakich konkretnych władców symbolizują cztery rogi, ponieważ rywalizacja o tron po śmierci Aleksandra Macedońskiego trwała wiele lat i zanim doszło do powstania czterech państw hellenistycznych, uczestniczyli w niej zarówno bezpośredni następcy Aleksandra (tj. diadochowie), jak i ich potomkowie (tj. epigonowie). Być może autor wizji w Dn 8 ma na myśli czterech królów, którzy stali się władcami czterech państw po tzw. czwartej wojnie diadochów (302-301 przed Chr.): Ptolemeusza Lagosa, Seleukosa Nikatora, Lizymacha i Kassandra. W rezultacie długoletnich wojen do największego znaczenia doszły dwa państwa, mianowicie państwo Lagidów w Egipcie, Fenicji, Palestynie i Cyprze oraz państwo Seleucydów w Syrii, wschodniej części Azji Mniejszej, Mezopotamii i Persji. Pojawienie się „małego rogu” (w. 9) – wyraźnie nawiązując do Dn 7 – odnosi się do Antiocha IV Epifanesa, władcy z dynastii Seleucydów. Wzmianka o tym, że „mały róg rósł ku południowi, ku wschodowi i ku wspaniałej ziemi” nawiązuje do kampanii militarnych prowadzonych przez Antiocha przeciwko Egipcjowi („połu-

²³ Zob. J.J. Collins, *Daniel*, s. 331; M. Parchem, *Księga Daniela*, s. 524; B. Janowski, *Satyrs*, w: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, red. K. van der Toorn, i in., Leiden 1999, s. 732-733; zob. także P. Maiberger, עֲתוּד *‘attūd, goat*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 11, s. 452-455; L. Ryken, i in. (red.), *Dictionary of Biblical Imagery*, s. 28.

²⁴ Zob. J. Steinmann, *Daniel. Texte français, introduction et commentaires*, Paris-Bruges 1961, s. 97; L.F. Hartman – A.A. DiLella, *The Book of Daniel*, s. 235; A. Lacocque, *The Book of Daniel*, s. 160-161; H. Gzella, *Cosmic Battle and Political Conflict*, s. 102-111; M. Parchem, *Księga Daniela*, s. 524-526; zob. też R.D. Milns, *Alexander the Great (person)*, w: *Anchor Bible Dictionary*, t. 1, s. 146-150.

dnie”), Partom („wschód”) oraz Judei („wspaniała ziemia”)²⁵.

2. Symbolika teriomorficzna w *Apokalipsie zwierząt* (1 Hen 85-90)

Apokalipsa zwierząt (1 Hen 85-90) jest pismem należącym do tradycji henochicznej, której ostateczna redakcja jest datowana na lata 165-163 przed Chr., na co wskazują liczne aluzje do wydarzeń z czasów machabejskich. Pismo pochodzi więc z tego samego okresu, w którym dokonano ostatecznej redakcji Księgi Daniela. Treścią *Apokalipsy zwierząt* jest alegoryczny opis historii świata od stworzenia do czasów machabejskich oraz wydarzenia czasów ostatecznych. Wszystkie postacie ludzkie są przedstawiane jako zwierzęta, istoty niebiańskie jako ludzie, a Bóg jest ukazywany jako „Pan owiec”. Symbolika teriomorficzna w *Apokalipsie zwierząt* – podobnie jak w Księdze Daniela – ma charakter historyczno-polityczny, ponieważ wszystkie zwierzęta symbolizują zarówno królestwa i ich mieszkańców (Izrael, narody pogańskie), jak i poszczególnych ludzi (np. królowie, przywódcy). Ogólnie można stwierdzić, że pierwsi ludzie (tj. Adam, Ewa), patriarchowie oraz Izrael są ukazywani jako zwierzęta domowe (byki, krowy, owce, barany), natomiast narody pogańskie są przedstawiane jako różnego rodzaju dzikie zwierzęta i ptaki.

2.1. Byki, krowy jako symbol Adama, Ewy i patriarchów

W *Apokalipsie zwierząt* (1 Hen 85) znajduje się – paralelno do Rdz 2-4 – opis dziejów pierwszych ludzi, a więc Adama i Ewy, a następnie ich potomków, którzy są przedstawieni jako byki i cielaki oraz krowy i jałówki.

Tekst 1 Hen 85,3-10:

³ (...) *I oto, wyszedł z ziemi byk, i ten byk był biały. = ADAM*

A potem wyszła jałówka, = EWA
i z niej wyszły dwa cielaki, = Kain i Abel

jeden z nich był czarny, a drugi czerwony.

⁴ *I czarny cielak zaatakował czerwonego,*
i ścigał go na ziemi,
a odtąd nie mogłem zobaczyć czerwonego cielaka.

²⁵ Zob. J.A. Montgomery, *The Book of Daniel*, s. 332; L.F. Hartman – A.A. DiLella, *The Book of Daniel*, s. 235-236; M. Parchem, *Księga Daniela*, s. 526- 534; H. Gzella, *Cosmic Battle and Political Conflict*, s. 111-120; zob. też J. Wolski, *Historia powszechna. Starożytność*, Warszawa 1998, s. 233-237.

⁵ *Lecz czarny cielak urósł i poszła z nim jałówka. = Kain, jego żona
I zobaczyłem, że wyszło z niej wiele cielaków. = potomstwo Kaina
Były one takie same jak on i poszły za nim.*

⁶ *I pierwsza krowa opuściła pierwszego byka, = EWA, ADAM
szukała ona czerwonego cielaka, ale nie znalazła = Abel
go.*

I bardzo płakała z tego powodu, i ciągle go szukała.

⁷ *I zobaczyłem, jak ten pierwszy byk podszedł do niej, = ADAM, jego żona*

i uspokoił ją, tak że odtąd już nie płakała.

⁸ *Potem urodziła innego białego byka, = SET
i jeszcze potem urodziła wiele byków i czarnych krów. = potomstwo Adama i Ewy*

⁹ *I w moim śnie ujrzałem, = SET
że biały byk rósł i stał się dużym białym bykiem, = potomstwo Seta
i wyszło z niego wiele białego bydła,
które były podobne do niego.*

¹⁰ *I one zaczęły rodzić wiele białego bydła, = Setyci
które były podobne jedno do drugiego.*

Adam jest ukazany jako „biały byk” (w. 3) oraz „pierwszy byk” (w. 6-7), zaś Ewę symbolizuje „jałówka” (w. 3) i „pierwsza krowa” (w. 6). Ich synowie, tj. Kain i Abel, są przedstawieni jako „dwa cielaki”, z których Kain jest „cielakiem czarnym”, natomiast Abel jest ukazany jako „cielak czerwony” (1 Hen 85,4; = Rdz 4,1-16). W 1 Hen 85,5 autor ukazuje Kaina jako „czarnego cielaka”, jego żonę (według Jub 4,1: Awan) jako „jałówkę”, a ich potomstwo jako „wiele cielaków” (= Rdz 4,17-24). W 1 Hen 85,6-8 znajduje się opis bólu i żalu, jaki odczuwa Ewa po stracie Abla, a następnie jest mowa o urodzeniu przez Ewę „innego białego byka”, którym jest Set (= Rdz 4,25), jak też kolejnych dzieci, którą są ukazane jako wielka liczba „byków” i „krów”. Wprawdzie w Rdz 4,25-26 mówi się jedynie o urodzeniu przez Ewę syna, któremu nadano imię Set, a ten zrodził z kolei Enosza, to jednak w genealogii potomków Adama pojawia się stwierdzenie: „A po urodzeniu się Seta żył Adam osiemset lat i miał synów oraz córki” (Rdz 5,4). Ukazanie potomstwa Adama i Ewy jako czarnego i białego bydła uwydatnia kontrast istniejący pomiędzy potomkami

Kaina (= czarne byki i krowy) i Seta (= białe byki i krowy)²⁶.

W dalszym opisie historii ludzkości kolejni patriarchowie są ukazywani jako byki. Noe, podobnie jak Adam, jest białym bykiem, tak samo bykami są jego synowie, mianowicie Sem, Cham i Jafet (1 Hen 89,1.9). Białymi bykami są Abraham i Izaak (1 Hen 89,10-11), ale Jakub zostaje ukazany jako owca / baran, co uwypukla przejście od okresu patriarchów do czasów historycznego Izraela (= owce). Z białego byka (= Izaak) rodzi się biała owca / biały baran (= Jakub) stając się bezpośrednim przodkiem narodu Izraela ukazanego jako stado owiec (1 Hen 89,12).

^{89,1} (...) Urodził się bykiem, = NOE

ale stał się człowiekiem.

Wybudował dla siebie wielki statek,

i zamieszkał w nim.

Razem z nim zamieszkały na tym statku trzy byki. = Sem, Cham, Jafet

^{89,10} (...) *I narodził się biały byk wśród* = ABRAHAM

nich (tj. dzikich zwierząt).

^{89,11} (...) *ten biały byk zrodził dzikiego osła* = ABRAHAM, Izmael

i białego byka. = IZAAK

i dzikie osły rozmnożyły się. = potomstwo Izmaela

^{89,12} *I ten byk, który zrodził się z niego,* = IZAAK

zrodził czarnego dzika i białego barana. = Ezaw, JAKUB

Czarny dzik zrodził wiele dzików, = potomstwo Ezawa

a baran zrodził dwanaście baranków (...) = JABUB, jego 12

synów

^{89,14} *I baran wziął baranki, aby z nim mieszkały,* = JAKUB w Egipcie

i pasły się z nim wśród hien,

i rozmnożyły się,

i stały się licznym stadem owiec. = IZRAEL (jako naród)

²⁶ Zob. P.A. Tiller, *A Commentary on the Animal Apocalypse of 1 Enoch*, (Society of Biblical Literature. Early Judaism and Its Literature; 4), Atlanta 1993, s. 223-230; D.C. Olson, *A New Reading of the Animal Apocalypse of 1 Enoch: 'All Nations Shall be Blessed'* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha; 24), Leiden 2013, s. 148-150; zob. także L. Fusella, *Libro di Enoc (Enoc etiopico)*, w: *Apocrifi dell'Antico Testamento* (Religioni e miti. Collezione di testi e studi, nuova serie; 16), t. 1, red. P. Sacchi, Milano 2001, s. 193-194; G.W.E. Nickelsburg, *1 Enoch 1. A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1-36; 81-108* (Hermeneia) Minneapolis 2001, s. 370-372.

Na całym starożytnym Wschodzie byk / cielak (tj. młody byk) był symbolem siły, potęgi i płodności. W ikonografii i literaturze często łączono go z bóstwami, między innymi sumeryjski Enlil był ukazywany jako „bóg z rogami”, w Egipcie Apis, święty byk z Memfis, reprezentował Ptaha i Atuma, zaś w Kanaanie był manifestacją Ela i Baala. Motyw byka był również często wykorzystywany w ideologii królewskiej, gdzie symbolizował wzajemną relację istniejącą między królem a bóstwem, wyrażając myśl o boskim pochodzeniu władzy sprawowanej przez króla, który był reprezentantem bóstwa na ziemi. Byk odgrywał ważną rolę w religijnej symbolice biblijnej. W kompleksie świątynnym Salomona byki w liczbie dwunastu, podzielone na grupy zwrócone głowami w cztery strony świata, stanowiły podstawę basenu z wodą, tzw. „miedzianego morza” (1 Krl 7,25), co było kosmicznym symbolem ukazującym cały wszechświat (cztery strony świata, cztery pory roku), jak i znakiem zwycięstwa Boga nad siłami chaosu, które symbolizowała woda. Posąg cielca uczynionego ze złota przez Aarona na prośbę ludu (Wj 32,1-2), który miał wyobrażać JHWH, w rzeczywistości nie był wyrazem odstępstwa, ale złamaniem zakazu sporządzania jakichkolwiek podobizn Boga. Podobnie Jeroboam ustanowił w Dan i Betel, dwóch sanktuariach Królestwa Północnego (tj. Izraela), posągi młodych byków mających wyobrażać JHWH (zob. 1 Krl 12,28-29), lub – co jest bardziej prawdopodobne – były one postrzegane jako piedestał niewidzialnego Boga²⁷.

2.2. Owce jako symbol Izraela

W *Apokalipsie zwierząt* Izrael jest zawsze przedstawiany jako stado owiec. Wydaje się, że autor w symbolice owiec uwypukla w dwojaki sposób kontrast istniejący pomiędzy Izraelem a narodami pogańskimi, które są przedstawiane jako różnego rodzaju dzikie zwierzęta i ptaki. Po pierwsze, owce należą do zwierząt czystych, podczas gdy zwierzęta i ptaki reprezentujące pogan są w tradycji biblijnej zaliczane do nieczystych (Kpł 11,1-31, Pwt 14,3-20). Po drugie, owce są zwierzętami domowymi, natomiast narody pogańskie reprezentują dzikie zwierzęta i ptaki, co więcej, w większości stanowią one drapieżniki, które bezpośrednio zagrażają owcom. To, że owce są zwierzętami czystymi, może symbolizować ich uznanie ze strony Boga, zaś udomowienie wyraża ich szczególną relację do Boga. Innymi słowy, owce otrzymują ochronę, opiekę i pokarm od Boga w zamian za uznanie nad sobą Boga i posłuszeństwo Jego rozkazom. Symbolika owiec jest częstą metaforą Izraela w tradycji biblijnej (np. Ps 74,1; 79,13; 95,7; Iz 53,6; Jr 50,6; Ez 34; Za 13,7)²⁸.

Niekiedy w *Apokalipsie zwierząt* pojawiają się „ślepe owce” symbolizujące nie-

²⁷ Na temat symboliki byka (i krowy), zob. M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, s. 28-29; L. Ryken, i in. (red.), *Dictionary of Biblical Imagery*, s. 132; zob. także H. Ringgren, 'ēgel, calf, etc., w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 10, s. 446-450; H.-J. Zobel, šôr, ox, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 14, s. 549-552.

²⁸ Zob. P.A. Tiller, *A Commentary on the Animal Apocalypse*, s. 28-29; G.W.E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction*, Minneapolis 2005, s. 84.

wiarych Izraelitów w różnych okresach historii narodu wybranego, między innymi w czasach podzielonej monarchii (1 Hen 89,54), w okresie perskim (1 Hen 89,74), w epoce Seleucydów (1 Hen 90,7), w czasach ostatecznych, gdy zostaną uznane za winne i zgładzone (1 Hen 90,26-27) oraz „dzikie owce” (1 Hen 90,16), które reprezentują apostatów z czasów machabejskich, tj. zhellenizowanych Żydów, którzy nie tylko przyjęli grecki sposób życia, ale również współpracowali z poganami i włączyli się do walki przeciwko Judzie Machabeuszowi²⁹.

2.3. Dzikie zwierzęta i ptaki jako symbol narodów pogańskich

W *Apokalipsie zwierząt* dzikie zwierzęta i ptaki symbolizują narody pogańskie, które na przestrzeni dziejów Izraela uciskały i prześladowały naród wybrany. Lista drapieżnych zwierząt i ptaków reprezentujących wrogię wobec Izraela siły pojawia się między innymi w 1 Hen 89,10-11:

¹⁰ *Zaczęli płodzić dzikie zwierzęta i ptaki,
tak że wyrosły z nich różnego rodzaju lwy, tygrysy, wilki, psy,
hieny, dziki, lisy, świnie, sokoły, orły, kanie, sępy i kruki.*

¹¹ (...) *zrodził dzikiego osła (...) i dzikie osły rozmnożyły się.*

¹² (...) *zrodził czarnego dzika (...), który zrodził wiele dzików.*

Chociaż ogólna wymowa symboliki „dzikich zwierząt i ptaków” jest zrozumiała, ponieważ odnosi się do kolejnych królestw, imperiów i narodów zagrażających Izraelowi w ciągu jego historii, to jednak dokładna identyfikacja poszczególnych rodzajów zwierząt i ptaków jest trudna do ustalenia.

Tylko w odniesieniu do niektórych zwierząt identyfikacja jest raczej pewna. Dzikie osioł jest symbolem Izmaela (1 Hen 89,11; por. Rdz 16,12, gdzie Izmael jest nazwany „dzikim osłem”), natomiast dzikie osły reprezentują jego potomków, a więc Izmaelitów i Madianitów (1 Hen 89,13 = Rdz 37,28; 1 Hen 89,16 = Wj 2,15). Dzik symbolizuje Ezawa (1 Hen 89,12), natomiast zrodzone z niego dziki można identyfikować jako potomków Ezawa, a więc Edomitów i Amalekitów (zob. Rdz 36,15-19). Hieny³⁰ reprezentują Egipcjan (= niewola oraz ucieczka z Egiptu). Psy są symbolem Filistynów (zob. 1 Hen 89,47, gdzie jest mowa o tym, że psy zabiły barana, który reprezentuje Saula, por. 1 Sm 31; 1 Krn 10). Lisy najprawdopodobniej symbolizują Ammonitów. W 1 Hen 89,42 stwierdza się, że „psy, lisy i dziki zaczęły pożerać owce”, co odnosi się do okresu począwszy od czasów sędziów aż do panowania Saula, w którym głównymi wrogami Izraelitów byli Filistyni, Amalekici i Ammonici.

²⁹ Zob. G.W.E. Nickelsburg, *1 Enoch 1*, s. 380-381; M. Parchem, *Motyw wojny eschatologicznej w Apokalipsie zwierząt (1 Hen 90,13-19)*, w: *Apokaliptyka wczesnego judaizmu i chrześcijaństwa* (Analecta Biblica Lublinensia; 6), red. M.S. Wróbel, Lublin 2010, s. 92; zob. także J.C. VanderKam, *Open and Closed Eyes in the Animal Apocalypse (1 Enoch 85-90)*, w: *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel* (Journal for the Study of Judaism. Supplement Series; 83), red. H. Najman – J.H. Newman, Leiden 2004, s. 279-292.

³⁰ „Hieny” pojawiają się w tekście etiopskim, natomiast w zachowanym tekście aramejskim z Qumran zamiast „hien” występują „niedźwiedzie” (4Q206 frag. 4, kol. 2, linia 17 oraz kol. 3, linia 14).

Ponieważ psy symbolizują Filistynów, zaś dziki Edomitów i Amalekitów, to można przypuszczać, że lisy reprezentują Ammonitów. Należy zauważyć, że Ammonici są potomkami Lota, podobnie jak Moabici (zob. Rdz 19,37-38). Wydaje się więc uzasadnione przypuszczenie, że lisy reprezentują również Moabitów. Warto zauważyć, że Moabici byli wrogami w czasie panowania Dawida i w okresie podzielonej monarchii, a w *Apokalipsie zwierząt* wspomina się o lisach jako wrogach Dawida (1 Hen 89,49) oraz Judy (1 Hen 89,55). Lwy najprawdopodobniej symbolizują Babilończyków, ponieważ autor *Apokalipsy zwierząt* mówi o lwach, w których moc wpadły owce (1 Hen 89,56) oraz przewodziły zniszczeniu domu (1 Hen 89,65-66), co bez wątpienia odnosi się do zdobycia i zburzenia Jerozolimy oraz uprowadzenia mieszkańców Judy do niewoli babilońskiej (por. 2 Krl 24; 2 Krn 36,19-22)³¹.

Trudności w identyfikacji – podobnie jak w przypadku dzikich zwierząt – pojawiają się również w odniesieniu do ptaków. Generalnie symbolika różnego rodzaju drapieżnych ptaków odnosi się do okresu greckiej dominacji, która rozpoczęła się po podboju Bliskiego Wschodu przez Aleksandra Macedońskiego. Słuszna wydaje się opinia, według której drapieżne ptaki symbolizują dynastie greckie, które panowały nad Judą. Z tego powodu, że autor *Apokalipsy zwierząt* stwierdza, że orły „przewodziły wszystkim ptakom” (1 Hen 90,2), a gdy wymienia się poszczególne rodzaje ptaków, są one zawsze na pierwszym miejscu (1 Hen 90,2.11.13.16), można przypuszczać, że orły reprezentują greckich przywódców, a mianowicie następców Aleksandra Macedońskiego. W 1 Hen 90,13 „kanie” symbolizują Ptolemeuszy, natomiast „kruki” reprezentują Seleucydów. Można przypuszczać, że dowódców macedońskich reprezentują również sępy, ponieważ zawsze występują one w zwrocie „orły i sępy”. Nie jest wykluczone, że „sępy” mogą symbolizować Idumejczyków, którzy stanowili zagrożenie dla wojsk Judy Machabeusza³². Bez względu jednak na identyfikację poszczególnych rodzajów drapieżnych ptaków, można stwierdzić, że wszystkie one symbolizują wrogie siły w ostatnim okresie historii, będącym również początkiem czasów eschatologicznych, a są nimi następcy Aleksandra Macedońskiego, a więc Ptolemeusze i Seleucydzi, przy czym ci ostatni są przedstawieni jako najgorsi i najokrutniejsi spośród wszystkich swoich poprzedników (zob. 1 Hen 90,17).

³¹ Wśród uczonych nie ma zgodności w odniesieniu do szczegółowej identyfikacji dzikich zwierząt, zob. różne opinie np. R.H. Charles, *Book of Enoch*, w: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, t. 2, s. 191-192, 195, 199, 202, 205; P.A. Tiller, *A Commentary on the Animal Apocalypse*, s. 32-36; G.W.E. Nickelsburg, *1 Enoch 1*, s. 358; D.C. Olson, *A New Reading of the Animal Apocalypse of 1 Enoch*, s. 121-129.

³² Zob. R.H. Charles, *Book of Enoch*, s. 257; M. Black, *The Book of Enoch or 1 Enoch. A New English Edition with Commentary and Textual Notes* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha; 7) Leiden 1985, s. 274; P.A. Tiller, *A Commentary on the Animal Apocalypse*, s. 345, 359-360; D.C. Olson, *A New Reading of the Animal Apocalypse of 1 Enoch*, s. 136-143; M. Parchem, *Motywy wojny eschatologicznej w Apokalipsie zwierząt (1 Hen 90,13-19)*, s. 91-92.

3. Symbolika teriomorficzna w *Czwartej Księdze Ezdrasza* (4 Ezd 11-12)

W *Czwartej Księdze Ezdrasza* symbolika teriomorficzna pojawia się w wizji orła i lwa (4 Ezd 11-12), w której autor opisuje czwarte, tj. ostatnie, królestwo światowe. W 4 Ezd – podobnie jak w *Księdze Daniela* (Dn 2 i 7) – historia jest ujmowana w tzw. schemacie czterech królestw (zob. 4 Ezd 12,11), przy czym autor 4 Ezd skupia się wyłącznie na ostatnim królestwie, ukazując jego kolejnych władców oraz dzieje zakończone całkowitym i ostatecznym zniszczeniem. Orzeł reprezentuje imperium rzymskie i jego poszczególnych władców, natomiast lew symbolizuje Mesjasza. Podobnie jak w *Księdze Daniela* i *Apokalipsie zwierząt* (1 Hen 85-90), symbolika teriomorficzna wykorzystana w 4 Ezd 11-12 ma charakter historyczno-polityczny, ponieważ odnosi się do wydarzeń historycznych na ziemi ukazanych w perspektywie eschatologicznej.

3.1. Orzeł jako symbol „ostatniego królestwa”, tj. Rzymu

Opis ostatniego królestwa, którym jest imperium rzymskie, znajduje się w 4 Ezd 11,1-35. Autor wizji przedstawia jego dzieje, potęgę, panowanie nad całym światem, jak również poszczególnych władców, którzy są ukazani jako skrzydła i głowy.

Tekst 4 Ezd 11,1-35:

¹ *Podczas drugiej nocy miałem sen. Oto z morza wychodził orzeł, który miał dwanaście upierzonych skrzydeł i trzy głowy.* ² *Widziałem, że rozpościera on swoje skrzydła na całą ziemię i wszystkie wiatry nieba wiały na niego i chmury wokół niego się gromadziły.* ³ *Widziałem także, że z jego skrzydeł wyrastały skrzydła przeciwstawne i obracały się one w małe i drobne piórka.* ⁴ *Ale jego głowy spały spokojnie; głowa środkowa była większa od innych głów, ale i ona spała wraz z nimi.* ⁵ *Potem widziałem orła latającego w swoim pierzu i królującego nad ziemią i nad tymi, którzy na niej mieszkają.* ⁶ *I widziałem, jak wszystko pod niebem było mu poddane i nikt mu się nie sprzeciwiał, ani jedno stworzenie, które jest na ziemi.* ⁷ *I oto orzeł powstał i powiedział swoim piórom te słowa:* ⁸ *„Nie czuwajcie równocześnie wszystkie razem, każde niech śpi na swoim miejscu, a czuwa w oznaczonym czasie,* ⁹ *natomiast głowy będą służyły na końcu”.* ¹⁰ *I widziałem, że głos nie wychodzi z jego głów, lecz ze środka jego ciała.* ¹¹ *Potem policzyłem przeciwstawne jego skrzydła, było ich osiem.*

¹² *Potem widziałem, oto po prawej stronie powstało jedno skrzydło i królowało nad całą ziemią.* ¹³ *A gdy królowało, przyszedł na nie kres i zniknęło tak, że nie było znać jego miejsca. Potem powstało następne (skrzydło) i królowało, i to długi czas.* ¹⁴ *Gdy nadszedł jego kres, zniknęło jak poprzednie.* ¹⁵ *I oto głos mówi do niego:* ¹⁶ *„Słuchaj tego oznajmienia ty, któreś przez cały czas trzymało ziemię, zanim zaczniesz znikać:* ¹⁷ *Nikt po tobie nie będzie dziedzicem*

twego czasu, a nawet jego połowy”.¹⁸ Potem podniosło się trzecie (skrzydło), objęło przewodnictwo jak poprzednie, ale i ono zniknęło.¹⁹ I tak przypadło wszystkim skrzydłom kolejno obejmować przewodnictwo i potem się nigdy nie ukazywać.²⁰ I widziałem, oto z biegiem czasu następne skrzydła się podnosiły, te z prawej strony, aby i one objęły przewodnictwo; wśród nich były takie, które obejmowały i natychmiast zniknęły.²¹ Niektóre z nich się podniosły, ale nie obejmowały przewodnictwa.²² A potem zobaczyłem, oto zniknęło dwanaście skrzydeł i dwa skrzydełka.²³ I nic nie pozostało na ciele orła, jak tylko trzy śpiące głowy i sześć skrzydełek.

²⁴ I zobaczyłem, oto z sześciu skrzydełek dwa się oddzieliły i zostały pod głową, która znajduje się po prawej stronie, cztery natomiast pozostały na swoim miejscu.²⁵ I widziałem, oto te podskrzydła zamierzały się podnieść i objąć przewodnictwo.²⁶ I zobaczyłem, oto pierwsze się podniosło, lecz natychmiast zniknęło,²⁷ i drugie, ale to szybciej zniknęło niż pierwsze.²⁸ I widziałem, oto dwa, które pozostawały nieruchome, również one zamierzały królować.²⁹ I wówczas, kiedy się zastanawiały, jedna z odpoczywających głów, która znajdowała się pośrodku, obudziła się; ta była większa od innych dwóch głów.³⁰ I zobaczyłem, jak objęła sobą dwie pozostałe głowy,³¹ a oto obróciła się głowa z tymi, które z nią były, i pożarła dwa podskrzydła, które zamierzały królować.³² Ta zaś głowa przejęła całą ziemię i panowała nad tymi, którzy ją zamieszkują, uciskając ich wielce, i dzierżyła władzę nad okręgiem ziemi dłużej niż wszystkie skrzydła.³³ Potem widziałem, oto środkowa głowa nagle zniknęła, tak jak i skrzydła.³⁴ I pozostały dwie głowy, które podobnie panowały nad ziemią i nad tymi, którzy ją zamieszkują.³⁵ I widziałem, oto głowa z prawej strony pochłonęła ową, która była z lewej.

Wizja orła i lwa w 4 Ezd 11-12 jest w sposób wyraźny inspirowana wizją z Dn 7. Opis orła wychodzącego z morza, który ma wiele skrzydeł i głów, nawiązuje do wychodzących z morza bestii w Dn 7,2-6. Sposób opisywania kolejnych władców imperium rzymskiego w 4 Ezd 11,1-35, a więc ich pojawianie się i upadek, jest podobny do opisu bestii symbolizujących kolejne imperia powstające i znikające z areny dziejowej w Dn 7 i 11. Podobieństwo do Dn 7 jest również widoczne w opisie królów, którzy niszczą i pochłaniają swoich poprzedników (4 Ezd 11,31.35; Dn 7,5.7.19)³³.

Wybór przez autora 4 Ezd 11-12 orła jako symbolu imperium rzymskiego był

³³ Na temat podobieństw istniejących pomiędzy Dn 7 a 4 Ezd 11-12, zob. M.E. Stone, *Fourth Ezra. A Commentary on the Book of Fourth Ezra* (Hermeneia), Minneapolis 1990, s. 348; M.A. Knibb, *The Second Book of Esdras*, w: R.J. Coggins – M.A. Knibb, *The First and Second Books of Esdras*, Cambridge 1979, s. 236-237; H.C. Kee, 'The Man' in *Fourth Ezra: Growth of a Tradition*, w: *SBL 1981: Seminar Papers* (Society of Biblical Literature. Seminar Papers Series; 20), red. K.H. Richards, Chico 1981, s. 201; A. Lacocque, *The Vision of the Eagle in 4 Esdras. A Rereading of Daniel 7 in the First Century C.E.*, w: *SBL 1981: Seminar Papers* ((Society of Biblical Literature. Seminar Papers Series; 20), red. K.H. Richards, Chico 1981, s. 240-241, 250; G.K. Beale, *The Use of Daniel in Jewish Apoca-*

z pewnością wynikiem używania wyobrażenia orła na sztandarach legionów rzymskich (zob. też 2 Bar 36-40; Ap 13)³⁴.

Autor 4 Ezd opisując orła, który symbolizuje imperium rzymskie, z niezwykłą emfazą podkreśla jego militarne sukcesy oraz panowanie nad całą ziemią (11,6.12.32). Podczas gdy ogólna wymowa symboliki wykorzystanej w 4 Ezd 11-12 jest oczywista, to trudności pojawiają się w interpretacji szczegółów³⁵. Większość uczonych uważa, że dwanaście skrzydeł oraz trzy głowy symbolizują kolejnych władców imperium rzymskiego, począwszy od Juliusza Cezara aż do Domicjana³⁶.

ww. 12-13a	„pierwsze skrzydło”	= Juliusz Cezar (<i>Gaius Iulius Caesar</i>), 49-44 przed Chr.
ww. 13b-17	„drugie skrzydło”	= Oktawian August (<i>Gaius Iulius Caesar Octavianus</i>), 27 przed Chr. – 14 po Chr.
ww. 18-28	Kolejne skrzydła	= Tyberiusz (<i>Tiberius Claudius Nero</i>), 14-37 po Chr. = Kaligula (<i>Gaius Iulius Caesar Germanicus</i>), 37-41 = Klaudiusz (<i>Tiberius Claudius Drusus Nero Germanicus</i>), 41-54 = Neron (<i>Nero Claudius Caesar Drusus Germanicus</i>), 54-68 = Windeks (<i>Gaius Iulius Vindex</i>), przywódca powstania w Galii w 68 r.

lyptic Literature and in the Revelation of St. John, Lanham 1984, s. 112; M. Parchem, *Pojęcie królestwa Bożego w Księdze Daniela oraz jego recepcja w pismach qumrańskich i w apokaliptyce żydowskiej* (Rozprawy i Studia Biblijne; 9) Warszawa 2002, s. 339-347.

³⁴ Zob. M.A. Knibb, *The Second Book of Esdras*, s. 239; M.E. Stone, *Fourth Ezra*, s. 348; G.W.E. Nickelsburg, *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah*, s. 275.

³⁵ Przegląd różnych propozycji odnoszących się do szczegółowej interpretacji dwunastu skrzydeł i trzech głów, zob. J.M. Myers, *I and II Esdras. Introduction, Translation and Commentary* (Anchor Bible; 42), New York 1974, s. 299-302.

³⁶ Zob. A. Lacocque, *The Vision of the Eagle in 4 Esdras*, s. 239-240; M.A. Knibb, *The Second Book of Esdras*, s. 240-244; M.E. Stone, *Fourth Ezra*, s. 365; E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135). A New English Version Revised and Edited*, red. M. Black, i in., t. III/1, Edinburgh 1995, s. 299-300.

		= Nimfidiusz (<i>Nymfidius Sabinus</i>), prefekt pretorianów, spisek w 68 r.
		= Galba (<i>Servius Sulpicius Galba</i>), 68-69 po Chr.
		= Pizon (<i>Lucius Calpurnius Piso Frugi Licinianus</i>), 69 r.
		= Oton (<i>Marcus Salvius Otho</i>), 69 r.
		= Witeliusz (<i>Aulus Vitellius Germanicus</i>), 69 r.
ww. 29-35	Trzy głowy	= dynastia Flawiuszów: Wespazjan oraz jego dwaj synowie Tytus i Domicjan
	„głowa..., w środku”	= Wespazjan (<i>Titus Flavius Vespasianus</i>), 69-79
	„głowa..., z lewej”	= Tytus (<i>Titus Flavius Sabinus Vespasianus</i>), 79-81
	„głowa..., z prawej”	= Domicjan (<i>Titus Flavius Domitianus</i>), 81-96

Powszechnie przyjmuje się, że pierwsze dwa skrzydła symbolizują Juliusza Cezara i Oktawiana Augusta, natomiast trzy głowy reprezentują imperatorów z dynastii Flawiuszów, mianowicie: Wespazjana, Tytusa i Domicjana. Opis długiego panowania „drugiego skrzydła” (ww. 13b-17) wskazuje, że symbolizuje ono Oktawiana Augusta, który doszedł do władzy po śmierci Juliusza Cezara w 44 r. przed Chr. i stał się w rzeczywistości jedynym władcą już od 31 r., chociaż formalnie przyjmuje się, że nastąpiło to w 27 r. przed Chr. Skoro „drugim skrzydłem” jest Oktawian August, to „pierwsze skrzydło” (ww. 12-13a) musi być identyfikowane jako Juliusz Cezar. Warto zauważyć, że w źródłach żydowskich Juliusz Cezar jest uważany za imperatora (np. Józef Flawiusz, *Antiquitates*, 18,32.224; por. 5 Syb 10-15).

Trudności pojawiają się w identyfikacji kolejnych skrzydeł. Można przypuszczać, że symbolizują one następnych imperatorów, którzy sprawowali władzę po Oktawianie Augustacie, a więc Tyberiusz, Kaligula, Klaudiusz, Nero, Windeks, Nimfidiusz, Galba, Pizon, Oton i Witeliusz. O ile identyfikacja pierwszych czterech (tj. Tyberiusz, Kaligula, Klaudiusz, Nero) jest raczej pewna, to wątpliwości wzbudza pozostałych sześciu. Reprezentują one ludzi, którzy w latach 68-69 po Chr. byli imperatorami przez bardzo krótki czas, albo jako uzurpatorzy usiłowali zdobyć

władzę. Wzmianka o „dwóch skrzydełkach” (w. 22) najprawdopodobniej odnosi się do Windeksa i Nimfidiusza, którzy spiskowali w ostatnich miesiącach panowania Nerona (68 r. po Chr.). Słowa stwierdzające, że jedno z podskrzydeł „podniosło się, lecz natychmiast zniknęło” (w. 26), najprawdopodobniej odnoszą się do Galby, który został imperatorem po śmierci Nerona w 68 roku, ale został zamordowany na początku 69 r. po Chr. Drugie podskrzydło, które „szybciej zniknęło niż pierwsze” (w. 27), być może oznacza Pizona, którego Galba wyznaczył jako współwładcę i swojego następcę, co jednak nie doszło do skutku, ponieważ został zamordowany. Wzmianka o dwóch ostatnich podskrzydłach, które „zamierzały królować” (w. 28) najprawdopodobniej odnosi się do Otona i Witeliusza, którzy byli imperatorami (69 r. po Chr.), ale bardzo krótko, ponieważ Oton popełnił samobójstwo, natomiast Witeliusz został zamordowany.

Nie ma pewności co do identyfikacji poszczególnych władców imperium rzymskiego, a zwłaszcza uzurpatorów pojawiających się w latach 68-69 po Chr. Należy jednak mieć na uwadze fakt, że opis orła oraz jego skrzydeł i głów w 4 Ezd 11-12 stanowi prezentację historii imperium rzymskiego oraz jego władców z żydowskiego punktu widzenia. Być może dla autora 4 Ezd nie miało większego znaczenia to, że przedstawia imperatorów rzeczywiście sprawujących władzę, czy też tych, którzy jedynie dążyli do jej zdobycia. W każdym bądź razie mieli oni swój udział w różnego rodzaju intrygach i rozgrywkach o władzę, a co za tym idzie, odegrali pewną rolę w politycznych dziejach imperium rzymskiego.

3.2. Lew jako symbol Mesjasza, który pokonuje „ostatnie królestwo”, tj. Rzym

Po opisie orła symbolizującego „ostatnie królestwo”, czyli imperium rzymskie, autor 4 Ezd w dalszej części wizji przedstawia pojawienie się lwa (11,37-46), który w interpretacji jest identyfikowany jako Mesjasz (12,31-34).

Tekst 4 Ezd 11,37 oraz 12,31-32:

^{11,37} *I ujrzałem, oto jakby lew ryczący pędzący z lasu. I usłyszałem, jak zawołał do orła głosem człowieka (...)*

^{12,31-32} *A lwem z lasu, którego widziałeś zbudzonego, ryczącego i mówiącego do orła, i wytykającego mu jego niesprawiedliwości, i wszystkie jego słowa – jak słyszałeś – jest Mesjasz, którego Najwyższy zachowa na koniec dni, który powstanie z nasienia Dawida (...)*

Postać Mesjasza w 4 Ezd 11-12, który został ukazany jako lew, stanowi reinterpretację „jakby Syna Człowieczego” z Dn 7 oraz „Syna Człowieczego” z *Księgi przypowieści* (1 Hen 37-71)³⁷. W interpretacji wizji bardzo wyraźnie i jednoznacznie

³⁷ Na temat licznych aluzji do Dn 7 oraz 1 Hen 37-71, zob. M.E. Stone, *The Concept of the Messiah in IV Ezra*, w: *Religions in Antiquity: Essays in Memory of E.R. Goodenough* (Studies in the History of Religions; 14), red. J. Neusner, Leiden 1968, s. 302; tenże, *Fourth Ezra*, s. 210; M. Parchem, *Pojęcie*

stwierdza się, że lew, który symbolizuje Mesjasza, dokona sądu nad bezbożnymi, tj. władcami imperium rzymskiego, a następnie ich unicestwi (12,33), natomiast sprawiedliwych „uwolni w miłosierdziu i będzie ich pocieszać” do czasu sądu (12,34).

Warto zwrócić uwagę, że symbolika lwa została przez autora 4 Ezd „odwrócona” w stosunku do Dn 7. Podczas gdy w Księdze Daniela symbolika lwa odnosi się do pierwszej bestii wychodzącej z morza (Dn 7,4), to w 4 Ezd 11,37, odnosząc się do postaci mesjańskiej, ma charakter wybitnie pozytywny, gdyż wyraża myśl o jej pochodzeniu z pokolenia Judy, z dynastii Dawida³⁸. Bez wątplenia pozytywna symbolika lwa odnoszona do Mesjasza nawiązuje w pierwszym rzędzie do tekstu w Rdz 49,9, w którym Jakub udzielając błogosławieństwa swoim synom, nazywa Judę „młodym lwem”, ale należy mieć również na względzie tradycje prorockie (zob. np. Iz 11,1-4; Jr 23,5; 33,15).

Podsumowanie

Symbolika teriomorficzna w pismach apokaliptycznych okresu Drugiej Świątyni, której źródłem jest tradycja biblijna oraz mitologiczna literatura oraz ikonografia starożytnego Bliskiego Wschodu, jest niezwykle bogata i bardzo złożona. Apokaliptycy wykorzystują jako symbole nie tylko zwierzęta (np. lew, niedźwiedź, lampart, byk, krowa, owca, baran, kozioł, osioł, dzik, hiena) i ptaki (np. orzeł, sęp, kruk), ale również różnego rodzaju części ciała (np. głowa, róg, skrzydło, zęby). Dodatkową trudnością w interpretacji symboliki teriomorficznej jest zmienność w jej stosowaniu, co widać na przykładzie lwa, który w Dn 7,4 symbolizuje jedną z bestii wychodzącą z morza, zaś w 4 Ezd 11-12 odnosi się do Mesjasza, czy też barana, który w Dn 8,3-4 reprezentuje imperium perskie, natomiast w *Apokalipsie zwierząt* jest symbolem Jakuba i jego dwunastu synów (1 Hen 89,12), jak też Judy Machabeusza (1 Hen 90,13-19). Warto zwrócić uwagę, że we wszystkich omówionych w tym artykule apokalipsach symbolika teriomorficzna przede wszystkim posiada charakter historyczno-polityczny, ponieważ poszczególne zwierzęta reprezentują ziemskie królestwa oraz ich władców. Oprócz tego symbolika teriomorficzna ma również znaczenie teologiczno-moralne, gdyż w zależności od użytych symboli zwierzęcych apokaliptycy dokonują oceny poszczególnych królestw i ich władców. W Dn 7,3-12 cztery bestie symbolizują cztery kolejne imperia światowe, tj. Babilon, Medię, Persję, imperium Aleksandra Macedońskiego i jego następców, zwłaszcza

królestwa Bożego w Księdze Daniela, s. 341-342.

³⁸ Tekst w wersji łacińskiej jest uszkodzony, natomiast wersje syryjska, etiopska, arabska mają lekcję „który powstanie z nasienia Dawida”, zaś wersja ormiańska czyta „z rodu Dawida”, zob. B. Violet, *Die Esra-Apokalypse (IV. Esra). I Teil: Die Überlieferung* (Die griechischen christlichen Schriftsteller in ersten drei Jahrhunderte; 18), Leipzig 1910, s. 356-357; L. Gry, *Les dires prophétiques d'Esdras (IV Esdras)*, t. II, Paris 1938, s. 354; J. Schreiner, *Das 4. Buch Esra* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit; V/3), Gütersloh 1981, s. 391. Identyfikacja Mesjasza jako lwa, co wyraża jego pochodzenie z pokolenia Judy oraz podkreśla militarny charakter jego działalności, występuje także w NT (Ap 5,5) oraz w literaturze rabinicznej (*Yalqut Szim'oni*, 160 (do Rdz 49,9); zob. H. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 3, München 1926, s. 801.

Ptolomeuszy i Seleucydów, natomiast w 4 Ezd 11-12 orzeł reprezentuje cesarstwo rzymskie, które zostanie pokonane przez Mesjasza ukazanego jako lew. W *Apokalipsie zwierząt* pierwsi ludzie i patriarchowie są ukazani jako byki i krowy, Izrael jest przedstawiony jako stado owiec (= symbolika pozytywna), natomiast wszystkie narody pogańskie są reprezentowane przez różnego rodzaju dzikie zwierzęta i ptaki (= symbolika negatywna). Stosowanie tego rodzaju praktyki jest powszechne w tzw. apokalipsach historycznych, do których należy zarówno kanoniczna Księga Daniela, jak i apokryficzna *Apokalipsa zwierząt* i *Czwarta Księga Ezdrasza*.

Literatura

- Baumgartner, W., *Zu den vier Reichen von Daniel 2*, „Theologische Zeitschrift” 1 (1945), s. 17-22.
- Beale, G.K., *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John*, Lanham 1984.
- Black, M., *The Book of Enoch or 1 Enoch. A New English Edition with Commentary and Textual Notes* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha; 7) Leiden 1985.
- Botterweck, G.J., אֲרִי, etc., w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 1, red. G.J. Botterweck – H. Ringgren, t. 1, tł. J.T. Willis, Grand Rapids 1977, s. 374-388.
- Botterweck, G.J., *Gott und Mensch in den alttestamentlichen Löwenbildern*, w: *Wort, Lied und Gottesspruch. Beiträge zu Psalmen und Propheten. FS J. Ziegler*, red. J. Schreiner, Würzburg 1972, s. 117-128.
- Caquot, A., *Sur les quatre bêtes de Daniel VII*, „Semitica” 5 (1955), s. 5-13.
- Caragounis, C., *History and Supra-History: Daniel and the Four Empires*, w: *The Book of Daniel in the Light of New Findings* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium; 106), red. A.S. van der Woude, Leuven 1993, s. 387-397.
- Charles, R.H., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, Oxford 1929.
- Charles, R.H., *Book of Enoch*, w: *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, t. 2, red. R.H. Charles, i in., Oxford 1913, s. 163-281.
- Collins, J.J., *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia), Minneapolis 1993.
- Delcor, M., *Le Livre de Daniel* (Sources Bibliques; 4), Paris 1971.
- Flusser, D., *The Four Empires in the Fourth Sibyl and in the Book of Daniel*, „Israel Oriental Studies” 2 (1972), s. 148-175.
- Frank, R.M., *The Description of the ‘Bear’ in Dn 7,5*, „Catholic Biblical Quarterly” 21 (1959), s. 505-507.
- Fusella, L., *Libro di Enoc (Enoc etiopico)*, w: *Apocrifi dell’Antico Testamento* (Religioni e miti. Collezione di testi e studi, nuova serie; 16), t. 1, red. P. Sacchi, Milano 2001, s. 1-255.
- Goldingay, J.E., *Daniel* (Word Biblical Commentary; 30), Dallas 1989.
- Grunthaner, M.J., *The Four Empires of Daniel*, „Catholic Biblical Quarterly” 8 (1946), s. 72-82.
- Gry, L., *Les direx prophétiques d’Esdras (IV Esdras)*, t. 2, Paris 1938.
- Gzella, H., *Cosmic Battle and Political Conflict: Studies in Verbal Syntax and Contextual Interpretation of Daniel 8* (Biblica et Orientalia; 47), Roma 2003.
- Hartman, L.F., A.A. DiLella, *The Book of Daniel. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible; 23), New York 1978.
- Hasel, G.F., *The Four World Empires of Daniel 2 against Its Near Eastern Environment*, „Journal for the Study of the Old Testament” 12 (1979), s. 17-30.
- Hatch, E. – Redpath, H.A., *A Concordance to the Septuagint and the Other Greek Versions of the Old Testament (Including the Apocryphal Books)*, Oxford 1897 (reprint: Grand Rapids 1998).
- Janowski, B., *Satyrs, w: Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, red. K. van der Toorn, i in., Leiden 1999, s. 732-733.

- Kedar-Kopfstein, B., קֶרֶן *qeren*, horn, etc., w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 13, red. G.J. Botterweck – H. Ringgren – H.-J. Fabry, tł. D.E. Green, Grand Rapids 2004, s. 167-174.
- Kee, H.C., 'The Man' in Fourth Ezra: Growth of a Tradition, w: *SBL 1981: Seminar Papers* (Society of Biblical Literature. Seminar Papers Series; 20), red. K.H. Richards, Chico 1981, s. 199-208.
- Knibb, M.A., *The Second Book of Esdras*, w: R.J. Coggins – M.A. Knibb, *The First and Second Books of Esdras*, Cambridge 1979, s. 76-307.
- Kronholm, T., נֶשֶׁר *nešer*, vulture, eagle, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 10, red. G.J. Botterweck – H. Ringgren – H.-J. Fabry, tł. D.W. Stott, Grand Rapids 1999, s. 77-85.
- Lacocque, A., *The Book of Daniel*, tł. D. Pellauer, Atlanta 1979.
- Lacocque, A., *The Vision of the Eagle in 4 Esdras. A Rereading of Daniel 7 in the First Century C.E.*, w: *SBL 1981: Seminar Papers* (Society of Biblical Literature. Seminar Papers Series; 20), red. K.H. Richards, Chico 1981, s. 237-258.
- Liddell, H.G. – Scott, R. – Jones, H.S., *A Greek-English Lexicon, With a Revised Supplement*, Oxford 1996.
- Lurker, M., *Slownik obrazów i symboli biblijnych*, tł. K. Romaniuk, Poznań 1989.
- Lust, L., Eynikel, E. – Hauspie, K., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, t. 2, Stuttgart 1996.
- Maiberger, P., עֵתוּד *'attūd*, goat, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 11, red. G.J. Botterweck – H. Ringgren – H.-J. Fabry, tł. D.E. Green, Grand Rapids 2001, s. 452-455.
- Marti, K., *Das Buch Daniel* (Handkommentar zum Alten Testament; 19), Tübingen 1901.
- Milns, R.D., *Alexander the Great (person)*, w: *The Anchor Bible Dictionary*, t. 1, red. D.N. Freedman, i in., New York 1992, s. 146-150.
- Montgomery, J.A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel* (A Critical and Exegetical Commentary), Edinburgh 1927 (reprint: Edinburgh 1989).
- Morenz, S., *Das Tier mit den Hörnern: Ein Beitrag zu Dan 7,7f.*, „Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft” 63 (1951), s. 151-154.
- Mulder, M.J., נָמֵר *nāmēr*, leopard, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 9, red. G.J. Botterweck – H. Ringgren – H.-J. Fabry, tł. D.E. Green, Grand Rapids 1998, s. 432-437.
- Muraoka, T., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain 2009.
- Myers, J.M., *I and II Esdras. Introduction, Translation and Commentary* (Anchor Bible; 42), New York 1974.
- Nickelsburg, G.W.E., *1 Enoch I. A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1-36: 81-108* (Hermeneia) Minneapolis 2001.
- Nickelsburg, G.W.E., *Jewish Literature between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction*, Minneapolis 2005.
- Niditch, S., *The Symbolic Vision in Biblical Tradition* (Harvard Semitic Monographs; 30), Chico 1983.
- Noth, M., *The Understanding of History in Old Testament Apocalyptic*, w: tenże, *The Laws in the Pentateuch and Other Essays*, Philadelphia 1967, s. 194-214.
- Olson, D.C., *A New Reading of the Animal Apocalypse of 1 Enoch: 'All Nations Shall be Blessed'* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha; 24), Leiden 2013.
- Parchem, M., *Księga Daniela. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz* (Nowy Komentarz Biblijny. Stary Testament; 26), Częstochowa 2008.
- Parchem, M., *Motywy wojny eschatologicznej w Apokalipsie zwierząt (1 Hen 90,13-19)*, w: *Apokaliptyka wczesnego judaizmu i chrześcijaństwa* (Analecta Biblica Lublinsensia; 6), red. M.S. Wróbel, Lublin 2010, s. 79-110.
- Parchem, M., *Pojęcie królestwa Bożego w Księdze Daniela oraz jego recepcja w pismach qumrańskich i w apokaliptyce żydowskiej* (Rozprawy i Studia Biblijne; 9) Warszawa 2002.
- Porter, P.A., *Metaphors and Monsters: A Literary-Critical Study of Daniel 7 and 8* (Coniectanea biblica, 20), Lund 1983.
- Rehkopf, F., *Septuaginta-Vokabular*, Göttingen 1989.
- Ringgren, H., עֵגֶל *'ēgel*, calf, etc., w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 10, red. G.J. Botterweck – H. Ringgren – H.-J. Fabry, tł. D.W. Stott, Grand Rapids 1999, s. 445-451.

- Ryken, L., i in. (red.), *Dictionary of Biblical Imagery: An Encyclopedic Exploration of the Images, Symbols, Motifs, Metaphors, Figures of Speech and Literary Patterns of the Bible*, Downers Grove – Leicester 1998.
- Schreiner, J., *Das 4. Buch Esra* (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit; V/3), Gütersloh 1981, s. 289-412.
- Schürer, E., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. – A.D. 135). A New English Version Revised and Edited*, t. III/1, red. M. Black, i in., Edinburgh 1995.
- Staub, U., *Das Tier mit den Hörnern: Ein Beitrag zu Dan 7,7f.*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” 25 (1978), s. 382-396.
- Steinmann, J., *Daniel. Texte français, introduction et commentaires*, Paris-Bruges 1961.
- Stone, M.E., *Fourth Ezra. A Commentary on the Book of Fourth Ezra* (Hermeneia), Minneapolis 1990.
- Stone, M.E., *The Concept of the Messiah in IV Ezra*, w: *Religions in Antiquity: Essays in Memory of E.R. Goodenough* (Studies in the History of Religions; 14), red. J. Neusner, Leiden 1968, s. 295-312.
- Strack, H. – Billerbeck, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 3, München 1926.
- Swain, J.W., *The Theory of the Four Monarchies: Opposition History under the Roman Empire*, „Classical Philology” 35 (1940), s. 1-21.
- Tiller, P.A., *A Commentary on the Animal Apocalypse of 1 Enoch*, (Society of Biblical Literature. Early Judaism and Its Literature; 4), Atlanta 1993.
- VanderKam, J.C., *Open and Closed Eyes in the Animal Apocalypse (1 Enoch 85-90)*, w: *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel* (Journal for the Study of Judaism. Supplement Series; 83), red. H. Najman – J.H. Newman, Leiden 2004, s. 279-292.
- Violet, B., *Die Esra-Apokalyse (IV. Esra). I Teil: Die Überlieferung* (Die griechischen christlichen Schriftsteller in ersten drei Jahrhunderte; 18), Leipzig 1910.
- Walton, J.H., *The Four Kingdoms of Daniel*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 29 (1986), s. 25-36.
- Waterman, L., *A Gloss on Darius the Mede in Daniel 7,5*, „Journal of Biblical Literature” 65 (1946), s. 59-61.
- Weber, O., *Altorientalische Siegelbilder*, Leipzig 1920.
- Wolski, J., *Historia powszechna. Starożytność*, Warszawa 1998.
- Zobel, H.-J., שׂוֹר *šôr*; ox, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. 14, red. G.J. Botterweck – H. Ringgren – H.-J. Fabry, tł. D.W. Stott, Grand Rapids 2004, s. 546-552.

The Theriomorphic Imagery of the Jewish Apocalyptic Writings of the Second Temple Period based on the example of the Book of Daniel (Dan 7-8), the Animal Apocalypse (1 Enoch 85-90) and the Fourth Book of Ezra (4 Ezra 11-12).

Summary: In this article, theriomorphic imagery in which a symbolic meaning is ascribed to specific animals will be analysed in three apocalypses, namely in the Book of Daniel (Dan 7-8), the Animal Apocalypse (1 Enoch 85-90) and the Fourth Book of Ezra (4 Ezra 11-12). The theriomorphic imagery in all these documents is of a historical-political character, as the particular animals represent kingdoms, peoples or their rulers. In Dan 7 four beasts emerging from the sea symbolize the successive world kingdoms of Babylon, Media, Persia, the empire of Alexander of Macedonia

and that of his successors. In Dan 8 a ram represents the Persian empire and a goat – the kingdom of Alexander of Macedonia and of his successors. In the Animal Apocalypse the first human beings and patriarchs are portrayed as bulls and cows, Israel as a flock of sheep and all the pagan nations, by contrast, are depicted as various wild animals and birds. In 4 Ezra 11-12 an eagle represents the Roman empire and a lion functions as a symbol of the Messiah.

Keywords: theriomorphic imagery, Jewish apocalypticism, Second Temple period, Book of Daniel, Animal Apocalypse, Fourth Book of Ezra

KS. GRZEGORZ SZAMOCKI

Wydział Historyczny
Uniwersytet Gdański
Gdańskie Seminarium Duchowne

Świadomość grzechu oraz etyczna i religijna odpowiedzialność młodych w Starym Testamencie

Streszczenie: Grzech i odpowiedzialność za niego jest jednym z ważnych tematów Biblii. Teksty Starego Testamentu wzmiankują o grzechach ludzi dorosłych, ale także i o grzechach dzieci i młodzieży. Młody wiek nie zwalnia z odpowiedzialności za wykroczenia i braki, zwłaszcza w sferze życia religijnego. Również młodzi ściągają na siebie Boże sankcje, jeżeli zaniedbują się w poznawaniu Boga i w konsekwencji w niewłaściwy sposób mówią o Bogu; jeżeli negują plan i projekt działania Boga dla ludzi i przez ludzi, albo zbyt swobodnie obchodzą się z tym co święte.

Stary Testament radzi więc młodzieży, aby w imię poczucia religijnej i etycznej odpowiedzialności, miała respekt przed tym, co Boże i święte, zachowywała umiar w korzystaniu z życia i jego dobrodziejstw oraz nie zapominała o Bożym sądzie.

Słowa kluczowe: młodzież, grzech, odpowiedzialność, Stary Testament.

Wprowadzenie

Niektóre osoby dorosłe narzekają na współczesną młodzież, twierdząc, że jest arogancka, bezideowa, zmateralizowana, niezdolna do ofiary, często bez zdrowej hierarchii wartości i poczucia grzechu. Inni z kolei twierdzą, że dzisiejsi młodzi są dobrzy i posiadają bardzo wartościowe cechy. Za wyważoną i trafną uznaje się opinię, że młodzież dzisiejsza jest wprawdzie inna niż dawniej, ale to nie oznacza, że gorsza albo lepsza. Również dzisiaj młodzi są dziećmi swojego czasu. Nie tylko rodzice, wychowawcy i nauczyciele kształtują ich charaktery i postawy, ale wpływa na nich także aktualna rzeczywistość. Okoliczności i sytuacje, które wyciskają swoje piętno na danej epoce, oddziałują również na proces dorastania i dojrzewania człowieka. Od tych wpływów nie jest wolna także sfera religijna i etyczna młodych ludzi. Tak było dawniej i tak jest również dzisiaj.

O ludziach młodych, ich postawie i zachowaniu, w tym również o ich grzechach oraz ich etycznej i religijnej odpowiedzialności wzmiankują teksty Starego Testamentu. Celem niniejszego krótkiego studium jest pokazanie, jak te teksty ukazują wspomniane aspekty życia młodzieży, oraz odczytanie pouczającego i ciągle aktualnego przesłania dla ludzi młodych, dotyczącego ich postępowania w wymiarze spo-

leczno-religijnym, a zwłaszcza właściwego kształtowania relacji z Bogiem, który chce błogosławić ludzi również w ich młodym wieku.

1. Podstawowe kwestie terminologiczne

Terminem „młodzież” określamy osoby w okresie życia pomiędzy dzieciństwem a dorosłością. W kulturze europejskiej chodzi zasadniczo o wiek między 12 a 24 rokiem życia. Te lata dzieli się na okres dorastania (od 12 do 17 roku życia) i okres młodzieńczy lub młodej dorosłości (od 18 do 24 roku życia)¹.

Biblia Hebrajska nie ma jednego słowa na określenie młodzieży i młodości. Dla opisanego okresu między dzieciństwem a dorosłością używa kilku różnych terminów, mianowicie: *‘alûmîm*, *nē‘ûrîm*, *yaldût*, *bēḥûrîm*, *bēḥûrôt*, *šē‘îrāh*. W odniesieniu do młodzieńca i młodzieńców oraz dziewczyny stosuje najczęściej odpowiednio terminy: *na‘ar*, *bāḥûr*, *nē‘ârîm*, *baḥûrîm* i *na‘arāh*.

Na podstawie tekstów Starego Przymierza trudno jest wskazać dokładną granicę wiekową pomiędzy dziećmi a młodzieżą, a jeszcze trudniej pomiędzy młodzieżą a osobami dorosłymi. Na przykład Ezaw, Jakub, Józef i Samson są wzmiankowani jako *nē‘ârîm* – młodzieńcy (Rdz 25,27; 37,2; Sdz 13,5-7), przy czym w przypadku Józefa, określanego jako *na‘ar* (młodzieniec), tekst biblijny (Rdz 37,2) informuje dokładnie, że miał siedemnaście lat (*ben-sēḥa‘ēsrêh šānāh*). Jako *na‘arāh* jest wspomniana Rebeka, Rut, Estera, bezimien- na konkubina i niewolnica (Rdz 24,16; Sdz 19,3; Rt 2,5-6; 2Krl 5,2; Est 2,7). Z kolei *bāḥûr* może być młodym mężczyzną w służbie wojskowej (np. 2Krl 8,12; Jr 49,26; 51,3; por. Sdz 14,10). W biblijnym hebrajskim nie ma też takich terminów jak „dorosły”, „pełnoletni”, „małoletni”, itd., które funkcjonują w sferach dzisiejszych ustaleń i rozważań natury prawnej, w tym także odpowiedzialności etycznej i religijnej².

Dla opisanego grzechu, jako – ujmując ogólnie – czynu człowieka, który nie odpowiada woli Boga, w Biblii Hebrajskiej użyto wielu słów. Ukazują one istotę grzechu z różnych punktów widzenia. Najbardziej popularne terminy na oznaczenie rzeczywistości grzechu to *ḥattā‘t* (*ḥattā‘āh*), *peša‘* i *‘āwōn* oraz, jako wywodzące się od wspólnych rdzeni – *ḥt‘*, *pš‘* i *‘wh*, ich odpowiedniki czasownikowe.

Ḥattā‘t odnosi się do wykroczenia w sensie pobłądzenia, rozminięcia się

¹ C. Walesa, *Młodzież*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 12, red. E. Ziemann i in., Lublin 2008, s. 1993; zob. także np. *Meyers enzyklopädisches Lexikon*, t. 13, Mannheim 1975, s. 222-223; B. Galas, *Młodzież*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku. Tom III M–O*, red. T. Pilch, Warszawa 2004, s. 327-330.

² A. Kunz-Lübcke, *Jugend (AT)*, w: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/22956/> [04.08.2015].

z celem, uchybienia czemuś. Czasownik od *ḥt*’ wyraża czasami etyczne uchybienie poprzez niedopełnienie obowiązków bądź nawet zaniedbanie w zakresie zwykłej uprzejmości wobec innych (por. np. Rdz 31,36; 44,32; Wj 5,16; Sdz 11,27; 2Krl 18,14). *Ḥt*’ otrzymuje sens teologiczny, gdy odnosi się do wykroczenia przeciwko Bogu, lub gdy miało ono miejsce w sferze kultu³.

Słowo *peša*’ oznacza wykroczenie, będące dobrowolnym i świadomym naruszeniem jakiejś normy, albo też zerwanie jakiejś relacji, na przykład przymierza, tłumaczone często jako bunt (np. 1Krl 12,19; 2Krl 1,1; 8,20.22). W sensie teologicznym mówi o buncie przeciwko Bogu JHWH jako Panu Izraela (np. 1Krl 8,50; Iz 1,2; Jr 3,13; Oz 7,13). Wyrażeniem synonimicznym do *peša*’ jest *mered*’ (Joz 22,22), *meri*’ (Lb 17,25; Pwt 31,27; 1Sm 15,23) oraz *ma’al*, które oznacza również wtargnięcie człowieka w sferę Boga oraz zamach na Jego własność i prerogatywy (np. Joz 7,1; 22,22; 2Krn 26,16-18)⁴.

Hebrajskie słowo *’āwōn*, trzecie spośród najczęstszych określeń grzechu, jest terminem głęboko religijnym i prawie zawsze wskazuje na moralną winę i niegodziwość wobec Boga (np. Gen 15,16; Kpł 16,22; Iz 53,61)⁵.

Wśród innych terminów, które wskazują na istotę grzechu, należy wymienić jeszcze przede wszystkim przymiotnik odrzeczownikowy *rāšā*’ – „winny”, „złoczyńca” oraz zwyczajne *ra*’ – „zło”, „zły”, będące określeniami wskazującymi na etyczne i moralne zło.

Wielość terminów używanych na opisanie rzeczywistości grzechu i ich niemalże wszechobecność w biblijnych tekstach może świadczyć zarówno o złożoności zagadnienia grzechu, jak i o tym, że dla izraelskich teologów grzech był jednym z głównych problemów.

2. Świadomość grzechów wieku młodzieńczego

Wzmiankę o tym, że młodzież grzeszy, mamy już na jednej z pierwszych stron Biblii. W opisie zawarcia przymierza Boga z Noem po potopie w usta Boga włożono stwierdzenie, że skłonność serca człowieka jest zła już od młodości (*jēšer leḥ hā’ādām ra’ minn^e’urājw*) (Rdz 8,21). Oznacza to, że inklinacja do popełniania zła tak przynależy do człowieka, iż on z nią wzrasta.

³ Np. K. Koch, *ḥt*’, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. 2, red. G.J. Botterweck – H. Ringgren, Stuttgart 1976, s. 857-870; R. Knierim, *ḥt*’ *sich verfehlen*, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. 1, red. E. Jenni – C. Westermann, Gütersloh⁵1994, s. 541-549; R.C. Cover, *Sin, Sinners*, w: *The Anchor Yale Bible Dictionary*, t. 6, red. D.N. Freedman, New York 1992, s. 31.

⁴ Np. R. Knierim, *peša*’ *Verbrechen*, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. 2, red. E. Jenni – C. Westermann, Gütersloh⁴1993, s. 488-495; R.C. Cover, *Sin, Sinners*, s. 31-32

⁵ Np. R. Knierim, *’āwōn* *Verkehrtheit*, w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. 2, red. E. Jenni – C. Westermann, Gütersloh⁴1993, s. 243-249; R.C. Cover, *Sin, Sinners*, s. 32.

Boży sąd dokonany poprzez potop niczego w tym zakresie nie zmienił (por. Rdz 6,5)⁶.

Świadectwo silnej świadomości grzechów wieku młodzieńczego znajdujemy między innymi w jednym z fragmentów Księgi Jeremiasza. W kontekście zapowiedzi odnowy Izraela po wygnaniu babilońskim (Jr 30,18-31-40), cytowane jest wyznanie Efraima: „Gdy bowiem odwróciłem się, pożałowałem tego, a gdy zrozumiałem, uderzyłem się w biodro. Wstydzę się i jestem zmieszany, bo noszę hańbę mojej młodości” (*herpaṭ nē ‘ūrāj*) (Jr 31,19). Efraim przyznaje się do grzechu odejścia od Boga przez bunt i nieposłuszeństwo Jego słowu (Jr 2,30; 5,3; 17,23; 32,33)⁷. Niektórzy egzegeci sugerują, aby ostatnią frazę tej wypowiedzi rozumieć w sensie: „cierpię z powodu konsekwencji mojego młodzieńczego nieposłuszeństwa” (por. 2Tm 2,22)⁸.

Przyznanie się przed Bogiem do grzechów młodości jest wyrażone również w wypowiedzi Psalmu 25: „Nie wspominaj grzechów mej młodości (*ḥaṭṭō wṭ nē ‘ūraj*) ani moich przewin, ale o mnie pamiętaj w Twojej łaskawości ze względu na dobroć Twą, Panie!” (Ps 25,7). Psalmista odnosi się w tych słowach do wszystkich grzechów popełnianych od początku odpowiedzialnego używania rozumu, często lekkomyślnych, które nękają człowieka akurat w wieku dorastania i dochodzenia do dojrzałości⁹.

Obydwie przytoczone wyżej wypowiedzi – Jr 31,19 i Ps 25,7 – świadczą o ludzkim przekonaniu autorów, iż etyczna odpowiedzialność wiąże się już z wiekiem młodzieńczym.

O grzechach okresu młodzieńczego wzmiankuje również Księga Hioba. Są w niej słowa Hioba, głównego bohatera księgi, w których zarzuca on Bogu zbytnią surowość wyrażającą się we wspomnianiu jego win z okresu młodości: „Bo przypisujesz mi gorzkie rzeczy i czynisz mnie dziedzicem win młodości (*wəṭōrīšēnī ‘awōñōṭ nē ‘ūrāj*) (Hi 13,26). W drugiej frazie Hiob wyraźnie przyznaje się do grzechów popełnionych w wieku młodzieńczym, co do których sądził, że zostały mu już odpuszczone. Niewątpliwie jednak jest

⁶ C. Westermann, *Genesis. Teil 2: Gen 4-11* (Biblicher Kommentar. Altes Testament; 1/2), Neukirchen-Vluyn ⁴1999, s. 611-612; J. Scharbert, *Genesis 1-11* (Die Neue Echter Bibel. Altes Testament; 5), Würzburg ³1990, s. 93.

⁷ Zob. G.L. Keown – P.J. Scalise – T.G. Smothers, *Jeremiah 26–52* (Word Biblical Commentary; 27), Grand Rapids, Michigan 1995, s. 121; J.A. Dearman, *Jeremiah and Lamentations* (The NIV Application Commentary), Grand Rapids, Michigan, 2002, s. 269.

⁸ Np. M.L. Brown, *Jeremiah*, w: *The Expositor's Bible Commentary. Revised Edition, Vol. 7: Jeremiah – Ezekiel*, red. T. Longman III – D.E. Garland, Grand Rapids, Michigan 2010, s. 390.

⁹ Por. F.-L. Hossfeld, *Psalm 25: Bitte eines Armen um Rettung, Vergebung und Wegweisung*, w: F.-L. Hossfeld – E. Zenger, *Die Psalmen I: Psalm 1–50* (Die Neue Echter Bibel. Altes Testament; 29), Würzburg 1993, s. 165; P.C. Craigie, *Psalms 1-50* (Word Biblical Commentary; 19), Grand Rapids, Michigan ²2004, s. 219.

to stwierdzenie godne uwagi, jako że Księga Hioba zasadniczo konsekwentnie neguje grzech i winę swojego bohatera, co jest już podkreślone na samym początku księgi: „Był to mąż sprawiedliwy, prawy, bogobojny i unikający zła” (Hi 1,1)¹⁰.

Oczekiwanie respektowania norm etycznych i religijnych przez dzieci i młodzież dopiero po osiągnięciu przez nich określonego wieku było znane już w bardzo dawnej starożytności. Na przykład w egipskich wyobrażeniach sądu nad zmarłymi (w zaświatach) złe czyny popełnione przed ukończeniem dziesiątego roku życia pozostawały bezkarne. Oznacza to, że w tamtych czasach dziecku do dziesiątego roku życia, przynajmniej w sferze etyczno-religijnej, na wiele pozwalano. W jednym z grobów tebańskich jego „właściciel” zapewnia, że nigdy nie bluźnił żadnemu bogu poza okresem życia, gdy jeszcze był dzieckiem: „Gdy jeszcze byłem dzieckiem i [...] nie znałem”¹¹.

3. Rodzaje grzechów młodzieży

Teksty biblijne, wskazując na świadomość grzechów i win wieku młodzieńczego u swoich bohaterów, nie podają dokładnie, jakie grzechy mieliby oni popełniać. Na czym zatem miałyby polegać wina na przykład Hioba? Grzechy typu rozwiązłość, gwałcenie prawa, wykroczenia przeciw własności, są związane na ogół z dorosłością. Grzechem młodego Hioba, a także innych młodzieńców, mogło być jednak niewłaściwe albo niedojrzałe mówienie o Bogu.

Pewne światło w tej kwestii może wnieść opisany w 2Krl 2,23-24 epizod z życia proroka Elizeusza. Według biblijnego tekstu Elizeusz szedł do Betel i wtedy „mali chłopcy (*nē'ārîm qe'tannîm*) wybiegli z miasta i naśmiewali się z niego wzgardliwie, mówiąc do niego: «Przyjdź no, łysku! Przyjdź no, łysku!» On zaś odwrócił się, spojrział na nich i przeklął ich w imię Pańskie. Wówczas wypadły z lasu dwa niedźwiedzie i rozszarpały spośród nich czterdziestu dwóch chłopców (*jelādîm*).”

Wyrażenie *nē'ārîm qe'tannîm* wskazuje wyraźnie, że chodzi o chłopców małoletnich. Nie wiadomo dokładnie, czy zawołanie „łyssek” wynikało stąd,

¹⁰ E.B. Schmick, *Job*, w: *The Expositors Bible Comentary, Vol. 4: 1 Chronicles–Job*, red. T. Longman III – D.E. Garland, Grand Rapids, Michigan 2010, s. 764; H. Groß, *Ijob* (Die Neue Echter Bibel. Altes Testament; 13), Würzburg 1986, s. 53-54; N.C. Habel, *The Book of Job. A Commentary* (The Old Testament Library), Philadelphia, Pennsylvania 1985, s. 232.

¹¹ J. Assman, *Sonnenhymnen in Thebanischen Gräbern*, Mainz 1983, s. 70.

Por. także H.W. Fischer-Elfert, *Kindheit im Alten Ägypten*, w: *Kindheit zwischen Pharao und Internet: 4000 Jahre in interdisziplinärer Perspektive*, red. J. Forster – U. Krebs, Bad Heilbronn 2001, s. 28-29; A. Kunz-Lübcke, *Jugend (AT)*.

że Elizeusz był naturalnie łysy, czy może miał ogoloną głowę. Według Pwt 14,1 Izraelici mieli zakaz strzyżenia krótko włosów (por. Kpł 19,27). Naturalna łysina Elizeusza nie naruszałaby jednak tego zakazu. Z drugiej strony ostrzyżenie włosów uchodziło niekiedy za znak legitymujący człowieka ambitnego religijnie, na przykład nazirejczyka (np. Lb 19,10). Niemniej Elias, poprzednik Elizeusza, był rozpoznawany jako prorok, ponieważ był mężczyzną z włosami (*'iš ba'al šē'ār*) (1Krl 1,8)¹².

Wzgardliwe naśmiewanie się chłopców z Elizeusza, jako łysiego mężczyzny, należy uznać nie tyle za młodzieńczy wybryk i przejaw niedojrzałości, co drwienie z Elizeusza jako „męża Bożego” (*'iš hā'elōhīm*) (2Krl 4,16) lub wręcz zaprzeczanie, że jest on prorokiem, a przynajmniej negowanie, iż jest prorokiem jak Elias. Stąd też Elizeusz przeklął chłopców w imię JHWH. W konsekwencji tego przekleństwa czterdziestu dwóch spośród nich zostało rozszarpanych przez dwa niedźwiedzie (2Krl 2,24). Takie surowe potraktowanie grupy chłopców nie było wyrazem mściwego gniewu Eliasza, lecz boskim sądem wymierzonym za zawinione negowanie Bożego planu i Bożego projektu działania na rzecz ludzi. W tej krótkiej narracji niedźwiedzie spełniły rolę wyznaczoną im przez Boga i to w nie mniejszym stopniu niż wielka ryba, która według opowiadania Księgi Jonasza połknęła krnąbrnego proroka, głównego bohatera księgi (Jon 2,1)¹³.

Trudno wypowiedzieć się definitywnie, jaki jest stopień prawdopodobieństwa historyczności opisanego w 2Krl 2,23-25 epizodu z życia męża Bożego Elizeusza. Niemniej surowa reakcja proroka na zachowanie chłopców, z przekleństwem i jego konsekwencją, rodzi u czytelnika respekt w stosunku do autorytetu Elizeusza jako następcy Eliasza. Postawa Elizeusza sugeruje, że dla niego chłopięca niewinność wobec tego co boskie raczej nie istnieje. Samo uśmiercenie czterdziestu dwóch chłopców za drwiny ze starszego człowieka jawi się z pewnością jako okrutne, jednak całe zdarzenie przechowane w biblijnej tradycji, rzuca światło na mentalny świat dzieci i młodzieży czasów i środowiska kształtowania się tej tradycji, wskazując zwłaszcza na ich dosyć swobodne obchodzenie się z tym, co religijne¹⁴.

Lektura biblijnych opowiadań o Elizeuszu pozwala na dostrzeżenie wyraźnego kontrastu między rzuceniem przez Eliasza klątwy w imię JHWH

¹² Zob. np. T.R. Hobbs, *2 Kings* (Word Biblical Commentary; 13), Grand Rapids, Michigan 1985, s. 24; R.L. Cohn, *2 Kings* (Berit Olam), Collegeville, Minnesota 2000, s. 17; J. Werlitz, *Die Bücher der Könige* (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament; 8), Stuttgart 2002, s. 209.

¹³ Tak. np. A.H. Konkel, *1 & 2 Kings* (The NIV Application Commentary), Grand Rapids, Michigan 2006, s. 382; por. R.D. Patterson – H.J. Austel, *1 and 2 Kings*, w: *The Expositors Bible Commentary, Vol. 4: 1 Samuel-2 Kings*, red. T. Longman III – D.E. Garland, Grand Rapids, Michigan 2009, s. 814.

¹⁴ Tak np. A. Kunz-Lübcke, *Jugend (AT)*.

na chłopców, skutkującym ich rozszarpaniem przez niedźwiedzie (2Krl 2,24), a innymi przypadkami z życia Elizeusza, w których on w sposób cudowny przyszedł z pomocą i na ratunek dzieciom, młodzieńcom i osobom z nimi związanym. Druga Księga Królewska podaje, że Elizeusz uratował wdowę i jej dwóch synów od głodu i niewolnictwa za długi (2Krl 4,1-7). Innym razem mąż Boży sprawił, że niepłodna dotąd Szunemitka porodziła upragnionego syna, a później, gdy chłopiec umarł, na prośbę matki Elizeusz przywrócił go do życia (2Krl 4,8-37). Na pewno nie można zatem twierdzić, że los dzieci i młodzieży był Elizeuszowi obojętny i dlatego sprawił, że niedźwiedzie rozszarpały czterdziestu dwóch chłopców. W tamtej historii chodziło bowiem o postawę chłopców wobec Elizeusza jako reprezentanta tego, co boskie oraz wobec Bożego planu i sposobu działania Boga przez człowieka.

W 2Krl 5,1-14 jest opowiadanie o cudownym uzdrowieniu z trądu wodźcy wojsk aramejskich Naamana. Uzdrawienie dokonało się za przyczyną Elizeusza, który kazał Naamanowi obmyć się siedem razy w Jordanie. O działaniu Boga przez Elizeusza Naaman dowiedział się dzięki świadectwu młodej dziewczyny (*na 'arāh q'etannā*) izraelskiej, którą Aramejczycy wzięli do niewoli i przeznaczili na służbę u żony Naamana. Dziewczyna, w przeciwieństwie do chłopców, którzy naśmiewali się z Elizeusza, miała świadomość tego, co boskie w Elizeuszu. Tamci padli ofiarą swojej ignorancji i nieświadomości mocy, jaką posiada mąż Boży. Nie dostrzegli w proroku elementu boskiego. Z kolei owa młoda dziewczyna dysponowała wiedzą o uzdrawiającej mocy proroka i z pewnością wiarą w tę moc. Zaświadczyła o tym co boskie w Elizeuszu¹⁵.

Obydwa epizody z biblijnej historii Elizeusza (2Krl 2,23-24 i 5,1-14) potwierdzają, że okres dzieciństwa i wiek młodzieńczy był już uznawany za czas odpowiedzialności etycznej i religijnej. Zachowanie młodych chłopców odzwierciedla dziecięcą lub młodzieńczą religijną niekompetencję, zaś świadectwo młodej dziewczyny dowodzi jej młodzieńczej religijnej kompetencji¹⁶.

2. Wiek odpowiedzialności karnej

Według rabinicznej tradycji i dyskusji poświadczonej w Misznie okres religijnej odpowiedzialności rozpoczyna się wraz z dojrzałością płciową (TB Nidda VI, 11)¹⁷. W Starym Testamencie refleksję nad kwestią odpowiedzialności młodego człowieka

¹⁵ Zob. np. T.R. Hobbs, *2 Kings*, 63; J.J. Bimson, *1 and 2 Kings*, w: *New Bible Commentary: 21st Century Edition*, red. D.A. Carson i in., Downers Grove, Illinois 1994, s. 365.

¹⁶ Tak np. A. Kunz-Lübcke, *Jugend (AT)*.

¹⁷ L. Goldschmidt, *Der Babylonische Talmud*, t. 12, Frankfurt am Main 1996, 516-519.

za swoje czyny znajdujemy w Księdze

Koheleta. W Koh 11,9 czytamy: „Ciesz się, młodzieńcze (*bāhūr*), w młodości swojej (*b^ejaldūtēkā*), a serce twoje niech się rozwesela za dni młodości twojej (*b^ehūrōtekā*). I chodź drogami serca swego i za tym, co oczy twe pociąga; lecz wiedz, że z tego wszystkiego będzie cię sądził Bóg”.

Tę wypowiedź Koheleta można postrzegać jako starożytną wersję początku studenckiego hymnu *Gaudeamus igitur, juvenes dum sumus* („Radujmy się więc, dopóki jesteśmy młodzi”). Nie chodzi w nich jednak wcale o zachętę do praktykowania postawy hedonistycznej. Kohelet opowiada się raczej za wyważoną relacją pomiędzy swobodnym życiem w młodości a indywidualną odpowiedzialnością przed Bogiem. Ostatnie słowa tej wypowiedzi stanowią wyakcentowaną wzmiankę o Bożym sądzie (*j^ebi^ʾakā hā^ʾelōhīm bammispāt*)¹⁸.

Wśród egzegetów trwa dyskusja, czy ostatek słowa zacytowanej wypowiedzi (w. 9b: „lecz wiedz, że z tego wszystkiego będzie cię sądził Bóg”) były w ogóle od początku częścią księgi i mieściły się w jej treściowej koncepcji, czy też zostały dodane przez późniejszego redaktora i to może – jak uważają niektórzy bibliści – redaktora nieco konserwatywnego¹⁹. Prawdą jest jednak, że koncepcja Bożego sądu jest w Księdze Koheleta mocno zaznaczona (Koh 3,17; 8,5-6) i nigdzie nie ma propagowania laksystycznego, libertynistycznego stylu życia również w wieku młodzieńczym.

Umiarkowane delektowanie się jedzeniem i konsumpcja wina jest dla Koheleta zachowaniem właściwym (Koh 8,15; 9,7). Podobnie radość przy pracy (Koh 5,18), zadowolenie z tego, co jest do dyspozycji (Koh 6,9) i używanie życia z własną żoną (Koh 9,9) są dla Koheleta cechą udanego życia. Wszystko zaś, co jest prawdą o radości w całym życiu, jest prawdziwe szczególnie w odniesieniu do radości w wieku młodzieńczym. Młodość, między dzieciństwem a dojrzałością – przed zawarciem małżeństwa (*bāhūr* / *b^ehūrōt*)²⁰ – jest według Koheleta okresem intensywnego korzystania z życia, rozkoszowania się nim. Zaś postępowanie człowieka w latach Kohelet postrzega jako proces ciągłego umniejszania się tak rozumianej młodzieńczości²¹.

Niezależnie od tego, czy ostatek zdanie cytowanej wyżej wypowiedzi Koheleta z 11,9b („Wiedz, że z tego wszystkiego będzie cię sądził Bóg”) stanowiło od początku część księgi, czy też jest może późniejszym dodatkiem redakcyjnym, na pewno chroni tekst Koh 11,9 przed interpretacją libertynistyczną. Tym samym pomaga czytelnikom, zwłaszcza w wieku młodzieńczym, właściwie odczytać zachętę z Koh 11,9a, bez fałszowania Koheletowego przesłania, przestrzegając przed popadnię-

¹⁸ Zob. np. R.E. Murphy, *Ecclesiastes* (Word Biblical Commentary; 23A), Grand Rapids, Michigan 1992, s. 116; N. Lohfink, *Kohelet* (Die Neue Echter Bibel; 1), Würzburg 1999, s. 82.

¹⁹ Zob. np. H.W. Hertzberg, *Der Prediger* (Kommentar zum Alten Testament; 17/4), Gütersloh 1963, s. 208-209; R.E. Murphy, *Ecclesiastes*, s. 117; J. Vilchez Lіндеz, *Qoèlet*, Roma 1997, s. 420-421.

²⁰ J. Vilchez Lіндеz, *Qoèlet*, Roma 1997, 420.

²¹ N. Lohfink, *Kohelet*, 82; A. Kunz-Lübcke, *Jugend* (AT).

ciem w hedonizm i życiowy libertynizm²².

Podsumowanie

Według tekstów Starego Testamentu wiek młodzieńczy, rozumiany najczęściej jako okres życia między dzieciństwem a dorosłością, nie jest okresem religijnej i etycznej bez troski. Osoba w tym wieku, podobnie jak osoba dorosła, odpowiada bowiem za swoje czyny w zakresie religijnym i etycznym. Biblijne teksty poświadczają świadomość tego rodzaju odpowiedzialności u ludzi młodych.

Młódzież ma jednak swoje przywileje. Tym przywilejem jest korzystanie z sił i dobrodziejstw życia. Do udanego życia człowieka młodego należy radowanie się życiem, rozumiane również jako delectowanie się tym, w co Bóg wyposażył ludzką naturę i otaczające go środowisko. Wszystko ma się jednak dokonywać z zachowaniem religijnych i etycznych granic. Te z kolei są determinowane przez trzy imperatywy:

- (1) Miej respekt przed tym, co Boże i święte!
- (2) Zachowaj umiar w korzystaniu z tego, co Bóg daje ci na co dzień!
- (3) Pamiętaj o Bożym sądzie, w który wierzysz!

Zaprezentowane w zarysie wyniki badań nad starotestamentowym ujęciem tematu świadomości grzechu u młodzieży oraz etycznej i religijnej odpowiedzialności młodych można spuentować ostatnimi słowami Księgi Koheleta:

„Synu mój, przyjmij przestrożę: Pisaniu wielu ksiąg nie ma końca, a wiele nauki utrudza ciało... Wszystkiego tego wysłuchawszy: Boga się bój i przykazań Jego przestrzegaj, bo cały w tym człowiek. Bóg bowiem każdą sprawę wezwie na sąd, wszystko, choć ukryte: czy dobre było, czy złe” (Koh 12,12-14).

Literatura

- Assman, J., *Sonnenhymnen in Thebanischen Gräbern*, Mainz 1983.
- Bimson, J.J., *1 and 2 Kings*, w: *New Bible Commentary: 21st Century Edition*, red. D.A. Carson i in., Downers Grove, Illinois 1994, s. 333-386.
- Brown, M.L., *Jeremiah*, w: *The Expositor's Bible Commentary. Revised Edition, Vol. 7: Jeremiah – Ezekiel*, red. T. Longman III – D.E. Garland, Grand Rapids, Michigan 2010, s. 21-572.
- Cohn, R.L., *2 Kings* (Berit Olam), Collegetown, Minnesota 2000.
- Cover, R.C., *Sin, Sinners*, w: *The Anchor Yale Bible Dictionary*, t. 6, red. D.N. Freedman, New York 1992, s. 31-32.
- Craigie, P.C., *Psalms 1-50* (Word Biblical Commentary; 19), Grand Rapids, Michigan 2004.
- Dearman, J.A., *Jeremiah and Lamentations* (The NIV Application Commentary), Grand Rapids, Michigan, 2002.
- Fischer-Elfert, H.W., *Kindheit im Alten Ägypten*, w: *Kindheit zwischen Pharao und Internet: 4000 Jahre in interdisziplinärer Perspektive*, red. J. Forster – U. Krebs, Bad Heilbronn 2001, s. 21-39.
- Galas, B., *Młódzież*, w: *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku. Tom III M–O*, red. T. Pilch, Warszawa 2004, s. 327-336.
- Goldschmidt, L., *Der Babylonische Talmud*, t. 12, Frankfurt am Main 1996.

²² Por. J. Vilchez Líndez, Qoèlet, Roma 1997, 421.

- Groß, H., *Ijob* (Die Neue Echter Bibel. Altes Testament; 13), Würzburg 1986.
- Habel, N.C., *The Book of Job. A Commentary* (The Old Testament Library), Philadelphia, Pennsylvania 1985.
- Hertzberg, H.W., *Der Prediger* (Kommentar zum Alten Testament; 17/4), Gütersloh 1963.
- Hobbs, T.R., *2 Kings* (Word Biblical Commentary; 13), Grand Rapids, Michigan 1985.
- Hossfeld, F.-L., *Psalm 25: Bitte eines Armen um Rettung, Vergebung und Wegweisung*, w: F.-L. Hossfeld – E. Zenger, *Die Psalmen I: Psalm 1–50* (Die Neue Echter Bibel. Altes Testament; 29), Würzburg 1993, s. 161-166.
- Keown, G.L. – Scalise, P.J. – Smothers, T.G., *Jeremiah 26–52* (Word Biblical Commentary; 27), Grand Rapids, Michigan 1995.
- Knierim, R., אָוֹן *āwōn* 'Verkehrtheit', w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. 2, red. E. Jenni – C. Westermann, Gütersloh ⁴1993, s. 243-249.
- Knierim, R., אָהַיִת *ahaiyt* 'sich verfehlen', w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. 1, red. E. Jenni – C. Westermann, Gütersloh ⁵1994, s. 541-549.
- Knierim, R., פֶּשָׁא *peša* 'Verbrechen', w: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, t. 2, red. E. Jenni – C. Westermann, Gütersloh ⁴1993, s. 488-495.
- Koch, K., חָטָא *hātā'*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, t. II, red. G.J. Botterweck – H. Ringgren, Stuttgart 1976, s. 857-870.
- Konkel, A.H., *1 & 2 Kings* (The NIV Application Commentary), Grand Rapids, Michigan 2006.
- Kunz-Lübcke, A., *Jugend (AT)*, w: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/22956/> [04.08.2015].
- Lohfink, N., *Kohelet* (Die Neue Echter Bibel; 1), Würzburg ⁵1999.
- Meyers enzyklopädisches Lexikon*, t. 13, Mannheim 1975, s. 222-223.
- Murphy, R.E., *Ecclesiastes* (Word Biblical Commentary; 23A), Grand Rapids, Michigan 1992.
- Patterson, R.D. – Austel, H.J., *1 and 2 Kings*, w: *The Expositors Bible Comentary, Vol. 4: 1 Samuel-2 Kings*, red. T. Longman III – D.E. Garland, Grand Rapids, Michigan 2009, s. 615-954.
- Scharbert, J., *Genesis 1-11* (Die Neue Echter Bibel. Altes Testament; 5), Würzburg ³1990.
- Schmick, E.B., *Job*, w: *The Expositors Bible Comentary, Vol. 4: 1 Chronicles–Job*, red. T. Longman III – D.E. Garland, Grand Rapids, Michigan 2010, s. 675-921.
- Vílchez Líndez, J., *Qoèlet*, Roma 1997.
- Walesa, C., *Młdzież*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 12, red. E. Ziemann i in., Lublin 2008, s. 1993-1995.
- Werlitz, J., *Die Bücher der Könige* (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament; 8), Stuttgart 2002.
- Westermann, C., *Genesis. Teil 2: Gen 4-11* (Biblischer Kommentar. Altes Testament; 1/2), Neukirchen-Vluyn ⁴1999.

The Consciousness of Sin and the Ethical and Religious Responsibility of Young People in the Old Testament

Summary: Sin and responsibility for it is one of the important themes of the Bible. The texts of the Old Testament mention sins of adults, but also sins of children and young people. Youth does not exempt from responsibility for violations and deficiencies, particularly in the sphere of religious life. Young people also incur God's sanctions if they neglect the knowledge of God and, consequently, speak in a wrong way about God; if they deny the plan and design of the action of God for people and by people, or too loosely handle what is holy.

The Old Testament advises young people that in the name of religious and ethical responsibility, they should respect the things of God and the holy, observe moderation in the use of life and its benefits, and not forget about God's judgement.

Keywords: youth, sin, responsibility, Old Testament

KS. BARTŁOMIEJ WITTBRODT

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Nauczanie św. Jakuba Apostoła o sakramencie namaszczenia chorych w perspektywie biblijnej¹

Streszczenie: Choroba i związane z nią cierpienie należą w sposób naturalny do życia ludzkiego. Jednakże dla osób wierzących choroba przybiera wymiar religijny. Człowiek podeszły w latach, lub dotknięty niemocą na ciele, może swoje cierpienia łączyć z cierpieniami Chrystusa i ofiarować je jako wynagrodzenie za grzechy swoje, rodziny, lub oddać je Bogu w konkretnej intencji. Aby tak się stało, musi mieć świadomość, że Kościół ogarnia troską wszystkich - chorych i starszych, i przychodzi z pomocą poprzez sakrament chorych, który ma swoje podstawy w Biblii, jak zresztą i pozostałe sakramenty. Stary i Nowy Testament ukazuje troskę o tych, którzy dotknięci cierpieniem nie są pozostawieni sami sobie. Szczególnie św. Jakub w swoim Liście pisze: „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 5,13-15). Zgodnie z tymi słowami Kościół ma szczególną misję niesienia Dobrej Nowiny i pociechy chorym i cierpiącym na wzór samego Chrystusa, który „przyszedł do tych, którzy się źle mają”.

Słowa kluczowe: człowiek, sakrament chorych, cierpienie, namaszczenie, uzdrowienie

Wstęp

Każdy człowiek był wystawiony od zarania dziejów na różnego rodzaju niebezpieczeństwa i przeciwności losu. Do takich niebezpieczeństw zaliczyć można także choroby, które w ciągu wieków przyjmowały bardziej dokuczliwą formę.

W niniejszym artykule autor pragnie zwrócić szczególną uwagę na to, że ludzie chorzy, cierpiący wpisani są niejako w krajobraz naszego codziennego życia. Choroba w powszechnym odczuciu sprzeciwia się naturalnej woli życia, jednak dla ludzi wierzących staje się wezwaniem do odczytania rzeczywistości w perspektywie wiary. Dla człowieka wierzącego choroba ma wymiar religijny. Nie jest bowiem łatwo odnaleźć sens i wartość lęku i bólu, zarówno fizycznego jak i psychicznego,

¹ Tekst ten pierwotnie stanowił część mojej pracy magisterskiej, złożonej na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, *Liturgia sakramentu chorych w świetle posoborowej literatury teologicznej*, Warszawa 2005, s.10-26.

związanego ze śmiertelną naturą człowieka.

Sakrament namaszczenia chorych jest ściśle i nierozzerwalnie związany z chorobą, która przypomina człowiekowi o nieuchronnym podążaniu ku śmierci, a także uzmysławia cierpiącemu ograniczoność jego ludzkiej egzystencji². Choroba może także być drogą ku większej dojrzałości i jeśli człowiek sam tego zechce, pomoże mu lepiej zrozumieć, co tak naprawdę jest istotne w życiu człowieka.

Gdy zechcemy głębiej i lepiej wniknąć w sakrament namaszczenia chorych, musimy najpierw sięgnąć do Pisma Świętego, księgi przekazującej nam wolę Bożą. W Biblii bowiem odnaleźć można korzenie wszystkich sakramentów świętych. W poniższym artykule zaakcentowano początki sakramentu chorych w Starym Testamencie, a także w Ewangeliach, nauczaniu i działalności Apostołów. Szczególnie podkreślono fragment piątego rozdziału Listu św. Jakuba, który uważany jest za podstawę sakramentu namaszczenia chorych

1. Początki sakramentu chorych w Starym Testamencie.

Już w Starym Testamencie namaszczenie chorych oliwą należało do zabiegów medycznych, dzięki któremu lekarz mógł leczyć rany. Prorok Izajasz stwierdza: „Od stopy nogi do szczytu głowy nie ma w nim części nietkniętej: rany i sińce i opuchnięte pręgi, nie opatrzone ani przewiązane, ni złagodzone oliwą” (Iz 1,6). Z kart Starego Testamentu dowiadujemy się, że ówczesny człowiek przeżywał swoje cierpienia i swoją chorobę w obliczu samego Boga. Bóg jest tym, do którego może skierować swoje skargi na chorobę i błagać o uzdrowienie. A więc wynika z tego, że sam Jahwe, Pan życia i śmierci, panuje zarówno nad chorobą jak i nad uzdrowieniem, jednakże cierpienie i śmierć nie są elementami pochodzącymi od Boga³. Dzięki temu choroba staje się drogą nawrócenia, a przebaczenie od Boga zapoczątkowuje powrót do zdrowia⁴. Stary Testament podkreśla, że choroby i cierpienia są następstwem grzechów chorego albo jego przodków⁵. Naród wybrany doświadcza tego, że choroba w tajemniczy dla nich sposób wiąże się ze złem i grzechem. Księgi Starego Testamentu dostarczają nam licznych świadectw, że namaszczenie było wyrazem szacunku, czci i troski o drugiego człowieka. Stary Testament wspomina także o namaszczeniu rzeczy. Biblia podaje, że olejem oliwkowym namaszczano: kamienne kolumny (stele), które służyły do celów kultu, ołtarze, święty namiot i arkę⁶. Oprócz rzeczy namaszczonej olejem oliwkowym, Stary Testament opisuje także, wspomina już, obrzędy namaszczenia osób. Opisy te możemy podzielić na grupy: namaszczenia królów, namaszczenia kapłanów i proroków, namaszczenia

² Por. K. Hoła, *Sakramenty w aspektach dziejzbowczych*, Kraków 1987, s. 5

³ Por. J. Stefański, *Właściwe rozumienie i stosowanie sakramentu chorych*, „Ateneum Kapłańskie” 71/3 (1978), s. 339.

⁴ Por. Ps 38,5; 39, Ps 32,5; 107,20

⁵ Por. K. Romaniuk, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań – Kraków 1999, s. 198.

⁶ Por. Rdz. 28,18; Wj 29,36; Wj 40, 9

podróżnych, namaszczenia chorych, namaszczenie Mesjasza⁷. Na kartach Starego Testamentu najczęściej znajdujemy jednak wyczerpujące opisy namaszczenia królów, między innymi Dawida, Saula, Salomona, Absaloma, Chazaela. Prezentowane obrzędy dokonują się w niezwyklej atmosferze radości, której symbolem jest właśnie oliwa⁸. Jak czytamy w Psalmie 104, każde wylanie oliwy rozjaśnia oblicze i jest powodem radości. Każdy namaszczony król był szczególnie powiązany z Jahwe, a przez to również otoczony chwałą Bożą. Wylanie oliwy na głowę króla czyniło go wyłączną własnością Boga. Olejem namaszczano, jak już wspominałem, podróżnych. Przybyszów należało odpowiednio ugościć, a także namaścić olejkiem, gdyż taka była istota gościnności na Wschodzie. Namaszczano także oliwą chorych a zwłaszcza trędowatych⁹. W tym obrzędzie możemy się dopatrywać solidnych korzeni współczesnego sakramentu namaszczenia chorych. Wszystkie wymienione sytuacje w których namaszczano oliwą, były swoistym przekazywaniem ludziom mocy samego Jahwe, gdyż byli oni namaszczeni duchem Boga. Za namaszczonych duchem Jahwe uważa się także niektórych patriarchów, jak na przykład arcykapłana Oniasza. Namaszczenie miało u Żydów wielorakie i codzienne zastosowanie, zarówno symboliczne, jak i praktyczne. Olej, którym namaszczano, stanowił jeden z podstawowych surowców spożywczych. Ówczesne ludy używały go do oświetlenia, zabiegów higienicznych, a także do leczenia. Uważany był powszechnie za symbol pomyślności. Każde starotestamentalne namaszczenie było oznaką wielkiego wyróżnienia, wyrazem czci i szacunku.

2. Podstawy sakramentu namaszczenia chorych w Ewangeliach.

Jeszcze wyraźniej kwestię choroby, uzdrowienia i namaszczenia porusza Nowy Testament, szczególnie w odniesieniu do osoby Chrystusa. Ewangelia Mateusza stwierdza dobitnie: „I obchodził Jezus całą Galileę, nauczając w tamtejszych synagogach, głosząc Ewangelię o królestwie i lecząc wszelkie choroby i wszelkie słabości wśród ludu. A wieść o Nim rozeszła się po całej Syrii. Przynoszono więc do Niego wszystkich cierpiących, których dręczyły rozmaite choroby i dolegliwości, opętanych, epileptyków i paralityków, a On ich uzdrawiał” (Mt 4,23-24). Liczne spotkania Jezusa z chorymi odgrywały w życiu chorych ogromną rolę. Chrystus wielokrotnie spotykał się z chorymi w czasie swej działalności i nieraz okazywał im swoje współczucie. Często Jezus objawiał swoją boską moc uzdrawiania względem potrzebujących chorych. Święty Marek słusznie podkreśla, że Chrystus jest tym Lekarzem, którego potrzebują chorzy i cierpiący. Warto zwrócić uwagę na to, iż Jezus dokonuje radykalnego zwrotu w spojrzeniu na starotestamentalne sposoby powstawania chorób. Ówczesni Żydzi byli przekonani o tym, że choroby są karą za popełnione grzechy. Chrystus przekreśla te opinie i głosi Królestwo Boże uzdrawiając

⁷ Por. K. Romaniuk, *Sakramentologia biblijna*, Warszawa 1994, s.102

⁸ Por. tamże, s.103; A. Grabner-Haider, *Praktyczny słownik biblijny*, Warszawa 1994, s. 785.

⁹ Por. Kpł 14, 17.

i przywracając do życia umarłych¹⁰. W tym miejscu nie sposób nie wymienić cudów Jezusa odnotowanych na kartach Ewangelii. Przed oczy nasuwa się scena uwolnienia od śmierci córki Jaira (Mk 5,35), uzdrowienie ślepego Bartymeusza w Jerychu (Mk 10,46), uzdrowienie paralytyka w Kafarnaum (Mk 2,3), przywrócenie zmysłów głuchym i niemym (Mk 7,32; 9,17). Nie wolno zapominać, że Chrystus oprócz ciała leczy także dusze. Boski Mistrz, zanim dokonał uzdrowienia, pytał o wiarę człowieka, którego chciał obdarzyć łaską zdrowia. Wszelkie uzdrowienia cierpiących i chorych były niewątpliwie znakami przyjścia Królestwa Bożego, którego zapowiedź głosił Chrystus słowem i znakiem¹¹. W tym nowym Królestwie, zapowiada prorok Izajasz, nie będzie żadnej choroby i niemocy (por. Iz 35,5). Jezus uzdrowia chorych słowem, a najczęściej posługuje się gestami czynionymi nad potrzebującym pomocy, zwłaszcza poprzez nałożenie rąk.

Na kartach Ewangelii można odnaleźć liczne fragmenty dotyczące chorób ludzi żyjących ówczesnie na terenach działalności Jezusa, a także Jego reakcje na napotkane dolegliwości. Chrystus musiał także przeciwstawiać się Żydom, którzy wierzyli, że cierpienie i choroba były konsekwencją grzechu gdyż chory „cały urodził się w grzechach” (J 9,34). Rabinii przypisywali chorobę cielesną złym duchom. Chrystus daleki jest od takich wyjaśnień. Święty Jan w swojej Ewangelii opisuje scenę, w której uczniowie pytają Mistrza: „Mistrzu, kto tutaj zgrzeszył, ten człowiek, czy jego rodzice, że urodził się on ślepym?” – Jezus odpowiada: „ani on, ani jego rodzice [...], lecz po to stały się te sprawy, aby objawiły się przez tego człowieka sprawy Boże” (J 9,2-3). Według przekonania Jezusa cierpienie i wszelkie choroby człowieka są odpowiednią okazją do działania Boga. Ewangelista Marek pisze: „Nie potrzebują lekarza zdrowi, lecz ci, którzy się źle mają”. Postawa Chrystusa wobec chorych była wyrazem bezinteresownej miłości Boga do całego stworzenia a choroba, w przekonaniu Mistrza, jest jedną z uprzywilejowanych sytuacji, poprzez którą Bóg zwraca się ku wszelkiej ludzkiej słabości. Chrystus nieustannie wzywał swoich uczniów i wszystkich, którzy Jego wyznawali, do wspomagania chorych, a wyraził to między innymi w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie (Łk 10,30-37). Jezus uzdrowiał chorych i cierpiących przede wszystkim w poczuciu potrzeby przyjścia z pomocą dotkniętym niemocą. Nigdy nie widział w chorobie żadnej kary Bożej za przewinienia człowieka. Zawsze był życzliwy i nie wzbraniał się przed udzieleniem pomocy choremu. Mąż z Nazaretu w chorobie nie widzi Bożej kary za przewinienia i uchybienia, gdyż jest świadomy wielkiej ludzkiej grzeszności i zna także osobiste grzechy poszczególnych chorych, ale mimo to miłuje ich, chociaż są grzesznikami i, jak mogłoby się wydawać, nie są warci Bożej miłości¹². Wiele razy Chrystus uzdrowiał chorych ludzi nie tylko na ciele, ale i duchowo. Bywało i tak, że Jezus nawet bez wyraźnej prośby konkretnego człowieka odpuszczał mu jego grzechy i przewinienia, wzywając jednocześnie do poprawy życia. W Ewangelii

¹⁰ Por. R. Bartnicki, *Przesłanie Ewangelii*, Warszawa 1996, s. 100-121.

¹¹ Por. B. Glinkowski, *Prawo Kościoła na co dzień – namaszczenie chorych*, Poznań 2003, s.11.

¹² Por. A. Skowronek, *Chorzy i ich sakrament*, Włocławek 1997, s.78.

świętego Marka znaleźć można opis uzdrowienia paralytyka i warto zwrócić uwagę, że zanim Chrystus uzdrowił go, rzekł do niego: „Odpuszczają ci się twoje grzechy” (Mk 2,5). W posłannictwie Jezusa względem chorych i dotkniętych niemocą, można odnaleźć pewne elementy, które stanowiły wzór przyszłego sakramentu namaszczenia chorych¹³. Tym wzorem były gesty i modlitwa, przede wszystkim modlitwa we wszelkich potrzebach oraz modlitwa o uzdrowienie duchowe i cielesne, do której wzywał sam Chrystus. Pochodził On zresztą z narodu o silnych korzeniach modlitewnych i sam nieraz odmawiał psalmy pochwalne, dziękczynne, a także błagalne¹⁴. Nasuwa się tu podstawowy wniosek, że z posłannictwem Jezusa zgodna jest modlitwa prosząca Boga o pomoc w potrzebach zarówno duchowych jak i cielesnych chorego. Chrystus ogromny nacisk kładł na modlitwę we wspólnocie i przypisywał jej wielką moc, stąd Kościół pierwotny zawsze był nazywany Kościołem modlących się, szczególnie w intencjach chorych i złożonych niemocą.

Jak zaznaczono wcześniej, przy uzdrowieniach ludzi Jezus, oprócz modlitwy, posługiwał się także pewnymi gestami a szczególnie gestem nałożenia rąk, będącym zewnętrznym znakiem Jezusowej wewnętrznej mocy uzdrawiania. Innym gestem, praktykowanym przez Chrystusa przy uzdrowieniach był gest pomazywania chorych miejsc uzdrawianego śliną lub błotem (Mk 7,32n). Zauważyć można tutaj pewne podobieństwo do namaszczenia dotkniętych niemocą olejem w sakramencie namaszczenia chorych. Chrystus zawsze wewnętrznie był poruszony, gdy stawał przed chorym. Do tego stopnia przejmował się losem człowieka, że nie krępował się nawet okazać bólu i płaczu solidaryzując się z ludźmi dotkniętymi nieszczęściem.

3. Korzenie sakramentu chorych w działalności Apostołów

Po wniebowstąpieniu Jezusa Jego posłannictwo względem chorych było kontynuowane najpierw poprzez Apostołów, a potem przez uczniów. Misję służenia chorym Chrystus przekazał Apostołom (por. Mk 16,17n), a przez nich całemu Kościołowi¹⁵. Jezus nie zachował dla siebie mocy, lecz posłał uczniów, aby głosili królestwo Boże, wypędzając duchy nieczyste. To posłannictwo Apostołowie otrzymali od swego Mistrza: „Wyszli i wzywali do nawrócenia. Wyrzucali też wiele złych duchów oraz wielu chorych namaszczeni olejem i uzdrawiali” (Mk 6,12-13; por. Mt 10,7-8) Wszelkiego rodzaju namaszczeniom ówczesni Żydzi przypisywali znaczenie nadprzyrodzone, byli również przekonani o właściwościach leczniczych owego namaszczenia¹⁶. Z Dziejów Apostolskich dowiadujemy się również, że niektórzy chorzy i potrzebujący byli masowo uzdrawiani, a część z nich odzyskiwała zdrowie poprzez nałożenie chusty lub przepaski noszonej przez Apostołów. Zdarzały się także przypadki, że do uzdrowienia chorego wystarczyło znaleźć się w cieniu Apostoła

¹³ Por. K. Hoła, *Sakramenty w aspektach dziejowobawczych*, Kraków 1987, s.7.

¹⁴ Por. tamże. s.7.

¹⁵ Por. F. Courth, P. Neuner, *Podręcznik teologii dogmatycznej. Eklezjologia*, Kraków 1999, s. 462.

¹⁶ Por. J. Decyk, *Chrześcijański wymiar choroby i cierpienia*, „Homo Dei” 62/3 (1993), s. 70-78.

(Dz 5,15-16). Warto w tym miejscu przywołać wydarzenie z trzeciego rozdziału Dziejów Apostolskich, które ukazuje uzdrowienie chromego, żebrzącego u bram świątyni w Jerozolimie. Cudu tego dokonali Piotr i Jan, realizując tym samym naukę swego Mistrza Jezusa Chrystusa, która dotyczyła nieustannej opieki nad cierpiącymi i chorymi¹⁷. W gminie apostoelskiej uzdrowienia były czymś wyjątkowym i nie można było liczyć na to, że każdy chory zostanie uleczony. Apostoł Paweł jest niewątpliwie tego odpowiednim przykładem. Mimo tego, iż cierpiał na dotkliwą chorobę, nie został uzdrowiony, chociaż dużo się modlił i prosił Boga o łaskę zdrowia. Ucieczka w modlitwę nie była jedynym ratunkiem Kościoła apostoelskiego. Szukano również pomocy w naturalnych środkach leczniczych, o których mowa w Ewangelii wg świętego Łukasza: „...podszedł do niego i opatrzył mu rany, zalewając je oliwą i winem...” (Łk 10,34).

Namaszczenie, jakiego dokonywali Apostołowie, wysyłani przez swego Mistrza, dało impuls do udzielania zwyczajnego namaszczenia chorych. Namaszczanie oliwą, wspomiane w Ewangelii wg świętego Marka, miało za zadanie leczyć i cudownie uzdrawiać chorych; miało być także znakiem wiarygodności Ewangelii. Apostołowie otrzymali od Jezusa, oprócz władzy nad chorymi, również wielki dar uzdrawiania. Jednak w tym wypadku namaszczanie oliwą nie miało charakteru leczniczego, lecz tylko symboliczny. Kościół apostoelski sprawował sakrament namaszczenia chorych, bo uważał go za ustanowiony przez samego Jezusa sakrament uzdrowienia. Apostołowie, powołani przez samego Jezusa, głosili obecność królestwa Bożego, potwierdzając to licznymi cudami. Po wniebowstąpieniu swego Mistrza nie ustawali w głoszeniu Dobrej Nowiny, lecz trwali i w dalszym ciągu potwierdzali swe nauczanie, uzdrawiając cierpiących i chorych. Chrystus Pan zapowiedział wcześniej, że głoszeniu Ewangelii przez Dwunastu będą towarzyszyć liczne znaki i uzdrowienia, a każdy, kto zwróci się z prośbą do uczniów Jezusa, nie pozostanie bez pomocy i modlitewnego wsparcia¹⁸.

4. Podstawy sakramentu namaszczenia chorych w Liście św. Jakuba

W piątym rozdziale Listu Świętego Jakuba czytamy: „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 5,13-15). Ten fragment Nowego Testamentu, który od V wieku jest uznawany za podstawę sakramentu namaszczenia chorych.

Święty Jakub w tekście przypomina ściśle określony gest i jednocześnie zachęca do jego wykonywania względem chorego członka wspólnoty Kościoła. Autor pisze o kapłanach, „...by się modlili nad nim i namaścili go olejem...”, a więc konkretnie

¹⁷ Por. L.R. Llorente, *Namaszczenie - pokrzepienie w cierpieniu*, Kraków 2002, s. 80.

¹⁸ Por. B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998, s.260.

określa osobę szafarza i gest, który jest ściśle związany z posługą prezbiterów¹⁹. W Liście tym autor zwraca uwagę na przepojone modlitwą życie chrześcijańskie bez względu na sytuację (smutek, radość). Święty Jakub zaleca gorącą modlitwę połączoną z namaszczeniem, które jest modlitwie podporządkowane. Autor, pisząc o „chorych wśród was”, ma na myśli osobę obłożnie chorą, która musi wezwać do siebie kapłanów, aby spełnili swoją posługę mającą charakter funkcji sakralnej. Kapłani, którzy zostali wezwani do chorego, najczęściej przez rodzinę lub wspólnotę, mają modlić się nad nim i namaścić go olejem. W tym wypadku namaszczenie olejem jest „narzędziem” uzdrowienia i ma znaczenie uświęcające. Ta święta czynność ma być sprawowana, jak zauważa autor, wraz z modlitwą w imię Pana, bo w nim (w imieniu) tkwi skuteczność działania. To nie w oleju doszukiwać się trzeba nadzwyczajnych, cudownych właściwości, ale moc owej czynności kryje się w duchowych wartościach²⁰. Olej pochodzący z owoców oliwek w tym, konkretnym obrzędzie spełnia funkcję analogiczną do wody. Oczywiście chodzi tutaj o wodę, której używano podczas ceremonii chrzcielnych. W tym miejscu nadmienić trzeba, iż ani woda, ani oliwa nie posiadają w swym działaniu mocy magicznych i tajemniczych, aczkolwiek olejowi z oliwek przypisuje się pewne właściwości lecznicze, ale tylko w konkretnych przypadkach. Najczęściej jest on stosowany w leczeniu otwartych ran czy też wysięków. Wydaje się więc, że we wspomnianym przypadku namaszczenia chorego oliwą zastosowanie jej miało charakter niejako symboliczny²¹. Dalej w tekście czytamy, że modlitwa pełna wiary zbawi człowieka chorego i dotkniętego niemocą. A więc zbawienie, o jakim mowa, nie wyraża współczucia Jezusa dla konkretnego zdarzenia, ale jest wyzwoleniem, wybawieniem człowieka z jego grzechów. Święty Jakub pisze w swym Liście o złożonych niemocą, ale nie o umierających. Podkreśla także ważną rolę oleju, który jest pewnym narzędziem uzdrowienia. Jednocześnie św. Jakub nie widzi w oleju żadnej materii obdarzonej szczególnymi właściwościami. We wspomnianej modlitwie kapłanów zawiera się zarówno uzdrowienie ciała jak i też duszy. Używana w tym miejscu terminologia autora uwypukla także nadzieję fizycznego uzdrowienia. W analizowanym tekście odnajdujemy również fragmenty dotyczące zgładzenia grzechów, które jest dalszym skutkiem namaszczenia. Św. Jakub przedstawia czytelnikowi cały ryt formalny, który składa się z materii sakramentalnej, z pewnych gestów kapłańskich i z zestawu modlitw. Modlitwa i namaszczenie udzielane przez kapłana przynoszą choremu, oprócz mocy płynącej z imienia Pana, także przebaczenie grzechów, co nie oznacza, że namaszczenie zarezerwowane jest tylko grzesznikom. Warto głębiej zastanowić się nad tekstem, który w swym Liście podaje nam św. Jakub. Czytamy o namaszczeniu olejem chorego lub cierpiącego. Z pewnością autor Listu ma na myśli religijno – symboliczne zastosowanie wspomnianego oleju. Mamy tutaj dowód na to,

¹⁹ Por. tamże. s.261.

²⁰ Por. J. Stefański, *Od sakramentu chorych do ostatniego namaszczenia*, „Studia Gnesnensia” 3 (1997), s.56.

²¹ Por. K. Romaniuk, *Sakramentologia biblijna*, Warszawa 1994, s. 110.

że namaszczenie jest ściśle połączone z modlitwą. Św. Jakub, jak wskazuje jego tekst dotyczący namaszczania chorych, podejmuje niejako konkretną intencję Jezusa w taki sposób, jak przekazują ją Ewangelisti. Wskazanie Jakuba zawiera myśl samego Jezusa, który miał na względzie przede wszystkim człowieka. Tę myśl zawartą we wskazaniu Jakubowym potwierdza zdanie: „W wierze w obecność Pana i w świadomości Jego pełnomocnictw ma ono na celu zbawienie człowieka, przy czym zbawienie rozumie się tu nie tylko jako „życie wieczne” i to, co ma nastąpić, lecz obejmuje całego człowieka i jego teraźniejszą sytuację choroby, jako sytuację niezbawienia”²². List Jakubowy, aby wyrazić skutki namaszczania chorych, posługuje się dwoma wyrażeniami używanymi w Piśmie Świętym w bardzo różnych znaczeniach. Chodzi tu o słowa „ratować” i „podnieść”. Czasownik „ratować” już w Starym Testamencie oznaczał, że „Bóg ratuje człowieka od śmierci i od zstąpienia do Szeolu i daje mu nowe życie”. Nowy Testament czasownikiem tym określa „wyprowadzanie z zasięgu śmierci w nowe życie”. Zachodzi w tym miejscu pytanie stawiane przez czytelnika: „W którym z wymienionych znaczeń jest użyty czasownik w przytaczanym wcześniej tekście Jakubowym?”. Mając na uwadze tradycję żydowską, według której dusza jest złączona z ciałem, można przyjąć, iż użyty przez św. Jakuba czasownik „ratować”, oznacza wydarzenie stanowiące ratunek dla całego człowieka, w jego całej naturze duchowo-cieleśnej²³.

Drugi z zastosowanych w Liście Jakubowym czasownik „podnieść” ma w Nowym Testamencie wiele konkretnych znaczeń. Sięgając do kart nowotestamentalnych można odnaleźć fragment, gdzie zmartwychwstanie Jezusa i innych ludzi określone jest właśnie tym czasownikiem. Wyraża on także czynność podniesienia się chorego z łóżka przy uzdrowieniach, których dokonywał Jezus i Apostołowie (por. Mk 1,31; Dz 3,7). Jeśli analizuje się tekst Listu Jakubowego, z pewnością trzeba odrzucić teorię, iż czasownik „podnieść” oznacza „powstanie z martwych”. Słowa z piątego rozdziału Listu św. Jakuba z pewnością nie są skierowane do umarłych lecz do żywych, a więc jak w przypadku słowa „ratować”, tak i teraz wspomniany czasownik „podnieść” ma znaczenie szerokie i wskazuje na ogólną pomoc, jaką Pan udziela choremu poprzez swoich kapłanów²⁴.

Przy okazji próby analizy tekstu Listu Jakubowego warto wspomnieć, iż opisane namaszczenie chorego łączy się z wyznaniem swoich grzechów przez chorego. Autor Listu uważa za rzecz oczywistą to, że chory powinien wyznać grzechy ciężkie kapłanowi, który w imię Jezusa odpuszcza poważniejsze przewinienia (grzechy). Niektórzy teologowie są zdania, iż wyrażenie „abyście byli uzdrowieni”, zawarte w wierszu szesnastym Listu Jakubowego, nie określa dokładnie rodzaju uzdrowienia. Nie wiadomo więc, czy Autor miał na myśli odpuszczenie grzechów, czy też uzdrowienie duchowo-cieleśne człowieka chorego. Jednakże dokładnie analizując treść piątego rozdziału Listu św. Jakuba odnajdujemy odpowiedź na wcześniej po-

²² Por. T. Schneider, *Znaki bliskości Boga*, Wrocław 1995, s. 245.

²³ Por. K. Hoła, *Sakramenty w aspektach dziejowobawczych*, Kraków 1987, s. 13.

²⁴ Por. tamże, s. 14.

stawiony problem. Otóż, gdy chrześcijanin jest poważnie chory i niedomaga, powinien sprowadzić do swego domu kapłanów (prezbiterów), którzy mają modlić się za chorego i namaścić go olejem. Szczera modlitwa urzędowych przedstawicieli gminy połączona z obrzędowym namaszczeniem, sprawia duchowo-cieleśne podźwignięcie w przeżywanej chorobie. Wartym podkreślenia jest też fakt, iż jeśli człowiek cierpiący, świadomy swej niedoskonałości, popełnił grzechy, to modlitwa kapłanów przybyłych do niego połączona z namaszczeniem powoduje ich odpuszczenie²⁵. Grzechy zostaną odpuszczone choremu pod warunkiem, że będzie odczuwał skruchę i jeśli nie będzie możliwe udzielenie sakramentu pokuty i pojednania. Namazczenie chorych udzielane w imieniu samego Jezusa Chrystusa nie może zostać sprowadzone jedynie do uleczenia z choroby, lecz musi być traktowane w głębszym znaczeniu; jako ocalenie.

Przytaczany powyżej tekst nowotestamentalny mówi o namaszczeniu chorych, mimo iż wielu może twierdzić, że chodzi o zwykłe namaszczenie, które nie ma charakteru sakramentalnego. Można tak twierdzić, gdyż nie pojawia się w tym tekście ani razu słowo „sakrament”, ani też określenie „namaszczenie chorych”. Jednakże nie świadczy to o niczym, gdyż wspomiane słowo „sakrament” nie pojawia się na kartach Nowego Testamentu. Pewnym pozostaje natomiast fakt, iż wspomnianego namaszczenia udzielało się i udziela nadal chorym. Z samego tekstu Listu Jakubowego wywnioskować można, że chodzi o osobę ciężko chorą, gdyż lekkie dolegliwości i niedomagania nie wymagają „sprowadzenia” kapłanów²⁶. Czytając piąty rozdział Listu św. Jakuba napotykaemy na określenie: „któryś z was”, gdzie jest mowa o przywołaniu prezbiterów do chorego. Kiedy św. Jakub używa takiego właśnie zwrotu, bez wątpienia ma na myśli chrześcijan, którzy chorują i proszą o posługę kapłana. Wartym podkreślenia jest też fakt, że omawiany List Jakubowy adresowany jest prawdopodobnie do chrześcijan pochodzenia żydowskiego. Tam, gdzie mowa o wzywaniu kapłanów, autor ma na myśli „starszych”, których zadaniem było radzenie biskupom w konkretnych wspólnotach. Zaznaczyć w tym miejscu trzeba, iż nie wszystkie ówczesne wspólnoty miały swojego biskupa ze względu na małą liczebność ich członków. Kiedy jednak wspólnoty lokalne zaczęły się rozwijać, wspomnianym „starszym” polecono wykonywać funkcje liturgiczne i tym samym wspomóc biskupów w ich posłudze. Ich posługa względem chorego człowieka składała się z dwóch wspomnianych już elementów: modlitwy nad chorym i wraz z nim, oraz namaszczenia w imię Pana. W tym miejscu warto porównać namaszczenie opisane w Liście Jakubowym z namaszczeniem pierwotnym. To ostatnie miało charakter uzdrawiający, natomiast namaszczenie opisane przez św. Jakuba udzielane jest „w imię Pana” z pełną mocą samego Jezusa. I właśnie dlatego, że owo namaszczenie udzielane jest z autorytetem samego Jezusa, ma potrójne działanie. Po pierwsze: szczerza modlitwa oparta na wierze ocali cierpiącego człowieka, co nie oznacza tylko samego powrotu do zdrowia, ale ocalenie całego chrześcijanina, a sprawcą

²⁵ Por. tamże, s.15.

²⁶ Por. L.R. Llorente, *Namaszczenie- pokrzepienie w cierpieniu*, Kraków 2002, s. 92.

tego ocalenia jest Bóg – Zbawiciel. Po drugie: Jezus podniesie i uleczy chorego z jego niemocy i z jego słabości, jeśli oczywiście uzna to za słuszne i właściwe. Po trzecie: choremu zostaną odpuszczone grzechy, jeśli oczywiście wyrazi skruchę i będzie żałował, oraz jeśli w tym konkretnym przypadku nie będzie możliwości udzielenia cierpiącemu sakramentu pokuty i pojednania. Uważa się tym samym, że namaszczenia udzielanego chorym w imię samego Jezusa nie można sprowadzić jedynie do wyleczenia z choroby fizycznej, ale musi być ono traktowane jako ocalenie w głębszym znaczeniu²⁷. Słusznie stwierdzić można, iż wszelkie uzdrawianie i podnoszenie wskazują na wyzwolenie z choroby: „Modlitwa oraz namaszczenie ratują chorego, wyrывая go z niebezpieczeństwa i zła spowodowanego chorobą, a więc z tego wszystkiego, co zawiera ona w sobie negatywnego dla człowieka, czyli dążą do przywrócenia mu zdrowia. Jeżeli zaś chory popełnił jakieś grzechy, to skutkiem namaszczenia będzie również ich odpuszczenie. Prezbiterzy otrzymują bowiem także odpuszczenie grzechów”²⁸. W tym miejscu nasuwać mogą się wnioski, iż dla św. Jakuba wszelkie działanie wspólnoty chrześcijańskiej, kierowanej przez prezbiterów, stanowi niejako przedłużenie działalności Jezusa, który jest Zbawicielem wszystkich, a modlitwa wnoszona przez kapłanów oraz namaszczenie olejem wskazują na działanie łaski Bożej, która podnosi każdego człowieka z jego ludzkiej słabości.

W cytowanym wcześniej Liście św. Jakuba zauważyć można, że poruszany jest temat wiary, z której wypływa modlitwa, gdyż to właśnie ona jest niejako elementem podstawowym, który wnosi człowiek. Wynika z tego, że to człowiek nie jest zdolny ocalić samego siebie, lecz może o takie ocalenie prosić łaskawego Boga. We wspomnianej już wcześniej modlitwie uczestniczą zarówno kapłan jak i sam chory, gdyż należy on do wspólnoty chrześcijan i kiedy „ktoś” cierpi, cierpi z nim cała wspólnota. W przypadku ciężkiej choroby w modlitwie powinni uczestniczyć w miarę możliwości wszyscy członkowie wspólnoty, jak również wszyscy krewni chorego, mimo iż omawiany tekst Listu Jakubowego nie mówi wprost o takiej tradycji²⁹. W namaszczeniu chorego olejami, które łączy się z modlitwą płynącą z wiary, wyraża się sama wiara, wzbudzona przede wszystkim przez samego chorego, jak i również przez tego, kto namaszczenia udziela. Niepodważalnym staje się fakt, iż cierpiącego i chorego zbawi jego własna wiara, oraz wiara całego Kościoła, który wpatruje się w zmartwychwstanie Jezusa, poprzedzone męką i cierpieniem. To właśnie z tych tajemnic namaszczenie czerpie swoją skuteczność³⁰. Kiedy można mówić o prawdziwym uzdrowieniu, otrzymanym przez wiarę chorego? Otóż H.U. von Balthasar rozwiewa swą wypowiedzią wszelkie wątpliwości: „Można mówić o prawdziwym uzdrowieniu, kiedy ktoś, kto cierpi, odczuwał aż dotąd ból jako zniewole-

²⁷ Por. tamże, s.94.; K. Richter – M. Probst – H. Plock, *Związek namaszczenia chorych z Wiatykiem*, w: H. Nikelski, *Z pomocą umierającym*, Warszawa 1989, s. 100.

²⁸ B. Testa, *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998, dz. cyt., s. 263.

²⁹ Por. tamże, s. 96.

³⁰ Por. *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, Katowice 2003, n. 7

nie, a oto staje się panem samego siebie, potwierdza swój ból w sposób wewnętrznie wolny, a jeśli jest chrześcijaninem, zawiera go Bogu jako Temu, który rozdziela ból i jest jego szafarzem³¹. Zatem prawdziwe uzdrowienie człowieka chorego dokonuje się w głębokiej wierze w Boga, który jest niejako gwarancją tego, iż jeśli kogoś dotknie choroba i cierpienie, odnajdzie w nich znaczenie i sens. Również silna wiara w Chrystusa, który sam cierpiał i doświadczał bólu, ale zwyciężył je poprzez swoje powstanie z martwych, dokonać może prawdziwego uzdrowienia chrześcijanina. Dobry Bóg „posłużył się” swoim Synem, Jezusem Chrystusem, aby przemienić ogromne cierpienie i wszelką chorobę w zbawienie. Jezus zatem zadośćuczynił jako Sprawiedliwy za grzeszników. Wszyscy więc chorzy, już od czasów apostołskich mający udział w cierpieniach Chrystusa, cierpią także za innych członków Kościoła i za całą wspólnotę. Każda choroba, jeśli zostanie dotknięta mocą łaski, może stać się pewną okazją do zjednoczenia z Bogiem, a także przyczynić się do pełniejszej dojrzałości człowieka. Jezus Chrystus wziął na siebie ludzkie wszystkie ludzkie choroby i słabości, aby cierpieć niejako zastępczo. Od tego momentu wszelkie dobre uczynki wyświadczone względem człowieka chorego i cierpiącego nabrały rangi posługiwania samemu Zbawcy – Jezusowi³².

Na podstawie tekstu Listu Jakubowego, jak i późniejszych jego interpretacji, Kościół katolicki wyjaśnia powyższy tekst w sensie działania sakramentalnego, gdyż opisana jest tam akcja sakramentalna, która składa się ze znaku oraz słów. Do wspomnianego znaku zalicza się namaszczenie olejem, a słowa to nic innego, jak „modlitwa wiary”. Wskazuje się także na analizę tekstu Jakubowego, która podkreśla, że namaszczenie olejem nie jest sakramentem „dobrego umierania”. Na powyższych tekstach oparte są wszystkie późniejsze, oficjalne dokumenty Kościoła, do których zaliczyć można dokumenty soborowe i nauczanie papieży³³.

Podsumowanie

Sakrament chorych jest posługą liturgiczną Kościoła proponowaną poważnie chorej osobie. W artykule ukazano biblijne podstawy sakramentu chorych, które umacniają cierpiącego człowieka w jego wierze, a jednocześnie dają okazję do bezpośredniego spotkania się z osobowym Chrystusem. Takie spotkanie powoduje, iż człowiek staje się najważniejszą z dróg Kościoła. Sakrament chorych jest szczególnym darem, jaki Kościół może ofiarować choremu i posuniętemu w latach człowiekowi, gdyż przekazuje w darze specyficzną łaskę, która chorego, zgodnie z treścią Listu św. Jakuba, „podźwignie i będzie dla niego ratunkiem”.

Właśnie taką pomoc proponuje Kościół poprzez sakrament chorych każdemu człowiekowi, pełnemu wiary i ufności. Sakrament chorych, jak wspomniano, zmierza do podźwignięcia, lecz nie w sposób medyczny, ale religijny a zarazem zbaw-

³¹ H. U. Von Balthasar, *Nuovi punti fermi*, Milano 1980, s. 245.

³² Por. J. Rosłon, *Namaszczenie chorych*, w: *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1999, s. 289.

³³ Por. J. Stefański, *Sakrament chorych*, Gniezno 2000, s. 36.

czy. Chrześcijanin, który z wiarą przyjmuje z rąk kapłana sakrament chorych, musi wiedzieć, że podstawą tego sakramentu, jak i pozostałych jest Biblia. Osoba cierpiąca czy też podeszła w latach powinna mieć świadomość, że troska o chorych była podkreślana już na kartach Starego Testamentu. W Nowym Testamencie Ewangelie, Dzieje Apostolskie, a szczególnie List św. Jakuba również bardzo wyraźnie ukazują tę szczególną troskę Kościoła o ludzi dotkniętych cierpieniem lub posuniętych w latach. My, współcześni powinniśmy nieustannie zabiegać o to, by osoby chore i podeszłe w latach, żyjące wokół nas miały możliwość korzystać z bogactwa, jakie Kościół daje w sakramencie chorych. I pamiętajmy o słowach tak często powtarzanych przez św. Jana Pawła II, też doświadczonego cierpieniem: „Chorzy są skarbem Kościoła”.

Literatura

- Balthasar, U., *Nuovi punti fermi*, Milano 1980.
- Bartnicki, R., *Przesłanie Ewangelii*, Warszawa 1996.
- Courth, F. – Neuner P., *Podręcznik teologii dogmatycznej. Eklezjologia*, Kraków 1999.
- Decyk, J., *Chrześcijański wymiar choroby i cierpienia*, „Homo Dei” 3/63 (1993), s. 70-78.
- Glinkowski, B., *Prawo Kościoła na co dzień*, Poznań 2003.
- Grabner-Haider, A., *Praktyczny słownik biblijny*, Warszawa 1994.
- Hoła, K., *Sakramenty w aspektach dziejzobawczych*, Kraków 1987.
- Llorente, L.R., *Namaszczenie – pokrzepienie w cierpieniu*, Kraków 2002.
- Nikielski, H., *Z pomocą umierającym*, Warszawa 1989.
- Romaniuk, K., *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań-Kraków 1999.
- Romaniuk, K., *Sakramentologia biblijna*, Warszawa 1994.
- Rosłon, J., *Namaszczenie chorych*, w: *Katolicyzm A-Z*, red. Z. Pawlak, Poznań 1999, s. 69-72.
- Schneider, T., *Znaki bliskości Boga*, Wrocław 1995.
- Skowronek, A., *Chorzy i ich sakrament*, Włocławek 1997.
- Stefański J., *Od sakramentu chorych do ostatniego namaszczenia*, „Studia Gnesnensia” 3 (1997), s. 53-57.
- Stefański, J., *Sakrament chorych*, Gniezno 2000.
- Stefański, J., *Właściwe rozumienie i stosowanie sakramentu chorych*, „Ateneum Kapłańskie” 3/71 (1978), s. 338-344.
- Testa, B., *Sakramenty Kościoła*, Poznań 1998.

The teaching of St. James the Apostle on the Sacrament of Anointing of the Sick in the Biblical Perspective

Summary: Illness and pain are in a natural way connected with human life. However, for those who believe in God, illness takes on a religious dimension. The older man affected by a physical disorder may associate his sufferings with those of Christ and offer them as penance for his sins and those of his family, or give them to God in a particular intention. For this to happen, the sick person must be aware of the Church's concern for all the sick and elderly and its help which comes through the Sacrament of the Sick. This sacrament has its foundation in the Bible just as the other sacraments have. Both the Old and the New Testament urge us to care for those who suffer and not to leave them alone. St. James in particular writes in his letter: "Is anyone among you sick? Let him call for the priests of the Church to pray over him, anointing him in the name of the Lord. And the prayer full of faith will save the sick, and the Lord will raise him up, and if he has committed sins, he will be forgiven" (James 5: 13-15). According to these words the Church has a special mission to proclaim the Good News and to comfort the sick and suffering on the model of Christ himself, who "came to those who are sick"

Keywords: man, the sacrament of the sick, anointing of the sick, suffering, cure

URSZULA BRZOZOWSKA

Wydział Teologii

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Duchowość miłosierdzia w świetle encykliki Jana Pawła II *Dives in misericordia*

Streszczenie: Święty Jan Paweł II w encyklice pt. *Dives in misericordia* przedstawia „duchowość miłosierdzia”, choć sam nie używa takiego określenia. Opisuje jednak tę rzeczywistość, wskazując na jej podstawy oraz przejawy. Duchowość ta streszcza się w dwóch wymiarach: poznawczym i praktycznym. Pierwszy z nich polega na poznawaniu miłosierdzia Pana za pomocą Jego objawienia zawartego w Starym i Nowym Testamencie, a w sposób szczególny – w Chrystusie i Jego misterium paschalnym. Drugi natomiast przekłada się na trzy postawy: wyznawanie, czynienie oraz wypraszenie miłosierdzia. Wszystkie one zakładają również postawę wewnętrzną w postaci wiary, ufności, nadziei i miłości względem Boga i ludzi. Ostatecznie zależą one od ich źródła, którym jest On sam. Duchowość miłosierdzia opiera się więc na przyjęciu miłości miłosiernej Ojca, objawionej i udzielonej przez Syna w Duchu, oraz życiu nią. To zaś wymaga życia w Duchu Świętym, który tę duchowość wzbudza i kształtuje.

Słowa kluczowe: miłosierdzie, duchowość miłosierdzia, Jan Paweł II, *Dives in misericordia*

Miłosierdzie nie pozostaje obojętną sprawą dla człowieka. Może on przybierać ambiwalentną postawę wobec tej rzeczywistości, co przedstawia Jan Paweł II w encyklice *Dives in misericordia*, poświęconej Bogu Ojcu i Jego miłosierdziu. Z jednej strony świat odrzuca tę tajemnicę, uznając ją za przeszkodę w dążeniu do źle pojętego panowania, z drugiej – jest wielu takich, którzy dostrzegają i głęboko odczuwają jej potrzebę. Poszerzające się w znacznym tempie możliwości ludzkie w licznych dziedzinach niosą bowiem ze sobą nie tylko wielkie szanse, ale i zagrożenia. Człowiek w obliczu niebezpieczeństwa i cierpienia spontanicznie zwraca się ku miłosierdziu Tego, który może go ocalić [zob. Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, nr 2; (dalej: DiM)]. Stąd rodzi się swoiste zapotrzebowanie na „duchowość Miłosierdzia”, dziś coraz bardziej powszechną wśród wiernych.

Jej obraz zarysowuje w pewnej mierze Ojciec Święty w przytoczonej już encyklice, choć nie stosuje powyższego wyrażenia ani razu. Celem jego nie było bowiem zajmowanie się problemem duchowości samej w sobie, którą zdefiniował w innym dokumencie – adhortacji apostolskiej *Ecclesia in America*, nazywając ją „[...] «życiem w Chrystusie» i «w Duchu», które jest przyjmowane w wierze”, a które „przejawia się w miłości i ożywiane nadzieją, realizuje się w codziennej praktyce wspól-

noty kościelnej. W tym sensie – kontynuuje Papież – „przez duchowość [...] należy rozumieć [...] całe życie prowadzone przez Ducha Świętego»” [nr 29]. Niemniej na podstawie ukazanej w encyklice miłosiernej miłości Boga oraz jej implikacji dla życia Kościoła i świata można mówić o „duchowości miłosierdzia”. Prezentacji owej duchowości w świetle *Dives in misericordia* poświęcone zostało też niniejsze studium, które stara się odpowiedzieć na jedno zasadnicze pytanie: czym jest „duchowość miłosierdzia” według papieskiego dokumentu? To rodzi kolejne, bardziej szczegółowe kwestie: gdzie tkwi jej źródło – na czym się ona opiera? Na jakie postawy się przekłada i w czym się realizuje?

Odpowiedź na te pytania wyznacza układ opracowania podzielonego na dwa paragrafy. Podyktowany został on dwoma podstawowymi aspektami „duchowości miłosierdzia”, jakie można wyłonić z encykliki: poznawczym i praktycznym¹. Duchowość jako taka – w ujęciu fenomenologicznym – charakteryzuje się bowiem trzema głównymi postawami wobec przedmiotu doświadczenia duchowego: kognitywną, aksjologiczno-afektywną i aktywną. Składają się na nie: poznanie owego przedmiotu, uznanie go za wartość oraz emocjonalne nastawienie względem niego, a także działanie wedle przyjętej wartości². Papież najwięcej uwagi poświęca wymiarowi teoretycznemu – przedstawieniu prawdy o miłosierdziu [zob. DiM 2-9], nieco mniej zaś praktycznemu [zob. DiM 12-15]. Z kolei w sposób nieznaczny i okazjonalny podejmuje aspekt afektywno-aksjologiczny. Nadmienia jedynie o nadziei i akcie wiary w Miłosiernego [zob. DiM 7-8], nawróceniu jako stałym usposobieniu duszy [por. DiM 13], ufności czy żarliwości jako komponentach modlitwy błagalnej [zob. DiM 15], a także o miłości do Boga i ludzi, afirmacji osoby i jej wartości, radości, tkliwości i czułości, jakie towarzyszą świadczeniu miłosierdzia [zob. DiM 14]. Umysławia również wezwanie płynące z krzyża Chrystusa do przyjęcia Go, umiłowania i oddania siebie, aby móc uczestniczyć w Jego boskim życiu [zob. DiM 7-8]. Ze względu na te nieliczne i krótkie wzmianki ów aspekt nie został wyodrębniony jako osobne zagadnienie, lecz wpleciono go w dwie pozostałe postawy, na których skupi się niniejsze studium.

1. Aspekt poznawczy

U podstaw „duchowości miłosierdzia” znajduje się poznanie Miłosiernego. Nie można bowiem żyć autentycznie miłosierdziem, którym poniekąd jest Bóg sam [por. DiM 2], nie doświadczywszy Go. Owo poznanie, rozumiane w znaczeniu głębszym niż tylko czysto intelektualnym, nie przyjmuje za zasadnicze źródło – jakby się здаwać mogło – objawień prywatnych św. Faustyny Kowalskiej [1905-1938] czy pism innych Świętych. Sięga ono do objawienia biblijnego, zarówno Starego, jak i Nowe-

¹ M.E. Kruszevska owe dwa aspekty określa jako „Miłosierdzie Trójjedynego Boga” oraz – o charakterze responsywnym – „postawa miłosierdzia” bądź „miłosierdzie ludzkie”. Zob. *Duchowość miłosierdzia w nauczaniu bł. Jana Pawła II*, „Duchowość w Polsce” 15 (2013), s. 70.76.78-79.

² Por. W. Słomka, *Teologia duchowości*, w: *Polscy teologowie duchowości*, red. M. Chmielewski – W. Słomka, Lublin 1993, s. 232.

go Testamentu, których treść w poruszonym tu aspekcie prezentuje Autor encykliki.

1.1. Prawda o miłosierdziu w Starym Testamencie

Jan Paweł II wspomina w dokumencie o wielowiekowym, „szczególnym doświadczeniu miłosierdzia Bożego”, jakie posiadali Izraelici w wymiarze wspólnotowym i osobistym zarazem, czy wręcz „doświadczeniu wewnętrznym” [por. DiM 4]. Poznanie polega tu więc nie tyle na abstrakcyjnym procesie myślowym, co na doznaniu.

Związane ono było z niewiernością narodu wobec Przymierza i spadającymi nań nieszczęściami. Kiedy bowiem doznawał on zła moralnego bądź fizycznego, wołał do Jahwe o zmiłowanie i pomoc. Papież ukazuje w tym względzie wiele biblijnych przykładów zarówno społecznego, jak i indywidualnego przyzywania oraz doświadczania miłosierdzia [zob. DiM 4]. Ostatecznie ono – porównywane przez proroków do miłości oblubieńczej bądź ojcowskiej – okazywało się zawsze większe niż zdrady ludu. Dzięki temu stało się przymiotem często wychwalanym u Najwyższego przez psalmistów. Wszystkie te doświadczenia wyrastają jednak – jak zauważa Ojciec Święty – na fundamencie owego pierwotnego, jakim był dla Izraelitów exodus. Poznali oni wówczas Jahwe współczującego, dostrzegającego ich uciemiężenie, słyszącego wołanie i reagującego wyzwoleniem [por. Wj 3, 7nn]; Boga, który jest „miłosierny, litościwy, cierpliwy, bogaty w łaskę i wierność” [Wj 34, 6] także wobec odstępstwa [por. Wj 32, 1-14]. Doświadczenie to stało się dla nich punktem oparcia w każdej innej sytuacji winy czy cierpienia, których w dalszej historii narodu nie brakowało. Stąd czerpali ufność, że jak wtedy, tak i teraz Pan ulituje się i ześle pomoc [zob. DiM 4]. Sięganie do przeszłości [*anamnesis*] naznaczonej Jego zmiłowaniem rozświetlało więc trudną terażniejszość i budziło nadzieję na przyszłość – na otrzymanie miłosierdzia.

Rzeczywistość tę przybliży już sama terminologia³. Autor encykliki zwraca tu uwagę szczególnie na dwa pojęcia hebrajskie: *hesed* i *rahamim*. Pierwsze z nich posiada „męskie” zabarwienie i wyraża dobroć, życzliwość, a zarazem zobowiązanie się do niej. W przypadku Jahwe oraz Izraela relacja ta przyjmuje postać Przymierza, przez co nabiera charakteru prawnego. W momencie złamania jej warunków przez naród druga strona, czyli Bóg, jest wolna od zobowiązania. Jednakże *hesed* w Nim oznacza coś więcej: to wierność sobie samemu i dlatego nie może On zrezygnować ze świadczenia łaskawości wobec raz umiłowanego ludu. Jest to konsekwencja wyboru, istoty Boga, którą stanowi miłość. Z kolei drugi termin – *rahamim* – uzupełnia pierwszy o „kobiecy” aspekt miłosierdzia, na który składają się: tklivość, współczucie, macierzyńska dobroć i wyrozumiałość oraz gotowość do przebaczenia. Sama etymologia wskazuje na takie znaczenie owego słowa, pochodzącego od hebrajskie-

³ Zob. szerzej na ten temat: J. Chmiel, *Starotestamentalna semantyka miłosierdzia w encyklice „Dives in misericordia”*, w: *Encyklika Ojca Świętego Jana Pawła II „Dives in misericordia”. Tekst i komentarz*, red. S. Grzybek – M. Jaworski, Kraków 1981, s. 75-82 [dalej: TKK]; S. Grzybek, *Miłosierdzie Boże w Starym Testamencie*, w: TKK, s. 83-84.

go *reham* – „łono matki”. To z kolei odsłania prawdę o miłosierdziu Bożym: jak matka ze względu na najściślejszą więź łączącą ją z dzieckiem noszonym w jej łonie nie może nie obdarzać je miłością, tak Stwórca „nie może” wyrzec się swego stworzenia, zaprzestać miłowania go ani okazywania mu litości [por. DiM 4, przypis 4]⁴.

Jan Paweł II ujmuje inny z przymiotów Boga, jakim jest sprawiedliwość, również w kluczu Jego miłosierdzia. U jej podstaw i zarazem kresu leży bowiem miłość. Miłosierdzie polega zaś na owym pierwszeństwie miłości wobec sprawiedliwości, która w Starym Testamencie w odniesieniu do Jahwe zostaje utożsamiona z obiecanym przez Niego zmiłowaniem i wybawieniem. Fundament dla niego tworzy prawda o stworzeniu i wybraniu. Stwórca nie może bowiem odrzucić ani chcieć zła dla tego, co umiłował i powołał do istnienia, a następnie wybrał, ponieważ On nie cofa swej miłości. Wybranie zaś, jakiego dostąpił Izrael, rozciąga się w Nowym Przymierzu na wszystkich ludzi [zob. DiM 4].

1.2. Objawienie Miłosierdzia Boga w Chrystusie

Prawda o Bogu i Jego miłosierdziu – przygotowana na gruncie Starego Testamentu – najpełniej ukazana została w Słowie Wcielonym, gdyż „kto Je zobaczył, zobaczył także i Ojca” [por.: J 14, 9; DiM 1-2]. Chrystus objawia jednak nade wszystko tajemnicę Boga w relacji do człowieka, której zasadniczą treść stanowi miłosierdzie. Czyni to zarówno przez głoszoną naukę, jak i postępowanie, zwłaszcza zaś poprzez śmierć i zmartwychwstanie. Co więcej, On sam – zgodnie z papieskimi słowami – jest wcieleniem i uosobieniem Miłosierdzia [por. DiM 2]⁵. Ujawnia się ono w Jego miłości świadczonej ubogim, pokrzywdzonym, cierpiącym i grzesznikom, tj. wszędzie tam, gdzie dochodzi do głosu ludzka słabość. W pochylaniu się nad nią Mistrz z Nazaretu uobecnia i ukazuje Ojca jako „bogatego w miłosierdzie” [por.: Ef 2, 4; DiM 2]⁶.

Takim też przedstawia Go za pomocą przypowieści. Ojciec Święty koncentruje się na jednej spośród nich – przypowieści o synu marnotrawnym [Łk 15, 11-32; zob. DiM 6]. Opisuje wnikliwie postawę syna, ale nade wszystko nakreśla obraz ojca,

⁴ Zob. M. Bernyś, *Miłosierdzie jako przymiot Boga*, w: *Bóg bogaty w miłosierdzie*, red. L. Balter, Poznań 2003, s. 52-53 [dalej: BBwM].

⁵ Ksiądz M. Bernyś odnosi te określenia do podobnych, uprzednio użytych przez ks. W. Pietkuna [1911-1981] czy św. Faustynę Kowalską. Na podobieństwo ze słownictwem Świętej wskazuje również E. Matulewicz, przyznając jej autorstwu wyrażenie „Miłosierdzie Wcielone”. Z kolei M.E. Kruszewska zwraca uwagę na fakt opierania się Papieża w pisaniu drugiej encykliki [DiM] na własnym doświadczeniu duszpasterskim wyniesionym zwłaszcza z Krakowa oraz związanym ze św. Faustyną, o czym on sam wspomina w książce pt. *Pamięć i tożsamość*. To pozwala twierdzić, że Jan Paweł II czerpał inspiracje z dziedzictwa tej Świętej dla swej doktryny o miłosierdziu. – Zob.: M. Bernyś, art. cyt., s. 50-51; E. Matulewicz, *Przymiot Bożego miłosierdzia jako podstawa duchowości miłosierdzia*, „Duchowość w Polsce” 15[2013], s. 65; M.E. Kruszewska, art. cyt., s. 69.

⁶ Zob. J. Kudasiewicz, *Miłosierdzie w ewangeliach*, w: *Jan Paweł II „Dives in misericordia”*. *Tekst i komentarze*, red. S. Nagy, Lublin 1983, s. 73-74 [dalej: TKL]. Szerzej problematykę ukazywania i uobecniania Ojca przez Chrystusa, jak i poznawalności Miłosierdzia porusza: K. Hoła, *Teologiczno-dogmatyczne aspekty encykliki „Dives in misericordia”*, w: TKK, s. 138-143.

za którym kryje się postać Boga Ojca. Obraz ten, jak dostrzega Papież, stanowi kontynuację, a zarazem pogłębienie objawienia starotestamentalnego. Ojciec jawi się tu bowiem jako ten, który pozostaje wierny rodzicielskiej miłości do końca, także w obliczu wyrządzonego mu zła. Dla niego liczy się syn, a nie stracone przezeń dobra. Skoro zatem widzi go odzyskanego, raduje się z ocalenia jego człowieczeństwa i powrotu do prawdy o nim – godności dziecka. Więcej, doznaje głębokiego wzruszenia, czego wyrazem jest rzucenie się na szyję powracającego, ucałowanie go oraz szczodre obdarowanie. Tak ojcovska wierność sobie [*hesed*] łączy się tu z macierzyńską tkliwością [*rahamim*]. Objawiona zostaje w ten sposób tajemnica Boga i Jego miłosierdzia⁷, któremu Jan Paweł II na podstawie wspomnianej przypowieści przypisuje cechy miłości scharakteryzowanej w hymnie św. Pawła [por. 1 Kor 13, 4-8]. Stwierdza, że „miłosierdzie [...] ma wewnętrzny kształt takiej miłości [...]” [DiM 6], określanej w Nowym Testamencie terminem *agape*, tzn. zawiera jej treść. Ono pochyła się nad nędzą człowieka, nie upokarzając przy tym, lecz podnosząc go do właściwego mu poziomu jego godności i odkrywając ukryte w nim dobro [por. DiM 6].

„Pełnię”, radykalizm i „szczyt” objawienia miłosierdzia Papież dostrzega w misterium paschalnym [zob. DiM 7-9, 15]. Jest ono nie tylko objawieniem, ale i udzieleniem Go [zob. DiM 7]. Tu – jeszcze bardziej niż w Starym Testamencie – ukazany zostaje ścisły związek Miłosierdzia ze sprawiedliwością. Polega ona w pierwszym rzędzie na wierności Boga wobec Jego stworzenia i odwiecznego zamysłu wybrania go na przybrane potomstwo. Poprzez odkupienie spełnia On to, co postanowił i obiecał, pokonując przeszkodę grzechu ludzkiego. Ponieważ jego cenę płaci Bóg-Człowiek, dlatego realizuje się nawet „większa” sprawiedliwość [por. DiM 7]. Wypełniona wobec grzechu i śmierci poprzez doskonałe posłuszeństwo oraz śmierć Syna, zmierza dalej: aż do obdarzenia uczestnictwem w życiu Trójjedynego przez miłość. Z niej więc wypływa i do niej prowadzi. Krzyż, poprzez który Pan daje siebie grzesznikowi, ujawnia miłość silniejszą niż zło i wierną do końca. Stanowi „najgłębsze pochylenie się Bóstwa nad człowiekiem” [DiM 8]. Miłość ta, stająca wobec zła, jakiego doświadcza on wokół siebie i w sobie, jest właśnie miłosierdziem [por. DiM 7-8]. Ono stanowi Jej „jakby drugie imię” [por. DiM 7], drugie oblicze tej samej rzeczywistości.

Według Jana Pawła II miłosierdzie stanowi zatem przejaw miłości, ten jej wymiar, który ma do czynienia ze złem, czyli – w myśli filozoficznej – brakiem dobra, oraz wynikającą z niego nędzą ludzką, jaką ona przezwycięża i podnosi⁸. Podobnie przedstawił to uprzednio o. J. Woroniecki OP (1878-1949). Uznaje on opisywany przymiot Boga za „[...] te objawy miłości, które zmierzają do usunięcia jakichkol-

⁷ Zob. szerzej na ten temat: A. Jankowski, *Przypowieść o synu marnotrawnym w interpretacji encykliki „Dives in misericordia”*, w: TKK, s. 110-116.

⁸ Definicje Miłosierdzia Bożego w ujęciu Jana Pawła II przedstawia szerzej E. Matulewicz. Zob. art. cyt., s. 58-67.

wiek braków, niedostatków, bólu, cierpienia – słowem wszelkich niedomagań⁹. Cnotę miłosierdzia nazywa też „świętą” czy „najbliższą współpracowniczką” miłości. Ich wzajemny stosunek postrzega jako część [miłosierdzie] w całości [miłość]. Matematycznie rzecz ujmując, można to wytłumaczyć w ten sposób, iż jeśli owa druga cnota, będąc podstawą i zwieńczeniem pozostałych, posiada w swym zbiorze [zakresie] wszelkie dobro, to ta pierwsza ogranicza się do tego jego podzbioru [wymiaru], który stanowi zaradzenie czymś brakom – właściwe postąpienie względem nich¹⁰. Z kolei ks. W. Granat (1900-1979) uznaje miłosierdzie za zawartość i pochodną miłości – na kształt kwiatu czy owocu¹¹. Definiuje je jako „czynną zyczliwość” bądź „postawę” względem istot doznających braku, polegającą na sprostaniu mu przez pomoc duchową lub/i materialną. Na taką postawę składa się zarówno współczucie, jak i konkretny akt wobec potrzebującego. W przypadku Boga miłosierdzie jawi się jako „miłość dobroczywna”, eliminująca braki duchowe i fizyczne w stworzeniu, według odwiecznego zamysłu¹².

Dostrzec można zatem pewne pokrewieństwo myśli Ojca Świętego z poglądami ówczesnych autorów, bazujących zresztą w dużej mierze na tomizmie. Z pewnością owa zbieżność posiada związek z ożywieniem po zakończeniu pierwszej wojny światowej kultu miłosierdzia Bożego oraz z badaniami i dyskusjami teologów, zwłaszcza w drugiej połowie XX wieku, zmierzającymi do wypracowania jego teologicznych podstaw¹³. Problematyka ta z pewnością nie była więc obca ks. Wojtyśle. Jako aktywny myśliciel, wykładowca dwóch uczelni i biskup krakowski miał bowiem styczność zarówno ze środowiskiem naukowym różnych ośrodków, jak i z postacią Faustyny Kowalskiej, która dała nowy impuls do owego kultu oraz teologicznych poszukiwań.

Zgodnie z papieskimi słowami miłość Boga przybiera na ziemi postać miłosierdzia, z kolei w niebie miłosierdzie pozostanie jako miłość¹⁴. Na krzyżu dochodzi ona do szczytu, gdy mierzy się z najgłębszym wymiarem zła: grzechem i śmiercią, pokonując je, choć definitywne ich unicestwienie nastąpi dopiero w eschatologicznym

⁹ J. Woroniecki, *Tajemnica miłosierdzia Bożego. Nauka chrześcijańska o miłosierdziu Bożym i o naszej wobec niego postawie*, Kraków 1948², s. 76-77.

¹⁰ Por. tamże, s. 130. Związek między miłością i miłosierdziem analizuje m. in. ks. M. Bernyś. Zob. art. cyt., s. 57-58.

¹¹ Podobną myśl można znaleźć u św. Faustyny porównującej miłość do kwiatu, zaś miłosierdzie do owocu w ich wzajemnym związku. W tej pierwszej widzi ona istotę Boga, zaś w drugim – Jego czyn. Por.: Dz. 651, 949; H.I. Szumił, *Tajemnica miłosierdzia Bożego w teologicznej myśli księdza Wincentego Granata*, w: *Miłosierdzie w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, s. 92.

¹² Por. H.I. Szumił, art. cyt., s. 93, 98.

¹³ Zob. tamże, s. 89-91.

¹⁴ Interesująca jest w tym względzie analiza przeprowadzona przez ks. M. Bernysia, który zestawia poglądy autorów zgodne z przywołaną wyżej tezą Papieża [o. R. Kostecki, ks. J. Szczurek] z jej przeciwstawnymi [św. Tomasz z Akwinu, ks. W. Granat, św. Faustyna Kowalska]. Według tej ostatniej grupy, miłosierdzie Boże jako boski przymiot posiada charakter wieczny i będzie doświadczane także w wymiarze pozaziemskim. Zob. M. Bernyś, art. cyt., s. 56-57.

Królestwie [por. DiM 8].

Pełne objawienie miłosierdzia w misterium paschalnym przypieczętowane ostatecznie zmartwychwstaniem Ukrzyżowanego, zapowiadając wieczne życie w rzeczywistości wyzwolonej zupełnie i na zawsze od zła. W tajemnicy tej sam Jezus doświadcza Miłosierdzia od Ojca – Jego miłości potężniejszej od śmierci. Ów dar przekazuje Apostołom, gdy udziela im Ducha Świętego, a w Nim władzy odpuszczania grzechów [por. J 20, 19-23]; Dar, który ma się rozprzestrzeniać na cały świat. Z powyższych racji Papież określa „Chrystusa paschalnego” jako „definitywne wcielenie miłosierdzia”, Jego „żywy znak” oraz „źródło niewyczerpalne”¹⁵ [por. DiM 8].

Wynika z powyższej refleksji wnioski, iż każdy, kto pragnie je poznać, potrzebuje zgłębiać treść biblijnego objawienia, w sposób szczególnie zaś kontemplować Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego. Wielką rolę odgrywa tu regularna *lectio divina*, służąca odkrywaniu oblicza miłosiernego Pana [zob. DiM 13].

Warto przy tym zaznaczyć trynitarny wymiar miłosierdzia, jaki Ojciec Święty wydobywa i prezentuje nie tylko w poruszonym dokumencie, ale również w całym nauczaniu, zwłaszcza zaś w „trylogii” pierwszych encyklik. Wspomniana rzeczywistość zostaje tam odniesiona do wszystkich Osób Trójcy Świętej, nie tylko do Boga Ojca czy Syna Bożego, co dotychczas należało do powszechnej praktyki wśród teologów. Jak zauważa E. Matulewicz, ów trynitarny aspekt stanowi cechę znamioną papieskiej doktryny i jego cenny wkład w teologię, poczyniony po św. Faustynie Kowalskiej i bł. ks. Michale Sopońce oraz zainspirowany nauką soborową¹⁶.

2. Aspekt praktyczny

Kościół przedłuża Chrystusową misję ukazywania i realizowania miłosierdzia Boga. Temu też zagadnieniu Jan Paweł II poświęca drugą część encykliki [zob. DiM 10-15]. Daje przez to do zrozumienia, że objawiona prawda znajduje odzwierciedlenie i kontynuację w posłudze eklesjalnej [por. DiM 12]. Potrzeba jej tym bardziej, im większe niebezpieczeństwa pojawiają się we współczesności. Autor nakreśla szeroką panoramę społeczeństwa z początku lat 80-tych, odwołując się także do analiz Soboru Watykańskiego II i jednocześnie uzmysławiając, iż negatywna sytuacja ak-

¹⁵ Kwestię niewyczerpalności miłosierdzia Bożego porusza m. in. bp H. Wejman, pisząc o pierwszeństwie grzeszników do Jego udzielania się, w wyniku którego Ono nie tylko nie ustaje, lecz nadto zwiększa się. Autor powołuje się przy tym na słowa Jezusa do św. Faustyny [zob. Dz. 1273] oraz zasadę obecną w teologii moralnej, a przywołaną przez ks. I. Różyckiego, o rozwoju cnoty przez pełnienie jej aktów. Zob. H. Wejman, *Osiem błogosławieństw ewangelicznych. Nowe perspektywy duchowości*, Poznań 2000, s. 93; I. Różycki, *Zasadnicze rysy nabożeństwa do miłosierdzia Bożego. [Referat wygłoszony na sympozjum, które odbyło się w 50 rocznicę objawienia s. Faustynie Kowalskiej obrazu Miłosierdzia Bożego (1931-1981)]*, Kraków 1982, s. 13.

¹⁶ Zob.: E. Matulewicz, art. cyt., s. 63-67; J. Machniak, *Doświadczenie Boga w tajemnicy Jego miłosierdzia u bł. siostry Faustyny Kowalskiej. Studium krytyczne w świetle myśli teologicznej*, Kraków 1998, s. 256-258; W. Seremak, *Miłosierdzie Boże a nowa ewangelizacja. Znaki czasu*, Lublin 2001, s. 75-81. Trynitarny aspekt papieskiej nauki o miłosierdziu rozwija również M.E. Kruszevska. Zob. art. cyt., s. 70-75.

tualnie jeszcze się pogłębiła [zob. DiM 10-11]. W odpowiedzi na nią Kościół niesie zmiłowanie Boga, dostępne dla wszystkich pokoleń [por.: Łk 1, 50; DiM 10, 12] oraz szczególnie światu potrzebne [por. DiM 2]¹⁷.

Przeto każdy członek wspólnoty eklezjalnej pragnący żyć „duchowością miłosierdzia” nie może ograniczyć się do jego poznawania, ale winien przełożyć owoce tego procesu na konkretne czyny. Papież wyróżnia w tym względzie trzy rodzaje praktyk: „wyznawanie”, „wcielanie w życie” oraz „wzywianie” miłosierdzia [zob. DiM 12]¹⁸.

2.1. Wyznawanie miłosierdzia

Jan Paweł II podkreśla, że wyznawanie miłosierdzia Pana winno dokonywać się w świetle Pisma Świętego i Tradycji, w pełnej zgodności z objawioną prawdą. Na co dzień dokonuje się to poprzez liturgię Słowa, nauczanie czy sprawowanie sakramentów, zwłaszcza Eucharystii oraz sakramentu pokuty i pojednania. Jak można wnioskować, na tym polega owo głoszenie ze strony duchowieństwa – tych, którzy żyją duchowością kapłańską. Są oni szczególnie wezwani do przekazywania prawdy o nieskończonym miłosierdziu Ojca ukazanym w Jezusie i obecnym w świecie. Niewyczerpalności tego źródła, jakie wypłynęło z przebitego serca Ukrzyżowanego, a jakiego Kościół stał się „depozytariuszem” i „szafarzem”, daje świadectwo kapłan, przyjmując grzesznika niczym ojciec marnotrawnego syna i udzielając mu po raz kolejny odpuszczenia win. W ten sposób wyznaje Ojca „bogatego w Miłosierdzie”, nieograniczonego niczym – poza ludzką wolą – w łaskawości, gotowego zawsze przebaczyć, przygarnąć w otwarte ramiona i przywrócić na nowo do Jego życia [por. DiM 13].

Miłosierdzie stanowi więc tajemnicę, w której słaba istota ludzka „szczególnie często” i „szczególnie blisko” doświadcza Pana. Z tej przyczyny, z perspektywy człowieka jest ono największym spośród Jego przymiotów¹⁹. Nic więc dziwnego, że „duchowość miłosierdzia” znajduje szerokie zainteresowanie i praktykę w Kościele. Wśród Ludu Bożego przejawia się ona w indywidualnej i wspólnotowej pobożności. Papież stwierdza, że jej form nie sposób wymienić, gdyż pozostają one ukryte przede wszystkim w ludzkich duszach. Znamienny jej rys stanowi kult Serca

¹⁷ Zob. Jan Paweł II, Homilia podczas Mszy świętej z okazji konsekracji sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Krakowie-Łagiewnikach [17.08.2002].

¹⁸ Biskup H. Wejman owe trzy aspekty praktyki miłosierdzia – powinności człowieka – określa jako „miłosierny czyn”, „miłosierne słowo” oraz „modlitwa miłosierna”. Z kolei o. J. Woroniecki OP, podejmując zagadnienie ludzkiej odpowiedzi na miłosierdzie Boże, przedstawia trzy jej komponenty: nadzieję, bojaźń Bożą i cnotę miłosierdzia. Temat jego apostołstwa porusza także m. in. ks. M. Chmielewski. Zob.: M. Chmielewski, *Chrystocentryzm duchowości miłosierdzia*, w: *Tajemnica Bożego miłosierdzia w charyzmacie mariańskim. Materiały międzynarodowego sympozjum teologicznego. Licheń, 12-16 maja 2003 r.*, red. J. Kumala, Licheń 2004, s. 66-68; H. Wejman, dz. cyt., s. 101-111; J. Woroniecki, dz. cyt., s. 101-138.

¹⁹ Tak też ujmuje Je m. in. św. Faustyna Kowalska [zob. Dz. 949] czy o. J. Woroniecki OP w ślad za św. Tomaszem z Akwinu. Zob.: STH II-II, q. 30, a. 4; J. Woroniecki, dz. cyt., s. 80-81.

Jezusowego, w którym najbardziej uwidacznia się miłosierna miłość Ojca. Zwracanie się do owego Serca samo w sobie staje się Jej głoszeniem [por. DiM 13]²⁰.

W ten sposób także przez wiernych wyznawane jest miłosierdzie Pańskie. Dzieje się to szczególnie poprzez „świadomy” i „dojrzały” udział we Mszy świętej oraz sakramencie pokuty i pojednania. Sama Eucharystia głosi i udziela bowiem miłość Ojca „potężniejszą niż śmierć”, objawioną w Ukrzyżowanym i pragnącą zjednoczenia z człowiekiem. Z kolei sakrament pokuty i pojednania usuwa wszelkie ku temu przeszkody i ukazuje miłość „potężniejszą niż grzech” [por. DiM 13]. Kto poddaje się działaniu tych sakramentów, ten wyznaje moc udzielającego się w nich miłosierdzia²¹.

Aby jednak móc Je głosić, potrzebuje nieustannie kontemplować Wcielone Słowo w całym Jego misterium. Odkrywanie w Nim oblicza łaskawego Boga prowadzi z kolei do stałej postawy nawracania się, gdyż ona pozostaje zawsze „odnalezieniem miłosierdzia”, „[...] owocem «odnalezienia» tego Ojca, który bogaty jest w miłosierdzie” [DiM 13]. Kto doświadcza Go bowiem w ten sposób, dąży wytrwale do Niego, czym daje świadectwo łaskawości Pana [por. DiM 13].

2.2. Czynienie miłosierdzia

Osoba żyjąca „duchowością miłosierdzia” nie może ograniczyć się do Jego wyznawania. Musi wcielać Je w życie w duchu postępowania oraz słów Mistrza z Nazaretu: „Błogosławieni miłosierni, albowiem oni miłosierdzia dostąpią” [Mt 5, 7]. Jan Paweł II, odwołując się do nich, uzmysławia prawdę, iż człowiek może rzeczywiście doświadczyć łaskawości Boga dopiero wówczas, gdy sam okazuje ją wobec braci. Praktyka ta stanowi więc z jednej strony konsekwencję doznania litości od Pana, z drugiej zaś – warunkuje autentyzm i głębię tego doznania. Równocześnie nie tworzą jej okazjonalne czyny, lecz oznacza pewien sposób funkcjonowania – prawo chrześcijańskiej egzystencji [por. DiM 3, 14].

Ojciec Święty definiuje praktykowane miłosierdzie jako „siłę jednoczącą i dźwigającą zarazem” [por. DiM 14]. Nie jest to jednostronne udzielanie jakiegoś dobra z pozycji wyższego, ale wzajemne obdarowywanie. Ten, kto świadczy bowiem miłosierdzie, równocześnie sam je otrzymuje. Papież nie wyjaśnia bliżej w tym miejscu, co stanowi przedmiot owego obdarowania, niemniej wyżej poczynione przez Niego refleksje każą odwoływać się do dobra, jakie tworzy godność osoby i radość z jej odnalezienia [zob. DiM 6]. Wymiana darów polegałaby więc „[...] na wspólnym przeżyciu tego dobra, jakim jest człowiek, na wspólnym doświadczeniu tej godności,

²⁰ Z kolei ks. Ignacy Różycki w referacie wygłoszonym na sympozjum z okazji 50 rocznicy objawienia św. Faustynie Kowalskiej obrazu Jezusa Miłosiernego wyraźnie odróżnia kult Najświętszego Serca Jezusa od kultu Miłosierdzia Bożego, przedstawiając je jako dwa odrębne nabożeństwa. – Zob. dz. cyt., s. 14-15.

²¹ Por. J. Królikowski, „*Błogosławieni miłosierni*”. *Miłosierdzie Boże i życie chrześcijańskie*, w: *Duchowość uczynków miłosierdzia. Materiały duszpasterskie na Jubileuszowy Rok Miłosierdzia [8 XII 2015 – 20 XI 2016]*, red. M. Chmielewski – J. Królikowski, Skarżysko-Kamienna 2015, s. 161.

jaka jest jemu właściwa” [DiM 6]. Głęboką podstawę do zrozumienia i przyjęcia tej prawdy Autor dostrzega w Ukrzyżowanym, którego stawia tu za wzór [por. DiM 14]. On w Męce jawi się bowiem jako potrzebujący i oczekujący miłosierdzia, a zarazem okazujący je w najwyższym stopniu. O nie prosi również w każdym ubogim i cierpiącym bracie [por.: Mt 25, 35-40; DiM 7-8, 14]. Do tego stopnia Papież przypisuje wielkie znaczenie owej dwustronności świadczenia dobra, iż wyklucza autentyzm podobnych aktów czynionych bez jej świadomości [por. DiM 14].

Ten, kto chce żyć „duchowością miłosierdzia”, winien wpisać je w stosunki społeczne, aby w myśl Soboru czynić świat „bardziej ludzkim” [zob. GS 40] czy – według słów Pawła VI – tworzyć „cywilizację miłości”²². Nie zrealizuje bowiem tego „projektu”, jeśli w postępowaniu kierować się będzie jedynie sprawiedliwością. Potrzebuje uzupełnić ją o miłość miłosierną, zawierającą również biblijny aspekt „tkliwości i czułości” [por.: Łk 15, 1-32; DiM 14]. Okazać ją może głównie w przebaczeniu, do czego wzywa Jezus nauczaniem i przykładem. Nie znosi to konieczności zadośćuczynienia za zło ani nie oznacza przyzwolenia na nie [por. DiM 14].

W istocie ten, kto czyni miłosierdzie, „czerpie ze źródeł zbawienia” [por. Iz 12, 3]. Nie działa bowiem sam z siebie, lecz uczestniczy i włącza innych w misterium miłosierdzia Trójjedynego. Choć jedynie krótko nadmieniony w numerze 14 encykliki, jest to niezwykle istotny aspekt poruszanego zagadnienia. Ojciec A. M. Siccari OCD w jednym ze swoich artykułów kładzie szczególny nacisk na pierwszeństwo miłości Boga względem miłości bliźniego²³, która ma wypływać z tej pierwszej i która nie może jej zastąpić – nawet pod pozorem spełniania wymogów Ewangelii [por. np. Mt 25, 31-46]. W przeciwnym razie świadczenie dobra potrzebującym stałoby się jedynie „pustą filantropią”. Zgodnie z nauką tomistyczną, przywołaną przez karmelitę, istnieje bowiem tylko jedna miłość mająca za przedmiot Boga, zaś ludzi – ze względu na Niego²⁴.

Prawdziwe czyny miłosierdzia rodzą się więc jedynie z miłowania Pana. To zaś miłowanie staje się możliwe dzięki miłości, jaką On sam wlewa w serce człowieka. Przywołany autor porównuje ją do wody, przepływającej od Ojca przez Syna w Duchu Świętym – aż do stworzenia. Podkreśla zarazem jedyność tego nurtu, którego znaczenie sięga o wiele głębiej niż tylko kwestii wspomnianego wyżej jednego motywu miłości. Chodzi tu bowiem o samą boską rzeczywistość miłości – o nurt wewnętrznego życia Trójcy Świętej, w który człowiek zostaje zanurzony²⁵.

Potrzebuje on zatem trwać nieprzerwanie w duchu u stóp Krzyża, zgodnie z wy-

²² Zob. Paweł VI, Przemówienie na zakończenie Roku Świętego [25.12.1975].

²³ Zob. A.M. Siccari, *Świadkowie i wzory miłości miłosiernej*, w: BBwM, s. 270-279.

²⁴ Zob. A.M. Siccari, art. cyt., s. 275. Tę samą prawdę wyraża o. J. Woroniecki OP, pisząc o jedyności cnoty miłości – miłości do Boga, która inne jej obiekty ustosunkowuje względem Niego, Jemu je podporządkowując. Taka miłość, według autora, winna cechować miłosierdzie chrześcijanina. Zob. dz. cyt., s. 130.

²⁵ „Nie wystarcza jednak odnosić się do tego jedyne go motywu miłości, jeśli się nie rozumie, jak dalece jest absolutna ta jedyność [...]: jedna i ta sama woda wytryskuje, płynie i nawadnia wszystko”. A.M. Siccari, art. cyt., s. 275.

rażeniem św. Teresy od Dzieciątka Jezus²⁶, aby czerpać ze źródła wypływającego z przebitego serca Jezusa – z owych „zdrojów zbawienia”. Mistycznie i zarazem realnie dokonuje się to w sakramentach, szczególnie w Eucharystii.

Ponieważ zaś to czerpanie posiada charakter darmowy, Papież zachęca do przekazywania otrzymanego daru miłosierdzia w takim samym duchu: dobrowolnego ubóstwa i bezinteresownego dawania, by tym widoczniej ono się ukazało [por. DiM 14]²⁷. Tylko wówczas świadczący dobro może stać się Jego „narzędziem” i „promieniowaniem”²⁸.

2.3. Wzywanie miłosierdzia

Aspekt praktyczny „duchowości miłosierdzia” przejawia się również w modlitwie. Jan Paweł II nazywa ją „podstawowym prawem” i obowiązkiem Kościoła [por. DiM 15], a więc i każdego jego członka, wobec Pana i ludzi. Im większe odstępstwo od Niego, zagrożenia i niepokój następują wśród świata oraz im mniej odwołuje się on do tej tajemnicy, tym żarliwsze powinno stawać się wołanie o litość Najwyższego w imieniu swoim i wszystkich, przez Chrystusa i w jedności z Nim [por. DiM 2, 15]. Poznanie Jego łaskowości ma skutkować w modlitwie wstawienniczej. Ona z kolei potrzebuje oprzeć się na poznanej prawdzie. Ojciec Święty podaje tu szereg jej aspektów, które mogą umocnić motywację oraz ufność w błaganiu, a które ogniskują się wokół owoców poczynionej dotąd refleksji [por. DiM 15].

Obok owej podstawy dogmatycznej – objawienia, wstawiennictwo posiada również podstawę duchową w postaci trzech cnót teologalnych, skłaniających do upraszania Bożego zmiłowania. Szczególną rolę odgrywa tu miłość – zarówno do Boga, jak i do ludzi. Błagając o miłosierdzie dla grzeszników, osoba miłuje Pana doznającego cierpienia i obrazy wraz z odrzuceniem i wzgardą z ich strony. Utożsamia się wówczas z Ukrzyżowanym wołającym w czasie męki: „Ojcze, przebac im, bo nie wiedzą, co czynią” [Łk 23, 34]. Z kolei miłość do ludzi ujawnia się w modlitewnej, macierzyńskiej trosce, zabiegającej o dobro dla każdego z nich, bez różnicy ani wyjątku, oraz o ochronę ich przed złem. Taka prośba szuka wsparcia także w orędownictwie Maryi i Świętych [por. DiM 15].

To właśnie Misterium Chrystusa przynagla do wzywania miłości miłosiernej, aby na nowo uobecniła się w dziejach, docierając aż po krańce ziemi. Nic w tym względzie nie może zrazić proszącego. Im bardziej świat oddala się bowiem od Boga, tym więcej przybliży się do niego Jego miłosierdzie i tym większe ma do niego prawo, w myśl Pawłowych słów: „Gdzie [...] wzmógł się grzech, tam jeszcze obficiej roz-

²⁶ Por. Rps A 45v.

²⁷ Zob. R. Rak, *Realizacja miłosierdzia w działalności Kościoła*, w: TKL, s. 217-218.

²⁸ Powyższych określeń używa o. J. Woroniecki OP, który rozwija kwestię bycia narzędziem miłosierdzia Bożego. Opisuje cnoty, jakie dla tego celu winny czynom miłosiernym towarzyszyć [m. in. radość, pokorę, cierpliwość, dalekowzroczność i wyrozumiałość], oraz wady zakłócające dawanie Jemu świadectwa [zawiść, pychę, pobłażliwość, skąpstwo, niecierpliwość i zawziętość]. Zob. dz. cyt., s. 133-138.

łała się łaska [...]” [Rz 5, 20b; por. DiM 15].

Przekazywać ją ma wszystkim ludziom Kościoła, którego – na podstawie papieskiej eklezjologii zawartej w poruszanej encyklice – ks. L. Balter SAC nie waha się nazwać „sakramentem Bożego Miłosierdzia”²⁹, zaś ks. W. Seremak – Jego „miejscem objawienia”³⁰.

Podsumowanie

Z powyższych analiz wynika, iż „duchowość miłosierdzia” przejawia się w dwóch zasadniczych postawach: poznawaniu Go i praktykowaniu. Realizuje się zatem w zgłębianiu tej tajemnicy oraz wyznawaniu Jej, ponadto w konkretnych czynach i modlitwie błagalnej. Zawiera przy tym postawę wewnętrzną, polegającą przede wszystkim na wierze w Miłosiernego, nadziei i ufności złożonej w Nim i jego łaskowości, a także na miłości do Niego i odkupionych przezeń ludzi, która skłania do okazywania Mu litości w nich. Aspekt ten wymagałby dalszego opracowania, podobnie jak rola Maryi w duchowości miłosierdzia, choć jej postaci obecnej w encyklice [zob. DiM 9] poświęcona już została uwaga niejednego badacza³¹.

Wspomniana duchowość nie wyczerpuje się jednak we wskazanych wyżej postawach. Tworzy ją, określa, nadaje jej „żywołność”, rację i sens bytu przede wszystkim jej źródło: Bóg sam w Jego miłosierdziu. Na Nim ona się opiera, na *mysterium misericordiae* zawartym w Słowie i sakramentach, gdzie się Ono objawia i udziela.

W poszukiwaniu odpowiedzi w papieskiej encyklice na pytanie, czym jest „duchowość miłosierdzia”, należy więc najpierw zwrócić spojrzenie na Tego, który ją kształtuje. Potrzeba wpatrywać się w Niego, do czego zachęca Jan Paweł II, aby poznawać tę tajemnicę, przyjąć i zostać w niej przemienionym wraz ze swą aktywnością. Trudno tu o matematycznie ścisłą definicję. Są natomiast ogólne zręby, jakie zarysowuje Papież, a jakie w niniejszym studium usiłowano przedstawić. W świetle dokonanej analizy „duchowość miłosierdzia” jawi się jako przyjęcie daru miłości miłosiernej Ojca, objawionej i udzielonej w Synu mocą Ducha, oraz życie tym darem. Jeśli on sam pozostaje uniwersalny i niezmienny, to już szczegółowa treść owych postaw zależy od indywidualnych uwarunkowań osoby, w tym od stopnia jej otwartości na Ducha Świętego. To On bowiem „przenika [...] głębokości Boga samego” [1 Kor 2, 10] i „tchnie, kędy chce” [por. J 3, 8], uzdalniając do poznania tajemnicy Jego miłosierdzia i działania według niej. Zgodnie z papieskim sformułowaniem, przytoczonym we wstępie niniejszego opracowania, „duchowość miłosierdzia” jest życiem w tymże Duchu.

²⁹ Zob. L. Balter, *Kościół jako sakrament Bożego miłosierdzia*, w: BBwM, s. 168, 173.

³⁰ Zob. W. Seremak, dz. cyt., s. 116.

³¹ Zob. np.: B. Pylak, *Maryja – Matka Miłosierdzia*, w: TKL, s. 171-182; T. Siudy, *Matka miłosierdzia*, w: TKK, s. 148-155; tenże, *Dziewica Maryja w tajemnicy Bożego Miłosierdzia*, w: BBwM, s. 140-148.

Literatura:

- Balter, L., *Kościół jako sakrament Bożego miłosierdzia*, w: *Bóg bogaty w miłosierdzie*, red. L. Balter, Poznań 2003, s. 151-173.
- Bernyś, M., *Miłosierdzie jako przymiot Boga*, w: *Bóg bogaty w miłosierdzie*, red. L. Balter, Poznań 2003, s. 44-58.
- Jan Paweł II, Encyklika *Dives in misericordia*, Watykan 1980.
- Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in America*, Meksyk 1999.
- Kowalska, F. św., *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Warszawa 1995.
- Kruszewska, M.E., *Duchowość miłosierdzia w nauczaniu bł. Jana Pawła II*, „Duchowość w Polsce” 15 (2013), s. 69-79.
- Matulewicz, E., *Przymiot Bożego miłosierdzia jako podstawa duchowości miłosierdzia*, „Duchowość w Polsce” 15 (2013), s. 57-68.
- Różycki, I., *Zasadnicze rysy nabożeństwa do Miłosierdzia Bożego. Referat wygłoszony na sympozjum, które odbyło się w 50 rocznicę objawienia s. Faustynie Kowalskiej obrazu Miłosierdzia Bożego (1931-1981)*, Kraków 1982.
- Seremak, W., *Miłosierdzie Boże a nowa ewangelizacja. Znaki czasu*, Lublin 2001.
- Siccari, A.M., *Świadkowie i wzory miłości miłosiernej*, w: *Bóg bogaty w miłosierdzie*, red. L. Balter, Poznań 2003, s. 265-284.
- Słomka W., *Teologia duchowości*, w: *Polscy teologowie duchowości*, red. M. Chmielewski – W. Słomka, Lublin 1993, s. 231-241.
- Szumil, H.I., *Tajemnica miłosierdzia Bożego w teologicznej myśli księdza Wincentego Granata*, w: *Miłosierdzie w postawie ludzkiej*, red. W. Słomka, Lublin 1989, s. 89-105.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Londyn 1967.
- Wejman, H., *Osiem błogosławieństw ewangelicznych. Nowe perspektywy duchowości*, Poznań 2000.
- Woroniecki, J., *Tajemnica miłosierdzia Bożego. Nauka chrześcijańska o miłosierdziu Bożym i o naszej wobec Niego postawie*, Kraków ²1948.

The Spirituality of Mercy in the View of John Paul II's Encyclical *Dives in Misericordia*

Summary: Saint John Paul II in his encyclical *Dives in Misericordia* presents “the spirituality of Mercy”, although he himself does not use this term. However, he describes this reality, indicating its fundamentals and expressions. This spirituality comes down to two aspects: cognitive and practical. The first one depends on becoming aware of the Mercy of the Lord by means of His Revelation contained in the Old and New Testament, and especially – in Christ and His Paschal Mystery. The second one translates into three attitudes: professing, practising and pleading the Mercy. All of them assume also an inner attitude of faith, trust, hope and love in regard to God and people. Finally the attitudes depend on their Source, which is He Himself. The spirituality of Mercy relies therefore upon accepting the merciful Love of God the Father, manifested and given by the Son in the Spirit, and on living It. And this requires living in the Holy Spirit, who initiates and forms the spirituality.

Keywords: Mercy, spirituality of Mercy, John Paul II, *Dives in Misericordia*

KS. ZYGFRYD GLAESER

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Opolski

Cierpienie Boga w wydarzeniu krzyża Jezusa Chrystusa w ujęciu Sergiusza Bułgakowa

Streszczenie: Staurologia Sergiusza Bułgakowa ma charakter integralny i komplementarny. Oznacza to, że Bułgakow nie rozumie Chrystusowego krzyża w pierwszym rzędzie jako narzędzia karni i śmierci Jezusa z Nazaretu, ale jako znak wypełnienia się odkupieńczo-zbawczego planu Boga. Chrystusowy krzyż Bułgakow widzi więc w kontekście soterycznym i trynitarnym. Stawia postulat większego dowartościowania dogmatu chalcedońskiego. Konsekwentne przyjmowanie nauki o jedności natur w Jezusie Chrystusie ostatecznie doprowadziło Bułgakowa do postawienia pytania o możliwość współ-cierpienia Ojca i Ducha Świętego z Jezusem Chrystusem cierpiącym i umierającym na krzyżu.

Słowa kluczowe: Bóg, Ojciec, Jezus Chrystus, Duch Święty, krzyż, cierpienie, współ-cierpienie, Bułgakow, staurologia

Chrytusowy krzyż jest podstawowym znakiem rozpoznawczym chrześcijaństwa i chrześcijan. Można wręcz powiedzieć, że chrześcijaństwo wyrasta z tajemnicy krzyża i zmartwychwstania, a więc z misterium paschy Chrystusa i w nim znajduje swoje ugruntowanie i uzasadnienie.

Sergiusz Bułgakow, jeden z wielkich myślicieli i teologów rosyjskich przełomu XIX i XX w., zgodnie z założeniami teologii prawosławnej, opowiada się za integralnym i komplementarnym ujmowaniem tajemnicy Jezusa Chrystusa, co znajduje swój szczególny wyraz w jego staurologii. Integralne ujmowanie tajemnicy krzyża jest nie tylko charakterystycznym rysem teologii prawosławnej, ale także wschodniej liturgii i ikonografii. „Kościół wschodni odznacza się całościową wizją męki Chrystusa. Przeżywa ją nie w sposób wyizolowany od innych zbawczych wydarzeń, ale w kontekście całego misterium posłannictwa Jezusa Chrystusa”¹. Męka i krzyż są obecne w całej egzystencji Chrystusa. Bułgakow ukazuje więc śmierć Chrystusa na Golgocie w świetle całego Jego ziemskiego życia, sięgając przede wszystkim do odwiecznych planów stwórczych Boga. Krzyż został przewidziany w planach Stwórcy, gdyż Chrystus jest „niepokalanym Barankiem i bez zmazy (...) przewidzianym przed stworzeniem świata” (1P 1,19-20). Krzyż jest obecny w całym życiu Jezusa, od wcielenia aż do Jego śmierci na Golgocie. Krzyżowa śmierć została przy-

¹ W. Hryniewicz, *Chrytus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1982, s. 232.

jęta przez Boga wcielonego, w którym zjednoczyły się nierozdzielnie natura boska i ludzka, co oznacza teandryczny charakter krzyża. Krzyż „Słowa, które stało się ciałem” (J 1,14) jest obecny także w życiu Bogarodzicy, która wraz z Synem przez całe Jego życie zmierza ku Kalwarii.

1. Krzyż znakiem wydarzenia Jezusa Chrystusa

Chrystus, zapowiadając bliskość „swojej godziny” (por. J 2,4; 13,1; 17,1) spełniającej się w tajemnicy krzyża, łączył ją ściśle ze swoim zmartwychwstaniem: „Oto idziemy do Jerozolimy: tam Syn Człowieczy zostanie wydany arcykapłanom i uczonym w Piśmie. Oni skazą Go na śmierć i wydadzą poganom na wyszydzenie, ubiczowanie i ukrzyżowanie; a trzeciego dnia zmartwychwstanie” (Mt 20,18-19; por. Mk 10,32nn.; Łk 18,31-34). Również po zmartwychwstaniu Jezus ukazywał uczniom ścisły i nierozzerwalny związek krzyża i zmartwychwstania, męki i chwały: „Czyż Mesjasz nie miał tego cierpieć, aby wejść do swej chwały?” (Łk 24,26). Ewangelia głoszona przez Apostołów Piotra, Pawła i innych, stanowi podstawową, chrześcijańską „katechezę krzyża i zmartwychwstania”. „Jezusa Nazarejczyka (...), tego Męża, który z woli, postanowienia i przewidzenia Bożego został wydany, przybiliście rękami bezbożnych do krzyża i zabiliście. Lecz Bóg wskrzesił Go, zerwawszy więzy śmierci (...), a my wszyscy jesteśmy tego świadkami” – głosił Piotr w swoim pierwszym kazaniu, po zesłaniu Ducha Świętego (Dz 2, 22-24.32). A Paweł w przemówieniu do Galatów wołał: „Co do mnie, nie daj Boże, bym się miał chlubić z czego innego, jak tylko z krzyża Pana naszego Jezusa Chrystusa, dzięki któremu świat stał się ukrzyżowany dla mnie, a ja dla świata” (Ga 6,14). Według nauczania św. Pawła, krzyż jest narzędziem pojednania człowieka i świata z Bogiem (por. Ef 2,16), jest znakiem Bożego pokoju (por. Kol 1,20) oraz znakiem mocy Bożej (por. 1Kor 1,18) i chluby (por. Ga 6,14).

Krzyż stosowany jako narzędzie tortur i egzekucji skazanych na karę śmierci niewolników w czasach starożytnych, od chwili śmierci Chrystusa otrzymał nowe znaczenie. Stał się znakiem „zwycięstwa Jezusa nad śmiercią i chlubą Jego wyznawców”². Odtąd krzyż jest dla chrześcijan symbolem odkupienia, które dokonało się, przez śmierć i zmartwychwstanie wcielonego Syna Bożego. Krzyż jednoczy chrześcijan. Kieruje chrześcijańską nadzieję ku Temu, który był umarł, ale żyje i w ten sposób konkretyzuje i urealnia przedmiot chrześcijańskiej nadziei na ostateczne spełnienie w Nim samym, który jest Źródłem i Spełnieniem każdego życia. Chrześcijanie czczą więc krzyż. Czynią to na różne sposoby. W krzyżu widzą znak odkupienia i zbawienia. Wpisują go w całokształt urzeczywistniania się odkupieńczo-zbawczego planu Trójjedynego Boga wobec człowieka i świata. Dla teologów zgłębianie tajemnicy krzyża jest więc nie tylko wyzwaniem wynikającym z chrześcijańskiej tradycji, ale wręcz zobowiązaniem ich sumień. W krzyżu szukamy często inspiracji twórczej. I dobrze. Ale w krzyżu powinniśmy odkrywać przede wszystkim

² H. Langkammer, *Słownik biblijny*, Katowice 1982, s. 92.

„Twarz Boga” cierpiącego wraz z człowiekiem i za człowieka tam, gdzie człowiek boleć nie potrafi, a jest to z jego strony niezbędne. W krzyżu urzeczywistnia się i Ten, który stwarza, i Ten który głosi zbawienie, i Ten który poszukuje zaginionych, radując się z każdego odnalezionego, i Ten, który cierpi, i Ten, który jest Zwycięzcą śmierci i Dawcą wiekiowości. Tak, to zawsze Ten sam.

Staurologia Bułgakowa ma charakter integralny. Ukierunkowana jest przede wszystkim soteriologicznie i trynitarnie. Bułgakow wychodzi z założenia, że podstawową prawdą chrześcijaństwa, odróżniającą go od innych religii jest nauka o Trójcy Świętej. Stawia więc postulat, by właśnie w kontekście trynitarnym umiejscowić całą chrześcijańską doktrynę³. Dotyczy to zwłaszcza soteriologii. Ze względu na antynomiczny charakter misterium wcielenia, jest ona nieodzownie trynitarnie zakotwiczona. Syn Boży posłany na świat nie oddziela się od pozostałych Osób Trójcy. Przez fakt wcielenia Chrystusa trójjedność nie doznaje żadnego pomniejszenia. Boska natura Logosu zjednoczona hipostatycznie z ciałem pozostaje w całkowitej jedności z Ojcem i z Duchem Świętym⁴. Ta sama boska natura Syna, pozostając niezmiennie i odwiecznie w niebiosach, jest jednocześnie boską naturą Bogoczłowieka na ziemi. Żyjący w świecie wcielony Syn Boży zachowuje swoją obecność w niebiosach „na tronie z Ojcem i Duchem”⁵ – podkreśla Bułgakow.

Wszystkie akty ziemskiego życia Bogoczłowieka mają nie tylko teandryczny charakter, ale także charakter trynitarny. We wcieleniu uczestniczyła cała Trójca Święta: Ojciec posyłający Syna na świat i Duch Święty odwiecznie spoczywający w Synu. Każda z Osób Bożych na swój sposób uczestniczyła również w wydarzeniach zbawczych urzeczywistnionych, z woli Ojca, w Jezusie Chrystusie⁶. Bułgakow podkreśla, że na krzyżu cierpiał przecież wcielony Bóg, który w tajemnicy krzyża najpełniej wypowiedział swoją miłość do człowieka i do całego stworzenia: „Tak bowiem Bóg

³ Zob. S. Bułgakow, *Agniec Bożyj. O Bogoczelowieczestwie*, cz. 1, Paris 1933, s. 401; 410; tenże, *Prawosławije. Oczerki uczenija prawosławnoji Cerkwi*, Paris 1965, s. 226-227; tenże, *Niewiasta Agnca. O Bogoczelowieczestwie*, cz. 3, Paris 1945, s. 421; 441; 453-457. Bułgakow zwraca również uwagę na trynitarny charakter liturgii prawosławnej, zob. S. Bułgakow, *Prawosławije*, s. 226-227; tenże, *Agniec Bożyj*, s. 401, prz. 1. Warto również w tym miejscu odnieść się do myśli P. Evdokimova, który podkreśla, że w akcie stworczym jako principium należy przyjąć osobę Ojca, od którego bierze początek działanie stwórcze, urzeczywistnione przez Syna w Duchu Świętym. W odniesieniu do ekonomii zbawienia Evdokimov stosuje porządek odwrócony: Od Ducha Świętego przez Syna do Ojca, zob. P. Evdokimov, *Prawosławije*, tł. J. Klinger, Warszawa 1964, s. 125.

⁴ Zob. S. Bułgakow, *Prawosławije*, s. 28-29. Pragnąc zachować nienaruszalność relacji Osób w Trójcy Świętej, Bułgakow przyjmuje rozróżnienie: „Trójcy immanentnej” i „Trójcy ekonomicznej”. w „Trójcy immanentnej” nie może zachodzić żadna zmiana, natomiast w odniesieniu do „Trójcy ekonomicznej” (w relacji do świata, w ekonomii zbawienia) w kenozie Syna uczestniczą również Ojciec i Duch Święty, zob. S. Bułgakow, *Agniec Bożyj*, s. 225.290.334.336; tenże, *Sofiologia smierti*, cz. 1, „Więstnik Russkogo Chriścianskogo Dwizenija” 127 (1978), s. 23; 27-28. Zob. także W. Hryniewicz, *Tajemnica Chrystusa w teologii prawosławnej*, w: *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, red. W. Granat, E. Kopeć, Lublin 1982, s. 428; P. Evdokimov, *Prawosławije*, s. 156.

⁵ S. Bułgakow, *Sofiologia smierti*, cz. 1, s. 25.

⁶ Zob. S. Bułgakow, *Niewiasta Agnca*, s. 421; tenże, *Agniec Bożyj*, s. 199; 399-400; 410; tenże, *Sofiologia smierti*, cz. 1, s. 26.

umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16)⁷.

2. Tajemnica Boga, „który przeszedł przez mękę”

Bułgakow, odwołując się do przekazu Janowej Ewangelii, podkreślał fakt, że to Bóg prawdziwy, Ten który jest Miłością (por. 1 J 4,8-16) cierpiał i umarł na Golgocie. Jego cierpienia są odpowiedzią na wszystkie cierpienia stworzonego przez Niego świata. Śmierć Boga na krzyżu to cena, jaką On sam opłacił wolność darowaną człowiekowi⁸. Jedność natur w Jezusie Chrystusie – Bogoczłowieku – jest, zdaniem Bułgakowa, źródłem nauczania o tantryzmie krzyża. Teandryczna staurologia Bułgakowa, pogłębianą w perspektywie trynitologicznej, prowadzi jego teologiczną refleksją ku tajemnicy Boga, „który przeszedł przez mękę”⁹.

Cierpiący i umierający na krzyżu Odkupiciel świata jest Bogoczłowiekiem, w którym zjednoczyły się nierozdzielnie natury boska i ludzka. Orzeczenie V Soboru Powszechnego (Sobór Konstantynopolitański II, 553 r.) głosi, że „ukrzyżowany w ciele Pan nasz Jezus Chrystus był prawdziwym Bogiem, Panem chwały i jednym z Trójcy”¹⁰. Sformułowanie to, wraz z nauką Soboru Chalcedońskiego o jedności natur w Chrystusie są dla Bułgakowa podstawą jego intuicji mówiącej o jakimś tajemniczym cierpieniu, które dotyka także samego Boga (boskiej natury). Jeszcze przed Soborem Konstantynopolitańskim II ojcowie Kościoła wschodniego, akcentując aksjomat o niecierpiętlivosti Boga, przyjmowali także istnienie w Bogu jakiejś tajemniczej formy cierpienia. Usiłowali pogodzić antynomię – po ludzku rzecz ujmując – niemożliwą do pogodzenia. Wschodnia wrażliwość wydaje się być jednak bardziej zdolna niż zachodnia do ujmowania w Bogu możliwości współistnienia pewnych przeciwieństw. Chrześcijański Wschód co prawda odrzucił, jako błędny, patrystyczny pogląd mówiący o tym, że na krzyżu cierpiał i umarł Bóg Ojciec, tym niemniej w refleksji nad męką i krzyżową śmiercią Chrystusa nie zatrzymano się jedynie na tajemnicy cierpiącego w Nim człowieczeństwa. Uznanie, że cierpienia Chrystusa były jedynie cierpieniami Człowieka-Jezusa, samej tylko ludzkiej natury Bogoczłowieka, byłoby – zdaniem teologów prawosławnych – ustępstwem na rzecz nestorianizmu¹¹. Bułgakow pytał: Skoro Jezus jest wcielonym Bogiem, to czyż nie należy przyjąć, że Jego męka i śmierć na krzyżu dotyka także w jakiś sposób Jego boskiej natury?¹². Bułgakow pisze o cierpiącym i umierającym na krzyżu wcielonym

⁷ Zob. S. Bułgakow, *Agniec Bożyj*, s. 399.

⁸ „Śmierć Boga – to cena wolności człowieka, który jest Bożym obrazem w stworzeniu”, tamże.

⁹ Określenie *ho panteon Theos* pochodzi od św. Grzegorza z Nazjanzu, zob. *Oratio*, nr 17: *Ad cives Nazianzenos*, PG 35, 980.

¹⁰ H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / Kompendium der Glaubensbekenntnisse Und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Hg. P. Hünermann, Freiburg im Breisgau-Basel-Rom-Wien 1991³⁷, nr 432 [dalej = DH].

¹¹ Zob. P. Evdokimov, *Prawosławie*, s. 247, prz. 67; W. Hryniewicz, *Bóg cierpiący? Rozważania nad chrześcijańskim pojęciem Boga*, „Collectanea Theologica” 51(1981), fasc. II, s. 14.

¹² Por. S. Bułgakow, *Agniec Bożyj*, dz. cyt., s. 286; 289; 400.

Bogu. Bóg, który w Jezusie Chrystusie przyjął ludzką naturę, nie pozostał obojętnym wobec cierpień ludzkiej natury Bogoczłowieka, lecz był prawdziwie obecny w Jego męce¹³. Bóg jest Absolutem w pełni doskonałym i niezmiennym. Boska natura nie ma żadnych ograniczeń. Czy nie można jednak – pyta Bułgakow – nie negując pełni boskiej doskonałości, przyjmować także możliwości doświadczania przez Niego cierpienia? Czy opowiedzenie się za całkowitą niecierpiętelnością Boga, a nawet za Jego niezdolnością do cierpienia nie byłoby właśnie pomniejszeniem doskonałości Jego boskiej natury?

Cierpienie nie musi być samo w sobie ani oznaką niedoskonałości, ani też wyrazem zła¹⁴. Bóg Stwórca, powołując wszechświat do istnienia, wszedł z nim w ścisłą relację. Nie pozostaje obojętny wobec swego stworzenia, lecz troszczy się o nie. Czy do przyjęcia jest więc teza, że Bóg wobec swego stworzenia jest nieczuły i niecierpięliwy? – pyta Bułgakow. Nasze myślenie o Bogu jest uwarunkowane antropomorficznie. Jako ludzie nie potrafimy inaczej myśleć i mówić o Bogu, jak tylko w kategoriach ludzkich pojęć, nacechowanych cząstkowością i mających charakter analogiczny. Bułgakow pyta więc dalej: Czy mówienie o Bogu niezdolnym do cierpienia nie jest zdeterminowane niedoskonałością naszego myślenia i języka, podobnie zresztą, jak intuicja przyjmująca możliwość Jego misteryjnego cierpienia? Czy jednak ten ostatni antropomorfizm nie jest bliższy duchowi Ewangelii?¹⁵

Teologicznej intuicji Bułgakowa bliższa jest otwartość na możliwość przyjęcia jakiejś formy misteryjnego cierpienia Boga w krzyżu Chrystusa, aniżeli przekonanie o całkowitej niecierpiętelności Boga. Uważa on, że kenoza bóstwa w Bogoczłowieku jest tak głęboka, że można mówić nie tylko o Jego współ-cierpieniu i współ-umieraniu z ludzką naturą poprzez dopuszczenie i zgodę na śmierć człowieczeństwa, ale także o tajemnicy umierania Boga w człowieku Jezusie Chrystusie i ostatecznie o śmierci Boga. Dla człowieka wierzącego taka myśl – zdaniem Bułgakowa – może wydawać się szokująca. Umysł ludzki nie jest bowiem w stanie zgłębić misterium Boga cierpiącego w Chrystusie. Obraz konającego na Golgocie Jezusa, to obraz Boga umierającego dla odkupienia człowieka i świata¹⁶. To odpowiedź na wszystkie cierpienia świata stworzonego przez Boga. To cena wolności, którą Stwórca obdarował człowieka: z niewoli skażenia i grzechu zostaliśmy wykupieni krwią Baranka.

3. Współ-cierpienie Trójcy w „godzinie Golgoty”

Bułgakow podkreśla, że w ciemnościach otaczających krzyż na Golgocie umierał wcielony Syn Boży, „jeden z Trójcy”. Jego cierpienia nie mogą być pojmowane czysto po ludzku, np. jako heroiczna śmierć bohatera umierającego w imię głoszonych przekonań i poglądów. W konającym Chrystusie prawdziwie obecny był

¹³ Zob. tamże, s. 285; 290; W. Hryniewicz, *Bóg cierpiący?*, s. 22.

¹⁴ Zob. S. Bułgakow, *Niewiasta Agnca*, s. 522; W. Hryniewicz, *Bóg cierpiący?*, s. 11; tenże, *Chrystus nasza Pascha*, s. 411.

¹⁵ Zob. S. Bułgakow, *Niewiasta Agnca*, s. 290.

¹⁶ Por. tenże, *Agniec Bożyj*, s. 381.

Bóg. Cierpiący na krzyżu Syn pozostawał w jedności bóstwa z Ojcem i z Duchem Świętym we współistotnej i nierozdzielnej Trójcy. Wraz z człowieczeństwem bramę śmierci przemierzało bóstwo drugiej Osoby Trójcy. Czyż można więc przyjąć – pyta Bułgakow – że pozostałe Osoby Trójcy nie miały udziału w tym, co wydarzyło się na Golgocie? Czy tylko Syn cierpiał na krzyżu za grzech świata? Czy można uznać, że Ojciec i Duch Święty byli nieczułymi i niecierpiętliwymi wtedy, gdy na Golgocie konał Boski Logos? Czy Ojciec, który posłał Syna na mękę i krzyż, sam pozostał wobec niej obojętny? Czy Duch Święty, spoczywający odwiecznie w Synu nie uczestniczył w Jego cierpieniu na krzyżu?

Bułgakow podkreśla, że jedność Osób w immanentnej Trójcy wyraża się przede wszystkim w Ich działaniu. Wszystkie akty, których Bóg dokonuje w świecie mają charakter trynitarny. Taki charakter ma dzieło stworzenia świata. Aktem całej Trójcy jest wcielenie Chrystusa. Tak więc i odkupieńcza ofiara urzeczywistniona w misterium krzyża dokonała się przy współdziałaniu wszystkich Osób Bożych. „Odpowiedzialność” za upadły świat i akt zadośćuczynny za grzech przejął na siebie Trójjedyny Bóg¹⁷. Syn Boży, jako Arcykapłan, złożył jako żertwę ofiarną swoją krew Bogu Ojcu w Duchu Świętym (por. Hbr 9,14)¹⁸. Bułgakow uważa więc, że nie można sądzić, iż cierpienie na krzyżu doświadczył jedynie Syn, a pozostałe Osoby Trójcy pozostały w sytuacji męki Jezusa biernie i obojętne¹⁹. Sądzi on, że takie ujęcie stałoby w sprzeczności do nauki o wcieleniu, a przede wszystkim do dogmatu trynitarnego.

W krzyżu Bogoczłowieka objawiła się najpełniej trójosobowa, ofiarna miłość Boga do swojego stworzenia. Wraz z Synem na Golgocie cierpiała więc z powodu grzechu cała Trójca Święta²⁰. Tajemnica współ-cierpienia Bożych Osób w Chrystusowym krzyżu dotyka całej Trójcy objawiającej się w ekonomii zbawienia.

4. Tajemnica współ-cierpienia Ojca z Synem

Jezus wypełnił w świecie dzieło, które powierzył Mu Ojciec. Swoje absolutne posłuszeństwo wobec Ojca przypieczętował śmiercią krzyżową (por. Flp 2,8). W całym swoim ziemskim życiu był zjednoczony z Ojcem. Świadomy tej jedności, mówił o niej apostołom: „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” (J 10,30; por. J 10,38; 17, 21-22 i in.). Swoim ludzkim obliczem objawił nam Ojca: „Kto Mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca” (J 14,9). Jako Baranek Boży „przewidziany przed stworzeniem świata” (1 P 1,20) umarł na krzyżu dla naszego zbawienia. Taka była wola Ojca, który sam przeznaczył Go na ofiarę przebłagalną za nasze grzechy (zob. 1 J 2,2). To wołanie Ojca było, aby przyjął On „kielich cierpienia” i urzeczywistnił go dzięki krzyżowej męce i śmierci²¹. Już sam akt posłania Chrystusa jest wyrazem ofiarnej miłości Boga Ojca do upadłego stworzenia. Skazując niejako swego umiłowanego Syna na śmierć,

¹⁷ Zob. tamże, s. 393.

¹⁸ Zob. tamże, s. 366.

¹⁹ Zob. tamże, s. 400-401; W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha*, s. 410.

²⁰ Zob. S. Bułgakow, *Agniec Bożyj*, s. 366; 393.

²¹ Zob. tamże, s. 337.382-383.

przyjmuje także na siebie Jego krzyżowe dzieło i współ-uczestniczy w Jego męce. Przeznaczając Jezusa na to, aby z samego siebie złożył ofiarę za grzechy świata, Ojciec „sam siebie skazuje na współ-cierpienie i współ-ukrzyżowanie”²² – pisze Bułgakow. Miłość Ojca do świata, który posłał Syna na krzyż i miłość Syna skazanego na śmierć, to – według Bułgakowa – „miłość Ojca krzyżująca i miłość Syna ukrzyżowana”²³. Jeśli Ojciec i Syn w immanentnej Trójcy posiadają jedno wspólne życie, wspólną radość i miłość, to wspólne jest także ich cierpienie.

Bułgakow mówi o tajemnicy wzajemnej zależności męki Syna i współ-cierpienia Ojca. Skoro „istnieje krzyżowa męka Bogoczłowieka, istnieje również krzyżowa męka Ojca, męka współcierpiącej miłości, ojcowskiego samoukrzyżowania”²⁴. Ojciec, który posłał Syna na krzyż, sam „pozbawia się” Syna i pozostając jakby bez Niego staje się w pewnym sensie osamotniony²⁵. Chrystus wołający na krzyżu: „Eli, Eli, lema sabachthani?” (Mt 27,46) umiera w poczuciu opuszczenia przez Ojca. Kona osamotniony w ciemnościach ogarniających Golgotę. Poczucie opuszczenia jest dla Chrystusa tym bardziej dotkliwe, że przed swoją męką zapewniał apostołów, że nie jest sam: „Oto nadchodzi godzina, a nawet już nadeszła, że się rozproszycie – każdy w swoją stronę, a Mnie zostawicie samego. Ale Ja nie jestem sam, bo Ojciec jest ze mną” (J 16,32). Jezus wielokrotnie mówił o swojej jedności z Ojcem (zob. np.: J 8,16; 8,29; 10,15.36; 14,9-11). Nadeszła jednak „godzina”, kiedy Ojciec, który nigdy nie opuszczał Syna, jakby „ukrył się” przed Nim, pozostawiając Go osamotnionego w Jego męce²⁶. To opuszczenie nie dotyka jednak wewnętrznych relacji Osób Boskich w immanentnej Trójcy. Nie oznacza ono oddzielenia się drugiej osoby od Boskiej jedności. W Trójcy „ontologicznej” nie może mieć miejsce jakiegokolwiek „opuszczenie” jednej Osoby przez pozostałe. Immanentne relacje między Ojcem, Synem i Duchem Świętym są nienaruszalne²⁷. Akt opuszczenia Syna przez Ojca można odnieść jedynie do Trójcy „ekonomicznej”, objawiającej się w zbawczym działaniu Boga w świecie. Opuszczenie Jezusa nie oznacza wszakże wstrzymania ojcowskiej miłości. Bułgakow mówi o „zawieszeniu odczuwania” przez Syna miłości Ojca. „Ojcowska miłość niejako zamyka się w sobie. Przestaje dochodzić do Syna. Dlatego też Syn odczuwa jakby oddzielenie, bądź oddalenie od Ojca”²⁸. Ojciec, opuszczając Syna w Jego męce, nie przestaje Go miłować, lecz czyni swoją miłość jakby nieodczuwalną. „Ukrywając się w niebiosach” przestaje Mu objawiać swoją miłość. Ciemność zalegająca nad światem w chwili konania Jezusa symbo-

²² Tenże, *Sofiologia smierti*, cz. 1, s. 2.

²³ Tenże, *Agniec Bożyj*, s. 383; tenże, *Utieszytiel. O Bogoczłowieczestwie*, cz. 2, Paris 1936, s. 433. Por. także W. Łoski, *Krzyż*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego” 1-4 (1985), s. 36.

²⁴ S. Bułgakow, *Sofiologia smierti*, cz. 1, s. 26.

²⁵ Tenże, *Agniec Bożyj*, s. 383. Zob. także tenże, *Sofiologia smierti*, cz. 1, s. 27-28.

²⁶ Zob. tamże, s. 29; tenże, *Agniec Bożyj*, s. 343.

²⁷ Tenże, *Sofiologia smierti*, cz. 1, s. 30.

²⁸ Tamże, s. 28.

lizuje „zasłona”, która dla ojcowskiej miłości staje się barierą „nie do przebycia”²⁹. I w tym właśnie wyraża się tajemnica ojcowskiego współ-cierpienia i współ-umierania z Synem. Ojciec nie prowadzi Syna na śmierć, ale wraz z Nim jest współ-ukrzyżowany. Akt osamotnienia Syna w Jego krzyżowej męce wyraża współudział Ojca w śmierci Bogocześlowieka. W cierpieniu Syna, w Jego agonii na krzyżu, ojcowska miłość staje się dla Niego nieodczuwalna. Ojciec niejako wstrzymuje objawianie swojej miłości Jednorodzonemu Synowi. Jest to największa Jego ofiara, w której wraz z Synem współ-cierpi i współ-umiera. Jest to Ich wspólne współ-ukrzyżowanie (so-raspiatije)³⁰.

5. Współ-cierpienie Ducha Świętego z Jezusem

Bułgakow stawia tezę, że jeśli Ojciec współ-uczestniczy w zbawczej ofierze Syna, to posiada w niej także swój udział Duch Święty³¹. Pocieszyciel został posłany na świat przez Ojca wraz z Synem. Na mocy odwiecznej jedności drugiej i trzeciej Osoby Trójcy Świętej można powiedzieć, że Duch Święty wcielił się wraz z Synem, nieustannie na Nim spoczywając. Duch Święty jest jednocześnie trwałą osobową zasadą jedności natur w Bogocześlowieku³². Akt wcielenia nie naruszył więzi istniejącej między Synem i Duchem Świętym. Pocieszyciel zawsze pozostaje w nierozdzielnej jedności ze wcielonym Logosem i współuczestniczy z Nim w Jego odkupieńczo-zbawczym dziele. Przy chrzcie w Jordanie zstąpił na Jezusa, namaszczać Go do wykonywania misji prorockiej. Odtąd Jezus, świadomy tego, że jest napełniony Duchem Świętym, bez jakiegokolwiek wahania mógł w pełni odnosić do siebie przeczytane w synagodze w Nazarecie słowa proroka Izajasza: „Duch Pański spoczywa na Mnie, ponieważ Mnie namaścił i posłał Mnie (...)” (Łk 4,18; Iz 61,1-2; 58,6)³³.

Przemienienie na górze Tabor Bułgakow interpretuje jako wydarzenie namaszczenia Jezusa do pełnienia misji arcykapłańskiej, bezpośrednio związanej z ofiarą, którą miał złożyć na Golgocie. Duch Święty, spoczywając na Synu, uczestniczy w prorockiej i w arcykapłańskiej misji Jezusa. Wraz z Nim przeżywa kenozę. Z Nim współ-umiera na krzyżu. Bułgakow podkreśla, że w „godzinie Golgoty” więź między Jezusem i Duchem Świętym zachowuje w pełni swoją moc. Chrystus bowiem „przez Ducha wiecznego złożył Bogu samego siebie jako nieskalaną ofiarę” (Hbr 9,14)³⁴. Dlatego też nie bezpodstawnie starochrześcijańska tradycja nazwała Ducha Świętego „świadkiem męki Pana Jezusa”³⁵. Określenie to nie oznacza bynajmniej, że Duch Święty pozostaje jedynie „niemym obserwatorem” tego, co wydarzyło się

²⁹ Tamże.

³⁰ Zob. tamże, s. 30; tenże, *Agniec Bożyj*, s. 344.

³¹ Zob. tenże, *Softologia smierti*, cz. 1, s. 26-27; tenże, *Agniec Bożyj*, s. 383.

³² Zob. tenże, *Agniec Bożyj*, s. 355.357.

³³ Zob. tenże, *Softologia smierti*, cz. 1, s. 27; tenże, *Agniec Bożyj*, s. 367.

³⁴ Zob. tenże, *Agniec Bożyj*, s. 383.

³⁵ Określenie to pochodzi z epiklezy liturgii syryjskiej. Zob. J. Klinger, *Geneza sporu o epik lezę*, Warszawa 1969, s. 135-136.

na Golgocie. Skoro istnieje tajemnicze współ-cierpienie i współ-ukrzyżowanie Ojca z Synem, dotyczy to także współ-umierania Ducha Świętego z Chrystusem.

Trzecia Osoba Trójcy jest zasadą jedności, która urzeczywistnia się między Ojcem i Synem. Jest hipostatyczną Miłością Ojca i Syna. Jako osobowa Miłość Ojca i Syna, Duch Święty współuczestniczy także w ofierze składanej przez Chrystusa za grzech świata. „Jest rzeczą niemożliwą – pisał Bułgakow – aby wówczas, gdy umierał Syn, nie współ-cierpiał z Nim i w Nim spoczywający na Nim Duch Święty”³⁶. Stawiał więc pytania: W czym wyraża się misterium współ-umierania Ducha Świętego z Jezusem? Co dla Syna oznacza współ-uczestnictwo Ducha-Pocieszyciela w Jego konaniu i krzyżowej męce?³⁷

Istoty odpowiedzi na powyższe pytania Bułgakow poszukuje w tajemnicy współ-umierania i współ-ukrzyżowania Ojca z Synem. Doświadczenie samotności i opuszczenia przez Boga, które odczuwał Jezus na Golgocie, dotyczy zarówno Ojca, jak i Ducha Świętego. W misterium opuszczenia Syna przez Ojca w Jego krzyżowej agonii należy – zdaniem Bułgakowa – dostrzegać także „obraz duchowego współ-ukrzyżowania Ducha-Miłości”³⁸. W śmierci na krzyżu Syn został opuszczony przez Ojca oraz przez Ducha Świętego. Trzecia Osoba Trójcy – hipostatyczna Miłość – jednocząca Ojca z Synem, pozostając zawsze w jedności z Synem, w sytuacji krzyża jakby zawiesza swoje działanie. Duch Święty, który nigdy Syna nie opuścił, na Golgocie w pewnym sensie oddalił się od Niego i w przeżywaniu męki po raz pierwszy Go „opuścił”, wstrzymując niejako swoją funkcję jednoczenia Go z Ojcem. „Ojciec jakby przestaje posyłać swojego Ducha na Syna”³⁹ – pisze Bułgakow. „Wstrzymanie” ojcowskiej miłości do takiego stopnia, że Syn doświadcza osamotnienia „w ciemnościach godziny dziewiątej”, oznacza opuszczenie Go przez Ducha Świętego, który jest hipostazą Miłości w immanentnej Trójcy. Duch Święty w pewnym sensie wstrzymuje swoje tchnienie na Syna, czyniąc je dla Niego nieodczuwalnym. W tym właśnie wyraża się swoista antynomia w osobie Ducha Świętego, który jest przeciw samą Miłością. Jego współuczestnictwo w ofierze miłości składanej przez Jezusa na krzyżu za zbawienie świata, wyraża się w opuszczeniu Syna przez hipostatyczną Miłość Ojca. Duch Święty, jako osobowa ojcowska Miłość staje się dla Bogoczłowieka zakryta, nieodczuwalna: Miłość, która z miłości do grzesznego świata jak gdyby przestaje miłować⁴⁰. Oczywiście, nie można tutaj mówić o całkowitym opuszczeniu Syna, w znaczeniu zerwania więzi istniejącej między boskimi Osobami. Duch Święty odwiecznie „spoczywa” na Synu w nierozdzielnej jedności trójosobowego Boga, a od wcielenia obecny jest także w Jego bogoczłowieczeństwie jako trwała zasada jedności natur. Wołanie Konającego na Golgocie:

³⁶ S. Bułgakow, *Sofiologia smierti*, cz. 1, s. 27.

³⁷ Zob. tamże.

³⁸ Tenże, *Agniec Bożyj*, s. 400. Zob. tamże, s. 344-345; 383.

³⁹ Tenże, *Sofiologia smierti*, cz. 1, s. 29. Zob. tenże, *Agniec Bożyj*, s. 344-345; tenże, *Utieszytel*, s. 289.

⁴⁰ Zob. tenże, *Sofiologia smierti*, cz. 1, s. 30; tenże, *Utieszytel*, s. 288-289.

„Ojczy w ręce Twoje oddaję ducha mego” (Łk 23,46), zdaniem Bułgakowa, świadczy o tym, że Duch Święty ostatecznie Syna nie opuszcza. Jedność Jezusa z Ojcem w Duchu Świętym nie została zerwana przez śmierć. W czasie agonii na Golgocie moc tchnienia Ducha Świętego staje się przez Jezusa jakby nieodczuwalna. Hipostatyczna Miłość „przestaje” jednoczyć Ojca z Synem i pozostaje u Ojca. W Trójcy ekonomicznej (objawiającej się w ekonomii zbawienia) następuje jakby zawieszenie jedności pomiędzy Osobami.

Swoją refleksję staurologiczną Bułgakow konkluduje w następujący sposób: „Sama nierozdzielność Trójcy Świętej jakby się rozrywa. Syn pozostaje osamotniony i poprzez taką właśnie, wręcz wstrząsającą ofiarę Boga, następuje wypełnienie odkupieńczo-zbawczego planu wobec człowieka i całego stworzenia, co wyrażają słowa Chrystusa: «wykonało się». To jest śmierć Boga (...). Kielich został wypity do końca i Syn przekazał swego Ducha Ojcu. Boska Trójca znów jednoczy się w nierozdzielnej jedność⁴¹. Bułgakow wskazuje więc na w pełni trynitarny charakter krzyżowej ofiary. W odkupieńczo-zbawczej śmierci wraz z Synem cierpi cała Trójca Święta: „Ojciec – jako sprawiedliwy Sędzia, sądzący swojego Syna, a w Nim i przez Niego także samego siebie, jako Stwórcę świata; Syn, jako osadzony i przyjmujący wyrok oraz Duch Święty, jako osobowa Miłość Boża doznająca cierpienia poprzez składaną ofiarę. Jest to ofiara Miłości, dla miłości Boga do świata⁴².”

Literatura

- Bułgakow, S., *Agniec Bożyj. O Bogoczelowieczestwie*, cz. 1, Paris 1933.
- Bułgakow, S., *Niewiasta Agnca. O Bogoczelowieczestwie*, cz. 3, Paris 1945.
- Bułgakow, S., *Prawosławije. Oczerki uczenia prawosławnej Cerkwi*, Paris 1965.
- Bułgakow, S., *Sofiologia smierti*, cz. 1, „Wiestnik Russkogo Christianskogo Dwiżenija” 127 (1978), s. 18-41.
- Denzinger, H., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / Kompendium der Glaubensbekenntnisse Und kirchlichen Lehrentscheidungen*, Hg. P. Hünermann, Freiburg im Breisgau-Basel-Rom-Wien ³⁷1991.
- Evdokimov, P., *Prawosławie*, tł. J. Klinger, Warszawa 1964.
- Grzegorza z Nazjanzu, *Oratio*, nr 17: *Ad cives Nazianzenos*, PG 35, 980.
- Hryniewicz, W., *Bóg cierpiący? Rozważania nad chrześcijańskim pojęciem Boga*, „Collectanea Theologica” 51/2 (1981), s. 5-24.
- Hryniewicz, W., *Chrystus nasza Pascha. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 1, Lublin 1982.
- Hryniewicz, W., *Tajemnica Chrystusa w teologii prawosławnej*, w: *Jezus Chrystus. Historia i tajemnica*, red. W. Granat, E. Kopeć, Lublin 1982, s. 413-444.
- Klinger, J., *Geneza sporu o epiklezę*, Warszawa 1969.
- Langhammer, H., *Słownik biblijny*, Katowice 1982.
- Łoski, W., *Krzyż*, „Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego” 1-4 (1985), s. 36-39.

⁴¹ Tenże, *Agniec Bożyj*, dz. cyt., s. 393.

⁴² Tamże, s. 289.

Sergiei Bulgakov's Suffering of God in the Event of the Cross of Jesus Christ

Summary: Sergiei Bulgakov's Staurology has an integral and complementary character. Bulgakov comprehends Christ's cross not in terms of Jesus' torment and death, but as a sign of the fulfilment of God's redemptive plan. Bulgakov sees Christ's cross in the redemptive and Trinitarian context. He calls for a greater appreciation of the Chalcedonian dogma. His consistent pondering of the teaching on the two natures of Christ eventually led Bulgakov to pose the question of the possibility of co-suffering by the Father and the Holy Spirit in the Passion of Jesus Christ and His death on the cross.

Keywords: God the Father, Jesus Christ, Holy Spirit, cross, suffering, co-suffering, Siergiey Bulgakov, Staurology

JERZY SOJKA

Wydział Teologiczny
Chrześcijańska Akademia Teologiczna
Warszawa

Problem pierwszego dopuszczenia do Wieczerzy Pańskiej w dyskusji na forum Światowej Federacji Luterkańskiej z lat 1947-2010

Streszczenie: W artykule pt. „Problem pierwszego dopuszczenia do Wieczerzy Pańskiej w dyskusji na forum Światowej Federacji Luterkańskiej z lat 1947-2010” omówiono dwa zasadnicze wątki dotyczące pierwszego dopuszczenia do Sakramentu Ołtarza. Chodzi o powiązanie tego aktu z konfirmacją oraz o wiek przystępujących po raz pierwszy do Stołu Pańskiego, także w przypadku, gdyby akt ten oddzielono od konfirmacji. Teologiczna argumentacja podnoszona w programach studyjnych dotyczących konfirmacji oraz nabożeństwa, odwołująca się głównie do ogólnych warunków dopuszczenia do Wieczerzy Pańskiej (przyjęcia chrztu i rozróżniania Ciała i Krwi Pańskiej), szła w kierunku postulatu rozłączenia konfirmacji i aktu pierwszego dopuszczenia do Wieczerzy Pańskiej, przy obniżeniu wieku tego ostatniego. Jak pokazują programy studyjne z lat 80. i 90. XX w. postulaty te nie znalazły szerokiego zastosowania w praktyce Kościołów luterkańskich zrzeszonych w Federacji.

Słowa kluczowe: Wieczerza Pańska, chrzest, konfirmacja, Światowa Federacja Luterkańska.

Jednym z istotnych pytań dla praktyki życia kościelnego związanego z udzielaniem Sakramentu Ołtarza jest kwestia, kiedy po raz pierwszy dopuszcza się ochrzczonych wiernych do Sakramentu Ołtarza¹. XX-wieczna dyskusja w łonie światowego luteranizmu dotycząca kwestii kryteriów dopuszczania do Sakramentu Ołtarza zajmuje się także problemem pierwszego przystąpienia do Wieczerzy Pańskiej. W niniejszym artykule zostaną zaprezentowane stanowiska w tej dyskusji, jakie pojawiały się na forum największej organizacji zrzeszającej luterkańskie Kościoły na świecie – Światowej Federacji Luterkańskiej [dalej ŚFL] od jej powstania w 1947 roku, aż po ostatnie – XI Zgromadzenie Ogólne w Stuttgarcie w 2010 roku. Taki

¹ Sakrament Ołtarza w perspektywie luterkańskiej „Jest to prawdziwe ciało i prawdziwa krew Pana naszego Jezusa Chrystusa, pod chlebem i winem nam chrześcijanom do spożywania i picia przez samego Chrystusa ustanowione” (*Mały katechizm, Sakrament ołtarza*, w: *Księgi wyznaniowe Kościoła luterkańskiego*, Bielsko-Biała 2013, s. 51). W sakramencie przystępującym doń oferowane jest „odpuszczenie grzechów, życie i zbawienie” (tamże). By otrzymać oferowane w sakramencie dary wymagana jest wiara w obietnicę zawartą w słowach jego ustanowienia: „kto tym słowom wierzy, ten ma, co one mówią i opiewają, to jest odpuszczenie grzechów” (tamże).

zakres przedstawionej dyskusji pozwoli uzyskać obraz reprezentatywny dla większości współczesnego luteranizmu, który będzie zakorzeniony zarówno w praktyce życia kościelnego, jak i w krytycznej refleksji teologicznej na jego temat.

We wczesnym okresie istnienia ŚFL tematyka ta łączy się z pracami Komisji Studiów Federacji, które odbyły się pomiędzy Zgromadzeniami Ogólnymi w Hanowerze (1952) i Minneapolis (1957)², a w okresie późniejszym jest powiązana przede wszystkim z kolejnymi projektami studyjnymi dotyczącymi zagadnienia konfirmacji³, a także projektem studyjnym na temat nabożeństwa z drugiej połowy lat 70.⁴. Dwa kluczowe tematy, które pojawiły się w ramach tej dyskusji to po pierwsze, wzajemna relacja konfirmacji i pierwszego dopuszczenia do Sakramentu Ołtarza oraz po drugie, wiek pierwszego dopuszczenia do Wieczery Pańskiej. Oba te wątki zostaną rozwinięte w kolejnych częściach niniejszego artykułu.

1. Pierwsze przystąpienie do Wieczery Pańskiej a konfirmacja

Omówienie dyskusji w ŚFL na temat pierwszego dopuszczenia do Wieczery Pańskiej należy rozpocząć od rozważań na temat związku tego aktu z konfirmacją, gdyż ich połączenie jest powszechne w luteranckiej praktyce. W poniższych rozważaniach skupiono się na kwestii czy konfirmacja powinna być również aktem dopuszczenia do Sakramentu Ołtarza, pomijając nieraz obszernie rozważania zawarte w analizowanych wypowiedziach poświęcone innym aspektom konfirmacji.

Pierwsza wypowiedź na forum ŚFL na temat związku dopuszczenia do Wieczery Pańskiej z konfirmacją pochodzi z referatu Ch. Mahrenholza, przygotowanego na potrzeby prac Komisji Studiów ŚFL po II Zgromadzeniu Ogólnym z Hanowerze

² Por. *Die Einheit der Kirche. Referate und Vorträge, vorgelegt auf den Sitzungen der theologischen Kommission des Lutherischen Weltbundes*, Berlin 1957.

³ W perspektywie luteranckiej „nie traktuje się konfirmacji jako sakramentu, nie jest ona też rozumiana jako uzupełnienie chrztu, lecz jako świadome potwierdzenie i wyznanie wiary; młodzież, po zdaniu przed uprawomocnionym duchownym egzaminu ze znajomości nauki chrześc. i własnej tradycji konfesyjnej, podczas obrzędu konfirmacji składa publicznie wyznanie wiary i zyskuje prawo pełnego uczestnictwa w życiu Kościoła, przede wszystkim do udziału w Wieczery Pańskiej” (*konfirmacja*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 6, Warszawa 2003, s. 12). Pierwszy z programów studyjnych na temat konfirmacji w ŚFL zrealizowano w latach 1957-63, podsumowują go: *Zur Geschichte und Ordnung der Konfirmation in den Lutherischen Kirche. Aus den Verhandlungen des Internationale Seminars des Lutherischen Weltbundes in Loccum 1961 über Fragen der Konfirmation*, red. K. Frör, München 1962; Commission on Education, *Confirmation: A Study Document*, w: *Commission on Education, Report 1957-1963. Document No. 16. Fourth Assembly of the Lutheran World Federation July 30 – August 11, 1963 Helsinki Finland*, bmw, brw, s. 17-105; relacje z jego przebiegu zob.: K. Frör, *Konfirmation. Seminar des Lutherischen Weltbundes*, „Lutherische Rundschau” 11/3 (1961), s. 203-210; drugi projekt z lat 1979-86 zakończył tom: R. Virkkunen, *Konfirmation in den lutherischen Kirchen heute. Studien über die Konfirmation in den LWB-Mitgliedskirchen von 1979-1986* (LWB-Studien. Berichte und Texte aus der Studienabteilung, November 1987), Genf 1987; trzeci z lat dziewięćdziesiątych poświęcony pracy z konfirmantami w różnych częściach świata podsumowano w: *Studie über Konfirmantenarbeit. Berichte aus der ganzen Welt. 4.-8. September 1995 Genf Schweiz* (LWB-Dokumentation; 38), Genf 1995.

⁴ Por. *Gottesdienst im Lutherischen Kirchen heute und morgen. Quellenmaterial für Gottesdienststudien in der Kirche*, Genf 1979.

(1952). Wskazuje on na wymiar konfirmacji jako formy sprawowania dyscypliny kościelnej wymaganej przez rozróżnianie Ciała i Krwi Pańskiej, które uznawane jest za warunek dopuszczenia do sakramentu. Zwraca przy tym uwagę na historyczne zakorzenienie konfirmacji w praktyce przesłuchiwania z katechizmu i otwartego poświadczenia wiary. Jednocześnie podkreśla, że to nie wyczerpuje istoty konfirmacji, do której należą także działania proszące i błogosławiące wobec konfirmowanych⁵.

Myśl o zakorzenieniu konfirmacji w reformacyjnej praktyce przesłuchania z katechizmu pojawia się również w ramach pierwszego programu studyjnego poświęconego konfirmacji z początku lat 60. XX w. W jego trakcie fakt ten przywołuje na seminarium w Loccum (RFN) H. Nyman, odwołując się do W. Maurera⁶. Zwraca przy tym uwagę na problematyczność uznania, że konfirmacja dopuszcza do Wieczerzy Pańskiej jeden raz na całe życie. W swojej jednorazowości może ona nie wypełniać odpowiedzialności Kościoła nałożonej nań w związku z ciągłym użytkowaniem Sakramentu Ołtarza, która przewiduje administrację nim z zastosowaniem dyscypliny kościelnej⁷.

Problem relacji konfirmacji i pierwszego dopuszczenia do Wieczerzy Pańskiej został również w Loccum szeroko omówiony w trakcie debaty plenarnej oraz prac w grupach roboczych. Sprawozdanie z dyskusji nad problemem rozpoczyna uwaga o pierwotnym braku związku aktu dopuszczenia do Wieczerzy Pańskiej z konfirmacją. Na wstępie wskazano także na występowanie w praktyce życia kościelnego sytuacji szczególnych, w których akt ten wykonywany jest bez związku z konfirmacją. Z tego względu jedna z grup roboczych zajęła się kwestią łączenia konfirmacji z dopuszczeniem do Wieczerzy Pańskiej. Jej prace nie dały jasnych rezultatów. W sprawozdaniu zawarto więc przedłożoną argumentację pro i kontra takiemu rozwiązaniu, jednocześnie podejmując próbę znalezienia wspólnego stanowiska⁸.

Wśród argumentów przeciw ujmowaniu konfirmacji jako dopuszczenia do Wieczerzy Pańskiej po pierwsze wymieniono zawarcie dopuszczenia w chrzcie oraz brak konieczności jakichkolwiek jego uzupełnień, które mogłyby stanowić warunek wstępny dopuszczenia do Wieczerzy Pańskiej. Kolejny argument dotyczył faktu, że takie połączenie blokuje możliwość udzielania Sakramentu Ołtarza w wieku wcześniejszym. Zwrócono także uwagę na wymiar duszpasterski i dyscyplinarny, wskazując, że jednorazowe i kolektywne dopuszczenie w konfirmacji może skutkować błędnym przeświadczeniem o nabyciu praw do udziału w Wieczerzy Pańskiej, które nie tracą ważności przez całe życie. To może wpływać negatywnie zarówno

⁵ Ch. Mahrenholz, *Das Verhältnis von Beichte und Hauptgottesdienst mit hl. Abendmahl*, w: *Die Einheit der Kirche*, dz. cyt., s. 129.

⁶ Por. W. Maurer, *Geschichte von Firmung und Konfirmation bis zum Ausgang der lutherischen Orthodoxie*, w: *Confirmatio. Forschungen zur Geschichte und Praxis der Konfirmation*, red. K. Frör, München 1959, s. 25.

⁷ H. Nyman, *Erwägungen zur Theologie der Konfirmation in ihrer Beziehung zur Kindertaufe und zum Abendmahl*, w: *Zur Geschichte*, dz. cyt., s. 105-107.

⁸ W. Sturm, *Zusammenfassender Gesprächsbericht. Diskussion im Plenum und Ergebnisse der Gruppenarbeit*, w: *Zur Geschichte*, dz. cyt., s. 157n.

na jednostkowe, osobiste przygotowanie do przyjęcia sakramentu, jak i na wykonywanie dyscypliny kościelnej. Ostatni z argumentów odwoływał się do katechumenatu i wskazywał, że rozumienie konfirmacji jako dopuszczenia ogranicza ją jedynie do przygotowania do Wieczerzy Pańskiej, szkodząc całościowemu porządkowi kościelnego nauczania i wychowania⁹.

Za zachowaniem połączenia dopuszczenia do sakramentu z konfirmacją podnoszono natomiast następujące argumenty. Po pierwsze, stwierdzono, że praktyka chrztu dzieci zakłada, że ochrzczony najpierw zostanie pozbawiony prawa przystępowania do Wieczerzy Pańskiej. Po drugie, odwoływano się do konieczności posiadania pewnego poznania wiary dla przystępowania do niej, stąd też decyzja co do faktycznego momentu dopuszczenia ochrzczonego do sakramentu pozostaje w gestii Kościoła. Po trzecie, w odniesieniu do katechumenatu dzieci wskazano, że takie rocznikowe uporządkowanie dopuszczenia nie jest co prawda bezpośrednim wnioskiem z pryncypiów teologicznych, jednak zarówno pojęcie Kościoła, jak i jego odpowiedzialność za ochrzczonych, postuluje tutaj jasne i powszechnie obowiązujące tego typu duchowe przewodzenie¹⁰.

Zawarta w podsumowaniu debaty próba uzgodnienia wspólnego stanowiska wskazuje, że najważniejszym jest, by rozstrzygnięcie tej kwestii w Kościołach było dokonane w sposób jasny i powszechnie obowiązujący. Jednocześnie zwrócono uwagę, że nawet przy zachowaniu łączności pierwszego dopuszczenia z konfirmacją nie musi ono być teologicznym punktem ciężkości rozumienia aktu konfirmacji. Podkreślono również, że przy ich rozdzieleniu konfirmacja zachowuje swoje samodzielne znaczenie jako przejście między katechumenatem dziecięcym a młodzieżowym¹¹.

Wynikiem wyżej omówionego programu studyjnego był dokument poświęcony konfirmacji, przygotowany na IV Zgromadzenie Ogólne w Helsinkach (1963). Podjęto w nim wątki, które były już obecne w dyskusji w Loccum. Zwrócono uwagę na fakt, że interpretacja konfirmacji jako pierwszego dopuszczenia do Wieczerzy Pańskiej to jedna z trzech możliwych interpretacji tego rytu. Pozostałe dwie to zakończenie katechumenatu oraz położenie nacisku na element konsekracji poprzez nałożenie rąk. Jako argument na rzecz interpretacji konfirmacji jako dopuszczenia wydaje się przemawiać współczesna praktyka wielu Kościołów luterzańskich. Taka argumentacja pomija jednak dwa fakty. Po pierwsze, u korzeni tej praktyki występowało grupowe dopuszczenie do Wieczerzy Pańskiej automatycznie zawarte w rycie konfirmacji. Po drugie, porządek liturgiczny nie wskazuje, by ryt konfirmacyjny zawierał w sobie element dopuszczenia do sakramentu. Dodatkowo zauważono, że w Kościołach mających charakter ludowy teoria i praktyka konfirmacji znacznie się rozeszły, co w praktyce powoduje, że cel stawiany konfirmacji – udział w Wieczerzy Pańskiej – nie jest właściwie realizowany. Jako przykład podano sytuację

⁹ Tamże, s. 158.

¹⁰ Tamże, s. 158n.

¹¹ Tamże, s. 159n.

niemiecką, w której ciągle na nowo powraca pytanie o wcześniejsze dopuszczenie do sakramentu, w wieku między 8 a 12 lat¹².

Druga z kwestii podjętych w dokumencie studyjnym wieńczącym program to zagadnienie relacji chrzest – Wieczerza Pańska. Omówienie poszczególnych elementów rytu konfirmacji i w tym kontekście rozważania na temat stosunku konfirmacji do Wieczerzy Pańskiej rozpoczęto od konstatacji łączności chrztu z Sakramentem Ołtarza. Z niej wynika konieczność, by chrześcijanie w pełni korzystali ze środków łaski, w tym także dwóch sakramentów. To wymaga troski Kościoła nie tylko o właściwe używanie środków łaski, ale również o to, by jego członkowie mieli dostęp do Wieczerzy Pańskiej bez przeszkód i opóźnień. Następnie przywołano także podnoszone już w *Loccum* wymaganie sformułowane w 1 Kor 11,29, w którym Paweł pisze o konieczności rozróżniania Ciała i Krwi Pańskiej¹³. Podkreślono przy tym, że zdolność jego spełnienia nie jest związana z jakimś określonym wiekiem i nie pozwala na przyznawanie przywileju udziału w sakramencie grupom ludzi. Zwrócono również uwagę, że dopuszczenie do Wieczerzy Pańskiej zakłada odpowiednie pouczenie co do znaczenia sakramentu. Jest to sprawą szczególnej odpowiedzialności. W tradycji luterańskiej była ona jednak pierwotnie łączona z osobistym egzaminem, będącym elementem troski duszpasterskiej w wymiarze jednostkowym. Tak rozumiane dopuszczenie do Wieczerzy Pańskiej nie jest zasadniczo kontynuowane właściwie w żadnym z Kościołów luterańskich, zamiast tego praktykowane jest jednorazowe dopuszczenie całych grup do sakramentu. Wskazano, że ma to destrukcyjny wpływ na wykonywanie przez duchownych zadania ich urzędu – administrowania sakramentami, które zakłada stosowanie także form dyscyplinarnego wyłączenia. Autorzy dokumentu podkreślają, że praktyki tej nie można usprawiedliwiać jej „uświęceniem”, czy też uwarunkowaniami Kościoła ludowego, które utrudniają jednostkowe dopuszczenie. Zgodnie z luterańskim ujęciem jednostkowe dopuszczenie winno być poprzedzone kontaktem duszpasterskim, stąd też nie można traktować konfirmacji jako aktu dopuszczenia do sakramentu, który automatycznie czyni członkiem wspólnoty sakramentu raz na zawsze. W kontekście pytania o wczesną komunię podkreślono, że pierwsze dopuszczenie do Wieczerzy Pańskiej nie musi się odbywać wraz z rytym konfirmacyjnym, gdyż nie ma ku temu żadnych dogmatycznych podstaw, szczególnie jeśli konfirmację rozumieć w kategoriach porządku edukacji kościelnej, który uchodzi za duszpasterskie wprowadzenie we właściwe używanie Słowa i sakramentu oraz w życie Kościoła¹⁴.

Po VI Zgromadzeniu Ogólnym w Dar es Salaam (1977) dyskusja zyskuje nowy punkt odniesienia, a mianowicie kwestie rozumienia nabożeństwa. W powstałym w wyniku przeprowadzonego w tym okresie projektu studyjnego poświęconego nabożeństwu sprawozdaniu Komisji Studiów ŚFL zwrócono uwagę na konieczność przeanalizowania w Kościołach członkowskich stosunku pierwszego przystąpienia

¹² Commission on Education, dz. cyt., s. 55-57.

¹³ Por. H. Nyman, dz. cyt., s. 104n.

¹⁴ Commission on Education, dz. cyt., s. 66.

do Wieczery Pańskiej i konfirmacji¹⁵.

Tom podsumowujący powyższy program studyjny zawiera także opracowanie E. L. Branda, w którym autor wskazuje na problematyczność rozumienia konfirmacji w Kościołach luterzańskich, przywołując określenie jej jako „rytu w poszukiwaniu teologii”¹⁶. W tym kontekście rozwija kwestię relacji chrztu i Wieczery Pańskiej. Zwraca uwagę na praktyczne umiejscowienie konfirmacji pomiędzy tymi dwoma sakramentami, co stoi w sprzeczności z nauczaniem o doskonałości chrztu i niesakramentalności konfirmacji. Tym samym dystansuje się od argumentu podnoszonego w Loccum, że chrzest dzieci zakłada pozbawienie ochrzczonego na jakiś czas prawa do przystępowania do Sakramentu Ołtarza. Tak przewidziane miejsce konfirmacji sugeruje jej postrzeganie jako części sakramentalnej inicjacji. Dlatego też Brand postuluje, by we wszystkich Kościołach luterzańskich, ze względu na wierność teologii chrztu, rozdzielono konfirmację i pierwsze przystąpienie do Wieczery Pańskiej, tak jak to już w większości Kościołów się stało¹⁷.

Powyższy aspekt jest także przedmiotem opracowania R. W. Nostbakkena, które zawarto w tomie podsumowującym omawiany program studyjny. Jego zdaniem praktyczne umiejscowienie konfirmacji pomiędzy chrztem a Wieczszą Pańską może sugerować niewystarczalność tego pierwszego i konieczność uzupełnienia go konfirmacją. Nostbakken wskazuje, że w konsekwencji eucharystyczna wspólnota to nie tylko wspólnota ochrzczonego, ale i konfirmowanego. Podnosi także jeszcze jedną kwestię, a mianowicie krytykuje decyzję o uznaniu konfirmacji jako warunku wstępnego Sakramentu Ołtarza, uznając ją za przypadkową¹⁸.

Mimo krytycznych wniosków odnośnie do połączenia konfirmacji z pierwszym dopuszczeniem do Wieczery Pańskiej, jakie zawarto w pierwszym programie studyjnym dotyczącym konfirmacji z początku lat 60. i argumentów je popierających, a nawet radykalizujących, jakie znalazły się w wynikach programu studyjnego co do nabożeństwa z drugiej połowy lat 70., kolejny program studyjny poświęcony konfirmacji przeprowadzony w latach 80. dowiódł, że w praktyce Kościołów członkowskich ŚFL konfirmacja jest nadal traktowana jako warunek dopuszczenia do Wieczery Pańskiej. W sprawozdaniu podsumowującym projekt raz jeszcze wskazano na krytyczne wobec tej praktyki wyniki badań z przełomu lat 50. i 60., wzywając Kościoły do jej przeanalizowania. Stwierdzono także, że taka debata toczy się intensywnie w Kościołach zachodniej Europy i Ameryki Północnej. Kościoły z pozostałych części świata odnoszą się do problemu sporadycznie¹⁹.

W trakcie prowadzonych w ramach programu konsultacji, jak już wspomniano

¹⁵ *Die Identität der Kirche und Wesen und Funktion des Gottesdienstes. Bericht an die LWB-Studienkommission 1979*, w: *Gottesdienst im Lutherischen Kirchen*, dz. cyt., s. 15, p. 4.2.

¹⁶ E.L. Brand, *Der Gottesdienst auf der Tagesordnungs des Luthertums nach Daressalam*, w: *Gottesdienst im Lutherischen Kirchen*, dz. cyt., s. 33.

¹⁷ E.L. Brand, dz. cyt., s. 33.

¹⁸ R.W. Nostbakken, *Die Mitte des christlichen Gottesdienst*, w: *Gottesdienst im Lutherischen Kirchen*, dz. cyt., s. 55.

¹⁹ R. Virkkunen, dz. cyt., s. 9-11, p. 11-13.20.

wyżej, naruszenie podstaw rozumienia konfirmacji było jednym z częstszych argumentów przeciw udzielaniu Wieczerzy Pańskiej dzieciom przed ich konfirmowaniem²⁰. Jednocześnie rozumienie konfirmacji łączące ją z dopuszczeniem do Sakramentu Ołtarza poddane zostało krytyce ze względów teologicznych w referatach prezentowanych na poszczególnych konsultacjach. Podkreślano, że konfirmacji nie można ujmować jako uzupełnienia chrztu. H. R. Schaeffer podczas konsultacji w Hong-Kongu protestował przeciw traktowaniu Wieczerzy Pańskiej w kategoriach nagrody za konfirmację. W trakcie debaty na konsultacji w Miśni w NRD zwrócono uwagę na brak bezpośredniego związku konfirmacji i sakramentów. Wskazano przy tym, że konfirmacja może pełnić rolę rytu kończącego proces nauczania, który oba te sakramenty zakładają. P. Rajashekar na konsultacji w Madras w Indiach zwracał uwagę, że konfirmacja rozumiana w kategoriach katechetycznego nauczania może być pomocna w kształtowaniu świadomej odpowiedzialności za dar łaski zawarty w chrzcie, ale w takim wypadku nie może być utożsamiana z przygotowaniem do Wieczerzy Pańskiej. W praktyce Rajashekar postuluje oddzielenie konfirmacji od pierwszego przystąpienia do Wieczerzy Pańskiej i traktowanie ich jako dwóch niezależnych ceremonii, przy czym dopuszczenie do sakramentu winno dotyczyć dzieci. Podobny postulat pojawił się na konsultacji w Miśni. Część z referentów protestowała także przeciw ważności konfirmacji na całe życie, jednak motywacja nie odnosiła się do kwestii dyscyplinarnych jak na seminarium w Loccum (RFN), ale do konieczności powtarzania wyznania wiary. W podsumowaniu zauważono, że pomimo uzyskania zgody Kościołów co do faktu, że konfirmacja nie oznacza przygotowania do Wieczerzy Pańskiej, to i tak w praktyce pozostaje w wielu z nich warunkiem wstępnym przystąpienia²¹.

W podsumowaniu wyników programu studyjnego raz jeszcze podkreślono, że ani chrzest, ani Wieczerza Pańska nie wymagają konfirmacji, wskazując jednocześnie na jej wagę jako rytu połączonego z wyznaniem wiary i towarzyszącymi temu wyznaniu zobowiązaniami wobec wyznanej wiary oraz wspólnoty wierzących. Wskazano także, że konfirmacja ma odnośnie do Wieczerzy Pańskiej wymiar zaproszenia, nie zaś warunku wstępnego²².

Ostatni z projektów studyjnych ŚFL dotyczący konfirmacji z lat 90. XX wieku ponownie wykazał, że jest ona warunkiem wstępnym dla pierwszego przystąpienia do Wieczerzy Pańskiej, niezależnie od wyników powyżej zanalizowanej pracy teologicznej odnośnie do tego problemu²³. W tomie podsumowującym ten program podkreślono niebezpieczeństwo, że konfirmacja ujmowana jako warunek wstępny Wieczerzy Pańskiej może być traktowana jako sakramentalny most pomiędzy chrztem a Sakramentem Ołtarza, sprawiając przy tym wrażenie istnienia w Kościele konkretnych duchowych warunków, od których uzależnione jest przyjęcie łaski.

²⁰ Por. tamże, s. 13n.

²¹ Tamże, s. 15n.18.

²² Tamże, s. 23n.31.

²³ *Studie über Konfirmandenarbeit...*, dz. cyt., s. 27.30.35.

Towarzyszy temu zagrożenie, że konfirmacja zyska status „trzeciego sakramentu”, równoważnego chrztowi lub Wieczerzy Pańskiej, bądź nawet ważniejszego od nich. Tym samym zostanie zakwestionowany brak sakramentalnego charakteru konfirmacji oraz stanie się ona przesadnie ważna kosztem faktycznych sakramentów. Jednocześnie wskazano, że tylko będąc na odpowiednim miejscu względem sakramentów konfirmacja może w Kościele spełniać swoje zadanie, jako jego duszpasterski i wychowawczy instrument²⁴.

2. Wiek pierwszego przystąpienia do Wieczerzy Pańskiej

Sformułowane w powyżej zrelacjonowanej dyskusji teologicznie motywowane postulaty rozdzielenia rytu konfirmacji i pierwszego przystąpienia do Wieczerzy Pańskiej pociągają za sobą pytanie o wiek pierwszego dopuszczenia do Sakramentu Ołtarza. Podobnie jak miało to miejsce w kwestii pierwszego przystąpienia do Wieczerzy Pańskiej, debatę na forum ŚFL otwiera Ch. Mahrenholz w referacie przygotowanym na potrzeby Komisji Teologicznej ŚFL w okresie po II Zgromadzeniu Ogólnym w Hanowerze (1952), w którym zajmuje się dyscypliną kościelną. Opracowanie to zawiera ostrzeżenie przed wykorzystywaniem argumentu realizacji dyscypliny kościelnej rozumianej jako wykluczenie nierozróżniających Ciała i Krwi Pańskiej od udziału w sakramencie dla manipulacji terminem konfirmacji, które prowadzić będzie do umniejszenia prawa młodych chrześcijan do sakramentu²⁵.

Niejako w odpowiedzi na ostrzeżenie Mahrenholza problem wieku pierwszego dopuszczenia do Wieczerzy Pańskiej stał się stałym elementem programów studyjnych poświęconych konfirmacji. W ramach pierwszego z nich na międzynarodowym seminarium w Loccum (RFN) w 1961 roku H. Nyman w swoim referacie zwracała uwagę z jednej strony na to, że chrzest pociąga za sobą zobowiązanie przyjmowania Sakramentu Ołtarza i pomiędzy jednym a drugim aktem nie może być zbędnej zwłoki. Z drugiej zaś na fakt, że ze względu na chrzest w wieku niemowlęcym okres pomiędzy jego przyjęciem a pierwszym przystąpieniem do Wieczerzy Pańskiej musi być relatywnie długi, tak by został przy nim spełniony wymóg rozróżniania Ciała i Krwi Pańskiej oraz wyznania wiary. Jednocześnie wskazywała, że to, iż poprzez konfirmację dopuszcza się dzieci do Wieczerzy Pańskiej grupowo, powoduje konieczność dostosowania wieku konfirmacyjnego do możliwości najslabiej zaawansowanych dzieci, tak by wiek dopuszczenia gwarantował spełnienie przez wszystkie z nich postawionego warunku posiadania podstawowego poznania. Nyman poddała tę sytuację krytyce, argumentując, że powoduje to, iż wiek staje się decydującym czynnikiem dopuszczenia do Sakramentu Ołtarza, a tym samym zyskuje restryktywny rys. Poza tym powoduje to, że dopuszczenie do Wieczerzy Pańskiej nie jest przeprowadzane z należytą starannością, gdyż uznaje się je za wydarzenie, które winno bez

²⁴ Tamże, s. 49n.53n.

²⁵ Ch. Mahrenholz, dz. cyt, s. 133.

wyjątków dotyczyć całej grupy z danego rocznika²⁶.

Temat wieku dopuszczenia do Wieczerzy Pańskiej wzbudził w Loccum zainteresowanie także podczas debat plenarnych i prac grup roboczych. Poruszono w ich trakcie przede wszystkim kwestię tak zwanej wczesnej komunii, czyli dopuszczenia do Wieczerzy Pańskiej przed wiekiem konfirmacyjnym. Wskazano, że po pierwsze, nie należy traktować dzieci w kontekście środków łaski jedynie jako tych, którzy są o nich tylko nauczani. Po drugie, że błogosławieństwo i istota Sakramentu Ołtarza są najlepiej przekazywane, kiedy łączy się naukę z udziałem. Jednocześnie zwrócono uwagę, że przy przystąpieniu do Wieczerzy Pańskiej konieczny jest pewien stopień zrozumienia, ale nie usprawiedliwia to przesuwania dopuszczenia na najwyższy stopień nauczania. Wskazano także na konieczność położenia nacisku na nauczanie o sakramentach w ramach dziecięcego katechumenatu. Ze względu na sformułowane wyżej wymagania podsumowano, że wczesna komunია u dzieci poniżej 10 roku życia jest możliwa tylko w wyjątkowych przypadkach. Jednocześnie zastrzeżono, że szczegółowe regulacje co do jej formy winny być ustalane jednostkowo w poszczególnych Kościołach, z uwzględnieniem historycznego położenia tychże, duchowej siły składających się nań zborów, a także powiązania rodzin w ramach Kościoła²⁷.

Powyższy program studyjny zakończył się przygotowaniem dokumentu studyjnego na IV Zgromadzenie Ogólne w Helsinkach (1963). Podjęto w nim przede wszystkim wątek wczesnej komunii, który był przedmiotem dyskusji już w Loccum. Zwrócono przy tym uwagę, że kwestia wczesnej komunii niesie w sobie trzy elementy, które pozostają we wzajemnej relacji. Po pierwsze, katechetyczne przygotowanie do sakramentu, po drugie, publiczne dopuszczenie do niego i po trzecie, faktyczne pragnienie sakramentu. Wskazano jednocześnie na upowszechnienie opinii, że dwa ostatnie faktory winny być „nierozdzielną jednością”²⁸, a zmiany w życiu Kościołów powinny iść w stronę uznania dopuszczenia młodych chrześcijan do sakramentu. Zasygnalizowano przy tym, że wymaga to rozstrzygnięcia wielu kwestii szczegółowych. Wiąże się to też z odniesieniami do roli chrztu oraz odpowiedniego poznania wiary dla dopuszczenia do Wieczerzy Pańskiej. Podkreślono, że chrzest jest jedyną pryncypialną zasadę dopuszczenia, zaś odpowiednie poznanie pozostaje możliwym uzasadnieniem dla przyjęcia określonego wieku dopuszczenia. Zwrócono przy tym uwagę, że jeśli konfirmacja jest rozumiana jako „kompletny, ustopniowany porządek nauczania i edukacji w Kościele”²⁹, to wiek ten nie musi być tożsamy z wiekiem konfirmacyjnym³⁰.

Podobnie jak w przypadku dyskusji nad związkami dopuszczenia do sakramentu i konfirmacji, debata nad wiekiem pierwszego dopuszczenia zyskała nowy punkt od-

²⁶ H. Nyman, dz. cyt., s. 103-107.

²⁷ W. Sturm, dz. cyt., s. 160.

²⁸ Commission on Education, dz. cyt., s. 66.

²⁹ Tamże, s. 67.

³⁰ Tamże, s. 66n.

niesienia na VI Zgromadzeniu Ogólnym w Dar es Salaam (1977) w postaci nabożeństwa. Zgromadzenie w wytycznych dla Komitetu Wykonawczego zawarło zalecenie podjęcia studiów eklezjologicznych, które będą odnosić się między innymi do problematyki nabożeństwa. Wśród ich celów wymieniono między innymi następujący: by „wszystkie grupy w ciele Chrystusa brały aktywny udział we wszelkich aspektach życia nabożeństwowego – to oznacza udział ochrzczonych dzieci w Wieczery Pańskiej”³¹. Takie sformułowanie wskazuje na konieczność refleksji nad wiekiem pierwszego przystąpienia do Sakramentu Ołtarza, gdyż ujmuje przyjęcia chrztu jako warunku, który muszą spełnić przystępujący.

Efektom decyzji na Zgromadzeniu Ogólnym w Daressalam był program studyjny poświęcony nabożeństwu. W zawartym w nim sprawozdaniu Komisji Studiów ŚFL zwrócono uwagę na konieczność przebadania w Kościołach członkowskich ze szczególną uwagą kwestii dopuszczenia dzieci do Wieczery Pańskiej³².

Tematyką wieku dopuszczenia do Sakramentu Ołtarza zajęto się także w poszczególnych opracowaniach towarzyszących sprawozdaniu Komisji Studiów ŚFL. E. L. Brand w swoim referacie poświęconym kwestii nabożeństwa w ramach luteranizmu po Dar es Salaam wskazuje na konsekwencje dla przystępowania do Wieczery Pańskiej, jakie wynikają z luteranckiej nauki o doskonałości chrztu oraz rozumienia chrześcijańskiej wspólnoty jako eucharystycznie ugruntowanej *koinonii*. Jego zdaniem wnioskiem minimum z takiego stanu rzeczy winno być stwierdzenie, że teologicznie nic nie stoi na przeszkodzie udzielaniu sakramentu dzieciom. Postuluje też praktycznie bardziej widzialne połączenie chrztu i pierwszego przystąpienia do Wieczery Pańskiej³³.

W kolejnym opracowaniu zawartym w tomie podsumowującym omawiany program studyjny R. W. Nostbakken zajął się centrum chrześcijańskiego nabożeństwa. Nawiązując w nim do kwestii przystępowania dzieci do Wieczery Pańskiej, autor odwołuje się do ekumenicznego przykładu praktyki Kościoła prawosławnego, który dopuszcza do sakramentu zaraz po chrzcie³⁴, jak i do Lutrowej argumentacji z pisma *De captivitate Babylonica ecclesiae preludeum*, w której Reformator powołuje się na świadectwo Cypriana z Kartaginy, poświadczające przystępowanie dzieci do Sakramentu Ołtarza³⁵. Nostbakken wskazuje także, że praktykowane w niektórych Kościołach wcześniejsze niż w wieku konfirmacyjnym dopuszczanie do Wieczery Pańskiej, przy zachowaniu odpowiedniego nauczania poprzedzającego ten fakt, jest motywowane psychologicznie i socjologicznie. Brakuje mu jednak odpowied-

³¹ *Zusammenfassendes Protokoll mit Berichten aus dem Weisungsausschuß*, w: *Daressalam 1977. In Christus – eine neu Gemeinschaft. Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes* (epd-Dokumentation; 18), red. H.-W. Hensler – G. Thomas, Frankfurt am Main brw, s. 232.

³² *Die Identität der Kirche und Wesen und Funktion des Gottesdienstes...*, dz. cyt., s. 15, p. 4.2.

³³ E.L. Brand, dz. cyt., s. 33.

³⁴ Por. K. Karski, *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*, Warszawa 2003, s. 43.

³⁵ M. Luther, *De captivitate Babylonica ecclesiae preludeum*, w: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, t. 6, Weimar 1888, s. 506.

nich podstaw teologicznych. Zwraca również uwagę na kontrowersyjność kwestii Wieczerzy Pańskiej udzielanej noworodkom, wskazując na przypadek dwóch luterkańskich wydziałów teologicznych w USA, które wydały w tej kwestii sprzeczne stanowiska. Pierwszy pozostawił pytanie otwartym, podkreślając, że udział w sakramencie nie może być uzależniany od predyspozycji psychicznych, drugi zaś wyciągnął konsekwencje dyscyplinarne wobec swojego profesora za takie sprawowanie Wieczerzy Pańskiej³⁶.

Nabożeństwo jako kontekst rozważań nad wiekiem pierwszego przystąpienia do Wieczerzy Pańskiej jest także obecne na VII Zgromadzeniu Ogólnym w Budapeszcie (1984), co jest konsekwencją recepcji przez zgromadzenie powyższych prac studyjnych. W materiałach przygotowawczych do zgromadzenia, w części przeznaczonych dla drugiej grupy roboczej zajmującej się tematem „Nabożeństwo i życie chrześcijańskie”, zwrócono uwagę, że tendencja, by wcześniej dopuszczać dzieci do Sakramentu Ołtarza, jest dobrym rozwiązaniem problemów powodowanych przez dwa skrajne rozwiązania kwestii udziału dzieci w nabożeństwie. Pierwsze z nich to udział dzieci w nabożeństwie dla dorosłych, natomiast drugie zakłada tworzenie dla dzieci całkiem osobnego zgromadzenia. Wskazano, że udział w Wieczerzy Pańskiej może być kluczem do integracji dzieci w nabożeństwie. Przemawia za tym fakt, że sakrament jest dla nich bardziej zrozumiałym znakiem łaski niż kazanie, gdyż umożliwia uczestnictwo na innym poziomie. Jednocześnie wskazano, że kwestia jak ten aktywny udział dzieci w nabożeństwie miałby szczegółowo wyglądać w praktyce, jest nadal wyzwaniem i problemem do dyskusji³⁷. Spotkanie w Budapeszcie rozwinęło zatem refleksję nad wiekiem pierwszego dopuszczenia do Wieczerzy Pańskiej powiązaną z nabożeństwem pod kątem praktycznego wymiaru udziału dzieci w nabożeństwie. Zgromadzenie wykazało się w ten sposób większym optymizmem niż dotychczasowe opracowania, które podkreślały skomplikowanie strony praktycznej wprowadzonych zmian. Zaznaczono pozytywne konsekwencje praktyczne obniżenia wieku pierwszego przystąpienia do sakramentu.

W latach 80. XX wieku ŚFL przeprowadziła kolejny projekt studyjny dotyczący konfirmacji. Także w jego trakcie wśród istotnych pytań pojawiało się zagadnienie wieku pierwszego przystąpienia do Wieczerzy Pańskiej. Sprawozdanie streszczające program otwiera podsumowanie sytuacji w luterkańskich Kościołach na świecie, w którym wskazano, że Kościoły dopuszczające dzieci stawiają im określone warunki. Wśród nich znalazło się przejście podstawowego nauczania o znaczeniu sakramentu, a w szczególności odróżniania Ciała i Krwi Pańskiej od innych posiłków. Część z Kościołów wymaga również rozmowy duchownego z rodzicami przed pierwszym przystąpieniem, czy przystępowania tylko w obecności rodziców lub opiekunów. Podsumowano również, że wiek takiego dopuszczenia wynosi do 5-7

³⁶ R.W. Nostbakken, dz. cyt., s. 55n.

³⁷ *Zeichen der Hoffnung. Fragen und Überlegungen zu den Diskussionsbereichen der Siebenten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes Budapest, Ungarn 22. Juli – 5. August 1984* (LWB-Dokumentation; 15-16), Genf 1984, s. 29.

lat w Europie oraz 10-11 w Ameryce³⁸.

Temat ten pojawiał się także na konsultacjach regionalnych przeprowadzonych w ramach programu. Tylko jedna (Johannesburg, RPA) spośród siedmiu zakończyła się zaleceniem, by dopuścić dzieci w wieku szkolnym do Wieczerzy Pańskiej. Zwrócono uwagę, że poprzedzić ten fakt musi odpowiednie przygotowanie zborowników, gdyż przeszkodę dla tej praktyki stanowi nastawienie członków zborów, natomiast nie znaleziono jej ani w dzieciach, ani w teologicznym ugruntowaniu konfirmacji. Na pozostałych nie podejmowano zagadnienia, bądź też sformułowano różnego rodzaju argumenty przeciw takiej praktyce. Pierwszy z nich głosił, że nie należy udzielać sakramentu dzieciom poniżej wieku, w którym są zdolne do myślenia, gdyż dzieci nie są w stanie pojąć sakramentu jako daru, nie wszystkie z nich są w stanie przyjąć odpowiedzialność śmierci jako możliwą drogę życia (Madras, Indie)³⁹. Kolejny wskazywał, że dzieci poniżej pewnego wieku nie są zdolne do złożenia osobistego wyznania grzechów, wymaganego jako warunek przystąpienia do sakramentu (Arusha, Tanzania). Po trzecie, decyzja o obniżeniu wieku pierwszej komunii miałaby zaszkodzić zajęciom konfirmacyjnym (Madras, Indie), a także zagrozić korzeniom konfirmacji, jeśli nawet nie zniszczyć ich (Miśnia, NRD)⁴⁰. Zróżnicowany obraz reakcji na postulat udzielania Wieczerzy Pańskiej dzieciom wśród przedstawicieli Kościołów członkowskich ŚFL spowodował, że problem wieku pierwszego dopuszczenia do Wieczerzy Pańskiej został wymieniony wśród pytań do dalszego opracowania, które postawiono w wynikach projektu studyjnego⁴¹.

Przyjęta w latach 80. metoda pracy nad tematem w odniesieniu do lokalnych kontekstów poszczególnych Kościołów członkowskich została podjęta w kolejnym programie studyjnym dotyczącym konfirmacji z lat 90. Problem wieku pierwszego dopuszczenia okazał się w jego trakcie poboczny. Przy czym należy skonstatować, że atmosfera wokół dopuszczenia dzieci do Wieczerzy Pańskiej jest w kończącym go raporcie bardziej pozytywna, niż w miało to miejsce w czasie konsultacji z lat 80. Kościoły środkowo-wschodniej Europy, które zdecydowały się na podjęcie tego kroku, w przesłanych ankietach wskazywały, że ubogaca to życie młodzieży i innych członków zboru. Zaś wyniki badań w tej kwestii przeprowadzonych w Ewangelickim Kościele Luteranśkiego Wyznania w Brazylii skupiły się na postulacie odpowiedniego przygotowania duchownych do pracy katechetycznej. Wyniki programu nie przynoszą również tak zdecydowanych protestów jak jeszcze w latach 80. Przy czym należy pamiętać, że w ramach programu nie podjęto próby postawienia jakichkolwiek uogólniających wniosków dotyczących problemu Wieczerzy Pańskiej udzielanej dzieciom, a przedstawione dane odnośnie do Sakramentu Ołtarza udzielanego dzieciom były bardzo fragmentaryczne, a jak wskazują poniżej omówione

³⁸ R. Virkkunen, dz. cyt., s. 10, p. 14-16.

³⁹ Tezy te zostały sformułowane w odpowiedzi na postulaty z referatu P. Rajashekara omówionego w ramach dyskusji nad związkiem pierwszego dopuszczenia do Sakramentu Ołtarza z konfirmacją.

⁴⁰ R. Virkkunen, dz. cyt., s. 13n.

⁴¹ Tamże, s. 32, p. 2.

zawarte w nim dane na temat konfirmacji jako warunku pierwszego dopuszczenia do Wieczerzy Pańskiej, w wielu Kościołach nic w tym względzie się nie zmieniło⁴².

Kwestia przystępowania dzieci do Wieczerzy Pańskiej nie doczekała się wiążącego rozstrzygnięcia w okresie po zamknięciu ostatniego programu studyjnego na temat konfirmacji. W efekcie na Zgromadzeniu Ogólnym w Stuttgarcie pojawia się w materiałach przygotowawczych jako ciągle możliwa przyczyna wewnętrzkościelnej kontrowersji⁴³.

Podsumowanie

Problem pierwszego dopuszczenia do Wieczerzy Pańskiej jest na forum ŚFL poruszany w ramach dwóch ściśle ze sobą powiązanych wątków: dyskusji nad wiekiem pierwszego dopuszczenia do Sakramentu Ołtarza i związku tego aktu z rytym konfirmacyjnym. Dyskusje te toczą się głównie w ramach prac studyjnych Federacji poświęconych konfirmacji (trzy kolejne projekty z lat 60., 80. i 90.), a także w ramach projektu poświęconego problematyce nabożeństwa (lata 70.).

Odnosnie do ich wyników można sformułować ogólny wniosek. Refleksja teologiczna znacząco wyprzedza praktykę kościelną. W dyskusjach pojawia się teologicznie umotywowana zachęta do zmiany panującej w Kościołach luterańskich praktyki, a więc ścisłego powiązania pierwszego dopuszczenia do Wieczerzy Pańskiej z rytym konfirmacji. Przy czym zachęca się także do obniżenia wieku, w którym dopuszczać się będzie młodych zborowników do Sakramentu Ołtarza. Jednak zmiana systemu pracy w dwóch ostatnich projektach studyjnych poświęconych konfirmacji, w których skupiono się przede wszystkim na dyskusji nad doświadczeniami Kościołów w ich lokalnych kontekstach, pokazała, że formułowane już od lat 60. postulaty zmiany nie spotkały się z pozytywną recepcją na gruncie praktyki kościelnej.

W dyskusji na temat powiązania konfirmacji z pierwszym dopuszczeniem do Wieczerzy Pańskiej zasadnicze argumenty sformułowano już podczas pierwszego projektu studyjnego na temat konfirmacji z lat 60. Kluczowe z nich odwoływały się do wymagań, jakie stawia się każdorazowo przed przystępującymi do Wieczerzy Pańskiej. Powinni oni w tradycji luterańskiej być ochrzczeni oraz posiadać zdolność rozróżniania Ciała i Krwi Pańskiej. Powiązana z powyższymi wymaganiami argumentacja wskazywała, że doskonałość chrztu oraz różnorodność form sprawdzenia zdolności rozróżniania elementów sakramentu pozwala na rozdzielenie pierwszego dopuszczenia do Wieczerzy Pańskiej i konfirmacji. Szczególnie, że samą konfirmację można rozumieć szerzej niż tylko jako ryt dopuszczający do Sakramentu Ołtarza. Z tym związane są także pojawiające się ostrzeżenia dotyczące niedocenienia znaczenia chrztu i Wieczerzy Pańskiej na tle znaczenia konfirmacji, która staje się de facto trzecim sakramentem, a także dodatkowym wymogiem, którego spełnienie

⁴² Por. *Studie über Konfirmandenarbeit*, dz. cyt., s. 33.40.

⁴³ *Dorfgruppe 5. Das Brot brechen – solidarisch sein*, w: *Elfte LWB-Vollversammlung. Arbeitsmaterialien – Tag Drei: Heute*, Genf brw., s. 15.

jest konieczne by przystąpić do Sakramentu Ołtarza. Jako problematyczne uznano w toku dyskusji także grupowe dopuszczanie do Wieczerzy Pańskiej tylko ze względu na osiągnięcie określonego wieku, który predestynuje do przystąpienia do konfirmacji, a także fakt, że takie dopuszczenie uznaje się za wystarczające na całe życie.

W dyskusji na temat wieku, w którym dopuszcza się po raz pierwszy do Wieczerzy Pańskiej, kluczową rolę odgrywały także dwa zasadnicze argumenty teologiczne, obecne już w dyskusji o powiązaniu przystąpienia do sakramentu z konfirmacją, a odnoszące się do ogólnych warunków dopuszczenia do Sakramentu Ołtarza. Pierwszy z nich to wymóg bycia ochrzczonym. W jego kontekście podnoszono doskonałość chrztu, a co za tym idzie jego wystarczalność jako podstawy dla przystąpienia do Sakramentu Ołtarza. Wskazywano też, że chrzest pociąga za sobą zobowiązanie do udziału w Wieczerzy Pańskiej. W kontekście tego ostatniego argumentu należy także przywołać inny, odwołujący się rozumienia eucharystycznej *koinonii* jako wspólnoty zakorzenionej w chrzcie. Drugim z podnoszonych ogólnych warunków dopuszczenia do sakramentu, jaki pojawił się w dyskusji nad wiekiem dopuszczenia, było właściwe rozróżnianie Ciała i Krwi Pańskiej, o które należy zadbać u przystępujących po raz pierwszy. Wokół tego ostatniego argumentu koncentrowały się też praktyczne argumenty przeciw obniżaniu wieku pierwszego przystąpienia, wskazujące na brak zrozumienia istoty sakramentu, czy zdolności do wyznania wiary u dzieci poniżej pewnego wieku. Z drugiej strony zaś padały, również praktyczne, kontrargumenty wskazujące na szansę, jaką daje wcześniejsze dopuszczenie dzieci do Wieczerzy Pańskiej dla ich udziału w życiu nabożeństwowym. Każdorazowo wypowiedzi za taką decyzją łączyły się jednak ze wskazaniem na konieczne odpowiednie przygotowanie katechetyczne, nie tylko samych dzieci, ale także ich rodziców, czy zboru, jak również osób odpowiedzialnych za katechetyczne przygotowanie tych wszystkich grup.

Literatura

- Brand, E.L., *Der Gottesdienst auf der Tagesordnung des Luthertums nach Daressalam*, w: *Gottesdienst im Lutherischen Kirchen heute und morgen. Quellenmaterial für Gottesdienststudien in der Kirche*, Genf 1979, s. 16-46.
- Commission on Education, *Confirmation: A Study Document*, w: *Commission on Education, Report 1957-1963. Document No. 16. Fourth Assembly of the Lutheran World Federation July 30 – August 11, 1963 Helsinki Finland*, bmv, brw, s. 17-105.
- Dorfgruppe 5. Das Brot brechen – solidarisch sein*, w: *Elfte LWB-Vollversammlung. Arbeitsmaterialien – Tag Drei: Heute*, Genf brw, s. 15.
- Frör, K., *Konfirmation. Seminar des Lutherischen Weltbundes*, „Lutherische Rundschau” 11/3 (1961), s. 203-210.
- Die Identität der Kirche und Wesen und Funktion des Gottesdienstes. Bericht an die LWB-Studienkommission 1979*, w: *Gottesdienst im Lutherischen Kirchen heute und morgen. Quellenmaterial für Gottesdienststudien in der Kirche*, Genf 1979, s. 9-15.
- Karski, K., *Symbolika. Zarys wiedzy o Kościołach i wspólnotach chrześcijańskich*, Warszawa 2003, s. 43.
- Konfirmacja*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 6, Warszawa 2003, s. 12.

- Luter M., *Mały katechizm*, w: *Księgi wyznaniowe Kościoła lutherańskiego*, Bielsko-Biała 2013, s. 41-55.
- Luther, M., *De captivitate Babylonica ecclesiae preludeum* (1520), w: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, t. 6, Weimar 1888, s. 497-573.
- Mahrenholz, Ch., *Das Verhältnis von Beichte und Hauptgottesdienst mit hl. Abendmahl*, w: *Die Einheit der Kirche. Referate und Vorträge, vorgelegt auf den Sitzungen der theologischen Kommission des Lutherischen Weltbundes*, Berlin 1957, s. 127-135.
- Maurer, W., *Geschichte von Firmung und Konfirmation bis zum Ausgang der lutherischen Orthodoxie*, w: *Confirmatio. Forschungen zur Geschichte und Praxis der Konfirmation*, red. K. Frör, München 1959, s. 9-38.
- Nostbakken, R.W., *Die Mitte des christlichen Gottesdienst*, w: *Gottesdienst im Lutherischen Kirchen heute und morgen. Quellenmaterial für Gottesdienststudien in der Kirche*, Genf 1979, s. 47-64.
- Nyman, H., *Erwägungen zur Theologie der Konfirmation in ihrer Beziehung zur Kindertaufe und zum Abendmahl*, w: *Zur Geschichte und Ordnung der Konfirmation in den Lutherischen Kirche. Aus den Verhandlungen des Internationale Seminars des Lutherischen Weltbundes in Loccum 1961 über Fragen der Konfirmation*, red. K. Frör, München 1962, s. 96-107.
- Studie über Konfirmandenarbeit. Berichte aus der ganzen Welt. 4.-8. September 1995 Genf Schweiz* (LWB-Dokumentation; 38), Genf 1995.
- Sturm, W., *Zusammenfassender Gesprächsbericht. Diskussion im Plenum und Ergebnisse der Gruppenarbeit*, w: *Zur Geschichte und Ordnung der Konfirmation in den Lutherischen Kirche. Aus den Verhandlungen des Internationale Seminars des Lutherischen Weltbundes in Loccum 1961 über Fragen der Konfirmation*, red. K. Frör, München 1962, s. 143-167.
- Virkkunen, R., *Konfirmation in den lutherischen Kirchen heute. Studien über die Konfirmation in den LWB-Mitgliedskirchen von 1979-1986* (LWB-Studien. Berichte und Texte aus der Studienabteilung; November 1987), Genf 1987.
- Zeichen der Hoffnung. Fragen und Überlegungen zu den Diskussionsbereichen der Siebenten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes Budapest, Ungarn 22. Juli – 5. August 1984* (LWB-Dokumentation; 15-16), Genf 1984.
- Zusammenfassendes Protokoll mit Berichten aus dem Weisungsausschuß*, w: *Daressalam 1977. In Christus – eine neu Gemeinschaft. Offizieller Bericht der Sechsten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes* (epd-Dokumentation; 18), red. H.-W. Hensler – G. Thomas, Frankfurt am Main brw, s. 215-257.

The Problem of First Admission to Holy Communion in Discussions within the Lutheran World Federation, 1947-2010

Summary: The article describes two essential threads in the discussion within the biggest international organisation of the Lutheran churches on the subject of first admission to holy communion. The discussion focuses on connecting this act with confirmation, as well as on the age of first admission to holy communion and whether this admission was to be separated from the rite of confirmation. The theological arguments raised in the study programme concerning confirmation and worship, referring mainly to the general conditions of admission to holy communion (baptism and the ability to distinguish the Lord's body and blood), inclined towards a call to separate confirmation from the first admission to holy communion, as well as to lower the age of the latter. As the study programmes from the 80s and 90s show, the call did not find a wider application in the practice of the Lutheran churches, members of the Federation.

Keywords: Holy communion, baptism, confirmation, Lutheran World Federation

KS. JANUSZ SZULIST

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Polaryzująca funkcja krzyża w narodzie

Streszczenie: Przedmiotem niniejszej publikacji jest analiza polaryzującej funkcji krzyża, przedstawiona na przykładach wybranych sytuacji ze współczesnej historii Polski. Soteriologia w aspekcie przedmiotu badań wskazuje na to, jak dalece destrukcyjne jest wykorzystywanie symbolu krzyża w walce politycznej. Narzędziowe posługiwanie się elementami sacrum posiada tradycję biblijną. Podziały dyktowane brakiem akceptacji dla zbawczego przesłania zawierające się w krzyżu są warunkowane następującymi postulatami: wezwanie do zmiany, zachowanie czystości intencji oraz uznanie najwyższego autorytetu w Bogu. Każdy z tych postulatów zrealizował w sposób doskonały Jezus. Naśladowanie Mistrza z Nazaretu wiąże się więc z przyjęciem postawy ofiarności i niezłomnego trwania przy nauce Bożej. Nadzieja chrześcijańska wyraża się w tym, iż jedność porządku stworzenia (w tym również jedność społeczna) funkcjonuje ponad wszelkimi doczesnymi podziałami.

Słowa kluczowe: jedność, odkupienie, polaryzacja społeczna, krzyż, Jezus Chrystus.

Krzyż stanowi bardzo wyrazisty znak. Funkcjonuje nie tylko w wymiarze artystycznym bądź też jako element codzienności, ale także na poziomie życia wewnętrznego oraz w sferze relacji międzypodmiotowych. W dziejach ludzkości symbol krzyża jest traktowany jako czynnik jednoczący państwa lub nawet generujący kultury o zasięgu globalnym. Jednocześnie ten sam krzyż jest elementem wpływającym na powstawanie społecznych podziałów, a niekiedy otwarcie wrogich stosunków między jednostkami i wspólnotami. Ów drugi obszar oddziaływania krzyża stanowi przedmiot analiz niniejszego artykułu. Punktem wyjścia jest kontekst niektórych współczesnych wydarzeń w Polsce, kiedy kontrowersje związane z symbolem krzyża doprowadziły do wytworzenia wyraźnych podziałów społecznych. Owe wydarzenia, ramowo scharakteryzowane w pierwszym punkcie, pełnią funkcję egzemplifikacyjną. W punkcie drugim zostanie zaprezentowana jednoczącą funkcją krzyża jako swoistego rodzaju tła. Będzie to także próba ukazania, jak dalece posługiwanie się owym symbolem w walce politycznej jest sprzeczne z wolą Bożą. Punkt trzeci zawiera analizę przyczyn odrzucania orędzia zbawczego, stanowiącego główny sens omawianego symbolu.

1. Wydarzenia prezentujące polaryzującą funkcję krzyża

Inspiracją do analizy kwestii zawartej w temacie artykułu były (i właściwie wciąż są) działania, których celem jest zredukowanie krzyża do roli narzędzia społecznych podziałów. Owe aktywności, podejmowane w Polsce przez pewne jednostki bądź ugrupowania, mają charakter antagonizujący różne środowiska. Klasyczny przykład stanowi sprawa krzyża, który kilka dni po katastrofie smoleńskiej, w dniu 15 kwietnia 2010 roku, został umieszczony na Krakowskim Przedmieściu w Warszawie przez harcerzy z ruchu skautowego. Zamyśl wyeksponowania tego symbolu był związany z planami docelowej budowy pomnika dla ofiar katastrofy. Późniejsze wydarzenia związane z przeniesieniem krzyża oraz towarzyszące im komentarze zarysowały ostrą linię podziału pomiędzy zwolennikami obecności krzyża pod pałacem a jej przeciwnikami. Przy nieudanej próbie przeniesienia krzyża pojawiły się hasła: „Polsko, obudź się!”, „Katyń trwa”, „Czy Bóg tak chciał?”, „Czy zdrajcy i NKWD są tak silni?”. Ówczesny premier Donald Tusk wyraził sprzeciw wobec używania krzyża w walce politycznej. Natomiast Mariusz Błaszczak wskazywał, iż decyzja o zbudowaniu pomnika raz na zawsze zażegnałaby ową sporną kwestię. W opinii innych przedstawicieli Prawa i Sprawiedliwości za sytuację konfliktu byli odpowiedzialni Prezydent RP (Bronisław Komorowski) oraz ówczesny rząd z premierem na czele (Donald Tusk). Ostatecznie krzyż został umieszczony w Kościele św. Anny w Warszawie¹.

Innym przykładem, potwierdzającym polaryzującą funkcję krzyża w społeczeństwie polskim, była dyskusja o krzyżu umieszczonym na sali sejmowej. Ów krzyż został zawieszony w nocy z 19 na 20 października 1997 roku przez posłów Akcji Wyborczej Solidarność i Unii Wolności. Rzecznik prasowy Sojuszu Lewicy Demokratycznej zaprotestował przypominając, iż jest to polityka faktów dokonanych oraz że nie można zastąpić aktualnych sporów politycznych walką ideologiczną o symbole. Spór odżył na nowo w 2011 roku, kiedy przedstawiciele Ruchu Palikota wnieśli do Marszałka Sejmu o usunięcie znaku krzyża z sali obrad. Powoływali się głównie na neutralność światopoglądową, wygłaszali także hasła antykościelne². Wydarzenia

¹ Por. *Krzyż sprzed Pałacu Prezydenckiego w Warszawie*, w: http://pl.wikipedia.org/wiki/Krzyż%C5%BC_sprzed_Pa%C5%82acu_Prezydenckiego_w_Warszawie, [15.5.2015]; *Krzyż przed Pałacem Prezydenckim*, w: <http://kontakt24.tvn24.pl/krzyz-przed-palacem-prezydenckim,73170.html>, [15.5.2015]; *Krzyż – miejsce prawdy, pamięci, nadziei*, w: <http://www.niedziela.pl/artku/112232/nd/Krzyz-150-miejsce-prawdy-pamieci-nadziei>, [16.5.2015].

² W związku z dyskusją nad krzyżem w Sejmie przeprowadzono badania ankietowe, których wyniki były następujące: „Jak podała w październiku 2011 ‘Gazeta Wyborcza’, zgodnie z zamówionym przez nią badaniem TNS OBOP, 70% badanych stwierdziło, że krzyż nadal powinien wisieć w Sejmie, natomiast 20% było przeciwnego zdania (błąd statystyczny badania: 4,5 pkt. proc.)”. *Krzyż sejmowy*, w: http://pl.wikipedia.org/wiki/Krzyż%C5%BC_sejmowy, [14.5.2015]; *Sąd oddala pozew ws. Krzyża w Sejmie. Bo „w Polsce krzyż to symbol tożsamości narodowej”*, w: http://wyborcza.pl/1,76842,15100334,Sad_oddala_pozew_ws_krzyza_w_Sejmie_Bo_w_Polsce.html, ; [17.5.2015]; *Jak krzyż zawisł w Sejmie, czyli symboliczna droga krucyfiksu*, w: <http://www.polskatimes.pl/artku/464698.jak-krzyz-zawisl-w-sejmie-czyli-symboliczna-droga-krucyfiksu,id,t.html?cookie=1>, [17.5.2015].

sejmowe zainicjowały szeroką dyskusję nad ogólną tendencją do umieszczania znaku krzyża w szkołach i innych budynkach użyteczności publicznej.

W kontekście polskich doświadczeń nie można pominąć również działalności całych ugrupowań, które jednoznacznie i często aktywnie sprzeciwiają się chrześcijaństwu. Wymownym przykładem jest wymieniona już partia zainicjowana przez Janusza Palikota, od 2013 roku znana jako Twój Ruch. Uzasadnieniem tego typu działalności jest nowoczesność państwa, przeciwstawiana rzekomej „archaiczności” i „zdeprawowaniu” instytucji Kościoła³.

2. Zbawcze znaczenie krzyża

Abstrahując w tym miejscu od zdarzeń prezentujących polaryzujące oddziaływanie krzyża trzeba podkreślić z całą stanowczością, iż zasadnicze przesłanie odkupienia dokonanego przez Chrystusa wyraża się w wezwaniu do kształtowania ponadczasowej jedności. Znaczenie jednoczącego zbawienia wyraził Jan Paweł II w swojej encyklice programowej *Redemptor hominis*: „Odkupienie świata – owa wstrząsająca tajemnica miłości, w której niejako na nowo ‘powtarza się’ tajemnica stworzenia – jest w swoim najgłębszym rdzeniu ‘usprawiedliwieniem’ człowieka w jednym ludzkim Sercu: w Sercu Jednorodzonego Syna, ażeby mogło ono stać się sprawiedliwością serc tylu ludzi, w tym Przedwiecznym Jednorodzonym Synu przybranych odwiecznie za synów (por. Rz 8,29-30.; Ef 1,8) i wezwanych do Łaski, wezwanych do Miłości. Krzyż na Kalwarii, poprzez który Jezus Chrystus-Człowiek, Syn Maryi Dziewicy, przybrany Syn Józefa z Nazaretu – ‘odchodzi’ z tego świata, jest równocześnie nowym otwarciem odwiecznego Ojcostwa Boga, który w Nim na nowo przybliżył się do ludzkości, do każdego człowieka, obdarzając go tym trzykroć świętym ‘Duchem Prawdy’ (J 16,13)”⁴. Dzieło odkupienia, będące wyrazem Bożej miłości, kształtuje niejako na nowo relacje z Bogiem, a także z bliźnimi. Są to relacje ożywiające, właściwe dla stosunku synostwa Bożego. Na skutek dzieła odkupienia człowiek staje się wszak dzieckiem Bożym, co jeszcze bardziej wyróżnia osobę spośród całego porządku stworzenia⁵. Również w konsekwencji odkupienia potwierdza się relacja partnerstwa pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Ów stan wskazuje, iż tylko człowiek jest godny wchodzić w dialog z Bogiem poprzez przymnażanie Bożego życia w sobie (pogłębiając tym samym poczucie ponadczasowej jedności)⁶.

2.1. Jedność w krzyżu

Dzieło zbawcze Chrystusa dokonane na drzewie krzyża jest spełnieniem planu nieskończonej miłości Boga wobec świata. Owa kwestia stanowi znak konsekwencji

³ Por. *Świeckie państwo*, w: <http://twojruch.eu/swieckie-panstwo-2>, [18.5.2015].

⁴ Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Watykan 1979, s. 9 (cyt. dalej: RH).

⁵ Por. D. Frączek, *Tajemnica krzyża*, Lublin 2000, s. 30-31.

⁶ Zob. Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, Watykan 2005, s. 17 (cyt. dalej: DCE).

w działaniu Boga, który od samego początku, a więc od momentu stworzenia, nie wyrzekł się tego, co stworzył, w tym nade wszystko człowieka⁷. Uprzedni charakter oddziaływania Boskiego w zakresie miłości, będącej podstawą dla bezinteresownej troski Stwórcy, wyraża fragment Pierwszego Listu św. Jana: „W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On sam nas umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy” (4,10). Ofiara Chrystusa na krzyżu jest wyrazem kształtowania nadprzyrodzonej jedności z całym porządkiem stworzenia. Bóg nie szczędi ani wysiłku, ani dóbr (również w sensie rzeczowym), by ponad różnorodnością właściwą każdemu człowiekowi zapanowała wszechogarniająca i doskonaląca jedność⁸.

Idea jedności wpisanej w Boży porządek znajduje odzwierciedlenie w poszczególnych aspektach śmierci Jezusa, czego apogeum znajduje się na drzewie krzyża. Hans Urs von Balthasar zwraca uwagę na „solidarność Jezusa w śmierci”. Owo stwierdzenie teologa dotyczy dwóch płaszczyzn. Po pierwsze, Chrystus jako prawdziwy człowiek dostąpił wszystkich ograniczeń ludzkiego bytowania, a więc i śmierci, która w tradycji chrześcijańskiej (ukształtowanej wszak na nauce Ewangelii) stanowi przejście do rzeczywistości eschatycznej, w sferze której człowiek będzie poddany sądowi⁹. Chrystus jednoczy się więc z całym człowiekiem, w każdym aspekcie jego bytowania. Po drugie, kluczowe znaczenie posiada aspekt powszechności odkupienia, gwarantującej nadprzyrodzoną jedność i umożliwiającą wszystkim ludziom coraz doskonalsze rozeznanie w kwestii własnego powołania i Bożych tajemnic. Możliwość realizacji aspiracji poznawczych i następujące w efekcie zjednoczenie w ramach Boskich tajemnic potwierdzają w istocie wartość postępowania zupełnie wolnego od grzechu, a więc również od wszelkiego oddziaływania Złego¹⁰.

Kolejny aspekt, w którym zachodzi jedność wyrażona najpełniej w akcie zbawczym Chrystusa na krzyżu, dotyczy przestrzeni oddziaływania Bożej łaski. W tejsz kwestii pomocne są nie tylko dane biblijne, ale nade wszystko przesłane pochodzące z sakramentologii, a konkretnie z teologii Eucharystii. Szczególnie istotny jest wniosek natury ogólnej, w myśl którego sakrament ołtarza stanowi przestrzeń aktualizowania wydarzeń zbawczych¹¹. Następuje wówczas upamiętnienie męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa jako wydarzeń aktualnych, posiadających moc przemiany również w uwarunkowaniach współczesnych jednostce czy wspólnocie. Poprzez udział w wymianie łask człowiek zyskuje status współuczestnika odkupienia, będącego zwieńczeniem historii zbawczej¹². Owo współuczestnictwo potwier-

⁷ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2009, 604 (cyt. dalej: KKK).

⁸ Por. tamże, 605.

⁹ Por. H.U. von Balthasar, *Teologia misterium paschalnego*, Kraków 2001, s. 153-156.

¹⁰ Por. Papieska Rada „Iustitia et Pax”, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Watykan 2004, s. 122 (cyt. dalej: KNSK).

¹¹ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, Watykan 2003, s. 11-12; J. Sermak, *Bogactwo sakramentów. Katechizm Kościoła Katolickiego o sakramentach*, Kraków 2002, s. 62-64; T. Schneider, *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, Wrocław 1995, s. 182-183.

¹² Por. D. Frączek, dz. cyt., s. 28-29.

dza nadprzyrodzoną łączność pomiędzy skończonością a nieskończonością właściwą Bogu. „Jednocześnie w sakramencie chleba eucharystycznego przedstawiana jest i dokonuje się jedność wiernych, którzy stanowią jedno ciało w Chrystusie (por. 1Kor 10,17). Wszyscy ludzie są wezwani do tego zjednoczenia z Chrystusem, który jest światłością świata, od którego pochodzimy, dzięki któremu żyjemy i do którego zdążamy”¹³. Bóg zatem podtrzymuje całe stworzenie w istnieniu. Jest to jednocześnie źródło nadziei, jak też dowód na istnienie jedności pomiędzy wymiarem nieskończonym a skończonym w zakresie oddziaływania Bożych łask. Sakrament Eucharystii wskazuje na ową łączność pomiędzy misterium odkupienia a zmianami życiowymi, które łaski sakramentalne są w stanie inicjować, doskonaląc tym samym ludzką naturę¹⁴.

2.2. Jedność krzyża wobec innych

Krzyż, który wyraża rzeczywistość zbawczą, określa nie tylko jedność w ramach wspólnoty Chrystusowej. Stanowi także zasadę jednoczącą wobec innych wspólnot, a nawet wobec innych cywilizacji, kierujących się odmiennymi systemami wartości czy niekiedy wręcz patogennymi intencjami. W wymiarze duchowym, określającym ogół przeżyć wewnętrznych człowieka, krzyż jest czynnikiem gromadzącym wokół siebie osoby zmagające się ze złem. W tym przypadku jedność wspólnoty Chrystusowej stanowi antidotum przeciwko wszystkim, którzy podporządkowali swoje życie nakazom Złego¹⁵. Stanisław Kobielus cytuje w tej kwestii Tertuliana: „Krzyż ów jest naszym sztandarem przeciw przeciwnikowi diabłu: walczył bowiem Król nasz za nas z naszym wrogiem”¹⁶. W kontekście potęgi Złego, która również objawiła się w czasie kuszenia Jezusa na pustyni, prezentuje się królewskość Jezusowa¹⁷. Władza sprawowana przez Syna Bożego jest w istocie służbą, zmierzającą ostatecznie w dwóch kierunkach. Z jednej strony Jezus jako Syn Boży jest bezwzględnie posłuszny Ojcu Niebieskiemu, chociażby w zakresie wypełniania woli zbawczej. Jednocześnie poprzez czyny Jezusowe jest rozpoznawana wola Boża w świecie¹⁸. Natomiast drugi kierunek posłuszeństwa Chrystusowego dotyczy innych ludzi. Zbawienie wyjednane na krzyżu jest w istocie otwarciem się Boga na ludzkie pragnienie świętości¹⁹.

Przejaw owego posłuszeństwa stanowią akty wcielenia i w konsekwencji odkupienia. Ową zależność w następujący sposób scharakteryzował św. Paweł w Liście

¹³ *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: Sobór Watykański II. *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 3.

¹⁴ Por. D. Frączek, dz. cyt., s. 28-29.

¹⁵ Por. E.H. Schillebeeckx, *Chrystus. Sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966, s. 195-200.

¹⁶ Cyt. za: S. Kobielus, *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, Warszawa 2000, s. 201.

¹⁷ Por. tamże, s. 201-202.

¹⁸ Por. J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, Kraków 2004, s. 28-29.

¹⁹ Por. E.H. Schillebeeckx, dz. cyt., s. 46-53.

do Filipian: „(...) lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, stawszy się podobnym do ludzi. A w zewnętrznym przejawie, uznany za człowieka, uniżył samego siebie, stawszy się posłusznym aż do śmierci – i to śmierci krzyżowej” (2,7-8). Uległość, czy też wierne posłuszeństwo Słowu Bożemu, decyduje ostatecznie o geniuszu człowieka pośród całego porządku stworzenia. Jest to również skuteczny sposób przeciwstawienia wszelkim zakusom Złego, którego celem jest wszak rozczłonkowanie wspólnot, a ściślej wprowadzenie nieprzekraczalnych barier pomiędzy porządkiem Bożym a ziemskim. Owe zakusy były przedmiotem dogłębnej refleksji św. Augustyna w *De civitate Dei*²⁰.

Polaryzująca rola krzyża, pozycjonująca jednoznacznie uczniów Chrystusa wobec innych wspólnot czy nawet ugrupowań o odmiennym profilu ideologicznym, zachodzi na poziomie zapowiedzi wydarzeń paschalnych²¹. Kluczowe znaczenie posiada w tymże aspekcie prorocтво Symeona z Ewangelii według św. Łukasza: „Oto Ten przeznaczony jest na upadek i na powstanie wielu w Izraelu, i na znak, któremu sprzeciwiać się będą – a Twoją duszę miecz przeniknie – aby na jaw wyszły zamysły serc wielu” (Łk 2,34-35). Konsekwencją przyjęcia znaku Chrystusa zobrazował natomiast św. Jan, który w dialogu Jezusa z Nikodemem powoływał się na figurę węża miedzianego wykonanego przez Mojżesza: „A jak Mojżesz wywyższył węża na pustyni, tak trzeba, by wywyższono Syna Człowieczego, aby każdy, kto w Niego wierzy, miał życie wieczne” (J 3,14). Przyjęcie orędzia krzyża oznacza więc życie, rozwój naturalnych uzdolnień człowieka. Odrzucenie Chrystusa stanowi natomiast wykluczenie z obszaru oddziaływania łaski. Następuje wówczas dosłowne pomniejszanie daru życia, który człowiek otrzymał od Boga²².

Klasycznym przykładem jedności wobec innych jest sytuacja mająca miejsce w trakcie misterium męki Jezusa. Warto wyróżnić trzy sceny. Pierwszą z nich jest przesłuchanie, opisane w Ewangelii według św. Jana (por. J 18,33-40). Oskarżyciele Jezusa jednogłośnie domagają się uwolnienia Barabasz, stając niejako po przeciwnej stronie Boga w kwestii proklamowanego orędzia zbawczego²³. Podobna sytuacja odrzucenia Jezusa, a jednocześnie jasnego rozdziału społeczeństwa od Chrystusa, zachodzi w godzinie śmierci. Jak podaje Ewangelista Łukasz, część spośród obecnych na miejscu kaźni szydzi z Jezusa wiszącego na krzyżu, a lud biernie przygląda się działaniom Żydów (por. Łk 23,35-38)²⁴. Sytuacje jednoznacznego pozycjonowa-

²⁰ Por. za: J. Ratzinger, *Opera omnia*, Lublin 2014, t. 1, s. 272-275.

²¹ Por. *Das Evangelium nach Lukas*, hrsg. v. J. Ernst, Leipzig 1983, s. 84-85.

²² Por. J. Buxakowski, *Antropologia nadprzyrodzona. Łaska i człowiek*, Pelplin 1982, cz. 1, s. 143-145.

²³ Por. J.W. Rosłon, *Zbawienie według Ewangelii św. Jana*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, red. J. Gryglewicz, Lublin 1976, s. 185-186.

Podobne zachowania społeczności żydowskiej, przypominające te, które miały miejsce tuż przed uwolnieniem Barabasz, dotyczą również chwili ogłoszenia wyroku. Wówczas wszak tłum skandował: „Precz! Precz! Ukrzyżuj go!” (J 19,15).

²⁴ Zob. *Das Evangelium nach Lukas*, s. 429-430.

W Ewangelii według św. Łukasza znajduje się również opis nawrócenia złoczyńcy. Owa scena wskazuje na jednoznaczność opowiedzenia się albo za Chrystusem, albo przeciw Niemu, pociągającego

nia wspólnoty uczniów Chrystusa wobec tych, którzy doprowadzili do Jego śmierci krzyżowej, mają również miejsce po zmartwychwstaniu. Warto wymienić chociażby przedstawione w *Dziejach Apostolskich* działania Szawła, który z polecenia Żydów niszczył wspólnoty chrześcijańskie (por. Dz 9,1-2). W owej księdze Nowego Testamentu jest także mowa o arcykapłanach i ich zwolennikach, którzy byli „pełni zawiści” wobec Apostołów, czy też – szerzej rzecz ujmując – przyjmujących naukę Ewangelii (por. Dz 5,17). *Dzieje Apostolskie* zawierają ponadto bogate opisy prześladowań Kościoła u jego początku (por. Dz 4,23-31)²⁵.

Reakcja ze strony Kościoła w obliczu ataków na chrześcijan, a więc na tych, którzy utożsamiają się z wydarzeniami krzyża jako kluczowymi elementami wiary, była różnorodna. Jako modelowa w tym aspekcie jawi się postać św. Pawła, który za sprawą Chrystusa Zmartwychwstałego przyjął chrześcijaństwo. Natomiast św. Piotr w czasie pojmania Chrystusa zaparł się swego Mistrza. Później jednak zwyciężył swoje lęki i utożsamił się zupełnie z nauką Chrystusową. Uczniowie Jezusa, którzy doświadczyli przykrości ze strony Żydów w formie przesłuchań, kar cielesnych czy więzienia, nie przestawali głosić orędzia Chrystusa. Ich postępowanie cechowało się niezłomnością. Osoby, które mężnie wyznawały wiarę, otrzymywały wsparcie ze swoich wspólnot. W konsekwencji wzrastało ich poczucie jedności. Przejawem owej tendencji jest chociażby modlitwa, którą Kościół zanosił nieustannie za prześladowanych (por. Dz 4,24-26)²⁶. Ponadto zasada miłości skutecznie jednoczyła chrześcijan wobec ataków ze strony przeciwników Chrystusa. Ludzie powodowani miłością nie szczędzili dóbr, by pomagać wszystkim doświadczającym jakiegokolwiek formy niedostatku (por. Dz 4,32-36)²⁷.

3. Etyczno-moralne uzasadnienie polaryzacji wywołanej przez symbol krzyża

Treści o charakterze etycznym i moralnym, do których odsyła symbol krzyża (rozumiany w kontekście elementów klasycznej definicji znaku), sprawiają, iż stosowanie owego znaku wymaga jasnego dookreślenia postawy człowieka. Ów moment decyzji akceptującej treści zawarte w symbolu krzyża niweluje podziały, kształtując jedność. Niemniej w sytuacji braku tego typu aprobaty pojawiają się postawy wrogości, polaryzujące ostatecznie jednostki czy nawet grupy społeczne. Mając więc na uwadze elementarne dane dotyczące specyfiki bytu ludzkiego, uwzględniając jednocześnie znaczenie obiektywnego porządku etyczno-moralnego, warto wyróżnić trzy czynniki, warunkujące postawy polaryzujące społeczeństwo w kwestii relacji do krzyża: postulat zmiany życia, czyste intencje oraz najwyższy autorytet Boga.

konsekwencje dotyczące życia wiecznego.

²⁵ Por. *Dzieje Apostolskie*, oprac. E. Dąbrowski, Poznań 1961, s. 258-263.

²⁶ Por. tamże, s. 259-260.

²⁷ Por. tamże, s. 268-272.

3.1. Postulat zmiany życia – w sensie wzrostu w doskonałości

Postulat zmiany życia w kontekście krzyża jest analizowany w zakresie negatywnym i pozytywnym. Zmiana życia w aspekcie negatywnym posiada swój punkt wyjścia w sytuacji grzechowej. Stwierdzenie istnienia grzechu inicjuje proces nawrócenia²⁸. Jak dowodzi Marek Szymula, przemiana własnej egzystencji określa dynamikę życia duchowego chrześcijanina. W toku ciągłego procesu rozwoju osoba ludzka wzrasta w istnieniu, osiągając coraz to wyższe formy bytowania i zmierzając ku pełni znajdującej się w Bogu. W kategorii danych biblijnych, a konkretnie nauki nowotestamentalnej, owa przemiana znajduje swój wyraz w koncepcji nowego człowieka, do realizacji której wzywa św. Paweł w Liście do Efezjan: „(...) co się tyczy poprzedniego sposobu życia – trzeba porzucić dawnego człowieka, który ulega zepsuciu na skutek zwodniczych żądź, odnawiać się duchem w waszym myśleniu i przyoblec człowieka nowego, stworzonego według Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości” (4,22-24)²⁹. Zdobyć nowej jakości życia oznacza przezwyciężenie żądź właściwych ludzkiej naturze. Absolutyzowanie skłonności natury psychobiologicznej może tak dalece zdeterminować działanie człowieka, iż ostatecznie osoba zdolna będzie zakwestionować nadprzyrodzony wymiar egzystencji³⁰. Przyoblekanie się w nowego człowieka oznacza bowiem niekiedy żmudny proces wzrostu w doskonałości, pochłaniający znaczny wysiłek w pracy nad sobą³¹.

Przemiana życia w aspekcie pozytywnym oznacza natomiast utrwalenie dobrych zachowań i przymnażanie słusznym intencji, co wyraża się w coraz większym utwierdzeniu w Bożym porządku zbawczym. Urzeczywistnianie orędzia miłości ukonstytuowanego w krzyżu (będącym wszak kluczowym elementem porządku zbawczego) wymaga niekiedy bardzo zdecydowanych i diametralnych zmian³². W punkcie wyjścia należy zwrócić uwagę na charakter śmierci samej w sobie, a nade wszystko agonii na krzyżu. Owa agonia oznaczała wszak wyniszczenie fizyczne. Śmierć w odbiorze ludzkim zaprzecza więc pierwiastkowi życia. Analizując rzeczywistość krzyża w kontekście działań człowieka na tle zmagania z różnorodnymi przeciwnościami, warto wyróżnić przede wszystkim zachowania będące jednoznacznym opowiedzeniem się po stronie życia³³. Nawiązując w tejże kwestii do nazewnictwa stosowanego przez Jana Pawła II, akcentowany jest postulat kształtowania w świecie „kultury życia” w przeciwieństwie do „kultury śmierci”. Promocja życia w świe-

²⁸ Por. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et paenitentia”*, Watykan 1984, 20 (cyt. dalej: ReP).

²⁹ Por. M. Szymula, *Nawrócenie i pokuta w życiu kapłana*, w: *Duchowość krzyża*, red. S. Urbański, W. Gałązka, Warszawa 2009, s. 171.

³⁰ Por. tamże, s. 171-172.

³¹ Por. J. Szlaga, *Chrystus jako nowy Adam w listach św. Pawła Apostoła*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 22/1 (1975), s. 85-87.

³² Por. DCE 12-14.

³³ Por. J. Szlaga, dz. cyt., s. 90-92.

cie zawsze bowiem oznacza nowe wyzwania³⁴.

Analizując znaczenie krzyża w kontekście gruntownych przemian, należy podkreślić konieczność podejmowania radykalnych wyborów. W ramach stosunków społecznych najtrudniejsze, a jednocześnie wymagające jednoznacznego opowiedzenia się po którejś ze stron, są sytuacje, kiedy człowiek musi wybierać pomiędzy dobrem własnym (wynikającym chociażby z posiadanych zdolności) a dobrem społeczności. Radykalizm w tymże aspekcie oznacza całkowite poświęcenie na rzecz podnoszenia jakości życia wspólnoty, czego przykładami są służba ubogim, zaangażowanie w proces poszerzania zakresu wolności itd.³⁵ Radykalizm wyboru, do którego niejako wzywa znak krzyża, wiąże się więc z gotowością do bezgranicznej miłości³⁶. Wszelka ofiarność wyrażana jest poprzez głęboką ufność w wolę Bożą. Owa ludzka ufność, która winna się wówczas zrodzić, zostanie wynagrodzona przez Boga. W ten sposób kształtuje się nadzieja, której jest podporządkowana rzeczywistość doczesna.

3.2. Czystość intencji Chrystusowych

Stwierdzenie czystości przesłanek przyświecających czynom Jezusa miało miejsce najdobitniej po śmierci krzyżowej Chrystusa. Ewangelista Łukasz przedstawił następującą sytuację: „Na widok tego, co się działo, setnik oddał chwałę Bogu i mówił: ‘Istotnie, człowiek ten był sprawiedliwy’. Wszystkie też tłumy, które zbiegły się na to widowisko, gdy zobaczyły, co się działo, wracały bijąc się w piersi. Wszyscy Jego znajomi stali z daleka; a również niewiasty, które Mu towarzyszyły od Galilei, przypatrywały się temu” (Łk 23,47-49)³⁷. Jedynym wyznacznikiem postępowania Jezusa była zatem wierność Bożemu prawu. Żadne prywatne aspiracje nie doszły wówczas do głosu. W godzinie śmierci zostały zrealizowane w sposób zupełny (wolny od jakichkolwiek dwuznaczności) słowa wcześniej wypowiedziane przez Jezusa w Ogrójcu: „Ojczy, jeśli chcesz, zabierz ode Mnie ten kielich! Jednak nie moja wola, lecz Twoja niech się stanie” (Łk 22,42)³⁸. Charakter śmierci Chrystusowej wykluczał również wszelkie podejrzenia o grę czy próbę wymuszenia czegokolwiek od innych lub od samego Boga. Zdanie się na wolę Bożą, co pokazał w sposób doskonały Jezus, było dokładnie czystym głoszeniem wielkości Boga ponad ludzkimi planami³⁹. Owa chwała Boża z założenia winna inspirować człowieka do coraz większych wyrzeczeń, który nie powinien mieć na uwadze jedynie dobro własne, ale także dobro wspólne czy nawet krzewienie Królestwa Bożego.

Wola Boża sama w sobie prezentuje atrybut świętości Boga. Dzieło stworzenia

³⁴ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, Watykan 1995, 29-31.

³⁵ Zob. J. Machniak, *Umilowanie krzyża w życiu św. Brata Alberta Chmielowskiego*, w: *Duchowość krzyża*, red. S. Urbański – W. Gałązka, Warszawa 2009, s. 105-107.

³⁶ Por. DCE 12-14.

³⁷ Por. *Das Evangelium nach Lukas*, dz. cyt., s. 432.

³⁸ Por. tamże, s. 410.

³⁹ Por. KKK 223.

wyraża w tymże aspekcie absolutną dobroć, którą Bóg dzieli się ze stworzeniem właśnie według zasady miłości. Samoobjawiające działanie Boga jest kontynuowane w Jezusie Chrystusie. Przy pomocy łaski Bożej człowiek ma możliwość uczestniczenia w nadprzyrodzonym życiu. Permanentna zależność od Boga motywuje całe stworzenie do pracy nad sobą, a tym samym do rozwijania aktywności, dzięki której człowiek będzie zdobywał nieprzemijające zasługi w życiu wiecznym⁴⁰. Niemniej oprócz scharakteryzowanego już modelu aktywności świętość Boża posiada jeszcze jeden aspekt, a mianowicie bierno-porównawczy. Otóż człowiek w kontekście chwały Bożej (nade wszystko absolutnej świętości Boga) jest w stanie dostrzec ogrom niedoskonałości i grzechów, jakich się dopuścił lub które są aktualnie jego udziałem. Boskie kryterium porównawcze znajduje się na początku procesu nawrócenia i może stanowić jeden z zasadniczych determinantów działania⁴¹. W przypadku ludzi, których system wartościowania i działania jest autoteliczny, objawienie chwały Bożej w akcie zbawczym Chrystusa stanowi krepujący czynnik, minimalizujący wyniesione do nieskończonych rozmiarów „ego”. Tego typu stan w niemalże powszechnej opinii uzasadnia kwestionowanie przesłania krzyża, które w istocie stanowi zaproszenie do współpracy z Bożymi łaskami⁴².

3.3. Bóg najwyższym autorytetem i źródłem władzy

Warto wyróżnić co najmniej dwa momenty sytuacji ukrzyżowania, a właściwie dwa stwierdzenia Chrystusa dotyczące obrazu Boga jako najwyższego autorytetu i jednocześnie źródła władzy. Pierwsza wypowiedź padła w czasie przesłuchania Jezusa przez Piłata: „Nie miałbyś żadnej władzy nade Mną, gdyby ci jej nie dano z góry” (J 19,11). Każda władza realizowana w świecie posiada swoje źródło w Bogu, od którego bierze początek wszelki ład, urzeczywistniany przez ludzi w świecie⁴³. Człowiek nie posiada zatem mandatu, by zawłaszczać źródło władzy. Tego typu działanie jest bowiem równoznaczne z kształtowaniem porządku nieodpowiadającego uwarunkowaniom bytu osobowego, którego początek jest zawsze transcendentnej natury. Słowa Jezusa wypowiedziane podczas rozmowy z Piłatem znajdują odzwierciedlenie również w nauce św. Pawła z Listu do Rzymian, gdzie jest mowa o Boskim pochodzeniu władzy (por. Rz 13,1)⁴⁴.

Druga wypowiedź, wskazująca na najwyższy autorytet Boga, dotyczy powierzenia swego losu (a ściślej swego ducha) Ojcu. Chrystus bezpośrednio przed śmiercią zwrócił się do Niego: „Ojcze, w Twoje ręce powierzam ducha mego”. Po tych słowach wyzionął ducha” (Łk 23,46). Podobnie w tym aspekcie słowa Jezusowe stanowią przejaw zupełnego oddania się Bogu. Syn Boży wraca do swego Ojca po wypeł-

⁴⁰ Por. tamże, 293-294.

⁴¹ Por. ReP 21-22.

⁴² Por. tamże, 20.

⁴³ Por. S. Mędała, *Natura i przeznaczenie świata według Ewangelii św. Jana*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, red. J. Gryglewicz, Lublin 1976, s. 214-215.

⁴⁴ Por. KNSK 396.

nieniu misji zbawczej, określając jednocześnie Boga jako początek wszechrzeczy⁴⁵. Również w owej kwestii św. Paweł jest kontynuatorem nauczania ewangelicznego, podkreślając wszechobecność Bożą w świecie, objawioną w Chrystusie: „(...) wszystkim we wszystkich jest Chrystus” (Kol 3,11)⁴⁶.

Koncepcja Boga jako najwyższego autorytetu bądź też źródła władzy znalazła odzwierciedlenie w nauczaniu Kościoła⁴⁷. Szczególnie doniosłe znaczenie w omawianej kwestii posiadają dwa dokumenty. Pierwszy z nich, encyklika *Quas promas* Piusa XI, charakteryzuje panowanie Chrystusa w świecie jako zagadnienie samo w sobie: „Na jakim zaś fundamencie spoczywa owa godność i owa władza Pana Naszego, dobrze określa św. Cyryl Aleksandryjski: ‘Posiada On, jednym słowem, panowanie nad wszystkimi stworzeniami, nie wymuszone lecz z istoty swej i natury, to znaczy, że władza Jego opiera się na tym przedziwnym zjednoczeniu, które zwą hipostatycznym. Z tego wynika, iż Chrystus nie tylko ma być czczony jako Bóg przez aniołów i ludzi, ale, że aniołowie i ludzie posłuszni i poddani być mają panowaniu jego jako Człowieka’”⁴⁸. Panowanie Chrystusowe w świecie oznacza w efekcie służbę miłości, w ramach której jest roztoczona nadprzyrodzona troska nad całym stworzeniem⁴⁹. Odniesienie do Boga stanowi naturalne dopełnienie doświadczeń duchowych człowieka. W ten sposób jest kształtowany porządek uświęcający osobę. Zakwestionowanie Boskiego porządku, mające miejsce w przypadku polaryzacji społecznej w aspekcie symbolu krzyża, wyraża chaos uniemożliwiający rozwój osobowy⁵⁰.

Kolejnym dokumentem, bezpośrednio charakteryzującym nadrzędny autorytet Boga w zakresie wspólnot politycznych, jest encyklika Jana XXIII *Pacem in terris*. Papież otwarcie akcentuje Boskie pochodzenie władzy: „Ponieważ bowiem Bóg stworzył ludzi jako istoty z natury swej społeczne, żadna społeczność ‘nie może istnieć, jeśli w niej ktoś jeden nie posiada władzy zwierzchniej i nie nakłania skutecznie jednostek do działania na rzecz wspólnego celu, dlatego polityczna społeczność ludzka musi mieć władzę, która sprawuje w niej rządy. Dlatego władza ta, podobnie jak i społeczność, z natury swej pochodzi od samego Boga – Stwórcy’⁵¹. Nie należy jednak sądzić, że nie podlega ona żadnej innej władzy. Przeciwnie, ponieważ wywodzi się z uprawnienia do wydawania rozkazów zgodnych z prawym rozumem, trzeba niewątpliwie przyjąć, że czerpie ona moc zobowiązania z zasad moralności, których źródłem i celem jest Bóg’⁵². Uznanie zależności w kwestii władzy od Boga

⁴⁵ Por. *Das Evangelium nach Lukas*, dz. cyt., s. 432.

⁴⁶ Por. *Listy więziennie świętego Pawła*, oprac. A. Jankowski, Poznań 1962, s. 285.

⁴⁷ Por. KNSK 396.

⁴⁸ Pius XI, *Quas primas*, w: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xi/encykliki/quas_primas_11121925.html, [18.7.2015] (cyt. dalej: QP).

⁴⁹ Por. DCE 17.

⁵⁰ Por. QP.

⁵¹ http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/encykliki/pacem_in_terriss_11041963.html - p30.

⁵² Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”*, Watykan 1963, 46-47 (cyt. dalej: PT).

pogłębia wiarygodność instytucji państwa. Pokora i zdolność posłuszeństwa warunkują istnienie systemów realnie służących dobru człowieka⁵³. Niemniej w sytuacji absolutyzowania jednostki i jej „ego” wspólnoty koncentrujące swoje życie wokół tajemnicy krzyża są uznawane za nieodpowiadające nowoczesnemu porządkowi społecznemu⁵⁴. Polaryzacja życia społecznego wynika wówczas z zawłaszczenia przez człowieka pierwszoplanowej roli Boga w porządku zbawczym.

Zakończenie

Krzyż stanowi symbol polaryzujący społeczeństwo nie na poziomie treści kryjących się za tym znakiem, ale w obszarze percepcji jednostek oraz grup społecznych. Przesłanie krzyża Chrystusowego, określające wolę zbawczą Boga wobec świata, domaga się kontynuacji w ludzkich zachowaniach. Urzeczywistnianie Boskich wskazań zakłada swoistego rodzaju heroizm ducha, naznaczający proces realizacji postulatów świętości. Wymagana jest również wytrwałość w pokonywaniu czysto ludzkich zachowań, celowo abstrahujących od Transcendencji. Analiza danych teologicznych oraz specyfiki ewangelicznej pozwala wyróżnić trzy czynniki warunkujące spolaryzowany charakter funkcji krzyża: konieczność zmiany, świętość aktu zbawczego i wreszcie przyjęcie w Bogu najwyższego autorytetu. Po przeciwnej stronie względem wymienionych czynników są sytuowane zachowania typowo ludzkie, destrukcyjnie wpływające na rozwój człowieka: marazm w zakresie aktywności społecznej i politycznej, wynikający z ukształtowania sytuacji odpowiadającej wyłącznie uwarunkowaniom jednostki; nieczystość i faryzeizm intencji, motywowany ideologicznie; redukcja autorytetów do czysto ludzkiego poziomu w imię absolutnie pojmowanej kontroli. Wydarzenia krzyża stanowią w istocie działanie Boże. Z tego też względu cierpliwe pokonywanie ludzkich słabości umożliwia ostatecznie kształtowanie ponadludzkiej jedności.

Literatura

- Balthasar, H. U. von, *Teologia misterium paschalnego*, Kraków 2001.
Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, Watykan 2005.
Buxakowski, J., *Antropologia nadprzyrodzona. Łaska i człowiek*, cz. 1, Pelplin 1982.
Das Evangelium nach Lukas, red. J. Ernst, Leipzig 1983.
Dzieje Apostolskie, red. E. Dąbrowski, Poznań 1961.
Frączek, D., *Tajemnica krzyża*, Lublin 2000.
Jak krzyż zawisł w Sejmie, czyli symboliczna droga krucyfiksu; <http://www.polskatimes.pl/artukul/464698,jak-krzyz-zawisl-w-sejmie-czyli-symboliczna-droga-krucyfiksu,id,t.html?cookie=1>, [17.5.2015].
Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska „Reconciliatio et poenitentia”*, Watykan 1984.
Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”*, Watykan 2003.
Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae”*, Watykan 1995.
Jan Paweł II, *Encyklika „Redemptor hominis”*, Watykan 1979.
Jan XXIII, *Encyklika „Pacem in terris”*, Watykan 1963.

⁵³ Por. KNSK 397-398.

⁵⁴ Por. PT 47.

- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2009.
- Kobieltus, S., *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, Warszawa 2000.
- Konstytucja dogmatyczna o Kościele „*Lumen gentium*”, w: Sobór Watykański II. *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 104-168.
- Krzyż – miejsce prawdy, pamięci, nadziei, <http://www.niedziela.pl/artukul/112232/nd/Krzyz-150-miejsc-prawdy-pamieci-nadziei>, [16.5.2015].
- Krzyż przed Pałacem Prezydenckim, <http://kontakt24.tvn24.pl/krzyz-przed-palacem-prezydenckim,73170.html>, [15.5.2015].
- Krzyż sejmowy, w: http://pl.wikipedia.org/wiki/Krzyż%C5%BC_sejmowy, [14.5.2015].
- Krzyż sprzed Pałacu Prezydenckiego w Warszawie, http://pl.wikipedia.org/wiki/Krzyż%C5%BC_sprzed_Pa%C5%82acu_Prezydenckiego_w_Warszawie, [15.5.2015].
- Listy więzienne świętego Pawła, red. A. Jankowski, Poznań 1962.
- Machniak, J., *Umiłowanie krzyża w życiu św. Brata Alberta Chmielowskiego*, w: *Duchowość krzyża*, red. S. Urbański, W. Gałązka, Warszawa 2009, s. 103-122.
- Mędała, S., *Natura i przeznaczenie świata według Ewangelii św. Jana*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, red. J. Gryglewicz, Lublin 1976, s. 205-221.
- Papieska Rada „*Iustitia et Pax*”, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Watykan 2004.
- Pius XI, *Encyklika „Quas primas*”, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xi/encykliki/quas_primas_11121925.html, [18.7.2015].
- Ratzinger, J., *Opera omnia*, t. 1, Lublin 2014.
- Ratzinger, J., *W drodze do Jezusa Chrystusa*, Kraków 2004.
- Rosłon J.W., *Zbawienie według Ewangelii św. Jana*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana*, red. J. Gryglewicz, Lublin 1976, s. 183-196.
- Sąd oddala pozew ws. krzyża w Sejmie. Bo „w Polsce krzyż to symbol tożsamości narodowej”, http://wyborcza.pl/1,76842,15100334,Sad_oddala_pozew_ws_krzyza_w_Sejmie_Bo_w_Polsce.html, [17.5.2015].
- Schillebeeckx, E. H., *Chrystus. Sakrament spotkania z Bogiem*, Kraków 1966.
- Schneider, T., *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, Wrocław 1995.
- Sermak, J., *Bogactwo sakramentów. Katechizm Kościoła Katolickiego o sakramentach*, Kraków 2002.
- Szlaga, J., *Chrystus jako nowy Adam w listach św. Pawła Apostoła*, „*Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*” 22/1 (1975), s. 85-96.
- Szymula M., *Nawrócenie i pokuta w życiu kapłana*, w: *Duchowość krzyża*, red. S. Urbański, W. Gałązka, Warszawa 2009, s. 171-188.
- Świeckie państwo, <http://twojruch.eu/swieckie-panstwo-2>, [18.5.2015].

The Polarising Function of the Cross within Society

Summary: The aim of this paper is to account for the fact that the cross as a symbol has a polarising effect on contemporary Polish society. The analysis takes into account various events from recent national history. Juxtaposing the universal, soteriological dimension of the symbol of the cross with numerous instances of its exploitation in the political debate shows that the spiritual and religious meaning of this sacred sign has been largely distorted. The Scriptures offer many examples of misuse of religious symbols. There are three conditions to be met if the use of the cross in a debate is to be considered just: the call to moral change, honest intention and recognition of God as the supreme authority. Jesus perfectly fulfilled all these. Following Christ means being able to give one's love generously and to obey the divine precepts. The Christian hope is based on the belief that the unity of the order of creation (also the national unity) is superior to the temporal and worldly divisions among people.

Keywords: unity, redemption, social polarisation, cross, Jesus Christ.

KS. EDWARD WASILEWSKI

Wydział Teologiczny
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Poznań

Motywacja dobroczynności chrześcijańskiej w świele „wykresografii”

Streszczenie: Metoda wykresograficzna ułatwia nie tylko wizualne postrzeganie prawd wiary, ale także zrozumienie podstawowych postulatów związanych z motywacją dobroczynności chrześcijańskiej. Kluczową rolę pełni tutaj wykres „Cały Chrystus”, złożony z dwóch okręgów i dwóch trójkątów złączonych ze sobą w pozycji wertykalnej, w które została wpisana ikona Chrystusa Miłosiernego w formie mocno rozjaśnionej. W swoich kolejnych modyfikacjach ukazuje on chrześcijańską dobroczynność w kategoriach chrystocentrycznych, gdzie jej motywem nadrzędnym winna być zawsze miłość do „Całego Chrystusa”.

Słowa kluczowe: wykresografia, dobroczynność chrześcijańska, miłość chrześcijańska.

Terminem „wykresografia”, użytym w tytule niniejszego opracowania, posługujemy się na określenie nowej metody w teologii, zwanej metodą wykresograficzną lub geometryczną, której autorem jest ks. profesor Franciszek Drączkowski. Przypuszczając, że większość czytelników nie miała okazji się z nią zapoznać, zaczniemy od omówienia, w zwięzłym zarysie, podstawowych jej założeń.

1. „Wykresografia” – „metoda wykresograficzna”

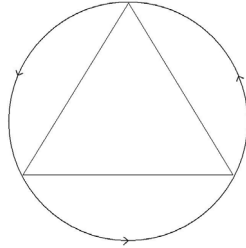
Należy najpierw wyjaśnić, że ks. F. Drączkowski, w swych 17 opracowaniach książkowych poświęconych nowej metodzie¹, wydanych w latach 1980-2014, posługuje się określeniami: „metoda wykresograficzna” lub „metoda geometryczna”. Ze względów praktycznych autor niniejszego artykułu w swojej najnowszej pracy *Aplikacja założeń metody wykresograficznej do teorii i praktyki homiletycznej*², używa jednowyrazowego określenia „wykresografia”. W niniejszym opracowaniu będziemy stosować obydwie nazwy. Struktura geometryczna omawianej metody, złożona z wykresów ilustrujących kolejne etapy historii zbawienia, jest stała i w swej formie graficznej niezmienna. Prezentując kolejne wykresy oraz ich omówienie, będziemy korzystać z najnowszej pracy ks. F. Drączkowskiego *Synteza teologii w ujęciu gra-*

¹ Wykaz tych publikacji został podany w pracy K. Krukowskiego, *Geometryczna wizja Boskiej rzeczywistości*, Pelplin 2013, s. 227-229.

² Gniezno 2015.

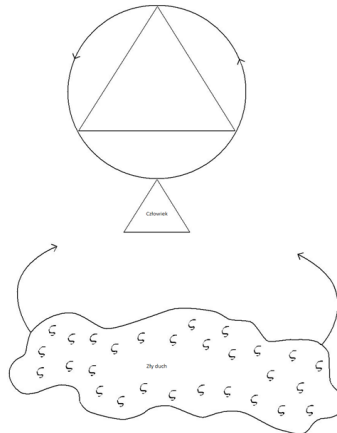
ficznym. Wydanie drugie, poszerzone³.

Wykres 1. Trójca Święta⁴.



Jeden okrąg oznacza jedność natury (substancji, istoty) Boskiej, Trójcy Świętej. Trójkąt równoboczny, wpisany w okrąg, oznacza troistość i równość Osób Boskich: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Strzałki na okręgu oznaczają moc miłości, którą Ojciec miłuje Syna, Syn miłuje Ojca, a Duch Święty jest uosobioną Miłością ich Obydwu. Przedstawienia antro- zoomorficzne Trójcy Świętej, spotykane w sztuce sakralnej, mogą prowadzić do następujących błędów: *antropomorfizmy* (pomniejszanie istoty Boskiej do kategorii ludzkich), *tryteizm* (wiara w trzech Bogów), *teandria* (przekonanie, że Bóg jest mężczyzną), *subordynacjonizm* (pogląd, że Syn i Duch Święty są podporządkowani Ojcu - nie są równi Ojcu), *negatio coaeternitatis* (negacja współwieczności Syna Bożego i Ducha Świętego). Symboliczno-geometryczne przedstawienie Trójcy Świętej (trójkąt równoboczny wpisany w okrąg) koryguje wyżej wymienione błędy w nauce o Trójcy.

Wykres 2. Przyjaźń człowieka z Bogiem⁵.



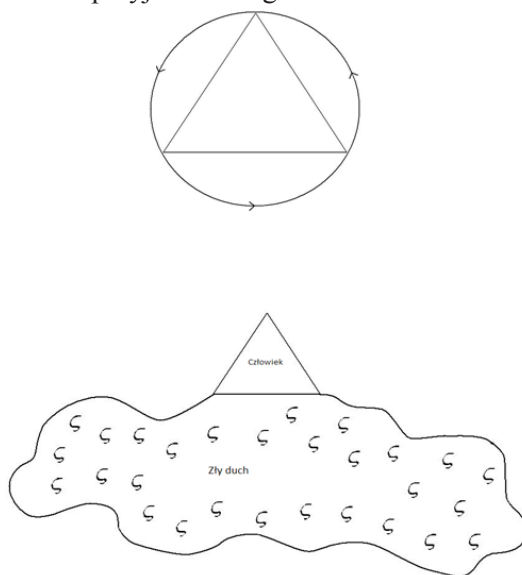
³ Lublin 2014.

⁴ Por. F. Drączkowski, *Synteza teologii w ujęciu graficznym. Wydanie drugie, poszerzone*, Lublin 2014, s. 18-19.

⁵ Por. tamże, s. 20-21.

Człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże, co ilustruje mały trójkąt równoboczny. Jego złączenie z „górną strukturą” (trójkąt równoboczny wpisany w okrąg) oznacza stan przyjaźni człowieka z Bogiem. „Struktura dolna” o nieregularnych kształtach oznacza Szatana, w którym panuje chaos i zamieszanie. Literą ζ , będącą inicjałem greckiej nazwy Szatana (*satanas*), zostały oznaczone złe duchy. Łuki opatrzone strzałkami, wychodzące z „dolnej struktury”, oznaczają wrogą działalność kusiciela, skierowaną przeciwko pierwszemu człowiekowi. Szatan, jako istota duchowa, jest największym wrogiem człowieka od początku stworzenia i pozostaje nim do końca świata. W demonologii bardzo często pojawiają się dwa zasadnicze błędy: *negatio satanae* (negacja istnienia Szatana) oraz *antropomorfizacja Szatana* (przedstawianie Szatana w postaci monstrem o ludzkich kształtach i cechach).

Wykres 3. Zerwanie przyjaźni z Bogiem⁶.

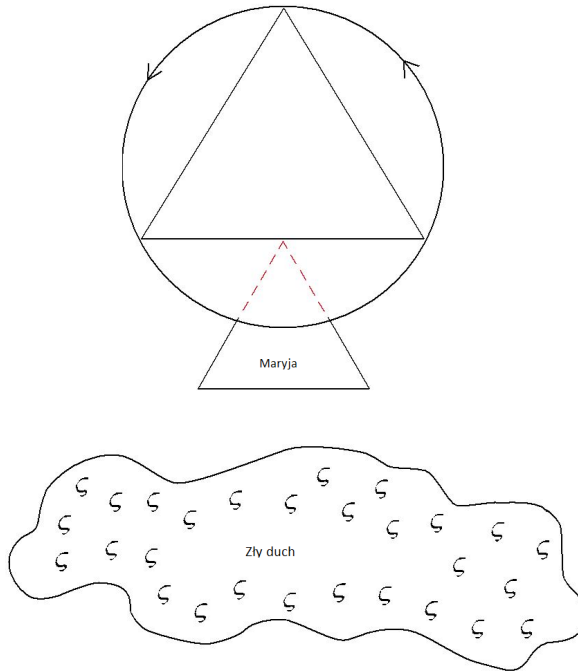


Oderwanie małego trójkąta (oznaczającego człowieka) od „struktury górnej” (trójkąt równoboczny wpisany w okrąg), oznaczającej Boga w Trójcy Jedynej, ilustruje skutki grzechu pierwotnego, którymi są: zerwanie jedności z Bogiem i oddalenie się od Niego, oderwanie się od pełni życia, która jedynie jest w Bogu, wejście w groźbę śmierci fizycznej i śmierć duchową, której sprawcą jest Szatan. Złączenie małego trójkąta (człowieka) ze „strukturą dolną”, oznaczającą królestwo Szatana, obrazuje stan pierwszego człowieka, który, zrywając przyjaźń z Bogiem, popadł w niewolę Złego. Należy przy tym zaznaczyć, że nie ma stanu trwania mię-

⁶ Por. tamże, s. 22-23.

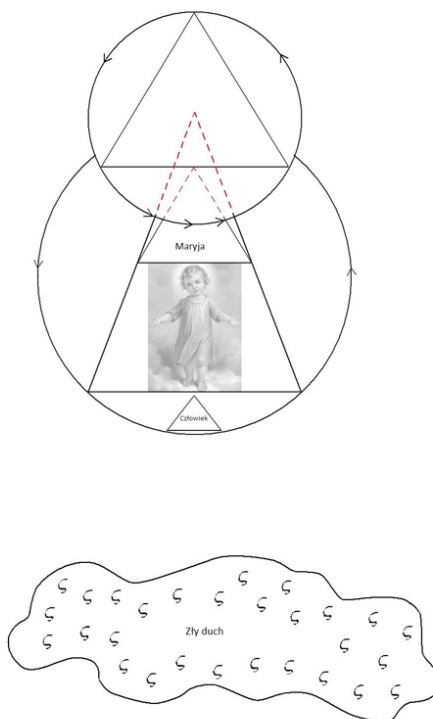
dzy Bogiem a Szatanem. Określenie grzechu pierwotnego tylko w ujęciu legalistycznym, jako grzechu nieposłuszeństwa, nie określa w pełni jego istoty i skutków.

Wykres 4. Maryja wolna od grzechu pierwotnego⁷.



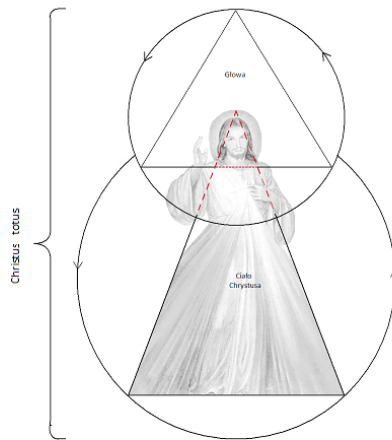
Włączenie małego trójkąta równobocznego, oznaczającego Maryję, w „górną strukturę” symbolicznie obrazującą Boga w Trójcy Świętej Jedynej (włączenie Maryi oznaczone liniami przerywanymi), ilustruje prawdę o wolności Maryi od grzechu pierwotnego. Maryja została uprzednio odkupiona oraz włączona przez Ducha Świętego do „wewnętrznej komunii z Osobami Trójcy Świętej”. Nie dotknęły jej konsekwencje grzechu pierwotnego. Pozostała pełnią łaski zjednoczona z Bogiem i zachowała łaskę pierwotnej świętości, harmonię pierwotnej sprawiedliwości, absolutną wolność od wpływów Szatana oraz absolutną wolność od wszelkiego, nawet najmniejszego grzechu. Etymologiczne określenie „niepokalana”, oznaczające „nie splamiona brudem grzechu”, nie oddaje w pełni jej niezwykłego wyróżnienia i wyniesienia. W Maryi Bóg przygotował godne mieszkanie dla swego Syna.

⁷ Por. tamże, s. 24-25.

Wykres 5. Wcielenie Syna Bożego⁸.

Prawdę o Synu Bożym, który w łonie Maryi „począł się z Ducha Świętego”, oznaczają strzałki na górnym okręgu przenikające trójkąt równoboczny oznaczający Maryję. Duży trójkąt równoramienny wyprowadzony z „górnego struktury” obrazuje „zstąpienie” Syna Bożego - wcielenie Słowa. Dolny okrąg (półokrąg) wyprowadzony z „górnego struktury” wskazuje, iż Syn Boży „zstąpił z nieba” cały w swoim Bóstwie i nierozdzielny z Ojcem i Duchem Świętym. Wymiar widzialny wcielenia obrazuje ikona Chrystusa, a wymiar niewidzialny - trójkąt równoramienny (Mistyczne Ciało Chrystusa - Kościół). Jeden obraz ukazuje jedność Osoby Chrystusa, Boga Wcielonego, gdzie Maryja jest matką „Całego Chrystusa” - Matką Kościoła. W nauce o Chrystusie często jednostronnie eksponuje się prawdę o Jego człowieczeństwie, zaś „zstąpienie na ziemię” bywa rozumiane jako „odejście” Syna od Ojca i Ducha Świętego. Takie myślenie prowadzi do dwóch błędów: *kryptoarianizm* (ukryta negacja bóstwa Chrystusa), *anachoreza Syna* (gr. *anachoreo* - wycofać się - rozerwanie jedności Trójcy Świętej przez „zstąpienie z nieba” na ziemię Syna Bożego).

⁸ Por. tamże, s. 26-27.

Wykres 6. Kościół Chrystusowy - „Cały Chrystus” (KKK 795)⁹.

„Chrystus «jest Głową Ciała - Kościoła» (Kol 1, 18). Kościół żyje dzięki Niemu, w Nim i dla Niego. Chrystus i Kościół tworzą «całego Chrystusa»; «Głowa i członki są jakby jedną i tą samą osobą mistyczną» (Komp. 157). Mając na uwadze zasadę akomodacji, wpisano w powyższy wykres ikonę Chrystusa Miłosiernego w formie mocno rozjaśnionej, jakby przesytej światłem, odnosząc ją do słów: „Ja jestem światłością świata” (J 8, 12). Omawiany wykres może pomóc w korygowaniu błędów spotykanych dość często w nauce o Kościele. Jednym z nich jest *anty-eklezjalizm* (negacja istnienia Kościoła). Kto uznaje wcielenie Syna Bożego, które jest narodzeniem Kościoła, ten nie może nie uznać istnienia Kościoła. Oczywiście „geometryczna” tej prawdy nie może być podważona. Kolejnym błędem jest *polieklezjalizm* (pogląd o istnieniu wielu Kościołów). To twierdzenie jest nie do przyjęcia, gdyż mamy jednego Boga, jednego Chrystusa oraz jeden Kościół, który jest Ciałem Mistycznym Chrystusa. „Mistyczne Ciało Chrystusa (łac. *corpus mysticum Christi*) - jedno z określeń Kościoła, eksponujące integralną i organiczną więź wiernych z Chrystusem, znaczenie Chrystusa jako Głowy i Ducha Świętego jako duszy oraz komplementarność jedności i różnorodności w Kościele”¹⁰.

Powyższy wykres ułatwia korektę błędu, jakim jest trychotomia teologiczna „przejawiająca się w zupełnym oddzieleniu Boga w Trójcy Świętej Jedyne od Chrystusa i od Kościoła”¹¹. Oddzielenie Chrystusa od Kościoła jest nie do przyjęcia, gdyż Kościół i Chrystus stanowią jedno „Całego Chrystusa”. Oddzielenie Chrystusa od Ludu Bożego nie jest akceptowalne, ponieważ członkowie Ludu Bożego

⁹ Por. tamże, s. 38-39.

¹⁰ A. Czaja, *Mistyczne Ciało Chrystusa*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. E. Gigilewicz, t. 12, Lublin 2008, kol. 1298.

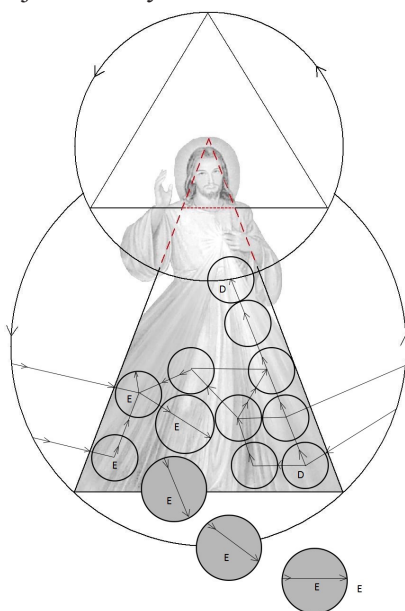
¹¹ F. Drączkowski, dz. cyt., s. 83.

identyfikują się z Ciałem Chrystusa, czyli z samym Chrystusem. Oddzielenie hierarchii kościelnej od Ludu Bożego jest także błędem często spotykanym. Jej przedstawiciele, przez chrzest, również stają się członkami Ludu Bożego, jak wszyscy inni wierni. Należy zaznaczyć, że niniejszy wykres, jako istotny dla omawianej problematyki, będzie stanowił podstawę dla wszystkich dalszych objaśnień.

Motywacja dobroczynności chrześcijańskiej, określana też mianem „czynnej miłości bliźniego”, ujmowana jest zazwyczaj w dwóch głównych aspektach: eschatologicznym oraz chrystologicznym. Główną bazą biblijną jest tekst zamieszczony w Ewangelii według św. Mateusza w rozdziale 25, gdzie kolejno omówione są dwie kwestie: przypowieść o talentach (por. Mt 25, 14-30) oraz opis sądu ostatecznego (por. Mt 25, 31-46). Obydwie są przyczynowo powiązane. Każdy człowiek, każdy wierzący, otrzymuje od Boga określoną liczbę talentów, to jest możliwości i zdolności, które winien rozwijać i pomnażać. Jest to zadanie całego życia. Na sądzie ostatecznym będziemy wszyscy rozliczani z włodarzenia otrzymanymi talentami przez szafowanie dobra na rzecz naszych bliźnich. Chrystus identyfikuje się z każdym bliźnim. Dobro wyświadczone drugiej osobie uważa za dobro wyświadczone Jemu samemu (por. Mt 25, 40). Powyższe prawdy zostaną przedstawione i omówione na kolejnych wykresach.

2. Motywacja eschatologiczna

Wykres 7. Motywacja dobroczynności¹².



¹² Niniejszy wykres stanowi poszerzenie metody wykresograficznej ks. F. Drączkowskiego o nowe

Kółka oznaczone literami E (Edwin) i D (Dariusz) określają wiernych, którzy przez chrzest zostali włączeni w Ciało Mistyczne Chrystusa - Kościół. Linie przerywane wychodzące z dolnego półokręgu oznaczają dary dobroci, którymi Chrystus, Bóg Wcielony, obdarza wszystkie „komórki” (członki) swego Mistycznego Ciała, mocą swego Ducha, Ducha Świętego. Ta moc dobroci Bożej, na podobieństwo układu krwionośnego w żywym organizmie, przenika i napełnia całe Ciało Mistyczne Chrystusa. Kółko oznaczone literą E wskazuje na Egona - egoistę, który nie chce przekazywać dalej otrzymanych darów, lecz zachowuje je tylko dla siebie (co oznaczają strzałki wewnątrz kółka). Komórka, która tylko przyjmuje „pokarm”, ciągle grubieje i „puchnie”, stając się coraz większą i cięższą. Tym samym osuwa się w dół, aż do oderwania od organizmu Mistycznego Ciała (co obrazują ciemne kółka u dołu wykresu). Kółko oznaczone literą D wskazuje na Darka - dawcę, który przyjmuje dobro i dalej je przekazuje, przez co upodabnia się i zbliża do Głowy – Chrystusa, aż do zjednoczenia z Nim. Egon i Dariusz obrazują dwie opcje, które dokonują się w czasie całego naszego życia ziemskiego. Egon – egoista, przez zaniechanie czynnej miłości bliźniego staje się z czasem „martwą” komórką Ciała Chrystusa i dobrowolnie niejako „skazuje się” na odłączenie od Całego Chrystusa. Ojcowie soborowi ostrzegają przed taką możliwością w słowach: „Nie odstępuję jednak zbawienia ten, choćby był wcielony do Kościoła, ten, kto nie trwając w miłości, pozostaje wprowadzie w łonie Kościoła «ciałem», ale nie sercem”¹³. Dariusz wybrał drogę prowadzącą do zjednoczenia z Chrystusem - Głową, teraz i w chwale nieba. Wyrok sądu ostatecznego będzie potwierdzeniem tych wyborów dokonanych za życia ziemskiego, przez pełnienie dzieł miłości lub ich zaniechanie.

Przedstawiona motywacja dobroczynności wolna jest od grozy oraz niepewności związanych z obrazami sądu ostatecznego, przedstawianymi często w sztuce sakralnej. Odrzucenie opcji „egoizmu” jest odrzuceniem choroby, jest porzuceniem tego, co szpetne i zdeformowane. Wybór drogi pełnienia dobra, prowadzącej do upodobnienia do Chrystusa i zjednoczenia z Nim, jest opcją piękną i zbawienną. Ten, kto przez pełnienie dobra w maksymalnym wymiarze jednoczy się z Chrystusem, już w tym życiu poniekąd otrzymuje miejsce po Jego prawej stronie.

3. Motywacja chrystologiczna

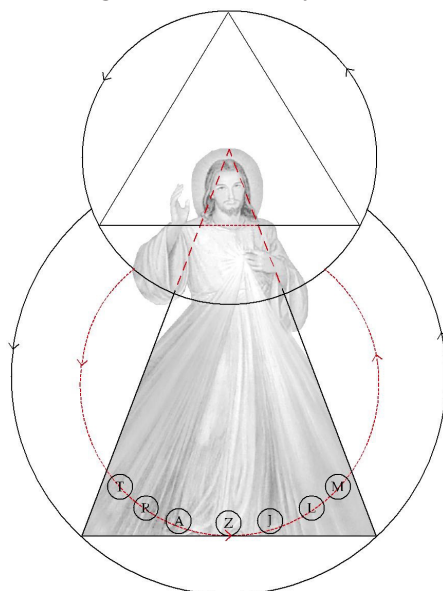
Osoba Chrystusa, którego ziemską historią od narodzin do śmierci i zmartwychwstania przywoływana jest powszechnie w katechezie i przepowiadaniu, jawi się pierwszorzędnie w kategoriach jego ludzkiej natury. Prawda o Bóstwie Chrystusa jest, owszem, deklarowana, jednak w świadomości wielu wierzących pozostaje na drugim planie. Chrystus pokorny, cierpiący, dźwigający krzyż, całkowicie poddany woli Ojca, stawiany jest nieustannie jako wzór do naśladowania. Należy zapytać, czy to tak jednostronne eksponowanie prawdy o człowieczeństwie Chrystusa nie

ogniwo.

¹³ KK 14.

prowadzi do zatarcia i zamazania pełnej prawdy o Jego Bóstwie. Czy tego typu jednostronność nie prowadzi do swoistego «krypto-arianizmu», zakorzenionego w świadomości i podświadomości bardzo wielu wierzących¹⁴. Takiemu myśleniu sprzyjają szeroko rozpowszechnione w sztuce sakralnej obrazy Jezusa Chrystusa w Jego ikonie ludzkiej. Na tym tle rodzą się u wielu wierzących trudności w zrozumieniu słów Chrystusa: „Zaprawdę, powiadam wam: wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40). Zrozumienie tej prawdy może ułatwić następujący wykres:

Wykres 8. Miłość bliźniego w miłości Chrystusa¹⁵.



Miłość Boga odnosi się do „Całego Chrystusa”, Boga Wcielonego, tak do Głowy, jak i Ciała, którego komórkami (członkami) są nasi bliźni (ilustrują to małe kółka oznaczone inicjałami: R - Roman, A - Anna, Z - Zygmunt, L - Lucyna, M - Maria). Miłość okazaną jednej komórce (bliźniemu) odczuwa cały Organizm i Głowa - Chrystus. Krzywdę wyrządzoną poszczególnym „komórkom” czuje też Głowa - Chrystus. Linie przerywane obrazują moc miłości Ducha Świętego, która uzdalnia nas do miłowania wszystkich ludzi na wzór Chrystusa. Członkowie Ciała Chrystusa tworzą z Głową Jeden Organizm Mistyczny. Przez analogię do integralnego charakteru ludzkiego organizmu, ból zadany jakiemuś członkowi Ciała odczuwa również Głowa.

Święty Augustyn powyższą prawdę wyjaśnia następująco: „Co ci pomoże, iż wierzysz, jeśli równocześnie bluźnisz? Modlisz się do Chrystusa, do głowy, a bluźnisz Jego Ciału. Chrystus kocha swe Ciału. Choć się oddzieliłeś od Jego Ciała, Głowa

¹⁴ F. Drączkowski, *Nowa wizja teologii. Ujęcie graficzne*, Pelplin 2000, s. 9.

¹⁵ Por. tenże, *Synteza teologii w ujęciu graficznym*, dz. cyt., s. 50-51.

wa nie oddzieliła się od swego Ciała. Daremnie mi cześć dajesz, woła do ciebie z nieba Głowa: daremnie mi cześć dajesz. Jak gdyby ci kto całował głowę, a deptał po nogach; starłby ci na pewno butami nogi, chcąc chwycić twą głowę i pocałować, czyż nie powiedziałbyś wtedy: co czynisz, człowiecze? Depczesz mnie. Nie powiedziałbyś: Depczesz moją głowę, bo głowie cześć oddawał, lecz bardziej wołałaby głowa za deptane członki, niż za siebie, choć cześć odbierała. Czyż nie woła głowa: Nie chcę tej czci; nie deptaj mnie! I ty powiedz, jeśli możesz: Dlaczego cię zdeptałem! Powiedz głowie: Chciałem cię pocałować i uścisnąć. Lecz nie widzisz, głupcze, że to, co chcesz uścisnąć, na mocy jedności schodzi na to, co depczesz? W górze mnie czcisz, na dole depczesz. Bardziej boli, że depczesz, niż cieszy, że czcisz; bo to, co czcisz, cierpi za tych, których depczesz. Jak woła język? Boli mnie. Nie mówi: boli moją nogę, lecz: Boli mnie. Języku, któż cię uderzył, kto ukłuł, kto zranił? Nikt, lecz jestem połączony z tymi, których zdeptano. Jakże ma mnie nie boleć, skoro nie jestem osobno¹⁶.

Analogicznie rzecz się ma, gdy chodzi o dobre czyny świadczone poszczególnym członkom Ciała Chrystusa. Motywem dobrego działania jest miłość do „Całego Chrystusa”. Dzięki wykresografii ta prawda, wizualnie przedstawiona, staje się jasna i ewidentna.

4. Motywacja wyboru priorytetów dobrego działania

Katechizm Kościoła katolickiego, referując tradycyjną naukę Kościoła o uczynkach miłosierdzia, wyróżnia uczynki co do duszy oraz uczynki co do ciała. „Uczynkami miłosierdzia są dzieła miłości, przez które przychodzimy z pomocą naszemu bliźniemu w jego potrzebach ciała i duszy. Pouczać, radzić, pocieszać, umacniać, jak również przebaczać i krzywdy cierpliwie znosić, to uczynki miłosierdzia co do duszy. Uczynki miłosierdzia co do ciała polegają zwłaszcza na tym, by głodnych nakarmić, bezdomnych przyjąć w gościnę, nagich przyodziać, chorych i więźniów nawiedzić, umarłych grzebać. Spośród tych czynów jałmużna dana ubogim jest jednym ze szczególnych świadectw miłości braterskiej; jest ona także praktykowaniem sprawiedliwości, która podoba się Bogu¹⁷.

Na bazie tego podziału, w tradycyjnych opracowaniach katechizmowych zwykło się wymieniać uczynki miłosierdzia w dwóch grupach. Uczynki miłosierdzia wobec duszy: grzesznych upominać, nieumiejętnych pouczać, wątpięcym dobrze radzić, strapionych pocieszać, krzywdy cierpliwie znosić, urazy chętnie darować, modlić się za żywych i umarłych. Uczynki miłosierdzia wobec ciała: głodnych nakarmić, spragnionych napoić, nagich przyodziać, podróżujących w dom przyjąć, więźniów pocieszać, chorych nawiedzać, umarłych pogrzebać¹⁸.

Listę dobrych uczynków można by znacznie poszerzyć, wyliczając inne jeszcze

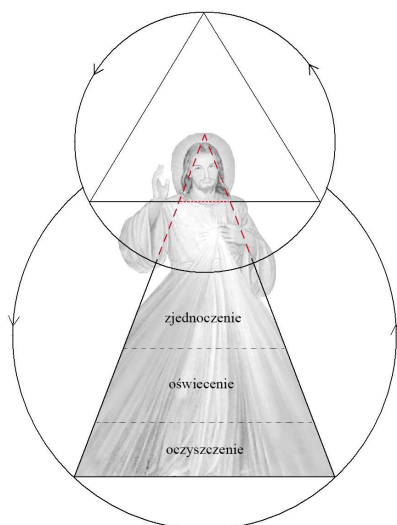
¹⁶ Św. Augustyn, *Sermones*, 267, 4; PL 38, kol. 1231 D.

¹⁷ KKK 2447.

¹⁸ Por. J. Doppke, K. Feddek, K. Marloch, J. Oszuścik, *Szlakiem wiary*, Pelplin 2012, s. 86-87.

działania i postawy wobec bliźnich. Rodzi się pytanie, czy wszystkie dobre uczynki można by uszeregować hierarchicznie, według rangi ważności i znaczenia. Dalsza kwestia - jakie w tym wypadku należałoby przyjąć kryterium porządkujące? Zanim odpowiemy na te pytania, trzeba najpierw przypomnieć, że celem każdego chrześcijanina jest zbawienie, udział w życiu wiecznym Boga w Trójcy Świętej Jedynej. Droga do tego celu zaczyna się od wszczęcia w Ciało Mistyczne Chrystusa - Kościół. Następnie neofita wstępuje na drogę doskonalenia, drogę uświęcenia złożoną z trzech etapów: oczyszczenia, oświecenia i zjednoczenia¹⁹. Powyższe prawdy można zilustrować w następujący sposób:

Wykres 9. Etapy doskonalenia²⁰.



Operując największym skrótem, program powyższych etapów można ująć w następujący sposób: oczyszczenie - odrzucenie grzechu, złych przyzwyczajęń i nałóg, pożądań cielesnych, nadmiernego przywiązania do dóbr tego świata i praktykowanie ascezy; oświecenie - doskonalenie cnót, udział w mądrości Chrystusa oraz naśladowanie dobroci Bożej; zjednoczenie - dojrzałe poznanie i duchowe zrozumienie, pełne zespolenie z wolą Chrystusa oraz modlitwa, kontemplacja i świadczenie.

Dla każdego chrześcijanina największym i najważniejszym dobrem jest realizowanie drogi uświęcenia (doskonalenia) wiodącej do zbawienia. Z tej racji wszelkie dobre działania wspierające bliźniego w realizacji tego celu są najważniejsze i najwartościowsze, jako że dotyczą osiągnięcia dobra najwyższego. Mogą być one niekiedy wręcz drastyczne i - z ludzkiego punktu widzenia - nawet bardzo przykre. Do takich, zdaniem św. Grzegorza Wielkiego, należy karcenie (*increpatio*), którego

¹⁹ Por. J. Stanisławski, *Postęp duchowy*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. E. Gigilewicz, t. 4, Lublin 1989, kol. 334-335.

²⁰ Niniejszy wykres stanowi poszerzenie metody wykresograficznej ks. F. Drączkowskiego o nowe ogniwo.

stosowanie w sytuacji poważnego zagrożenia zbawienia jest świadctwem wielkiego dobra. Posługując się alegoryczną interpretacją przypowieści o nieurodzajnym drzewie figowym (por. Łk 13, 6-9), swoje racje uzasadnia on następująco: „Jednakże mamy obowiązek modlić się za takich. Posłuchajmy bowiem, co mówi opiekun winnicy: «Panie, zostaw je i na ten rok, aż je okopię i obłożę nawozem». Czyż tym okopaniem figi nie jest karcenie duchów nie wydających owoców? Każde bowiem kopanie to posuwanie się w głąb. A skarcenie upokarza ducha, gdy ten chce poznać siebie. Ilekroć więc kogoś za jego grzech karcimy, to jakbyśmy z obowiązków ogrodnika okopywali nieurodzajne drzewo. Posłuchajmy, co stanie się po okopaniu: «I obłożę nawozem». Czym jest ów nawóz, jeśli nie pamięcią na popełnione grzechy? Grzechy bowiem ciała nawozem są zwane. Toteż i prorok mówi: «Pogniło bydło w gnoju swoim». Gnicie bydła w jego gnoju oznacza, iż oddani grzechom cielesnym kończą życie we wstrętnym odorze rozpusty. Ilekroć więc oddającego się grzechom cielesnym karcimy, ilekroć przypominamy mu grzechy, które przedtem popełnił, to jakby nieurodzajne drzewo obkładamy nawozem, aby przypomniawszy sobie to, co złego uczynił i żeby wstrętny odór popełnionych grzechów pomógł mu niejako do otrzymania łaski skruchy. Obkłada się więc korzeń nawozem, gdy sumienie sobie przypomina swą niegodziwość. Skoro zaś duch skruchą pobudzony do płaczu jest nastawiony do czynienia dobrze, wówczas korzeń serca, jakby pod wpływem nawozu, odzyskuje urodzajność dobrych czynów. Oplakuje to, co, jak sobie przypomina, uczynił; nie podoba mu się to, co pamięć nasuwa, zwraca się przeciw sobie i zapala swego ducha ku lepszemu. Dzięki więc nawozowi o wstrętnej woni drzewo odradza się do czynienia dobrze. Wielu jest takich, którzy słyszą karcenie, a jednak nie dbają o pokutę i nieurodzajni dla Boga stoją tylko w tym świecie okryci zielenią. Lecz posłuchajmy, co opiekun figi dodaje: «Czy nie wydałoby owocu, a jeśli nie, wytnij je później». I rzeczywiście, kto i przez karcenie nie chce stać się urodzajnym, ten padnie tam, skąd i przez pokutę powstać nie zdoła. W rzeczywistości go zetną, chociaż tu nie mając owocu stał się zielony»²¹.

To przykre karcenie, podobne do okładania cuchnącym nawozem korzeni drzewa, ratujące grzesznika przed śmiercią wieczną, jest tak wartościowe, jak każde działanie ratujące życie. Ojcowie Kościoła, zachęcając do pełnienia dzieł miłosierdzia, preferują zdecydowanie wszystkie te działania, które dotyczą dóbr duchowych, związanych z drogą doskonalenia. Można by wykazać, że te działania odpowiadają programowi kolejnych trzech etapów dążenia do świętości. Święty Grzegorz Wielki zachęca do czynienia dobra bliźnim przez posługę słowa, szeroko rozumianą. Do dobrego działania zalicza zarówno zachęty i upomnienia, jak też życzliwe dzielenie się posiadaną wiedzą i mądrością. Swoje ekshortacje homilijne ujmuje w następujących słowach: „Obyśmy, najdrożsi bracia, nie mówili tego za określenie siebie, jakoby wszyscy, którzy mają imię kapłanów, mieliby być nazwani aniołami, jak to prorok oświadcza mówiąc: «Wargi kapłana będą strzec umiejętności i o zakon pytać będą

²¹ *Homilia 31, 5, w: Św. Grzegorz Wielki, Homilie na Ewangelie*, tł. W. Szoldrski, Warszawa 1970; s. 220-221.

ust jego, ponieważ aniołem Pana zastępów jest». Albowiem na to wzniosłe imię i wy, jeśli chcecie, możecie zasłużyć. Każdy z was, o ile zdoła, o ile z nieba otrzymał do tego natchnienia, bliźniego od zła odwodzi, jeżeli stara się zachęcić go do dobrego, jeśli błędzącemu mówi o wiecznym królestwie i o karze i nie szczędzi mu świętych słów upomnienia, prawdziwie jest aniołem. Niechaj nikt nie mówi: upominać nie zdołam, do zachęcenia nie jestem zdolny. Uczyń, co możesz, aby tego, co otrzymałeś, a co niegodziwie zatrzymałeś dla siebie, w katuszach nie wymagano od siebie, tak jak od tego, kto tylko jeden talent otrzymał, a wołał raczej go ukryć, niż wykorzystać. Wiemy, iż w przybytku Boga, z rozkazu Pana, były nie tylko czasy, ale i kubki. Czasza oznacza wielką wiedzę, kubki zaś naukę mierną i ograniczoną. Jeden upaja umysły słuchaczy pełną prawdy wiedzą; przez to, co mówi, prawdziwie czasie im podaje. Inny tego, co czuje, wyrazić należycie nie potrafi, a prawdziwie w kubku podaje, to, co smakuje. Będąc więc w przybytku Boga, to jest w świętym Kościele, jeśli nie zdołacie podawać mądrości nauki czaszami, to przynajmniej wsparci hojnością Bożą, o ile możecie, podawajcie bliźnim waszym kubki dobrego słowa. O ile sądzicie, iż postąpiliście w dobrem, również innych ze sobą pociągajcie; pragnijcie mieć towarzyszy na drodze Bożej²².

Warto zwrócić uwagę, że św. Grzegorz Wielki zachęcając do pełnienia dobrych uczynków, dotyczących sfery duchowej, stosuje motywację pozytywną. Na imię anioła zasługuje i może je otrzymać każdy, kto bliźniego od zła odwodzi oraz zachęca do dobrego. Także ten, kto błędzącego poucza oraz upomina. W drugiej części wypowiedzi przechodzi do scenerii uczyty, która odbywa się w „Przybytku Boga, to jest w świętym Kościele”. Biesiadnicy serwują sobie nawzajem naczynia pełne napoju „nauki prawdy” (*doctrinae veritatis*) oraz „nauki mądrości” (*doctrinae sapientiam*). Każdy z obecnych czyni to na miarę swych możliwości, co symbolizują wielkie czasy podawane współbiesiadnikom lub małe tylko kubki.

Ojcowie Kościoła, ze względów formacyjnych, dobre uczynki dotyczące sfery duchowej zdecydowanie eksponują jako najważniejsze i najwyżej stojące w hierarchii dobrego działania. W swym przepowiadaniu homilijnym więcej uwagi poświęcają uczynom duchowym, mniej zaś dotyczącym potrzeb materialnych. Ilustracją powyższej tendencji mogą być dane statystyczne, sporządzone na bazie analizy 40 *Homilii na Ewangelie* św. Grzegorza Wielkiego. Na 60 ekshortacji dotyczących pełnienia dobrych czynów, tylko w 8 ekshortacjach skierowany jest apel dotyczący potrzeb materialnych. Pozostałe mówią o potrzebach duchowych²³.

W sytuacjach ekstremalnych priorytety te mogą być odwrócone. Może się zdarzyć, że brak podstawowych dóbr materialnych jest tak dotkliwy, iż walka o ich zdobycie całkowicie pochłania człowieka biednego, który na dalszy plan spycha troskę o zbawienie: „Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że człowiek, któremu brak rzeczy koniecznych do życia, musi załamać się na duchu i porzucić swoje szlachetne dąże-

²² *Homilia* 6, 6, w: Św. Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelie*, dz. cyt., s. 45-46.

²³ Por. R. Buliński, *Program pracy duszpasterskiej papieża Grzegorza Wielkiego w świetle ekshortacji pastoralnych zawartych w „XL Homiliarum in Evangelia”*, Pelplin 2008, s. 128.

nia, będzie natomiast starał się zdobyć to, co jest mu nieodzownie potrzebne, nie bacząc, w jaki sposób i od kogo²⁴. W takiej sytuacji należy najpierw udzielić bliźniemu niezbędnej pomocy materialnej, w drugiej kolejności dbając o pomoc duchową. Idealem dla św. Grzegorza Wielkiego jest łączenie obu tych świadczeń dobra: „Wraz z chlebem dawajcie i słowa - chleb do spożycia i słowo upomnienia. I tak podwójny posiłek od was otrzymują, choć o jeden prosili; zewnątrz nasycają się pokarmem, a wewnątrz mówą. Gdy się widzi ubogiego zasługującego na skarcenie, należy go napomnieć, a nie trzeba nim gardzić²⁵”.

5. Motywacja powszechności dobrego działania w wymiarze osobowym i rzeczowym

Apele o działania dobroczynne, dotyczące pomocy materialnej, kierowane są zazwyczaj pod adresem osób dobrze sytuowanych egzystencjalnie. Ludzie ubodzy plasują się na pozycji biorców, bogaci zaś są traktowani jako dawcy. Należy dokonać korekty takiego myślenia. Św. Grzegorz Wielki przypomina, że każdy człowiek, bez wyjątku, otrzymuje od Boga określone talenty, z włodarzenia, których będzie musiał się rozliczyć na sądzie ostatecznym. Z tej racji zasada dobroczynnego działania dotyczy wszystkich wierzących, wszystkich członków Mistycznego Ciała Chrystusa. Interpretując ewangeliczną przypowieść o talentach (por. Mt 25, 14-30), kieruje do swych wiernych słowa następującego pouczenia: „Wiedzieć jednak należy, iż żaden człowiek nie może tłumaczyć swojego lenistwa tym, że nie otrzymał żadnego talentu. Nie ma takiego, kto by mógł prawdziwie powiedzieć: żadnego talentu nie otrzymałem, nie ma więc nic, z czego bym musiał zdać rachunek. Talentem jest bowiem wszystko, choćby to było najmniejsze, co otrzymuje ubogi. Jeden otrzymał rozum, to talent, którego winien używać dla nauczania; inny otrzymał ziemskie dobra - z tego talentu nimi wypłacać powinien. Inny nie ma ani zrozumienia spraw wewnętrznych, ani żadnego majątku, ale ma zawód, z którego się utrzymuje, on jest dla niego talentem. Inny nic z tego nie dostał, ale może jakiś bogacz przyjacielsko się nim opiekować - dla tego ta przyjaźń jest talentem. Jeśli więc u owego bogacza nie zabiega, aby wspierał potrzebujących, zostanie skazany na zatrzymanie talentu. Kto więc ma rozum, niech pilnie uważa, aby nie milczał, kto posiada znaczny majątek, niechaj czuwa, aby nie był gnuśny w okazywaniu miłosierdzia, kto ma jakiś zawód, niech bardzo się stara, żeby i bliźni z tego korzystał i wraz z nim podzielał pożytek. Mogąc wstawić się u bogatego, niech się lęka, żeby go nie uznać za winnego zatrzymania talentu, jeśli nie przemawia do niego za ubogimi. Tyle Sędzia, gdy przybędzie, zażąda od każdego z nas, ile udzielił. Aby więc każdy nie bał się odpowiedzialności za swój talent przed Panem, gdy On powróci, niechaj codziennie

²⁴ Klemens Aleksandryjski, *Który człowiek bogaty może być zbawiony*, Kraków 1995, s. 62.

²⁵ Homilia 40, 10, w: Św. Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelie*, s. 327.

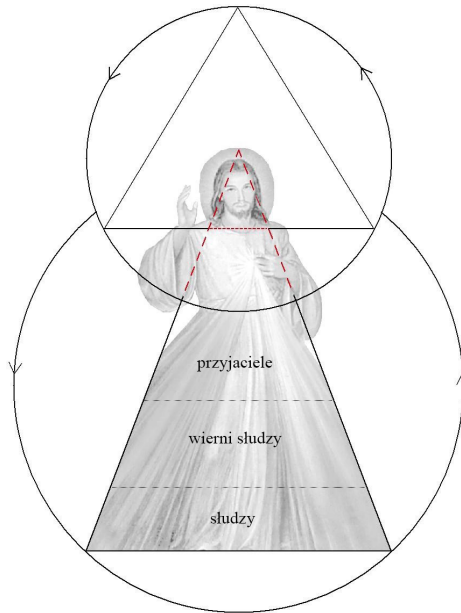
z trwogą o tym myśli, co otrzymał”²⁶.

W powyższej wypowiedzi ważne jest stwierdzenie, że każdy człowiek, bez wyjątku, otrzymuje jakiś talent od Boga. Podejmując rodzaj polemiki z tymi, którzy twierdzą, że nie otrzymali żadnych talentów, określa, na podanych przykładach, jak należy rozumieć istotę talentu. Stosując gradację, dochodzi wręcz do paradoksu, stwierdzając, że nawet ten, który nie otrzymał ani zdolności pojmowania (*intelligentia*), ani dóbr ziemskich (*terrena substantia*), ani zawodu (*ars*), wszedł jednak w zażyłość (*familiaritas*) z bogatym człowiekiem, otrzymuje talent, jakim jest właśnie owa „zażyłość”, dzięki której może czynić dobro, wstawiając się za ubogimi. W ten sposób wykazuje, że powszechność talentów jest absolutna. Każda możliwość dobrego działania, w jakiegokolwiek formie, jest talentem.

Dalsza kwestia dotyczy rodzajów i form dobrego działania przez poszczególnych wiernych, członków Ciała Mistycznego Chrystusa - Kościoła. Z uwagi na stopień zaangażowania w procesie doskonalenia wierni mogą być zaszeregowani do trzech grup: sług, wiernych sług i przyjaciół²⁷. Do grupy „sług” mogą być zaliczeni ci, którzy zrealizują pierwszy etap doskonalenia, wcześniej opisany. Podobnie ma się rzecz, jeśli chodzi o dwie następne grupy: „wierni słudzy” są na drugim etapie doskonalenia, zaś „przyjaciele Chrystusa” - na trzecim. Dzieła miłosierdzia dotyczące potrzeb materialnych mogą pełnić wszyscy wierni wobec siebie, w miarę swej zasobności materialnej. Możliwości pełnienia uczynków dotyczących sfery duchowej, różnicują się w zależności od postępu na drodze doskonalenia. Największy potencjał dobrego działania otwiera się przed tymi, którzy są najbogatsi w dobra duchowe, to jest przed „przyjaciółmi Chrystusa”, którzy poznali i zrozumieli słowa Boże zawarte w Piśmie Świętym i Tradycji, powierzone Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła, oraz upodobnili się do Chrystusa przez doskonałą miłość. Powyższe prawdy można zobrazować w formie następującego wykresu:

²⁶ Tamże, Homilia 9, 7.

²⁷ Klemens Aleksandryjski, *Stromateis* I 173, 6; VII 5, 6; 6, 1.

Wykres 10. Proces doskonalenia²⁸.

Wszyscy członkowie Ciała Mistycznego Chrystusa, niezależnie od postępu na drodze doskonalenia, to jest zarówno „słudzy” jak i „wierni słudzy” oraz „przyjaciele”, zobowiązani są do pełnienia dzieł miłosierdzia na wzór Chrystusa – Głowy, który przeszedł przez całe ziemskie życie „dobrze czyniąc” (Dz 10, 38). Najważniejsze są dobre działania duchowe wspierające bliźnich w dążeniu do świętości. Możliwość pełnienia tych dzieł wzrasta w miarę postępu na drodze doskonalenia. Kryterium upodobnienia do Chrystusa jest miarą wzrostu możliwości dalszego działania w jego najwartościowszej formie. Im bliżej Chrystusa - Głowy, tym większy zakres możliwości służenia bliźnim.

Chrześcijanie, wszczępieni przez chrzest jak winna latorośl w Chrystusa, jako bratnie „komórki” Jednego Mistycznego Organizmu, z natury niejako, winni nawzajem świadczyć sobie dobro, czyli dzielić się posiadanymi wartościami. Można powiedzieć, że ma tu zastosowanie zasada właściwej kooperacji i mądrej symbiozy, jaką można zaobserwować w życiu przyrody. Zaliczany do ojców apostołskich Hermas, działający w pierwszej połowie II wieku, w dziele *Pasterz* wyjaśnia funkcjonowanie tej zasady na przykładzie dialogu z Hermasem. Wyjaśnia przy tym, jakie korzyści obopólne z takiej symbiozy czerpie wiąz i winna latorośl: „«Czy widzisz», zapytał, «wiąz i winorośl»? «Widzę, panie», odrzekłem. «Otóż», mówił, «winorośl rodzi owoc, a wiąz jest drzewem nieurodzajnym». Przecież jeśli winorośl nie oplata wiązu, nie może przynieść owocu, gdyż leży na ziemi. Te zaś owoce, które rodzi,

²⁸ Niniejszy wykres stanowi poszerzenie metody wykresograficznej ks. F. Drączkowskiego o nowe ogniwo.

psują się. Dlatego, że się nie uczepliła wiązu. A więc gdy się winorośl przyczepi do wiązu, tedy rodzi się owoc, i z niej, i zarazem z wiązu. A zatem widzisz, że i wiąz daje wiele owocu, nie mniej od winorośli”²⁹.

Bogaty i biedny stają w rolach partnerskich, gdzie każda strona ma do zaofiarowania hojny dar drugiej stronie. We wspólnym dążeniu do świętości ich role poniekąd się dopełniają. Każdy z nich jest równocześnie i dawcą, i biorcą. Ten model, zgodny z duchem Chrystusowym, zasługuje współcześnie na promocję. Nie należy go mylić z tak modnym dziś robieniem dokładnie wykalkulowanych i skrupulatnie obliczonych interesów. Chrześcijańskie dawanie i branie jest hojne i spontaniczne, dyktowane miarą wielkości serca i wzajemnej życzliwości oraz miłości Chrystusowej. Zaczerpnięte z *Pasterza* Hermasa określenia „ubogi” i „bogaty” są w pewnej mierze relatywne. Święty Augustyn zwraca uwagę na względność tych terminów. Jego zdaniem, „ubóstwa” nie można odnosić tylko do braków materialnych. Często okoliczności życia codziennego sprawiają, że role bogatego „dawcy” i ubogiego „biorcy” się odwracają. Dla przykładu, biskup Hippony opisuje następującą scenkę rodzajową: „Czasami okazuje się, że bogaty jest ubogi, i ubogi czymś mu służy. A ponieważ Bóg raczył nam udzielić, z tego dajemy wam. My wszyscy od Niego otrzymaliśmy, bo tylko On jest bogaty. Zatem niechaj w taki sposób zachowuje się Ciało Chrystusowe, członki zespolone niechaj tak się dostosowują i jednoczą w miłości i więzi pokoju, że każdy to, co ma, używał temu, kto tego nie posiada. Przez to, co ma, jest bogaty, biedny jest pod tym względem czego nie ma. Tak się miłujcie, tak się kochajcie. Nie bądźcie wpatrzeni jedynie w siebie samych. Zwracajcie uwagę na potrzebujących wokół was”³⁰.

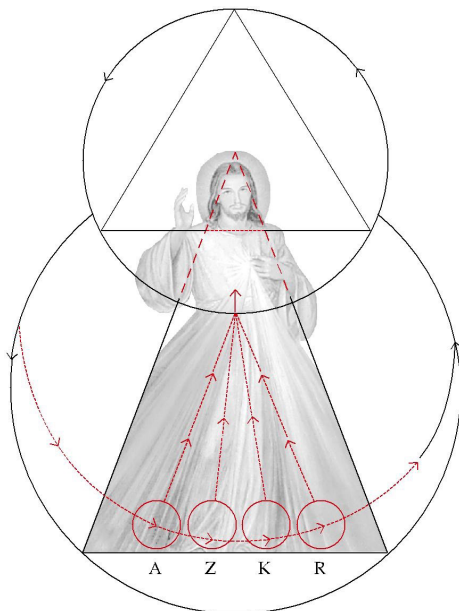
6. Miłość chrześcijańska (*agape*) a dobroczynność (*eupoiia*)

„Miłość chrześcijańska (*agape*) jest Bosko-ludzką wspólnotą życia, ożywianą świętą, Bożą mocą (*dynamis*), zespoloną przez Ducha Świętego z ludzkim pragnieniem dobra i piękna, prowadzącą przez upodobnienie do Chrystusa ku pełnemu zjednoczeniu z Bogiem w Trójcy Jedynym”³¹. Tę prawdę można przedstawić w sposób następujący na wykresie:

²⁹ Hermas, *Pasterz, Drugie podobieństwo* 1, 2, tł. A. Lisiecki, w: *Pisma Ojców Apostolskich*, Poznań 1924, s. 358.

³⁰ Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów* 125, 13; tł. J. Sulowski, Warszawa 1986, s. 23-24.

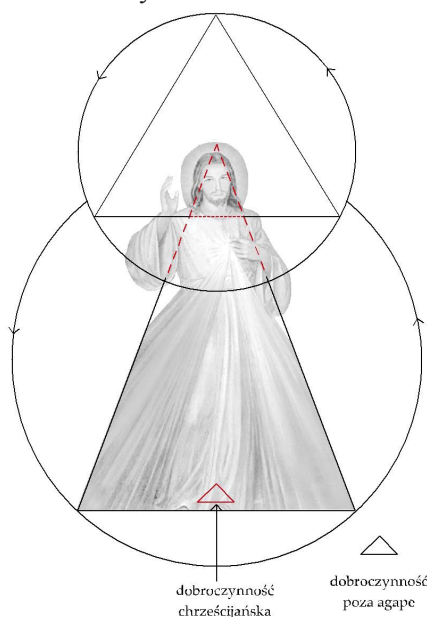
³¹ F. Drączkowski, *Miłość syntezą chrześcijaństwa*, Lublin 1990, s. 48.

Wykres 11. Kościół - „wspólnota miłości”³².

Ożywioną świętą moc obrazują strzałki na okręgach i półokręgach. Zespolenie przez Ducha Świętego z ludzkim pragnieniem dobra i piękna ilustruje półokrąg (oznaczony linią przerywaną) przenikający osoby oznaczone małymi kółkami i literami: A (Adam), Z (Zofia), K (Krystyna), R (Roman). Proces upodobnienia obrazują linie przerywane wychodzące z małych kółek ku górze, ku Chrystusowi - Głowie. Wykres ten jest graficznym przedstawieniem Chrystusa Mistycznego – Kościoła, który jest „winnym krzewem”. Miłość chrześcijańska posiada dwa podstawowe wymiary: ontyczny, którym jest rzeczywistość winnego krzewu, oraz dynamiczny, wskazujący na działanie Ducha Świętego. „Miłość jest z Boga” (1J 4,7). Ci, którzy trwają w Chrystusie, są napełnieni mocą Jego miłości, przez Jego Ducha, Ducha Świętego. Wynika z tego jasno, że miłość chrześcijańska poza Chrystusem, poza „Całym Chrystusem”, w ogóle nie istnieje.

W powyższym kontekście *agapetycznym* zostaje ukazany pełen walor dobroczynności. Charakter ultymatywny w tej kwestii posiada następująca wypowiedź św. Pawła: „I gdybym rozdał na jałmużnę całą majątność moją, a ciało wystawił na spalenie, lecz miłości (*agape*) bym nie miał, nic bym nie zyskał” (1Kor 13,3). W powyższej wypowiedzi pośrednio zostały oznaczone dwie opcje: dobroczynność świadczona przez kogoś, kto trwa w miłości (*agape*), i przez kogoś, kto znajduje się poza nią. Te dwa rodzaje dobroczynności można przedstawić graficznie, w sposób następujący:

³² Por. tenże, *Synteza teologii w ujęciu graficznym*, dz. cyt., s. 42-43.

Wykres 12. Miłość a dobroczynność³³.

Motywy dobroczynności chrześcijańskiej winna być zawsze miłość „Całego Chrystusa”. Widzi ona w każdym człowieku „komórkę” Jego Ciała i uzdalnia do pełnienia dobrych czynów w maksymalnym wymiarze. Tego rodzaju dobroczynność upodabnia do Chrystusa i prowadzi do zjednoczenia z Nim. Kto działa na rzecz bliźniego powodowany miłością Chrystusa, kiedyś z Jego ręki otrzyma nagrodę. Natomiast ten, kto pozostaje poza „Całym Chrystusem”, pozostaje poza miłością Chrystusową. Jego dobre działanie motywowane jest zazwyczaj korzyścią własną. Taka dobroczynność, często praktykowana dla zyskania sławy, nagrody ziemskiej, czy poklasku i uznania ludzkiego, nie ma wartości zasługującej u Boga.

Podsumowanie

Metoda wykresograficzna, określana też nazwą „wykresografia”, operująca ujęciami wizualnymi w postaci wykresów złożonych z figur geometrycznych, oprócz funkcji korygującej, opisanej na początku niniejszego artykułu, może też ułatwić zrozumienie podstawowych postulatów związanych z motywacją dobroczynności chrześcijańskiej. Kluczową rolę w tym zakresie pełni wykres „Cały Chrystus”, złożony z dwóch kół i dwóch trójkątów złączonych ze sobą wewnątrz w pozycji wertykalnej, w który została wpisana ikona Chrystusa Miłosiernego w formie mocno rozjaśnionej. To przedstawienie, powielane w różnych modyfikacjach w kolejnych wykresach, ujmuje całą motywację dobroczynności w kategoriach chrystocentrycznych, eklezjalnych oraz eschatycznych. Wskazany wykres „Cały Chrystus” ułatwia

³³ Por. tamże, s. 52-53.

korektę błędu, jakim jest trychotomia teologiczna, przejawiająca się w zupełnym oddzieleniu Boga w Trójcy Świętej Jedynego od Chrystusa i od Kościoła. Kolejne wykresy ułatwiają też zrozumienie motywacji eschatycznej oraz chrystologicznej. Ukazują także priorytetową wartość dobrych uczynków dotyczących sfery duchowo-formacyjnej. Wszyscy członkowie Ciała Mistycznego Chrystusa zobowiązani są do realizacji akcji charytatywnej, na miarę otrzymanych talentów i uzdolnień. Dobroczynność chrześcijańska, która stanowi także temat przepowiadania kaznodziej-skiego, winna być zawsze ukazywana w kontekście miłości „Całego Chrystusa”.

Literatura

- Buliński, R., *Program pracy duszpasterskiej papieża Grzegorza Wielkiego w świetle ekshortacji pastoralnych zawartych w „XL Homiliarum in Evangelia”*, Pelplin 2008.
- Czaja, A., *Mistyczne Ciało Chrystusa*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. E. Gigilewicz, Lublin 2008, t. 12, kol. 1298-1302.
- Doppke, J. i in., *Szlakiem wiary*, Pelplin 2012.
- Drączkowski, F., *Nowa wizja teologii. Ujęcie graficzne*, Pelplin 2000.
- Drączkowski, F., *Miłość syntezą chrześcijaństwa*, Lublin 1990.
- Drączkowski, F., *Synteza teologii w ujęciu graficznym. Wydanie drugie, poszerzone*, Lublin 2014.
- Hermas, *Pasterz, Drugie podobieństwo* 1, 2, tł. A. Lisiecki, w: *Pisma Ojców Apostolskich*, Poznań 1924.
- Jan Paweł II, *Katechizm Kościoła katolickiego*. Wydanie II poprawione, Poznań 2012.
- Klemens Aleksandryjski, *Który człowiek bogaty może być zbawiony*, Kraków 1995.
- Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, PG 8,685- 9,602, tł. J. Pliszczyńska, *Kobierce*, t. 1-2, Warszawa 1994.
- Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: Sobór Watykański II. *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 104-166.
- Krukowski, K., *Geometryczna wizja Boskiej rzeczywistości*, Pelplin 2013.
- Stanisławski, J., *Postęp duchowy*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. E. Gigilewicz, t. 4, Lublin 1989, kol. 334-335.
- Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów* 125, 13; tł. J. Sulowski, Warszawa 1986.
- Św. Augustyn, *Sermones*, 267, 4; PL 38.
- Św. Grzegorz Wielki, *Homilie na Ewangelie*, tł. W. Szoldrski, Warszawa 1970.
- Wasilewski, E., *Aplikacja założeń metody wykresograficznej do teorii i praktyki homiletycznej*, Gniezno 2015.

The Motivation for Christian Charity in “Graphic Presentation”

Summary: The graphic presentation method facilitates not only the visual perception of the truths of the faith, but also the understanding of the basic demands related to motivation for Christian charity. The key role is played here by the graph “Whole Christ” composed of two circles and two triangles connected vertically with an inscribed icon of Merciful Christ in a considerably brightened form. In its further modifications, it shows Christian charity in Christocentric categories, where the principal motive should always be love for the “Whole Christ”.

Keywords: graphic presentation, Christian charity, Christian love

MAGDALENA PARZYSZEK

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Wartości w kształtowaniu osobowości w nauczaniu ks. Zygmunta Mościckiego¹

Streszczenie: Świat wartości, który człowiek tworzy, w którym wzrasta i które przekazuje staje się dzisiaj wyzwaniem i zadaniem dla rodziców, wychowawców, pedagogów, wszystkich, którym na sercu leży dobro dzieci, młodzieży i całego społeczeństwa. Ks. Z. Mościcki wskazuje na hierarchię wartości i ich rodzaje. W zależności od tego, jakie wartości wybiera człowiek i jakimi żyje, wyróżnia różne typy postaw. Wśród wartości preferowanych przez ks. Z. Mościckiego na uwagę zasługują: miłość, wolność duchowa, odpowiedzialność. Natomiast osobowość człowieka wyraża się i kształtuje przez realizowanie powołania i służbę tymże wartościom. Atrybutami osobowości są: jedność, autentyczność i godność.

Słowa kluczowe: wartości, miłość, wolność duchowa, odpowiedzialność, osobowość, jedność, autentyczność, godność

1. Wartości

Czym są wartości? Zdefiniowanie ich jest niezmiernie trudne i wręcz nasuwa się wątpliwość, czy w ogóle jest możliwe². Dyskusja na ich temat rozbrzmiewa w kręgu filozofów, pedagogów, teologów, psychologów, socjologów, a nawet ekonomistów. Świat wartości przybiera wielorakie oblicze. W nauczaniu ks. Z. Mościckiego

1) najpierw jawi się w postaci wytworów wszelkiego rodzaju, które zaspokajają

¹ Ks. Zygmunt Mościcki urodził się 25.04.1913 r. w Łukowie w rodzinie Edwarda i Marianny. Uczył się w Szkole Powszechnej im. Grzegorza Piramowicza, w Gimnazjum Państwowym im. Tadeusza Kościuszki w Łukowie. 22.08.1932 r. wstąpił do Wyższego Seminarium Duchownego w Janowie Podlaskim. 26.06.1938 r. otrzymał święcenia kapłańskie z rąk ks. biskupa Henryka Przeździeckiego. Pracował w Janowie Podlaskim, Wojcieszkowie, Parczewie, Lubieniu i Rossoszy. 01.09.1946 został prefektem Gimnazjum Państwowego im. Królowej Jadwigi w Siedlcach. W 1949 r. rozpoczął studia na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL. Magisterium otrzymał w 1951 r. na podstawie pracy: „Religia a kultura według Christophera Dawsona”. Pracując w parafii św. Stanisława Biskupa i Męczennika w Siedlcach otrzymał nominację na profesora i ojca duchownego alumnów Studium Filozoficznego przy Wyższym Seminarium Duchownym w Siedlcach do Drohiczyzna nad Bugiem. Doktorem filozofii został w 1959 r. pisząc pracę: „Człowiek i kultura w historii filozofii Spenglera” pod kierunkiem ówczesnego dziekana Wydziału Filozofii o. prof. Alberta M. Krąpca. W 1960 r. został prefektem Wyższego Seminarium Duchownego w Siedlcach. Umarł 19.03.1988 r. Prace ks. Z. Mościckiego znajdują się w zbiorach Autorki.

² Por. W. Tatarkiewicz, *Parerga*, Warszawa 1978, s. 61.

nasze potrzeby;

- 2) potem dochodzi świat wartości subiektywnych, czy raczej psychicznych w postaci sprawności i postaw człowieka, zwłaszcza, gdy chodzi o sprawności duchowe, bo one umożliwiają i warunkują sam proces realizacji wartości;
- 3) należą dalej do świata wartości idealne struktury, wzory, plany np. prawa, konstytucje, reguły, plany budowy, wzory procesów chemicznych czy praw fizycznych, bo one albo odtwarzają realne struktury rzeczy, albo stwarzają nowe, korzystniejsze, które dopiero będą realizowane (...);
- 4) dochodzą jeszcze wartości instytucjonalne, jako złożone struktury wartości realnych i idealnych, skierowane ku wytwarzaniu, zachowywaniu lub rozprzestrzenianiu wartości;
- 5) najbardziej należy podkreślić świat wartości czysto idealnych w postaci ideałów, norm, celów duchowych, jak np. prawda, sprawiedliwość, cnota, porządek itp.”³.

Każda wartość może mieć różne aspekty i różne sposoby istnienia. Tak więc w tym świecie naczelną rolę przypada człowiekowi. To on stoi pomiędzy światem wartości idealnych, a światem wartości już zobiektywizowanych, z których korzysta. Jedne wartości konsumuje, a inne wytwarza. Jest więc skierowany na świat wartości. W zależności od tego, jakimi wartościami kieruje się w życiu, kształtuje się charakter jego osobowości.

Człowiek, będąc jedynym stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego⁴, wybierając konkretne dobro, rozwija własne powołanie osobiste. Od tego jakiej wartości się poświęci i jakiej służy, zależy jego wartość osobista. Dlatego ważna jest znajomość rodzajów wartości i ich hierarchia.

Dla ks. Z. Mościckiego kształtuje się ona następująco:

1. „Najpierw, ale zarazem najniżej w hierarchii wartości stoją wartości zmysłowe, obejmujące trzy grupy podstawowe:
 - a) wartości zmysłowe przyjemnościowe, to są uczucia rozkoszy i zadowolenia, związane z zaspokajaniem określonych pragnień, hołdują im hedoniści;
 - b) dalej idą wartości witalne, jak np. zdrowie, siła, które wysuwa na czoło biologizm filozoficzny jak np. etyka Nietzschego;
 - c) jeszcze dalej występują wartości użyteczne, a przede wszystkim wartości ekonomiczne, które tak mocno podkreślają marksiści i ci wszyscy, którzy za główny cel życia stawiają dobrobyt, albo też posiadanie jak

³ Z. Mościcki, *Chrześcijańska skala wartości i kształtowanie osobowości*, w: *Konferencje ciechocińskie*, Ciechocinek 1967, s. 223.

⁴ Por. Jan Paweł II, *RH* 13.

- najwięcej pieniędzy.
2. Do drugiej grupy należą wartości duchowe. Do nich zaliczamy:
 - a) wartości logiczne – prawda lub fałsz – kto szuka prawdy, służy wartości duchowej, szuka już pod pewnym kątem Boga, jeśli należy do Najwyższej Prawdy;
 - b) wartości etyczne – należą tu cnoty, dobre uczynki, a więc dobro moralne. Kto służy temu dobru, szuka Najwyższego Dobra, ten szuka pod pewnym aspektem samego Boga;
 - c) wartości estetyczne – należą tu rzeczy piękne i stwarzanie dzieł sztuki pięknej.
 3. Dalej idą wartości o charakterze społecznym, które należałoby umieścić tutaj jako specjalną grupę, mianowicie: porządek społeczny, potęga władzy i propagandy, sprawiedliwość społeczna, miłość społeczna, wolność i pokój (...).
 4. Do czwartej grupy należą wartości religijne – a więc świętość, Bóg i cały świat nadprzyrodzony, łaska Boża, Królestwo Boże, zbawienie duszy”⁵.

Najwyższy szczebel w hierarchii wartości przynależy wartościom religijnym. One to wiążą człowieka z Bogiem, włączają go w sferę życia duchowego, nadprzyrodzonego sprawiając, że ten staje się odbłaskiem chwały Boga i odbiciem Jego istoty (por. Hbr 1,3).

W zależności od tego, jakie wartości wybiera człowiek i jakimi żyje, ks. Z. Mościcki wyróżnia różne typy postaw:

1. „estetyzm – oznacza zorientowanie człowieka na wartości estetyczne, podkreślanie znaczenia pracy artystycznej, poszukiwanie i wytwarzanie dzieł sztuki- taka postawa widoczna jest w epoce renesansu;
2. erotyzm – oznacza postawę zorientowaną na przeżycia miłosne, niekoniecznie seksualne - raczej idealne, które niejednokrotnie znajdują ujście w twórczej pracy artystycznej, np. liryce, w poezji romantycznej gloryfikującej uczucia, w powieściach, których głównym motywem są przeżycia zakochanych, związane z rozłąką, tęsknotą, szukaniem i odnalezieniem się. Skrajnym wyrazem tej postawy i już niemoralnym jest seksualizm i pornografia;
3. sejentyzm – to postawa umysłowa, wysuwająca na pierwszy plan wartości nauki, a z nią wiąże się niejednokrotnie technicyzm jako wiara, że postęp techniki przynosi rozwiązanie wszystkich trudności życiowych, a tym samym i szczęście człowiekowi (...);
4. ekonomizm – postawa skierowana na wartości gospodarcze, na zdobycie bogactwa, majątku, postawa widoczna nie tylko u kapitalistów, ale i u marksisistów, którzy w ramach teorii wartości ekonomicznych usiłują rozwiązać

⁵ Z. Mościcki, *Chrześcijańska skala wartości*, Ciecuchocinek 1967, s. 226.

- wszystkie problemy życia;
5. etatyzm – postawa skierowana na kult państwa, jako najwyższej wartości, - należą tu różne totalitaryzmy, dyktatury, faszyzmy, które usiłują państwo zrobić bogiem. (...);
 6. jurydyzm – postawa skierowana na formuły prawne bez zwracania uwagi na potrzeby duchowe i szczególne warunki danej osoby;
 7. moralizm – postawa rygoryzmu moralnego, w którym same przepisy moralne nieraz drobiazgowo przesłaniają samą miłość i wyższe cele duchowe, dla których te przepisy istnieją”⁶.

Na szczycie wartości chrześcijańskich znajdują się wartości religijne, w szczególności zbawienie duszy i chwała Boża. Pełnia wartości duchowych znajduje się w Bogu, dlatego też zjednoczenie z Bogiem stanowi najwyższe szczęście człowieka i najważniejszy cel jego życia. Owo zjednoczenie z Bogiem jest jednocześnie sprawdzianem i realizowaniem Królestwa Bożego. To właśnie Królestwo Boże stanowi świat najwyższych wartości⁷.

Wśród wartości preferowanych przez ks. Z. Mościckiego na uwagę zasługują: miłość, wolność duchowa, odpowiedzialność.

2. Miłość

Człowiek jest istotą zdolną do przyjmowania miłości i zdolną do świadczenia miłości. Teologię miłości Boga i bliźniego możemy znaleźć w 1J 4, 7-21⁸. Przedsta-

⁶ Tamże, s. 227.

⁷ Por. tamże, s. 228.

⁸ Umiłowani, miłujmy się wzajemnie, ponieważ miłość jest z Boga, a każdy, kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga. Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością. W tym objawiła się miłość Boga ku nam, że zesłał Syna swego Jednorodzonego na świat, abyśmy życie mieli dzięki Niemu. W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On sam nas umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy.

Umiłowani, jeśli Bóg tak nas umiłował, to i my winniśmy się wzajemnie miłować. Nikt nigdy Boga nie oglądał. Jeżeli miłujemy się wzajemnie, Bóg trwa w nas i miłość ku Niemu jest w nas doskonała. Poznaliśmy, że my trwamy w Nim, a On w nas, bo udzielił nam ze swego Ducha. My także widzieliśmy i świadczymy, że Ojciec zesłał Syna Bożego jako Zbawiciela świata. Jeśli kto wyznaje, że Jezus jest Synem Bożym, to Bóg trwa w nim, a on w Bogu. Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam. Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim. Przez to miłość osiąga w nas kres doskonałości, że mamy pełną ufność na dzień sądu, ponieważ tak, jak On jest w niebie, i my jesteśmy na tym świecie. W miłości nie ma lęku, lecz doskonała miłość usuwa lęk, ponieważ lęk kójarzy się z karą. Ten zaś, kto się lęka, nie wydoskonalił się w miłości. My miłujemy Boga, ponieważ Bóg sam pierwszy nas umiłował.

Jeśli by ktoś mówił: «Miłuję Boga», a brata swego nienawidził, jest kłamcą, albowiem kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi. Takie zaś mamy od Niego przykazanie, aby ten, kto miłuje Boga, miłował też i brata swego.

wione w niej zostały trzy prawdy:

1. Bóg jest Miłością;
2. człowiek jest powołany do uczestnictwa w tej miłości;
3. kryterium i przejawem miłości człowieka ku Bogu jest miłość bliźniego⁹.

Całe ludzkie życie sprowadza się do miłości. Ma ona wypływać z niego całego, ze wszystkich jego sfer: duchowej, fizycznej i psychicznej. Ona wreszcie wprowadza go – jak zauważa ks. Z. Mościcki w „żywy rezonans emocjonalny wobec tego wszystkiego, gdzie przejawia się dobro, piękno i jakakolwiek wartość”¹⁰.

Autor zwraca uwagę na różne stopnie i zakresy miłości, które wiodą do poznania i odczuwania Boga jako najwyższej Miłości. To właśnie rozum poszukując prawdy dochodzi do poznania Boga jako Prawdy Najwyższej, natomiast wola szukając dobra, dąży do niego i miłując go, znajduje dobro najwyższe w Bogu.

Szczyt życia religijnego człowieka znajduje się według Autora w Bożej miłości. Tam królem miłości jest Chrystus składający z samego siebie ofiarę dla zbawienia świata i jako więzień miłości pozostaje w Eucharystii¹¹. W owym powołaniu do miłości objawia się sens życia osobowego, lecz różnie jest on przeżywany przez człowieka cielesnego i duchowego.

Człowiek cielesny miłuje to, co sprawia mu przyjemność zmysłową, a jego osobowość, pozbawiona głębszych przeżyć duchowych, nie będzie pełna. Człowiek duchowy będzie wrażliwy na wartości, bowiem żyjąc miłością Chrystusową realizuje królestwo Boże. Dzięki tej miłości przechodzi od egzystencji indywiduum do życia pełnoosobowego. Ona rozwija go duchowo i umożliwia współpracę z Bogiem w realizacji Bożego planu zbawienia, ona go przekształca i upodabnia do Chrystusa, uczy pokory, wyrzeczenia, domaga się zwalczania wad i niedoskonałości, daje możliwość pełnej integracji wewnętrznej i doskonałej jedności z samym sobą, z Bogiem i otaczającym światem. A osobowość nie rozwija się sama z siebie, lecz poprzez kontakty z ludźmi i realizowanie wartości ubogacających wszystkich.

W myśl rozważań ks. Z. Mościckiego miłość decyduje o osobowości, bowiem ta wyraża się w powołaniu, a powołanie opiera się na miłości. W ten sposób miłość uzasadnia osobowość¹². Tak więc droga do Boga prowadzi przez miłość, która potrafi oddawać siebie w służbie bliźniemu. Owa służba zakłada obiektywną skalę wartości, która nadaje miłości uporządkowanie. W nim odróżnia ks. Z. Mościcki potrójną hierarchię: godności, pokrewieństwa i potrzeb. Hierarchia godności wyraża obiektywną skalę wartości i osób będących nośnikami tychże wartości. Na pierwszym miejscu jest Bóg, następnie Najświętsza Maryja Panna, Święci, Kościół i ci, którzy dążą do świętości. Hierarchia pokrewieństwa dotyczy samego siebie, krewnych i rodaków, a hierarchia potrzeb – to ludzie potrzebujący, znajdujący się w nieszczęściu.

⁹ Por. Z. Mościcki, *Miłość chrześcijańska jako czynnik kształtujący osobowość człowieka*, w: Z. Mościcki, *Konferencje ciechocińskie*, Ciechocinek 1967, s. 188.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 188.

¹² Por. tamże, s. 195.

Uporządkowana miłość zawsze kieruje się na wartości najwyższe i dla nich poświęca niższe. Nie jest miłością afektywną, lecz jej istota tkwi w woli człowieka, a nie w uczuciu¹³.

W miłości Bożej objawia się szczyt życia religijnego. W powołaniu człowieka do Miłości uwidacznia się najgłębszy sens życia osobowego, w którym «ja» odnajduje «Ty» potężne, nieskończone, dobre, pełne miłości, godne kochania. To dzięki takiej miłości przechodzi od indywiduum do życia pełno – osobowego, podejmuje pracę wewnętrzną mającą moc przekształcania i upodobnienia do Chrystusa. W imię tej miłości zwalcza swoje wady i niedoskonałości, bo chce żyć i wytworzyć w sobie jak najlepszy rezonans duchowy wobec tego, którego miłuje. Dzięki tej miłości możliwa jest pełna integracja wewnętrzna i doskonała jedność z samym sobą, z Bogiem i ze światem.

Miłość w nauczaniu Autora jest siłą wiążącą i zespalającą osoby. Jest najważniejszym czynnikiem jednoczenia i integracji duchowej świata. „Ona jest tym mocnym cementem wiążącym różne jednostki ludzkie w jeden Lud Boży i uzupełnia to, czego nie dostaje rozumowi i mądrości. Bo mądrość organizuje, porządkuje i wymyśla nowe formy, nowe kształty i nowe instytucje, a miłość jest to siła, która łączy, zespała i ożywia te elementy tak, że się stają konkretnymi i zdolnymi do działania organami, które się dalej zrastają z innymi i tworzą jeden wielki organizm duchowy”¹⁴.

3. Wolność duchowa

Pytając o wolność „musimy pytać nade wszystko o charakter egzystencji ludzkiej, o to, co jest w niej szczególnego. Wolność jest wskaźnikiem autonomii i samowystarczalności ludzkiej egzystencji, ale jej urzeczywistnienie zachodzi w relacji do innych ludzi. Wolność jest zatem osadzona w życiu wspólnotowym i przejawia się jako element porządkujący je. Jest to w zasadzie konstytutywny element życia ludzkiego”¹⁵. Ks. Z. Mościcki odróżnia trzy jej zakresy i znaczenia.

1. Wolność „oznacza obszar możliwości życiowych, możliwości działania, warunkującego rozwój fizyczny i duchowy człowieka oraz realizację celów jednostkowych i społecznych, a w szczególności realizacji Królestwa Bożego”¹⁶. Wszelkie rodzaje działań zakładają różne obszary możliwości z minimalnymi i maksymalnymi granicami. Najważniejszym zakresem działania jest dziedzina fizyczno – biologiczna. Ona zakłada poruszanie się, zdobywanie środków do życia, dokonywanie wszelkich wyborów. Później są możliwości psychiczne, umysłowe. Od nich zależy wybór zawodu i szanse angażowania się życiowego. Dalej są już tylko obszary życia społecznego,

¹³ Por. tamże, s. 196-198.

¹⁴ Tamże, s. 192.

¹⁵ M. Nowak, *Podstawy pedagogiki otwartej*, Lublin 1999, s. 336-337.

¹⁶ Z. Mościcki, *Wolność duchowa jako niezbędny warunek rozwoju osobowości*, w: Z. Mościcki, *Konferencje ciechocińskie*, Ciechocinek 1967, s. 199-200.

politycznego, ekonomicznego, religijnego, artystycznego, obyczajowego¹⁷.

2. Wolność jako zdolność wyboru, działań, środków, celów życiowych czyli wolność woli ludzkiej. Ma ona własne granice moralne i fizyczne. Granice moralne zależą od woli człowieka, a granice fizyczne są zmienne w zależności od sił fizycznych człowieka¹⁸.
3. Prawidłowość wyboru. Funkcja wolności nie kończy się wówczas, gdy człowiek wybierze dobro. Tu zaczyna się jej najwyższy stopień czyli wolność Dzieci Bożych. Polega ona na panowaniu nad sobą, czyli na sile moralnej wykonania tego, co jako dobre zostało zamierzone¹⁹.

Przywołane trzy zakresy wolności wytyczają trzy kierunki pracy człowieka mającej na celu zdobywanie i poszerzanie wolności.

1. Poszerzanie obszaru możliwości życiowych ku realizacji Królestwa Bożego.
2. Potęgowanie zdolności wyboru optymalnych rozwiązań, warunkujących realizację Królestwa Bożego.
3. Potęgowanie zdolności panowania nad sobą²⁰.

Na drodze wiodącej do zbawienia i realizacji królestwa Bożego człowiek musi wyzwalać z wielu niewoli. Ks. Z. Mościcki wskazuje na niewolnictwo natury, niewolnictwo socjalne, niewolnictwo polityczne i niewolnictwo obyczajowe²¹. Kiedyś człowiek był ofiarą klęsk żywiołowych, a dziś znając prawa natury i stosując je stał się niezależny. Realizując nowe formy ustrojowe, w których może być zachowany porządek, praworządność czy wolność wyzwolił się z niewolnictwa socjalnego. Przez rozbudowę prawa międzynarodowego i współpracę między narodami wydobyl się z niewolnictwa politycznego, a poprzez postęp nauki i respektowanie praw psychologii i etyki wydobyl się z niewolnictwa obyczajowego zyskując wolność życiową²².

4. Odpowiedzialność

Konsekwencją wolności oraz podstawą praw i obowiązków ludzkich jest odpowiedzialność. Każda społeczność opiera się na określonych prawach, a człowiek włączając się w jej życie, osiąga pewne uprawnienia i zaciąga różne obowiązki. I tak przyjmuje na siebie prawa i obowiązki rodzinne, zawodowe, narodowe, państwowe, ale także obowiązki i prawa związane ze społecznością Kościoła. Troszczy się o miłość, szacunek, opiekę w rodzinie. O pracę, bezpieczeństwo, solidarność i gotowość do służby, a także o troskę o własne dobro duchowe, wieczne szczęście, losy

¹⁷ Por. tamże.

¹⁸ Por. tamże, s. 202.

¹⁹ Por. tamże, s. 204.

²⁰ Por. tamże, s. 205.

²¹ Por. tamże, s. 206.

²² Por. tamże.

królestwa Bożego na ziemi, wzrost i umocnienie się Kościoła w oparciu o prawo miłości²³.

Specjalnym wyrazem odpowiedzialności człowieka jest jego sumienie. Ono będąc moralnym zmysłem pochodzącym od Boga pozwala człowiekowi odróżnić dobro od zła. „Ale ten głos sumienia wymaga pewnych minimalnych warunków do prawidłowego rozwoju i kształtowania się w nim poczucia odpowiedzialności”²⁴. Sumienie jest pierwszą i podstawową normą moralności, a odpowiedzialność, jakiej domaga się Chrystus, sięga poruszeń duszy, pragnień i myśli. W miarę osiągania doskonałości moralnej wykształca się odpowiedzialność. Człowiek cielesny, zauważa Autor, nie odczuwa wyrzutów sumienia, jeśli chodzi o akty wewnętrzne, grzeszne myśli, pragnienia, zaniedbania czy praktyki religijne, a im bardziej zbliża się do Boga, tym bardziej wyrabia się jego wrażliwość na wartości²⁵.

5. Osobowość

Osobowość człowieka wyraża się i kształtuje przez realizowanie powołania i służbę wartościom. Lecz aby poznać i odczytać własne powołanie trzeba się zaangażować. Zaangażowanie może być zewnętrzne i wewnętrzne.

Zaangażowanie zewnętrzne „ogranicza się do wykonywania pewnych obowiązków, usług, czynności, niezależnie od wewnętrznego przekonania. Człowiek może wykonywać wiele czynności zawodowych, obowiązków domowych, rodzinnych, nawet religijnych – bez głębszego przekonania idąc za rutyną, naporem utartego stylu życia, za opinią i poczuciem pewnej społecznej dyscypliny lub na skutek przymusu, czy uznanej konieczności życiowej – będzie to zaangażowanie czysto zewnętrzne, które nie mobilizuje wszystkich sił duchowych, nie budzi ducha entuzjazmu, nie kształci osobowości”²⁶.

Zaangażowanie wewnętrzne opiera się na osobistych przekonaniach i zamiłowaniach. W związku z tym staje się ono zaangażowaniem twórczym, osobowym. Takiego zaangażowania, które będzie strzegło wartości duchowych, domaga się Kościół.

W tym miejscu bardzo ważne jest nakreślenie kierunków zaangażowania. Są one wynikiem szczególnych uzdolnień osobistych, które w porządku nadprzyrodzonym nazywają się charyzmatami oraz są wynikiem potrzeb i funkcji społeczno – duchowych, które są wyrazem organicznej struktury Mistycznego Ciała²⁷.

Ks. Z. Mościcki w swoim nauczaniu o zaangażowaniu odwołuje się do przekazu chrześcijańskiego personalisty E. Mouniera. Ujmuje on aktywność osoby w czterech

²³ Por. Z. Mościcki, *Odpowiedzialność osoby i kształtowanie sumienia chrześcijańskiego*, w: Z. Mościcki, *Konferencje ciechocińskie*, Ciechocinek 1967, s. 211-215.

²⁴ Tamże, s. 215.

²⁵ Por. tamże, s. 220-221.

²⁶ Z. Mościcki, *Chrześcijańskie zaangażowanie osobowości*, w: Z. Mościcki, *Konferencje ciechocińskie*, Ciechocinek 1967, s. 239.

²⁷ Por. tamże, s. 239-240.

wymiarach:

1. działanie, którego celem jest opanowanie i zorganizowanie materii zewnętrznej. Jest to głównie działanie ekonomiczne ze swoim nastawieniem na produkowanie dóbr użytecznych, a których celem i miarą jest skuteczność. Aby jednak człowiek nie zatracił własnej godności, stając się technokratą, koniecznym wydaje się być rozwiązywanie problemów ekonomicznych na płaszczyźnie życia społecznego, a tym zajmuje się polityka. Ona ma za zadanie wiązać życie ekonomiczne z etyką, a tym samym nadawać jej charakter personalistyczny stając w obronie godności człowieka i jego potrzeb duchowych;
2. działanie, które oznacza formowanie działającego podmiotu, wchodzi w zakres etyki. Wówczas nawiązują się stosunki na wskroś osobowe, bowiem człowiek oddziałuje na człowieka poprzez jakość swej osobowości. „Technika i etyka są dwoma biegunami nierozłącznego współdziałania obecności i operacji podmiotu, u którego to, co czyni, jest w proporcji do tego, czym jest i który jest tylko przez to, że żyje”²⁸;
3. kontemplacja, która obejmuje całego człowieka i jest dążeniem do opanowania wartości ogarniających i rozwijających całą ludzką działalność. Jej celem jest doskonałość i powszechność;
4. kolektywizm rozumiany jako wspólnota pracy, wspólnota losów i jednocześnie duchowe²⁹.

Człowiek pełen zaangażowania posiada w sobie podwójną polaryzację: najpierw oscyluje ona wokół skuteczności i etyki oraz wokół kontemplacji i wiary oraz wiąże elementy jednostkowej, osobistej twórczości z dążeniami i potrzebami innych ludzi, z którymi się komunikuje i współpracuje. Rzadko jednak zdarza się, aby jeden człowiek łączył w sobie wyżej wymienione wymiary. Stąd konieczność racjonalizacji teorii zaangażowania, która ułatwiałaby współpracę ludzi o różnych uzdolnieniach i powołaniach. Chcąc przeciwdziałać zachwianiu równowagi pomiędzy techniką a moralnością, nauką teoretyczną a realizacją celów społecznych, należy kształtować osobowość pod kątem nie tylko specjalności, ale i pod kątem całości i koordynacji działań w procesie realizacji zadań królestwa Bożego³⁰.

Chrześcijańskie zaangażowanie ustawia człowieka pod kątem Dobra Najwyższego, Królestwa Bożego, doskonałości moralnej angażując całą osobowość. Etyka katolicka akcentuje obowiązek codziennej rzetelnej pracy, nakazuje miłowanie ojczyzny, uzasadnia kierunek działania odpowiadający zdolnościom i zainteresowaniom zmierzającym do osiągnięcia maksimum wartości.

Z powyższych wypowiedzi wynika, że najbardziej istotnymi składnikami oso-

²⁸ E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmu*, Warszawa 1960, s. 95.

²⁹ Por. tamże, s. 95-97, Z. Mościcki, *Chrześcijańskie zaangażowanie osobowości*, w: Z. Mościcki, *Konferencje ciechocińskie*, Ciechocinek 1967, s. 240-241.

³⁰ Por. tamże, s. 242.

bowości człowieka jest rozum i wola, ale niezastąpioną rolę w życiu duchowym odgrywa wyobraźnia i uczucie.

Wola w życiu religijnym uaktywnia się na trzy sposoby:

1. tzw. kontemplacja zmysłów, czyli metoda przykładania zmysłów przy rozważaniu spraw religijnych, wówczas budzą się głębsze przeżycia;
2. kontemplacja dzieł sztuki religijnej, która domaga się nie tylko odczuć techniczno – artystycznych, ale też treściowo – religijnych;
3. wykorzystanie symboliki liturgicznej w pogłębianiu przeżyć religijnych np. obrzędów kościelnych, czynności liturgicznych, symbolika budowli sakralnych odzwierciedlających życie duchowe i ponadczasowy świat³¹.

Zaangażowanie wyobraźni łączy się z zaangażowaniem pamięci. Ona utrwała, przechowuje, rozpatruje i odnawia przeżycia religijne będąc „skarbnicą” osobowości, w której człowiek zachowuje to, co najważniejsze i najdroższe. Zaangażowanie pamięci łączy się z zaangażowaniem rozumu poszukującym sensu życia, tworzeniem światopoglądu, poznawaniem Boga, rozwiązywaniem trudności życiowych.

Natomiast w woli człowieka dokonują się najgłębsze spotkania człowieka z Bogiem dzięki współpracy z łaską i ona stanowi najgłębszą instancję osobowości. Ona jest odpowiedzialna za czyny, kierunek życia, szukanie szczęścia, zasługi lub kary moralne³².

Tak więc duchowość w ujęciu ks. Z. Mościckiego jest ukształtowaniem osobowości³³, a jej atrybutami są: jedność, autentyczność i godność.

Autor odróżnia jednak osobowość od życia duchowego i formacji duchowej zaznaczając, że może być życie religijne bez głębszego życia duchowego, gdy ktoś zewnętrznie i z przyzwyczajenia wypełnia praktyki religijne. Bez podłoża duchowego życie religijne zatracą swój sens stając się zewnętrzną ceremonią. O właściwym życiu duchowym można mówić wtedy, gdy osoba otwiera się na świat wartości i ideałów transcendentnych. Jeśli szuka prawdy, dobra, sprawiedliwości, postępu duchowego. A to wiąże się z formacją duchową. I w tym miejscu Autor odwołuje się do dekretów soborowych, dokumentów i instrukcji Kongregacji Rzymskich, rozróżniając formację intelektualną, duszpasterską i duchową³⁴. Współczesny człowiek – zdaniem ks. Z. Mościckiego – rozwinął szczególnie warstwę intelektualną, zaniedbując rozwój życia duchowego i wnikanie w głębsze sfery swojego „ja” drogą skupienia, medytacji, kontemplacji. Pod wpływem prądów naturalistycznych – marksizmu, behawioryzmu czy socjalizmu przejął myślenie, iż to, co nazywamy osobowością, charakterem, życiem wewnętrznym, kształtuje się dzięki bodźcom ze-

³¹ Por. tamże, s. 244-245.

³² Por. tamże, s. 246-247.

³³ Por. tamże, s. 4; M. Stepulak, *Koncepcja człowieka w ujęciu ks. Z. Mościckiego*, Lublin 1994, s. 113.

³⁴ Por. tamże, s. 8.

wnętrznym, warunkom środowiskowym, społecznym i kulturowym³⁵.

Człowiek jest bytem osobowym. Swój jedności ontycznej czy metafizycznej nie może zatracić. Jedność ontyczna jest nienaruszalna, ale integracja psychiczna czy moralna oparta na tej jedności jest nienaruszalna w zależności od oddziaływania środowiska i narastania wewnętrznych konfliktów. Pod tym właśnie względem człowiek jest bytem posiadającym jedność ontyczną, a jednocześnie będącym na drodze do osiągnięcia wyższej jedności wewnętrznej, duchowej, która niesie ze sobą pokój, błogość, szczęście i zbawienie. Owa pewna jedność – wyakcentowana przez ks. Z. Mościckiego – to wewnętrzna integracja człowieka z „własnym sumieniem i dążeniami, z przekonaniami i miłością, to jego zjednoczenie z Prawdą i Dobrem najwyższym, czyli z Bogiem, to jego harmonijne ułożenie i prawdziwe współdziałanie z innymi ludźmi, jego harmonia z tymi społecznościami, w których żyje i miłość do całego świata”³⁶. Na drodze integracji osobistej, człowiek musi zmierzyć się z pewnymi antynomiami. W nauczaniu Autora są nimi: rozbieżność między tym, co chcę, a co mogę. Osoba ludzka „skazana” jest na ciągłą transcendencję, na dążenie i pragnienie czegoś, co przekracza jej życie biologiczne, na nieskończoność, a jej możliwości są ograniczone. Stąd wypływa dramat egzystencji. Jedyne rozwiązanie tej antynomii ks. Z. Mościcki dopatruje się w wierze³⁷.

Kolejne rozdwojenie – to antynomia między tym, co mogę, a tym, co wypada ze względu na normy środowiska³⁸. Musi być ona rozpatrywana na dwóch płaszczyznach. Jedna odnosi się do norm obowiązujących w danym środowisku, a druga opiera się na obiektywnej skali wartości. Są bowiem normy stałe i niezienne, których nie wolno łamać. Przekroczenie ich pociąga winę moralną, której skutkiem jest niszczenie integracji duchowej, którą Autor nazywa śmiercią duszy³⁹.

Innym atrybutem osobowości omawianym przez ks. Z. Mościckiego jest autentyczność czyli prawda moralna⁴⁰. Człowiekowi trudno jest odnaleźć prawdziwe *ego*

³⁵ Por. tamże, s. 8-9.

³⁶ Z. Mościcki, *Jedność, autentyczność i godność osoby ludzkiej*, w: *Konferencje ciechocińskie*, Ciechocinek 1967, s. 164.

³⁷ Por. tamże, s. 165-166.

³⁸ „Na to rozdwojenie zwróciła baczność uwagę psychoanaliza szukająca dróg prawidłowego rozładowania konfliktów między podświadomością, a cenzurą świadomą. Prawidłowe rozładowanie i sublimowanie instynktów i popędów stanowi bardzo ważny, ale i trudny moment rozwoju osobowości. Nie jest zdrowe tłumienie ich w atmosferze strachu, narzuconego tabu, czy też pod naciskiem opinii bez wewnętrznego przekonania, ale z drugiej strony niebezpieczne i zabójcze dla rozwoju osobowości jest liberalne im folgowanie. Jedyne drogą prawidłową, to takie wyżywanie się popędów, które jest zgodne z przekonaniem i niesprzeczne z normami zdrowia psychicznego, fizycznego i moralnego. Potrzebne jest takie wychowanie i takie uświadamianie, które wytwarza samoradną zdolność opanowania i sublimowania instynktów, a przede wszystkim prawidłowego ich używania, opartego na rozumnym przeświadczeniu i zaufanym przyjacielskim kierowaniu” Tamże, s. 166.

³⁹ Por. tamże, s. 167.

⁴⁰ „Na ten atrybut szczególną uwagę zwróciła filozofia egzystencjalna, odkrywając w egzystencji człowieka ten dramatyczny paradoks, że jest ona z samego swego założenia zafalszowana. Człowiek nie może w pełni okazywać się tym, czy jest naprawdę – raz, że się ustawicznie zmienia i tworzy, nie mając określonej egzystencji, drugi raz, że wchodząc w kontakt z drugim jest zmuszony do zakładania

i móc odczytać swoje powołanie. Przeszkodą są tu namiętności, a wśród nich miłość własna, chęć afirmacji, instynkt znaczenia. W chaosie zafałszowań i zwodniczych refleksji osoba ludzka nie może rozpoznać swego prototypu w Bogu, a w konsekwencji afirmacji własnej osobowości. Skutkiem tego staje się nosicielem trzech osobowości. Jedna osobowość – to intymne *ja* nie zawsze trafnie oceniane, druga – to oblicze pokazywane ludziom i światu, trzecia – najprawdziwsza, to prototyp w myśli Bożej. Te trzy osobowości Autor określa zwierciadłem duchowym, w świetle którego należy robić codzienny rachunek sumienia i szukać samego siebie w Bogu⁴¹.

Kolejnym atrybutem osoby jest jej godność. Na pełną godność osoby ludzkiej składają się:

1. „dobroć ontologiczna czyli transcendentalna, przysługująca każdemu bytowi;
2. Dobro fizyczne, zależne od integralności ciała, jego członków, od zdrowia;
3. Wartość funkcjonalna oparta na specyficznych uzdolnieniach intelektualnych, sprawnościach twórczych, zdolności do pracy zawodowej;
4. Wartość moralna w porządku naturalnym, oparta na uczciwości, rozumności, dobrej woli i objawiająca się w prawidłowym postępowaniu;
5. Wartość nadprzyrodzona w porządku łaski jako aktualnego i potencjalnego dziecka Bożego⁴².

W odniesieniu do tekstów biblijnych, idąc za Soborem Watykańskim II, ks. Z. Mościcki nauczał, że „człowiek został stworzony na «obraz Boży», zdolny do poznania i miłowania swego Stwórcy, ustanowiony przez Niego panem wszystkich stworzeń ziemskich, aby rządził i posługiwał się nimi dając chwałę Bogu” (KDK 12). Stąd tak wielka godność człowieka. A do tej godności naturalnej dochodzi godność nadprzyrodzona dziecka Bożego. „Albowiem wszyscy ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi (...) Otrzymaliście ducha przybrania za synów, w którym możemy wołać «Abba Ojczy» (...) Jesteśmy dziećmi Bożymi. Jeżeli zaś jesteśmy dziećmi, to i dziedzicami: dziedzicami Boga, a współdziedzicami Chrystusa” (Rz 8,14-17). Tak więc człowiek jest dziedzicem Boskich obietnic i Boskiego „władztwa”⁴³, jak zauważa Autor w jednej ze swych konferencji, staje się uczestni-

maski, bo nie może w pełni wypowiedzieć i objawić w zachowaniu tego, co myśli i czuje, a po trzeciej człowiek nie może osiągnąć autentyczności wobec siebie samego, bo gdy się zwraca świadomością refleksyjną ku sobie samemu, staje się przedmiotem i jakby zdwaja swoją egzystencję, staje się bytem w sobie zamiast bytem dla siebie, jakim jest osoba. W każdym samouświadomieniu kryje się dualizm poznawczy i pewne zafałszowanie, które Sartre nazywa złą wiarą. Człowiek nigdy nie jest tym, za jakiego się uważa, ani za kogo inni go mają i dlatego nigdy nie może dojść do pełnego autentyzmu” Tamże, s. 168.

⁴¹ Por. tamże, s. 169.

⁴² Tamże, s. 172-173.

⁴³ Por. tamże.

kiem Bożej natury i realizatorem Bożego Królestwa.

Literatura

- Jan Paweł II, *Redemptor hominis. Jezus Chrystus – Odkupiciel człowieka*. Wrocław 1994.
- Mościcki, Z., *Miłość chrześcijańska jako czynnik kształtujący osobowość człowieka*, w: Z. Mościcki, *Konferencje ciechocińskie*, Ciechocinek 1967, s. 187-198.
- Mościcki, Z., *Wolność duchowa jako niezbędny warunek rozwoju osobowości*, w: Z. Mościcki, *Konferencje ciechocińskie*, Ciechocinek 1967, s. 199-210.
- Mościcki Z., *Odpowiedzialność osoby i kształtowanie sumienia chrześcijańskiego*, w: Z. Mościcki, *Konferencje ciechocińskie*, Ciechocinek 1967, s. 211-222.
- Mościcki, Z., *Chrześcijańska skala wartości i kształtowanie osobowości*, w: *Konferencje ciechocińskie*, Ciechocinek 1967, s. 223-235.
- Mościcki, Z., *Chrześcijańskie zaangażowanie osobowości*, w: Z. Mościcki, *Konferencje ciechocińskie*, Ciechocinek 1967, s. 235-247.
- Nowak, M., *Podstawy pedagogiki otwartej*, Lublin 1999.
- Stepulak, M., *Koncepcja człowieka w ujęciu ks. Z. Mościckiego*, Lublin 1994.
- Tatarkiewicz, W., *Parerga*, Warszawa 1978.

Values and Shaping of Personality in the Teaching of Fr. Zygmunt Mościcki

Summary: Nowadays, creating the word of values where a person can develop and handing down these values pose a challenge and a task for parents, educators, teachers and everyone who is deeply concerned about the best interests of children, adolescents and society as a whole. Fr. Mościcki focuses on the hierarchy and types of values. Depending on what values a person chooses and lives by, the author distinguishes different types of attitudes. The values recommended by Mościcki include love, spiritual freedom, and responsibility. A person's personality is expressed and shaped by realising his or her vocation and serving these values. The attributes of human personality are unity, authenticity, and dignity.

Keywords: values, love, spiritual freedom, responsibility, personality, unity, authenticity, dignity

MAGDALENA EWA RUSZEL

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Wydział Zamiejscowy Prawa i Nauk o Społeczeństwie
Stalowa Wola

„Podwórko komputerowe” a „podwórko z trzepakami” – wybrane, psychologiczne aspekty współczesnych relacji u dzieci

Streszczenie: Celem artykułu jest ukazanie w przystępnej, krótkiej psychologicznej charakterystyce wpływów na rozwój dziecka dwóch typów środowisk wychowawczych: „podwórka z trzepakami” oraz „podwórka komputerowego”. Autorka nie poprzestaje na ich charakterystyce, lecz ukazuje także pozytywne i negatywne aspekty z nimi związane, jak również możliwości mądrego wychowawczego wykorzystania każdego z nich w rozwoju i wychowaniu dziecka.

Słowa kluczowe: „podwórko z trzepakami”, „podwórko komputerowe”, rozwój dziecka, wychowanie, zmiany kulturowe

Dziś trudno spotkać dziecko czy nastolatka, którzy nie byliby zaabsorbowani najnowszymi osiągnięciami technicznymi, znajomością współczesnych gier komputerowych czy możliwościami, jakie daje internet. Widok przedszkolaka, dziecka w wieku wczesnoszkolnym biegłego obsługującego smartfon lub tableta nikogo chyba nie dziwi. Przestaje także dziwić i to, że dziecku „do szczęścia” (czytaj: „by zajęło się czymś i przez chwilę dało „wytchnąć” osobie dorosłej”) wystarczy posiadanie jednej z tych rzeczy, koniecznie z dostępem do internetu. A już najmniej chyba dziwi, że, tak jak przewidywała to niegdyś Margaret Mead w książce „Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego”, pokolenie młodych uczyć będzie adaptacji do współczesności i asymilacji treści z niej płynących dorosłych członków społeczeństwa. Rodzice i dziadkowie powoli przyzwyczajają się do tego, że dzieci i młodzież wybierają świat wirtualny do zaspokojenia kluczowych potrzeb dzieciństwa takich jak: potrzeba kontaktów, ciekawości poznawczej, zaabsorbowania rzeczywistością, potrzeba przynależności, przyjaźni, więzi, współpracy z rówieśnikami i dorosłymi, potrzeba czerpania wzorców, potrzeba oparcia, rekreacji fizycznej, odreagowywania napięć i stresów. Tradycyjne zabawy (zaspokajające te potrzeby) jeszcze popularne w pokoleniu rodziców, powoli wypierane są przez współczesne oparte na nowych technologiach. Do tych tradycyjnych zaliczyć można: 1) zabawy tematyczne – związane z odgrywaniem ról, np. wcielanie się w rodzica, ekspedientkę, policjanta, nauczyciela, 2) konstrukcyjne (budowanie z klocków, układanie kamyków, lepienie babek z piasku), 3) zręcznościowe, np. z użyciem skakanki, piłki,

4) grupowe, np. kołowe, wyliczanki, naśladowcze, wybierane, gonione, 5) ruchowe, np. w chowanego, w podchody, 6) intelektualne, np. gry planszowe, karciane, rebusy¹. Współczesne gry i zabawy również oferują dziecku np. odgrywanie ról – z tym, że pojawiają się takie role jak: wampir, bandyta, terrorysta itp., a tradycyjne materiały i rekwizyty typu: piasek, skakanka, guma do grania, piłeczka „Zośka”, jojo odchodzą w zapomnienie i / lub są wypierane przez dostarczające „wrażen” batalistyczno-agresywne.

Coraz częstsza w związku z tym jest tendencja u dzieci i młodzieży do spędzania wolnego czasu w tzw. wirtualnym świecie. Co więcej, wzajemne relacje pomiędzy dziećmi rzadziej opierają się na rozmowach twarzą w twarz, grach i zabawach połączonych z gimnastyką mięśni, treningiem pamięci w oparciu o przekazywane z pokolenia na pokolenie piosenki, wierszyki. Podwórkowe zabawy z piłką (inne niż gra w piłkę nożną, w koszykówkę), rysowanie kredą na asfalcie, podwórkowe wyliczanki i rymowanki obecnie prawie zanikają. „Podwórko z trzepakami” nie jest już tak atrakcyjne dla dziecka jak kiedyś. Dlaczego tak się dzieje? Wróćmy na chwilę do wspomnianej uprzednio Margaret Mead i jej teorii zmian kulturowych. Wyróżniła ona: kulturę postfiguratywną, kofiguratywną oraz prefiguratywną.

1. Dziecko i jego relacje w kulturze postfiguratywnej

Dziecko wychowywane jest w rzeczywistości stałej, niezmiennej. Jest ona oporna na zmiany technologiczne czy innowacje, które są z niechęcią przyjmowane przez dorosłych. Bezpieczeństwo psychiczne człowieka związane jest właśnie z ustalonym porządkiem, jasnymi dla wszystkich zasadami, tym samym od wieków przekazem wartości. W tej kulturze dużą rolę odgrywa ustny przekaz będący w zasadzie jednostronną interakcją: to rodzice przekazują dzieciom zasady i wartości domagając się ich przyjmowania i respektowania bez możliwości zmian. Przekaz ten „wymaga posłuchu, jak to tylko było możliwe, zgodnie z przeświadczeniem starszych, że istnieje tylko jeden sposób ukształtowania pomyślnego losu dziecka, które jest ciałem z ich ciała i duchem z ich ducha, należy do ich ziemi i do ich tradycji”². Dziecko, jak widać, nie było współkreатorem rzeczywistości rodzinnej a nawet swojego własnego losu. Na jego potrzeby patrzono przez pryzmat rodziny i prowadzonego gospodarstwa domowego. Nie mogło więc być mowy o zaspokajaniu kluczowych potrzeb z dzieciństwa, w tym kontaktów z dziećmi (nie tylko rodzeństwem) opartych na wspólnym wolnym czasie wypełnionym grami, zabawami. Dzieciństwo wówczas miało zupełnie inny charakter. Nie istniała także przepaść pokoleniowa „pomiędzy starszymi osobami a młodszymi, gdyż ich doświadczenia życiowe i światopogląd były zbliżone do siebie”³. To, co uznawane było za pewnik w pokoleniu starszych,

¹ Zabawa, w: *Psychologia i pedagogika. Zagadnienia, pojęcia, terminy*, red. K. Janas, Warszawa 2006, s. 195.

² M. Mead, *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*. Warszawa 2000, s. 24.

³ M. E. Ruszel, *Antropologiczne uwarunkowania transmisji wartości w rodzinie*, w: *Międzypokoleniowy przekaz wartości w rodzinie*, red. J. Zamorski, Stalowa Wola – Rzeszów 2009, s. 55.

również takie było dla dzieci. Nie było możliwości podważenia autorytetu wychowawczego dorosłych.

2. Dziecko i jego relacje w kulturze kofiguratywnej

W tej kulturze zachodzą nieco inne zmiany wychowawcze, gdyż tego typu kultury „opierają się na takim doświadczeniu młodych pokoleń, które nie ma odpowiednika w doświadczeniu rodziców, dziadków i innych starszych osób z bezpośredniego otoczenia”⁴. A więc mamy tu do czynienia ze stopniowym wyzwaniem się młodych osób spod jurysdykcji życiowej dorosłych. Dziecko z biegiem lat uczy się odkrywania siebie, swojej tożsamości, zaspokajania swoich potrzeb. Z tym związane jest zatarcie granic pomiędzy dorosłymi a dziećmi, rozluźnienie wartości i norm, niechęć młodych do czerpania z przekazu międzypokoleniowych wartości. Pokolenie starszych nie jest autorytetem dla dziecka. W adaptacji pomagają pokoleniu dzieci wzorce rówieśnicze a nie skarbnica doświadczeń i wartości osób dorosłych.

3. Dziecko i jego relacje w kulturze prefiguratywnej

Relacje dziecka w tej kulturze współkształtowane są przez kulturę masową, której to dziecko jest najważniejszym odbiorcą. Dziecko ma takie potrzeby i pragnienia, jakie jego rówieśnicy w świecie mass mediów. Jego język, zachowanie, styl życia, ubiór, pragnienia podobne są do tego, co widzi na kolorowych okładkach czasopism dla dzieci i młodzieży, reklamach sieci markowych sklepów czy w serialach telewizyjnych. Wszystko to, co reprezentują rodzice i dziadkowie staje się niemodne. To dzieci najszybciej przyjmują nowe światopoglądy i nowinki technologiczne i najszybciej wprowadzają je w swoje życie, starając się przekonać do nich własnych rodziców. Relacje rówieśnicze często opierają się na potrzebach lansowanych przez kulturę masową, a tradycyjne – charakterystyczne dla pokolenia rodziców i dziadków gry i zabawy powoli są zapominane. W ich miejsce wchodzi nowoczesne technologie.

4. „Podwórko komputerowe” a „podwórko z trzepakami” – próba definicji

„Podwórko komputerowe” to rzeczywistość wirtualna, w której spotyka się dziecko z innymi osobami. Mogą być to osoby przypadkowe, nieznanne lub rówieśnicy grający razem (np. każdy w swoim domu) w komputerową grę zespołową. Jest bardzo wąską przestrzenią w sensie fizycznym – ogranicza się zaledwie do miejsca, w którym dziecko siedzi przed komputerem. Jednakże jego „wirtualna przestrzeń fizyczna” jest nieograniczona, często przekracza granice wyobraźni a nawet fantazji

⁴ M. Mead, *dz. cyt.*, s. 64.

niekoniecznie w pozytywnych dla rozwoju psychicznego dziecka skutkach.

„Podwórko z trzepakami” jest realną rzeczywistością, w której żyje i porusza się dziecko. To miejsce interakcji dzieci i rodziców zamieszkujących okoliczne bloki / domy. Na tej przestrzeni dziecko uczy się pod okiem opiekunów zasad wchodzenia w relacje z innymi dziećmi, ostrożności w stosunku do nowych, nieznanymi osobami dorosłymi, podtrzymywania koleżeństwa, zasad współpracy w grupie osób wspólnie bawiących się oraz nowych form zabawy i rekreacji. Uczy się także dzielenia wspólną przestrzenią, „miejsce, w którym się bawię nie jest tylko moje, huśtawka, z której korzystam nie jest na moją wyłączność – muszę się liczyć z tym, że inni też mogą chcieć się huścić w tym samym czasie co ja”. Na podwórku z trzepakami każdy jest znany, jeśli nie od razu to po jakimś czasie, a jego tożsamość jest prawdziwa i łatwa do zweryfikowania. Zaufanie dziecka do takiej osoby, stopień jej lubienia opiera się na przesłankach płynących z własnego, codziennego, namacalnego doświadczenia bycia z nią.

5. Charakterystyka „podwórka z trzepakami”

Najważniejsze cechy charakterystyczne „podwórka z trzepakami” a zarazem jego zalety to:

- bezpośrednie kontakty twarzą w twarz;
- uczenie się rozpoznawania stanów emocjonalnych drugiej osoby. Dziecko obserwując zachowanie innych uczy się myślenia, jak samemu w danej sytuacji się zachować, jak podejść do drugiego człowieka, jak zakomunikować mu, co się myśli i pragnie, co się mu podoba a co sprawia przykrość;
- bezpośrednie rozładowywanie emocji w kłótniach, przewiskach, niekiedy w bójkach, po których dziecko uczone jest przez dorosłych, jak reagować, gdy inni nas nie rozumieją, ranią, traktują niesprawiedliwie oraz, że należy przebaczać sobie i przeproszać się;
- uczenie się rozwiązywania konfliktów, napięć, kłótni. Jeśli dziecko „obrazi się” na wszystkich, następnego dnia nie będzie miało, z kim się bawić. Straty poniesione z tego tytułu nie będą tak atrakcyjne, jak pogodzenie się i wspólna zabawa w kolejnych dniach;
- uczenie się przestrzegania zasad wspólnych zabaw, gier. Ktoś te zasady ustala, nie zawsze jest nim dziecko, czasem lider dominujący w grupie rówieśniczej. „Charakterystyczne dla dzieci w młodszym wieku szkolnym są zabawy oparte na pewnych zasadach (prawidłach, przepisach) – gry. Przepisy te regulują układ i podział sił bawiących się grup dziecięcych. W czasie zabawy dzieci dzielą się na <partie> walczące ze sobą, współzawodniczące lub wzajemnie siebie wspierające. Każde dziecko w takiej zabawie ma swoją <pozycję>, uzgodnioną z pozycją innych uczestników zabawy. Tego rodzaju zabawy zespołowe mają zwykle charakter współzawodnictwa, rywalizacji. Zabawę scala i kieruje nią silna emocja

społeczna oraz wyraźne, niewzruszone reguły zachowania się w toku gry. Zespołowe zabawy ruchowe, uprawiane przez dzieci w tym okresie życia, przeradzają się w następnym okresie – dorastania – w sport, uprawiany grupowo i indywidualnie⁵.

- naturalne i niewymuszone wchodzenie w relacje koleżeńskie. Jak dziecko ma ochotę, to bawi się, z kim chce i jak długo chce. Po zakończeniu zabawy podwórkowej łatwiej jest mu przejść do innych czynności, swoich obowiązków, a powrót do „podwórka z trzepakami” nie jest w zasięgu „ręki dziecka” – dowolna pora – jak w przypadku „podwórka internetowego”. Zatem, po czynnościach wykonywanych na podwórku z trzepakami łatwiejsze jest odcięcie się fizyczne i psychiczne od tego, co się na nim robiło niż ma to miejsce w przypadku podwórka internetowego, w którym dziecko często myślnie jest w nim długo po zakończeniu zabawy z komputerem;
- poczucie przynależności do realnej grupy koleżeńsko-rówieśniczej, a co za tym idzie poczucie bycia sobą, swojej tożsamości w konkretnej, „namacalnej” przestrzeni psychiczno-fizycznej. Kreowanie swojej tożsamości związane jest z poczuciem siebie, ale również z tym, jak widzą mnie inni, tzw. jaźń odzwierciedlona. Dziecko dostaje informacje zwrotne. Jego poczucie własnej wartości nie opiera się głównie na ilości zdobytych punktów, jak ma to miejsce podczas gier i zabaw na podwórku internetowym, tylko na jakości tworzonych relacji, umiejętności potrzebnych do tego;
- pogłębianie relacji koleżeńsko-przyjacielskich. Poznawanie, czym jest przyjaźń a czym koleżeństwo, uczenie się tego na własnym, realnym doświadczeniu;
- uczenie się niewchodzenia w relacje koleżeńskie, które przysparzają dziecku przykrości. Dziecko uświadamia sobie, że ma prawo odmówić zabawy, gdy nie czuje się z kimś w niej dobrze, łatwiej jest mu dostrzec negatywne zachowania innych, co jest trudniejsze w przypadku podwórka internetowego, gdzie często zło występuje pod pozorem dobra, przyjemności, gratyfikacji, sprawiedliwości;
- bodźce wzrokowe z naturalnego środowiska przyrodniczego są znane dziecku i bezpieczne. Dziecko nie jest zalewane ich nadmiarem w niekontrolowany i nieprzewidywalny dla rodzica sposób;
- poczucie bezpieczeństwa psychiczno-przestrzennego. Dziecko porusza się w znanej mu przestrzeni, pod „okiem” dorosłych. Ta przestrzeń jest bezpieczna i niezagrażająca;
- możliwość dotlenienia;
- gimnastyka całego ciała, wzrost sprawności ruchowych u dziecka. „Do podstawowych sprawności ruchowych wywodzących się z ruchów swobodnych i podstawno-lokomocyjnych w wieku przedszkolnym należą takie czynności moto-

⁵ L. Wołoszynowa, *Młodszy wiek szkolny*, w: *Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży*, red. M. Żebrowska, Warszawa 1982, s. 546-547.

ryczne, jak: chód, bieg, skoki, wspinanie się i inne formy przystosowania się do warunków terenu, wyrażające się w pokonywaniu różnych przeszkód: rowów, wzniesień itp.”⁶. Jest to nie tylko profilaktyka zdrowia fizycznego, lecz także stymulacja dla procesów poznawczych u dziecka: trening myślenia, pamięci, wyobraźni wzrokowo-przestrzennej, spostrzegawczości, uwagi, koncentracji. Jest to więc nieocenione przygotowanie dziecka do obowiązku codzienności szkolnej, do przebywania przez kilka godzin dziennie w gronie rówieśników w przedszkolu, szkole jak również wiary w siebie w sprośnię obowiązkom narzuconym przez te instytucje – możliwość porównania swojego dotychczasowego doświadczenia, wiedzy o świecie zaczerpniętej z najbliższego środowiska społeczno-przyrodniczego dziecka z tym, czego dowiaduje się w przedszkolu, szkole;

- możliwość wykorzystania dodatkowych sprzętów do rekreacji zależnie od pory roku: rower, rolki, hulajnoga, deskorolka, skakanka, koło hula-hop, sanki, łyżwy oraz kocy do siedzenia na trawie i zabawek przyniesionych z własnego domu;
- aktywny odpoczynek, odreagowanie stresów i napięć;
- wzmocnienie odporności fizycznej i psychiczno-duchowej. Odporność psychiczno-duchowa dziecka jest w dużej mierze związana z oddziaływaniami wychowawczymi rodziców mających świadomość tego, jakie potrzeby są istotne w rozwoju dziecka, których zaspokojenie jest niezbędne dla jego równowagi psychicznej, emocjonalnej i duchowej. Wspólne podwórkowe kontakty z rówieśnikami pomagają przeciwdziałać zjawisku tzw. cierpienia duchowego dziecka. Cierpienia duchowe to „sytuacja negatywnych skutków w sferze duchowej człowieka spowodowana brakiem wglądu w przyczyny własnych i cudzych zachowań, emocji oraz sytuacja braku rozumienia procesów psychicznych biorących w nich udział, podtrzymujących niekorzystne samopoczucie psychiczno-duchowe na danym etapie życia człowieka. Ta sytuacja, której doświadcza człowiek to brak adekwatnej integracji pomiędzy bodźcami płynącymi z zewnątrz, własnymi reakcjami emocjonalno-duchowymi na nie, a właściwym rozumieniem ich na poziomie duchowym”⁷. Kontakty podwórkowe uczą wglądu w siebie, w zachowania innych, dostarczają bezcennej wiedzy i kompetencji społecznych. Wzmacniają w niepowodzeniach, kłótniach – gdyż uczą dziecko, jak reagować na konflikty, jak sobie w nich radzić, u kogo szukać pomocy, wsparcia, by móc dalej istnieć w rzeczywistości podwórkowej;
- uczenie się zaufania do drugiego człowieka na podstawie realnych, psychicznych przesłanek i doświadczeń;
- eksploracja przestrzeni biologicznej. Poznawanie nowych gatunków roślin, do-

⁶ M. Przetacznikowa, *Wiek przedszkolny*, w: *Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży*, red. M. Żebrowska, Warszawa 1982, s. 423.

⁷ M. E. Ruszel, *Cierpienia duchowe dziecka. Psychologiczne aspekty*, „Studia Gdańskie” 31 (2012), s. 318.

strzeżenie zjawisk w przyrodzie.

6. Charakterystyka „podwórka komputerowego”

- ograniczenie lub brak kontaktów twarzą w twarz. Partnerem interakcji dla dziecka jest ekran nie dostarczający dziecku informacji zwrotnych na temat jego reakcji podczas gry, zabawy;
- dziecko ma złudne przekonanie, że w sposób aktywny kreuje „prawdziwą” rzeczywistość w wirtualnym świecie;
- kumulowanie emocji negatywnych w dziecku w przypadku porażki. Wirtualny świat nie poda dziecku mądrych uzasadnień, wyjaśnień na temat przyczyn i skutków związanych z wirtualną rzeczywistością. Dziecko pozostaje z „pustką poznawczą” naładowane mieszkanką skumulowanych podczas gry / zabawy emocji domagających się odreagowania po odejściu od komputera;
- zamykanie się w sobie, w swoim świecie, koncentracja na tym, co się dzieje, co może się dziać w wirtualnym podwórku, jeśli dziecko do niego zaglądnie
- „głód” kontaktów wirtualnych wypierający w dziecku potrzebę bezpośrednich kontaktów z rówieśnikami;
- zubożenie w dziecku umiejętności interpersonalnych przez wchodzenie w wirtualne relacje;
- zubożenie języka;
- problemy w komunikacji werbalnej i niewerbalnej;
- częstsza drażliwość, zachowania opozycyjno-buntownicze jako protest przed odchodzeniem od komputera;
- uzależnienie od emocji pochodzących z podwórka komputerowego;
- niewrażliwość na potrzeby osób z najbliższego środowiska;
- koncentracja na sobie – osiągnięcie celu wyznaczonego przez grę;
- przekraczanie granic i zasad, które obowiązują w realnym świecie, skoro można te zasady przekraczać na podwórku komputerowym;
- zacieranie granic pomiędzy rzeczywistością a światem wirtualnym. To, co jest na podwórku komputerowym, wydaje się dziecku być rzeczywistością powszechną, normalną.

„Podwórko komputerowe” może być mądrze, z pożytkiem dla rozwoju dziecka wykorzystane jako dodatkowa (a nie główna) stymulacja jego procesów poznawczych, wiedzy o świecie oraz pomoc w zdobywaniu tej wiedzy. Jednakże, czy tak się stanie, zależy to od opiekunów dziecka mających świadomość pozytywnych i negatywnych skutków przebywania swej pociechy w poszczególnych przestrzeniach wirtualnej rzeczywistości.

Podsumowanie

Gry i zabawy podwórkowe przez wieki odgrywały bezcenną rolę w wychowaniu dzieci. Postęp społeczny i technologiczny nie wypierał ich z repertuaru potrzeb dziecka, które umiało czerpać z nich przyjemność i łączyć z innymi aktywnościami. Niestety, dzisiaj coraz częściej dzieci nieświadomie stają się „więźniami” podwórka komputerowego, uzależniając się od przebywania w nim. Spływają w sobie zarazem umiejętności takie jak: zdrowe współzawodnictwo, wykazywanie się wiedzą, siłą, zręcznością, byciem w zespole, panowaniem nad sobą, wytrwałym dążeniem do celu z jasnymi, bezpiecznymi, ustalonymi przed grą zasadami oraz łatwym do rozróżnienia pojęciem dobra od zła. Ponadto gry i zabawy podwórkowe dają dziecku możliwość wdrażania „nowych pomysłów, tworzenia nowych odmian gier”⁸. Są zatem skarbnicą kreatywności, współpracy, zdrowego odreagowania emocjonalnego, a co najważniejsze, zdrowo otwierają dziecku oczy na rzeczywistość w której żyje.

Literatura

- Janas, K. (red.), *Psychologia i pedagogika. Zagadnienia, pojęcia, terminy*, Warszawa 2006.
- Mead, M., *Kultura i tożsamość. Studium dystansu międzypokoleniowego*, Warszawa 2000.
- Przetacznikowa, M., *Wiek przedszkolny*, w: *Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży*, Warszawa 1982, s. 417-521.
- Ruszel, M.E., *Cierpienia duchowe dziecka. Psychologiczne aspekty*, „Studia Gdańskie” 31 (2012), s. 315-324.
- Ruszel, M.E., *Antropologiczne uwarunkowania transmisji wartości w rodzinie*, w: *Międzypokoleniowy przekaz wartości w rodzinie*, red. J. Zamorski, Stalowa Wola – Rzeszów 2009, s. 53-64.
- Słysz, S., *Gry i zabawy*, Warszawa 1974.
- Wołoszynowa, L., *Młodszy wiek szkolny*, w: *Psychologia rozwojowa dzieci i młodzieży*, red. M. Żebrowska, Warszawa 1982, s. 522-663.

The “Virtual Backyard” and the “Real Backyard” – Some Psychological Aspects of Modern Relations Among Children

Summary: The aim of this article is to provide a short description of two types of environment, real (physical) and virtual, which affect the development and upbringing of children. The author points out their positive and negative psychological aspects and shows how these two types of environments can be wisely used.

Keywords: Real yard, virtual yard, child development, upbringing, cultural changes

⁸ S. Słysz, *Gry i zabawy*, Warszawa 1974, s. 10.

KS. ŁUKASZ MARCZAK

Instytut Socjologii
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Problem wieloznaczności pojęcia „zrównoważony rozwój”

Streszczenie: Artykuł prezentuje wieloznaczność pojęcia „zrównoważony rozwój” wraz z uwydatnieniem istoty idei trwałego rozwoju. Najpierw ukazuje się początki występowania pojęcia, a następnie próbuje się przedstawić kategorię „zrównoważonego rozwoju” w świetle różnorodnie interpretowanych wzajemnych zależności jego trzech wymiarów: społeczeństwa, ekonomii i ekologii.

Słowa kluczowe: zrównoważony rozwój, koncepcja trzech filarów, trwały rozwój

Wstęp

W ostatnich latach pojęcie „zrównoważonego rozwoju” rozwinęło się bardzo dynamicznie i – jak żaden inny termin – zyskało w krótkim czasie wiele różnorodnych znaczeń. Popularność tego pojęcia oznacza dziś dla niektórych badaczy początek nowej dyscypliny naukowej¹, natomiast dla niektórych sceptyków „zrównoważony rozwój” jest już tylko oklepanym zwrotem i pustym pojęciem, które nic nie znaczy². Wydaje się, że z tego względu warto zwrócić uwagę na problem wieloznaczności pojęcia „zrównoważony rozwój”.

W artykule prezentuje się niejednoznaczność tego pojęcia wraz z uwydatnieniem myśli przewodniej idei trwałego rozwoju. W tym celu najpierw ukazuje się historię pojęcia „zrównoważony rozwój” i jego istotę, a następnie próbuje się przedstawić kategorię „zrównoważonego rozwoju” w świetle krytyki powszechnie dotychczas przyjmowanego modelu trzech równych filarów: społeczeństwa, ekonomii i ekologii.

1. Długoterminowe utrzymanie lasów - początki pojęcia „zrównoważony rozwój”

Zanim pojęcie „zrównoważonego rozwoju” zaczęto odnosić do angielskiego terminu „sustainable development” i wielu obszarów życia ludzkiego, występowało już

¹ B. Baerlocher, *Natur und soziales Handeln*, Frankfurt a. M. – New York 2013, s. 13, 190.

² P. Finke, *Das Nachhaltigkeitsgeschwätz. Die erstaunliche Karriere eines Begriffs*, 2012, s. 22-29, http://www.voeeo.de/wp-content/uploads/2012/01/agora_012012_finke.pdf, [10.08.2015].

ono w XVIII wieku w Niemczech w obszarze gospodarki leśnej. To pojęcie ukształtował Hans Carl von Carlowitz w 1713 roku w rozprawie *Syvicultura Oeconomica*, w której przedstawił ideę trwałego, niezmiennego użytkowania obszarów leśnych³.

Carlowitz w swoim dziele posługiwał się terminem „nachhaltig” (trwały, zrównoważony) stosując je jako przeciwieństwo do terminu „nachlässig” (niebądy, niechlujny)⁴. W języku niemieckim termin „nachhaltig” (trwałość) jest oznaczony jako przymiotnik i wyraża długofalowe i silne działanie („nachwirkend”, „stark”). Ten przymiotnik jest powiązany z czasownikiem „nachhalten” (utrzymywać się) i jest rozumiany w sensie czasowników „andauern” i „wirken” (nie ustawać, działać). Związek z tymi czasownikami wprowadza termin „nachhaltig” w semantyczne pole dotyczące przyszłych czasów. Pojęcie zrównoważonego rozwoju stosowane dawniej w kontekście gospodarki leśnej opisywało model zarządzania w celu zabezpieczenia i zapewnienia równomiernego dochodu i długoterminowego utrzymania lasów⁵. Zrównoważony, trwały rozwój nie był więc biernym działaniem ograniczającym, lecz aktywnością ukierunkowaną na konkretną realizację optymalnej, długoterminowej gospodarki leśnej, której istotą było utrzymanie w dobrej kondycji odpowiedniej ilości drzewostanów⁶.

Prosta reguła zrównoważonego utrzymania drzewostanów dobrze rozjaśnia rozumienie znaczenia terminu „zrównoważoność”. W gospodarce leśnej wyraża on działanie, by „nie wycinać więcej drzew niż zdąży urosnąć”, lub ogólniej mówiąc, by „nie zużywać większej ilości zasobów niż natura zdoła na nowo wytworzyć w danym czasie”. Tę regułę analogicznie można przenieść na wiele innych obszarów. Jak zauważa Markus Vogt, w dziedzinie gospodarki finansowej logika zrównoważoności przekłada się na zdolność dysponowania środkami kapitałowymi, aby „żyć z procentów nie naruszając kapitału”⁷. Tego typu sposób postępowania stanowi kryterium finansowego zrównoważenia, które coraz bardziej zyskuje popularność w czasach kryzysowego zadłużenia, czego przykładem jest choćby reguła stabilizacji gospodarstw domowych⁸.

Koncepcja zrównoważonego rozwoju – ogólnie przyjęta i rozwijana w Niem-

³ B. Schmidt, *Soziale Nachhaltigkeit bei der Lieferantenauswahl. Eine conjont- und kausalanalytische ökonomische Untersuchung*, Stuttgart 2013, s. 8.

⁴ M. Vogt, *Nachhaltigkeit. Hoffnung – Handlung – Wandlung. Konzept Nachhaltigkeit*, wykład wygłoszony w Monachium (Amerikanhaus) dnia 29.11.2011 r., s. 2, http://www.bene-muenchen.de/fileadmin/user_upload/Bilder/RiVo/Vogt_Konzept_Nachhaltigkeit_29-11-2011.pdf, [10.08.2015].

⁵ W. Veith, *Nachhaltigkeit*, w: *Christliche Sozialethik*, red. M. Heimbach-Steins, Regensburg 2004, s. 302.

⁶ M. Vogt, *Nachhaltigkeit*, dz. cyt., s. 2.

⁷ Tenze, *Das Konzept der Nachhaltigkeit*, w: *Handbuch der Katholischen Soziallehre. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft und der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle*, red. A. Rauscher i in., Berlin 2008, s. 411.

⁸ Por. Presse- und Informationsamt der Bundesregierung, *Fortschrittsbericht 2008 zur nationalen Nachhaltigkeitsstrategie*, Berlin 2008; M. Vogt, *Zasada zrównoważonego rozwoju i jego realizacja w Niemczech*, wykład wygłoszony dnia 9.05.2014 r. w czasie V Chrześcijańskiego Tygodnia Społecznego w Lublinie, tł. M. Hulaś, s. 2, http://ordosocialis.de/pdf/M.Vogt/Das_Prinzip_Nachhaltigkeit-pol.

czeh – została powszechnie oznaczona terminem „Nachhaltigkeit” – nieco rzadziej określa się ją wyrażeniem „nachhaltige Entwicklung”. Markus Vogt i Werner Veith stwierdzają, że pojęcie zrównoważonego rozwoju w niemieckiej historii językowej wyraża wymiar korzyści ekonomicznej i troski ekologicznej, które we wzajemnym sprzężeniu są ukierunkowane na realizację sprawiedliwości międzypokoleniowej⁹.

2. Granice wzrostu – idea równoważenia

Występujące powszechnie pojęcie w gospodarce leśnej zostało przeniesione na grunt życia społeczno-gospodarczego pod koniec XX wieku w kontekście wybuchu tzw. rewolucji ekologicznej i rozwoju świadomości ochrony środowiska naturalnego¹⁰.

Dyskusja na temat degradacji środowiska naturalnego pojawiła się już pod koniec lat 60-tych w obliczu wielu katastrof i anormalnych zjawisk pogodowych. Alarmem obwieszczającym wyczerpywanie się zasobów naturalnych był głównie Raport Klubu Rzymskiego *Granice wzrostu* z 1972 roku. Wówczas stwierdzono, że gospodarka ukierunkowana na nieskończony wzrost prowadzi do przekroczenia granic tzw. pojemności ekologicznej. Problem ekologiczny przedstawiono w kontekście wyczerpywania się nieodtwarzalnych zasobów ziemi w obliczu wzrastającej liczby ludności przy zwiększających się potrzebach ludzkich. Według prognoz coraz szybsza industrializacja, gwałtowny przyrost ludzkości, niedożywienie, wyczerpywanie się zasobów naturalnych oraz degradacja środowiska naturalnego wywołają w przyszłości nagły i nie dający się opanować spadek liczby ludności oraz zdolności produkcyjnej przemysłu¹¹. Przedstawione prognozy stały się impulsem do przyjrzenia się trendom rozwojowym społeczeństw, ich realnym potrzebom, stylom konsumpcji i produkcji oraz związaną z tym ograniczonością wielu zasobów naturalnych. W takich okolicznościach dostrzeżono potrzebę równoważenia rozwoju poprzez konieczność ograniczania go w niektórych wymiarach.

Intensywny rozwój idei zrównoważonego rozwoju nastąpił wraz z pojawieniem się narastającej odpowiedzialności za środowisko naturalne w kontekście nieograniczonego wzrostu gospodarczego i związanej z tym, wręcz rabunkowej, eksploatacji zasobów naturalnych. Dziś wiele płaszczyzn ludzkiego życia próbuje się łączyć z odpowiedzialnością moralną za środowisko naturalne. Współcześnie zauważa się, że wraz z pojawiającą się kwestią ekologiczną występuje potrzeba opracowania i wprowadzenia nowych strategii, w których oprócz wciąż istotnych obszarów społeczno-gospodarczych, uwzględną się także środowisko naturalne jako ważną prze-

pdf [17.08.2015].

⁹ W. Veith, *dz. cyt.*, s. 302.

¹⁰ B. Görgen – B. Wendt, *Nachhaltigkeit als Forschrift denken*, „Soziologie und Nachhaltigkeit“ 1 (2015), s. 10.

¹¹ J. Majka, *Etyka życia gospodarczego*, Wrocław 1982, s. 313-315.

strzeń ściśle połączoną z ludzką egzystencją¹². Wobec nieograniczonego wzrostu¹³, do którego w połowie XX wieku jeszcze nie przywiązywano tak wielkiej uwagi, ideę zrównoważonego rozwoju dziś odczytuje się w świetle priorytetów polityki, w której stawia się odpowiednie granice w obszarze społecznym, gospodarczym i ekologicznym. Właściwe wyważenie potrzeb i wyznaczenie granic w rozległych obszarach życia ludzkiego w celu podniesienia jego jakości pozostaje wciąż przewodnią myślą zrównoważonego rozwoju¹⁴.

3. Chaos interpretacyjny

„Zrównoważony rozwój” nie jest jednoznacznie, jasno i bezdyskusyjnie zdefiniowaną kategorią¹⁵. Najczęściej używaną definicją „zrównoważonego rozwoju” jest określenie sformułowane podczas Konferencji Narodów Zjednoczonych w 1987 roku w tzw. Raporcie Gro Harlem Brundtland. Występuje w nim następujące stwierdzenie: „Humanity has the ability to make development sustainable – to ensure that it meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs”¹⁶. W tym określeniu „zrównoważony rozwój” rozumie się jako model rozwoju, według którego zaspokajają się potrzeby współczesnego pokolenia bez odbierania szans rozwojowych przyszłym pokoleniom.

Wychodząc od tego stwierdzenia, „zrównoważony rozwój” zyskuje dwa centralne wymiary sprawiedliwości: dymensję międzygeneracyjną, która odnosi się do słusznego rozdziału zasobów w perspektywie pokoleniowej oraz dymensję wewnątrzgeneracyjną, która jest skierowana ku sprawiedliwemu rozdziałowi zasobów wewnątrz jednego pokolenia. Chodzi więc o zaprowadzenie sprawiedliwości wewnątrz współczesnego pokolenia, jak i zabezpieczenie kapitału naturalnego i społecznego, bez których niemożliwe jest zaspokojenie potrzeb przyszłych pokoleń¹⁷.

Takie ujęcie zagadnienia sprawiedliwości otwiera wielu specjalistycznym dziedzinom naukowym przestrzeń do dyskusji, stąd dla pojęcia „zrównoważony rozwój” oferuje się wiele ram interpretacyjnych w zależności od celów, które w wąskim obszarze naukowym chce się osiągnąć. W związku z wielością dyscyplin naukowych i odpowiadających im interpretacji to zagadnienie doczekało się ogromnej liczby definicji, które obejmują wiele różnorodnych aspektów¹⁸. Wciąż powstają definicje „zrównoważonego rozwoju” i różnią się one ze względu na kontrastujące ze sobą

¹² G. Buchmann, *Warum Nachhaltigkeit*, „Utopie Kreativ“ 153/154 (2003), s. 662.

¹³ G. Tichy, *Nachhaltiges Wachstum?* „Wissenschaft & Umwelt Interdisziplinär - Nachhaltiges Wachstum?“ 13 (2005), s. 6.

¹⁴ E. Albińska, *Wyznaczniki zrównoważonego rozwoju*, w: *Spółeczeństwo – gospodarka – ekologia*, red. S. Fel – M. Hulas – S.G. Raabe, Lublin 2010, s. 197-200.

¹⁵ G. Tichy, *dz. cyt.*, s. 4.

¹⁶ Brundtland-Kommission (WCED), *Our Common Future*, 1987; A. Hardtke – M. Prehn, *Perspektiven der Nachhaltigkeit. Vom Leitbild zur Erfolgsstrategie*, Wiesbaden 2001, s. 58.

¹⁷ Por. K. Kraemer, *Die soziale Konstitution der Umwelt*, Wiesbaden 2008, s. 21nn; A. Grunwald – J. Kopfmüller, *Nachhaltigkeit. Eine Einführung*, Frankfurt a. M. 2012, s. 31nn.

¹⁸ A. Hardtke – M. Prehn, *dz. cyt.*, s. 58.

wyobrażenia, których podstaw należy szukać na drodze realizacji celów między innymi w stawianiu kryteriów dotyczących obszaru społeczeństwa, ekonomii i ekologii¹⁹. Popularności i zróżnicowaniu interpretacji idei „zrównoważonego rozwoju” towarzyszy także wiele prób systematyzacji.

Zdaniem Piotra Jeżowskiego obecnie występuje co najmniej sto różnych interpretacji pojęcia „zrównoważony rozwój” począwszy od koncepcji „skoncentrowanych na rozwoju społeczno-ekonomicznym, a pomniejszających problemy ekologiczne, do definicji ogniskujących nacisk na problemy ekologiczne, a ignorujących aspekty rozwoju społecznego i gospodarczego”²⁰. Idea „zrównoważonego rozwoju” kształtowała się na przestrzeni wielu lat i przez to jest dzisiaj niejednoznacznie rozumiana²¹. Zróżnicowanie definicyjne jest problemowe nie tylko ze strony teoretycznej i poznawczej, ale przede wszystkim ze strony interpretacyjnej i praktycznej²². Rozpiętość i różnorodność interpretowania „zrównoważonego rozwoju” prowadzi nawet do występowania definicji, które – powstając w różnych kontekstach – wzajemnie się wykluczają²³. Do takiego wniosku doszedł Andrzej Papuziński analizując teksty Wiesława Sztumskiego i Leszka Gawora. W. Sztumski, akcentując bardziej wewnątrzpokoleniowy wymiar sprawiedliwości międzypokoleniowej skupił się na antropocentrycznej interpretacji „zrównoważonego rozwoju” w przeciwieństwie do L. Gawora, który jest zwolennikiem wizji biocentrycznej²⁴.

W związku z takim absurdalnym zestawieniem jednym z punktów wyjścia w konceptualizacji „zrównoważonego rozwoju” powinno być najpierw określenie wersji interpretacyjnej tej idei²⁵. W literaturze dotyczącej etyki środowiska naturalnego zostały opracowane różne teorie w celu rozróżnienia i uporządkowania „zrównoważonego rozwoju”. Wśród nich wyróżnia się cztery poglądy, które ujmują „zrównoważony rozwój” w sensie: antropocentrycznym, fizjocentrycznym, biocentrycznym i patocentrycznym²⁶. Wśród wielu prób systematyzacji trwałego rozwoju jako jedno z jego najważniejszych wyobrażeń przyjęto rozróżnienie pomiędzy koncepcją silne-

¹⁹ E. Mazur-Wierzbicka, *Miejsce zrównoważonego rozwoju w polskiej i unijnej polityce ekologicznej na początku XXI wieku*, w: *Nierówności społeczne a wzrost gospodarczy*, red. M.G. Woźniak, Rzeszów 2006, s. 317.

²⁰ P. Jeżowski, *Rozwój zrównoważony i jego nowe wyzwania*, „Kwartalnik Kolegium Ekonomiczno-Społecznego Studia i Prace” 2 (2012), s. 101.

²¹ G. Zabłocki, *Rozwój zrównoważony – idee, efekty, kontrowersje*, Toruń 2002, s. 46-53.

²² P. Jeżowski, *dz. cyt.*, s. 101.

²³ M.R. Redelift, *Rozwój zrównoważony (1987-2005) – oksymoron czasu dorastania*, „Problemy Ekorozwoju” 1/4 (2009), s. 33-35.

²⁴ W. Sztumski, *Refleksja na temat rozwoju zrównoważonego (czy rozwój zrównoważony jest fikcją, utopią, iluzją czy oszustwem?)*, „Problemy Ekorozwoju” 2/3 (2008), s. 133-134; L. Gawor, *Wizja nowej wspólnoty ludzkiej w idei zrównoważonego rozwoju*, „Problemy Ekorozwoju” 2/1 (2006), s. 65.

²⁵ A. Papuziński, *Realizacja zrównoważonego rozwoju*, „Problemy Ekorozwoju” 1/6 (2001), s. 109.

²⁶ Por. R. Marx – H. Wulsdorf, *Christliche Sozialethik. Konturen – Prinzipien – Handlungsfelder*, Paderborn 2002, s. 334-339; R. Kramer, *Das Unternehmen zwischen Globalisierung und Nachhaltigkeit. Sozialethische Überlegungen*, Berlin 2002, s. 69.

go i słabego „zrównoważonego rozwoju”.

W literaturze zauważa się także stanowiska, które wskazują na niemożliwość ostatecznego zdefiniowania „zrównoważonego rozwoju”. Taki pogląd prezentuje m.in. Helge Wulsdorf. W jej opinii ta koncepcja wyraża normatywne ukierunkowanie ciągłego procesu poszukiwania najlepszych rozwiązań, który jest sprzężony z procesami kształcenia. W rozumieniu zrównoważonego rozwoju wyraźnie można zauważyć ciągłe rozważanie, stanowienie priorytetów jak i kryteriów dalszego, długotrwałego rozwoju, który dotyczy społecznego, ekonomicznego i ekologicznego obszaru życia ludzkiego²⁷. Takie rozumienie „zrównoważonego rozwoju” jest pewnym otwartym procesem deliberacyjnym.

Również w opinii Petera Carnau w koncepcie „zrównoważonego rozwoju” w mniejszym stopniu chodzi o opracowanie ścisłej definicji, lecz bardziej o określenie tego, co powinno zaistnieć w celu połączenia czasowych i przestrzennych płaszczyzn, które zostały uwzględnione przez politykę „zrównoważonego rozwoju”. Podstawowa idea bazuje więc na opinii, że system jest wtedy zrównoważony, kiedy trwa samodzielnie i ma długoterminowe istnienie. W odosobnionych wypadkach potrzebuje on szczegółowego wyjaśnienia ze względu na priorytetowe cele, które odnoszą się do społeczeństwa, gospodarki i ekologii²⁸.

Wieloznaczność rozumienia „zrównoważonego rozwoju” jest złożonym problemem. Wydaje się, że wynika on głównie ze zróżnicowanego akcentowania celów przez nauki specjalistyczne w wymienionych obszarach trwałego rozwoju. W dalszej części artykułu przedstawia się rozumienie wzajemnych zależności trzech obszarów zrównoważonego rozwoju.

4. Trzy dymensje zrównoważonego rozwoju

Najpopularniejszą interpretacją politycznego dyskursu o „zrównoważonym rozwoju” jest koncept równoważenia trzech obszarów: społeczeństwa, ekonomii i ekologii, który obrazowo wyraża trwały rozwój za pomocą trzech filarów lub trzech kolumn (*three pillars of sustainable development, Drei-Säulen-Model*). W opinii wielu teoretyków idei „zrównoważonego rozwoju” ten model dotyczy równoczesnego, harmonijnego i równouprawnionego uwzględniania trzech wymienionych wymiarów²⁹. Według tego modelu każdy obszar osobno odzwierciedla ważne interesy, które powinno się realizować przy pomocy odpowiadających im kryteriów. O „zrównoważonym rozwoju” można więc mówić tylko wtedy, gdy w działaniu politycznym będzie się konsekwentnie zmierzać do całkowitej realizacji celów za-

²⁷ H. Wulsdorf, *Nachhaltigkeit. Ein christlicher Grundauftrag in einer globalisierten Welt*, Regensburg 2005, s. 25; C. Keppeler, *Perspektivische Personalführung. Die katholische Soziallehre als Grundlage für eine zeitgemäße Führungskultur*, Marburg 2014, s. 151.

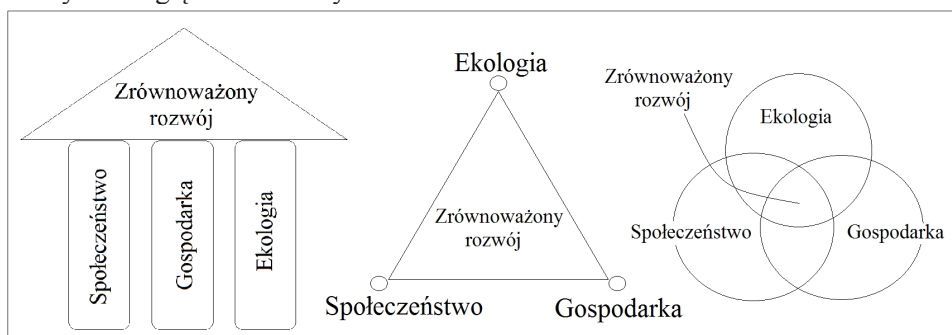
²⁸ P. Carnau, *Nachhaltigkeitsethik. Normativer Gestaltungsansatz für eine global zukunftsfähige Entwicklung in Theorie und Praxis*, München 2011, s. 14.

²⁹ M. Müller, *Investitionsentscheidungen vor dem Hintergrund einer Nachhaltigen Entwicklung*, „Controlling & Management Review – Sonderheft“ 1 (2004), s. 97-99.

krojonych na szeroką skalę, dotykających każdego z trzech obszarów³⁰. Kamieniem milowym w tym działaniu była *Agenda 21*, dokument uchwalony podczas Konferencji Narodów Zjednoczonych w Rio de Janeiro w 1992 roku, który szczegółowo uwzględnia cele wymienionych trzech obszarów za pomocą modelu trzech kolumn.

Integracja celów ze wszystkich wymiarów „zrównoważonego rozwoju” jest skomplikowanym przedsięwzięciem, którego trudność wynika z konieczności integracji różnych celów, często bardzo odmiennych, a niekiedy wręcz wykluczających się. Pomimo trudności słusznie zauważa się, że wobec występujących komplikacji integracyjnych żadna teoria o międzynarodowym zakresie nie połączyła lepiej dotychczas wspomnianych trzech obszarów, tak jak to zostało uczynione w koncepcji „zrównoważonego rozwoju”³¹.

Obok modelu trzech odosobnionych filarów w literaturze znajduje się jeszcze wiele innych interpretacji pokazujących na zależność trzech obszarów „zrównoważonego rozwoju”. W parze z różnorodnością definicyjną idzie także różnorodność sposobów integracji tych obszarów. Obok modelu trzech kolumn występuje jeszcze model równobocznego trójkąta, który także objaśnia równą rangę lub tzw. równe znaczenie trzech wymiarów. Z taką samą popularnością „zrównoważony rozwój” przedstawia się za pomocą części wspólnej trzech wymienionych obszarów. Te modele zakładają, że „zrównoważony rozwój” można osiągnąć tylko przy równowartościowym uwzględnieniu wszystkich trzech obszarów.



Rys. 1. Ilustracje trzech wymiarów „zrównoważonego rozwoju”³².

Od lewej: model trzech filarów (kolumn), model trójkąta równobocznego i model trzech okręgów.

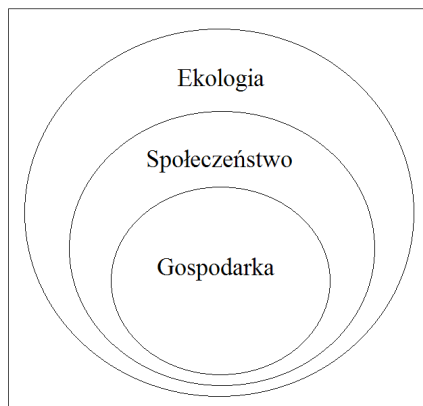
³⁰ Por. N. Paech – R. Pfiem, *Wie kommt das Soziale in die Nachhaltigkeit*, w: *Soziale Nachhaltigkeit*, „Jahrbuch Ökologische Ökonomik“, Band 5, red. F. Beckenbach i in., Marburg 2007, s. 99-103.

³¹ J. Kopfmüller i in., *Nachhaltige Entwicklung integrativ betrachtet. Konstitutive Elemente, Regeln, Indikatoren*, Berlin 2001, s. 45-48; H. Majer, *Nachhaltige Entwicklung – Leitbild für Zukunftsfähigkeit*, „Das Wirtschaftsstudium“ 7 (2003), s. 939-943.

³² Źródło: K. Fichter, *Schritte zum nachhaltigen Unternehmen – Anforderungen und strategische Ansatzpunkte*, w: *Schritte zum nachhaltigen Unternehmen – Zukunftsweisende Praxiskonzepte des Umweltmanagements*, red. K. Fichter – J. Clausen, Berlin 1998, s. 14; M. Hauff – A. Kleine, *Nachhaltige Entwicklung. Grundlagen und Umsetzung*, München 2009, s. 117-119; za: B. Schmidt, *dz. cyt.*, s. 13.

Istota długotrwałości „zrównoważonego rozwoju” jest uszczegóławiana przez rozmaite szczegółowe dyscypliny naukowe, w których niejednakowo rozgranicza się obszary: społeczeństwa, ekonomii i ekologii. Różne zestawienia tych wymiarów prowadzą do odmiennego rozumienia tego samego pojęcia.

Według Klaus Michaela Meyer-Abicha główną rolę odgrywają konkurujące ze sobą cele, które nadają trwałości rozwoju specyficzną postać w zależności od różniczenia pomiędzy trwałością środowiska naturalnego, wydajnością ekonomiczną i odpowiedzialnością społeczną. Cele zatem należy dobierać ze względu na pilność występujących problemów, stąd Meyer-Abich opowiada się za jeszcze inną interpretacją, za tzw. modelem pierwszeństwa (*Vorrangmodell der Nachhaltigkeit*), według którego uważa, że natura jest całością, społeczeństwo częścią tej całości, natomiast gospodarka jeszcze mniejszą częścią przynależącą do społeczeństwa. Dewizą takiego rozumienia „zrównoważonego rozwoju” jest hasło: Nie ma żadnej ekonomii bez społeczeństwa i żadnego społeczeństwa bez ekologii. Meyer-Abich sądzi więc, że gospodarka jest przyporządkowana jako część wymiaru ekologicznego i społecznego, zatem priorytetem „zrównoważonego rozwoju” powinno być działanie na rzecz ekologii³³.



Rys. 2. Model pierwszeństwa „zrównoważonego rozwoju”.

Realizacja celów „zrównoważonego rozwoju” według takiego modelu interpretacyjnego sprawia, że zasadniczy punkt ciężkości zdecydowanie bardziej kładzie się na aspekty ekologiczne niż na aspekty społeczne. W dyskursie o „zrównoważonym rozwoju” akcentuje się dziś głównie wymiar ochrony środowiska naturalnego, co w szczególności daje się zauważyć w literaturze akademickiej, a przede wszystkim w polityce krajów najbardziej uprzemysłowionych. Do dzisiaj „zrównoważony rozwój” w zachodnim świecie jest rozumiany omyłkowo jako rozwój uwzględniający głównie czynniki ekologiczne³⁴. Pomimo nadmiernego akcentowania aspektów

³³ B. Schmidt, *dz. cyt.*, s. 14.

³⁴ B. Baerlocher, *dz. cyt.*, s. 11-14; B. Schmidt, *dz. cyt.*, s. 15; W. Florczak, *Koncepcja zrównoważonego rozwoju w naukach społeczno-ekonomicznych*, „Studia Prawno-Ekonomiczne” 75 (2007), s. 126; M. Moldaschl, *Polychrome Nachhaltigkeit*, „Ökologisches Wirtschaften” 1 (2007), s. 30-32; J. Jonker –

ekologicznych i pomijania innych obszarów wciąż takie działania przeprowadza się pod szyldem „zrównoważonego rozwoju”. Zdaniem Benjamina Görgena i Bröjna Wendta w dyskursie o „zrównoważonym rozwoju” zdecydowanie brakuje miejsca na analizę problemów zmian społecznych oraz procesów reprodukcji społeczeństwa³⁵.

Wydaje się, że najistotniejszą dziś kwestią wobec niejednoznacznie rozumianego „zrównoważonego rozwoju” jest współpraca naukowa przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych, która mogłaby zaowocować - po treściowym rozgraniczeniu trzech obszarów i ich zagospodarowaniu – wzajemnym powiązaniem współlistniejącego z nimi kapitału. Ważne jest uwydatnienie złożoności form kapitału. Michael von Hauff i Alexandro Kleine w swoich analizach zauważają, że w literaturze zostało znacznie zaniedbane znaczenie kapitału społecznego kosztem kapitału ekonomicznego i ekologicznego. We współczesnym dyskursie powinno się ukazywać większą rolę kapitału społecznego w zachowaniu, akumulacji i produktywności pozostałych form kapitału. We wzajemnej zależności pomnożenie kapitału społecznego może przynieść skutek większej świadomości zachowania środowiska naturalnego. Oznacza to, że np. w niewielkim stopniu zanieczyszczone powietrze i szeroki dostęp do czystej wody poprawiają stan zdrowia ludzkiego i wpływają na pomnażanie się kapitału ludzkiego. Z tego związku wynika, że wzajemne zgranie ze sobą złożoności dwóch lub więcej form kapitału może podwyższyć jakość życia ludzkiego³⁶.

5. Błąd maksymalistyczny i sieciowa zwrotność relacyjna

Koncept trzech odosobnionych filarów „zrównoważonego rozwoju” nie pozostaje bez krytyki. Monachijski etyk społeczny Markus Vogt określa go jako „cudowną broń” skonstruowaną w celu rozwiązywania problemów społecznych, kiedy wszyscy wszystkim składają obietnice wypowiadając swoje oczekiwania³⁷. Tak rozumianą koncepcję Konrad Ott i Ralf Döring nazywają listą życzeń niemożliwą do zrealizowania³⁸, a M. Vogt konkluduje, że nieudolność realizacyjna zaplanowanych celów wynika z fałszywego wniosku o charakterze maksymalistycznym. W ten sposób „zrównoważonemu rozwojowi”, rozumianemu w sensie trzykolumnowej koncepcji, przypisuje się wiele określeń, a jego znaczenie pojęciowe dąży do nieskończoności. W wyniku braku odpowiedniego rozgraniczenia nic nie jest zdefiniowane i to pojęcie może zostać użyte jako dowolna etykieta dla oznaczenia wszystkich możliwości. M.

M. de Witte, *Finally in Business. Organising Corporate Social Responsibility in Five*, w: *Management Models for Corporate Social Responsibility*, red. J. Jonker – M. de Witte, Berlin 2006, s. 1-3.

³⁵ B. Görgen – B. Wendt, *dz. cyt.*, s. 7.

³⁶ M. Hauff – A. Kleine, *dz. cyt.*, s. 22-24.

³⁷ M. Vogt, *Nachhaltigkeit definieren. Die sieben häufigsten Irrtümer*, wykład wygłoszony podczas wydarzenia „LMU grün” w Monachium dnia 9.07.2015, rękopis, s. 2.

³⁸ K. Ott – R. Döring, *Soziale Nachhaltigkeit. Suffizienz zwischen Lebensstilen und politischer Ökonomie*, w: *Soziale Nachhaltigkeit*, „Jahrbuch Ökologische Ökonomik“, Band 5, red. F. Beckenbach i in., Marburg 2007, s. 36-39.

Vogt zauważa, że w takim rozumieniu „zrównoważony rozwój” staje się terminem rozciągliwym (*Gummibegriff*), maksymalnie elastycznym z ogromną dowolnością interpretacyjną³⁹. Nieostre pojęcia są nieprecyzyjne i przez to posiadają wiele znaczeń. Wówczas stają się oklepanymi zwrotami, pustymi pojęciami, czy frazesami⁴⁰ i – jak obrazowo zauważa Andreas Missbach – „kontenerem” (*Containerbegriff*), do którego wszystko można wrzucić⁴¹.

Wydaje się, że w celu uniknięcia błędu maksymalistycznego sieciowy model „zrównoważonego rozwoju” M. Vogta łączy w sobie zarówno logikę modelu trzech filarów jak i sens modelu pierwszeństwa. M. Vogt wychodzi z założenia, że czynniki ekologiczne, społeczne i ekonomiczne nie mogą posiadać równej rangi. Etyczna waga czynników ekonomicznych wynika jednakże z tego, że są one często decydującymi środkami, aby osiągać cele społeczne. Czynniki ekologiczne zyskują swoją pilność właśnie z tego powodu, że uspołecniają się i przy tym jednocześnie podnoszą znaczenie czynników rozwoju społecznego, podobnie jak to Ulrich Beck wyraził w swoich analizach dotyczących społeczeństwa ryzyka i w wyrażeniu zwrotności relacyjnych współczesnych społeczeństw⁴². Zatem w sieciowej koncepcji M. Vogta chodziłoby o wyważanie celów występujących w trzech obszarach ze względu na występujące problemy. Złożoności i wzajemnej zależności problemów powinna odpowiadać kompleksowa sieciowa koncepcja „zrównoważonego rozwoju”.

„Zrównoważony rozwój” nie dotyczy sumy czynników rozwojowych o charakterze ekologicznym, społecznym i gospodarczym, lecz koncentruje się na wzajemnym oddziaływaniu różnorodnych czynników wyłaniających się z trzech przedstawionych obszarów. Społeczeństwa nie można rozumieć tylko jako sumy struktur społecznych i systemów, które odnoszą się do ludzi jak do rzeczywistości przedmiotowej. Zdaniem Petera Bergera i Thomasa Luckmanna społeczeństwo jest rozumiane jako proces i pewien wytwór społeczny, który trwale reprodukuje się poprzez działanie poszczególnych aktorów społecznych⁴³. W ten sposób tworzą się warunki społeczne służące sposobom postępowania jednostek społecznych. Takie okoliczności wymagają „zrównoważonego rozwoju” społeczeństwa, a więc stworzenia możliwości trwałego ich istnienia. Przede wszystkim przez te warunki rozumie się umożliwienie jednostkom nabycia kwalifikacji i ukształtowania życia i relacji społecznych w taki sposób, żeby przyszłym pokoleniom umożliwić możliwości i zasoby do praktycznego działania⁴⁴.

W opinii M. Vogta chodzi więc o zarys polityki na podstawie systemu interdy-

³⁹ M. Vogt, *Nachhaltigkeit definieren. dz. cyt.*, s. 2.

⁴⁰ P. Finke, *dz. cyt.*, s. 22-29; B. Görge – B. Wendt, *dz. cyt.*, s. 4.

⁴¹ Por. A. Missbach, *Das Klima zwischen Nord und Süd. Eine regulationstheoretische Untersuchung des Nord-Süd-Konflikts in der Klimapolitik der Vereinten Nationen*, Münster 1999.

⁴² U. Beck, *Die Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a.M. 1986, s. 105-108.

⁴³ Por. P.L. Berger – T. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a. M. 2009.

⁴⁴ Por. M. Grundmann i in., *Soziale Gemeinschaften. Experimentierfelder für kollektive Lebensfor-*

scyplinarnych analiz, a nie o maksymalizację wszystkich bezkonfliktowych syntez⁴⁵. Taki system sprzężony z ideą „zrównoważonego rozwoju” miałby być osadzony na etycznej koncepcji usieciowienia⁴⁶ (*Retinität*), której celem jest próba zaadaptowania zaniedbanych subsystemów społecznych, tzw. ślepych miejsc nieuwzględnionych w strategiach politycznych, a dotyczących ważnych obszarów życia ludzkiego. Kluczem interpretacyjnym „zrównoważonego rozwoju” musi stać się zatem w jego opinii idea usieciowienia⁴⁷. Sieciowy system przeciwdziałający wykluczeniu zróżnicowanych funkcjonalnie systemów częściowych miałby prowadzić do nowego lub ponownego połączenia w celu doprowadzenia do odpowiedniego rezonansu między wieloma systemami częściowymi⁴⁸. Na podstawie tego metodycznego punktu wyjścia sieciowy system „zrównoważonego rozwoju” służyłby celowej reprodukcji częściowych systemów społecznych⁴⁹, nie tylko w celu ich zachowania, ale także dla ich dalszego rozwoju. Usieciowienie systemowe obszarów zrównoważonego rozwoju nie opiera się na drastycznej rewolucji, lecz na procesie ciągłego poszukiwania reform i równoważenia celów służących podniesieniu jakości życia ludzkiego⁵⁰.

Tak rozumiany system sieciowy „zrównoważonego rozwoju”, w przeciwieństwie do interpretacji ekocentrycznych, opiera się na teorii antropocentrycznej, w której chroni się środowisko naturalne rozumiane w sensie naturalnych podstaw życia ludzkiego. W sieciowym systemie „zrównoważonego rozwoju” M. Vogta centralne miejsce zostało zarezerwowane dla osoby ludzkiej, której niezbywalną godność w jej naturalnym otoczeniu chroni nowa zasada etyczno-społeczna katolickiej nauki społecznej – zasada zrównoważonego rozwoju (*Nachhaltigkeitprinzip*).

Zakończenie

W interpretacji „zrównoważonego rozwoju” dominuje ekologiczno-ekonomiczne spojrzenie na tę kategorię. Zauważa się przy tym wiele redukcji i spłyceń, które prowadzą do stwierdzenia, że „zrównoważony rozwój” jest pustym pojęciem. Wobec tego wydaje się konieczne wyostrenie sensu tego pojęcia przez jego odpowiednią

men, Münster 2006; I. Kunze, *Soziale Innovationen für eine zukunftsfähige Lebensweise. Gemeinschaften und Ökodörfer als experimentierende Lernfelder für sozial-ökologische Nachhaltigkeit*, Münster 2009; za: B. Görgen – B. Wendt, dz. cyt., s. 7.

⁴⁵ M. Vogt, *Nachhaltigkeit definieren*, dz. cyt., s. 2.

⁴⁶ Tenże, *Retinität: Vernetzung als ethisches Leitprinzip für das Handeln in komplexen Systemzusammenhängen*, w: *Komplexe adaptive Systeme*, red. S. Bornhold, P.H. Feindt, Dettelbach 1996, s. 159-197.

⁴⁷ J. Münk, *Bewahrung der Schöpfung als Grundlage einer nachhaltigen Entwicklung. Zugleich ein Beitrag zur Weiterentwicklung der Katholischen Soziallehre*, w: *Schöpfung und Selbstorganisation. Beiträge zum Gespräch zwischen Schöpfungstheologie und Naturwissenschaften*, red. K. Hilpert – G. Hasenhüttl, Padeborn 1999, s. 233, cyt. za: M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*, München 2009, s. 349.

⁴⁸ N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1999, s. 633-635.

⁴⁹ O. Reis, *Nachhaltigkeit-Ethik-Theologie. Eine theologische Beobachtung der Nachhaltigkeitsdebatte*, Münster 2003, s. 25-27.

⁵⁰ M. Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit*, dz. cyt., s. 354-356.

konceptualizację. Wieloznaczne definiowanie „zrównoważonego rozwoju” wydaje się być również usprawiedliwione ze względu na trudność określenia wzajemnej zależności jego trzech rozległych wymiarów: społeczeństwa, ekonomii i ekologii. Wydaje się, że popularność idei „zrównoważonego rozwoju” prowadzi do wyłonienia się nowej szczegółowej dyscypliny naukowej.

Wspólna cecha wielu definicji „zrównoważonego rozwoju” wskazuje wciąż na charakterystykę systemu, który powinien wykazywać długotrwałą zdolność zachowania kapitału społecznego i naturalnego z uwzględnieniem przyszłych pokoleń. Istotę „zrównoważonego rozwoju” stanowi długoterminowe i silne działanie społeczne i ekonomiczne, które zapewni teraźniejszym i przyszłym pokoleniom takie warunki życia, aby mogły być zaspokojone wszystkie ich potrzeby. W tych działaniach powinno się odnajdywać i odpowiednio zabezpieczać konieczne środki służące kształtowaniu stylów życia, które będą uwzględniać przede wszystkim najwyższą wartość życia ludzkiego i wysoki priorytet działań na rzecz środowiska naturalnego.

Nie można zapomnieć, że w centrum „zrównoważonego rozwoju” powinien zawsze znajdować się człowiek w swoim otoczeniu społecznym, gospodarczym i ekologicznym, które jest siecią wzajemnie oddziałujących na siebie czynników.

Literatura

- Albińska, E., *Wyznaczniki zrównoważonego rozwoju*, w: *Spółeczeństwo – gospodarka – ekologia*, red. S. Fel – M. Hułas – S.G. Raabe, Lublin 2010, s. 191-204.
- Baerlocher, B., *Natur und soziales Handeln*, Frankfurt a. M./New York 2013.
- Beck, U., *Die Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a. M. 1986.
- Berger, P.L. – Luckmann, T., *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a. M. 2009.
- Brundtland-Kommission (WCED), *Our Common Future*, 1987.
- Buchmann, G., *Warum Nachhaltigkeit*, „Utopie Kreativ“ 153/154 (2003), s. 662-665.
- Carnau, P., *Nachhaltigkeitsethik. Normativer Gestaltungsansatz für eine global zukunftsfähige Entwicklung in Theorie und Praxis*, München 2011.
- Fichter, K., *Schritte zum nachhaltigen Unternehmen – Anforderungen und strategische Ansatzpunkte*, w: *Schritte zum nachhaltigen Unternehmen – Zukunftsweisende Praxiskonzepte des Umweltmanagements*, red. K. Fichter – J. Clausen, Berlin 1998, s. 3-26
- Finke, P., *Das Nachhaltigkeitsgeschwätz. Die erstaunliche Karriere eines Begriffs*, 2012, s. 22-29, http://www.voec.de/wp-content/uploads/2012/01/agora_012012_finke.pdf, [10.08. 2015].
- Florczak, W., *Koncepcja zrównoważonego rozwoju w naukach społeczno-ekonomicznych*, „Studia Prawno-Ekonomiczne“ 75 (2007), s. 119-139.
- Gawor, L., *Wizja nowej wspólnoty ludzkiej w idei zrównoważonego rozwoju*, „Problemy Ekorozwoju” 2/1 (2006), s. 59-66.
- Görgen, B. – Wendt, B., *Nachhaltigkeit als Fortschritt denken. Grundrisse einer soziologisch fundierten nachhaltigkeitsforschung*, „Soziologie und Nachhaltigkeit“ 1 (2015), s. 1-21.
- Grundmann i in., *Soziale Gemeinschaften. Experimentierfelder für kollektive Lebensformen*, Münster 2006.
- Grunwald, A. – Kopfmüller, J., *Nachhaltigkeit. Eine Einführung*, Frankfurt a. M. 2012.
- Hardtke, A. – Prehn, M., *Perspektiven der Nachhaltigkeit. Vom Leitbild zur Erfolgsstrategie*, Wiesbaden 2001.
- Hauff, M. – Kleine, A., *Nachhaltige Entwicklung. Grundlagen und Umsetzung*, München 2009.

- Huber, J., *Allgemeine Umweltsoziologie*, Wiesbaden 2011.
- Jeżowski, P., *Rozwój zrównoważony i jego nowe wyzwania*, „Kwartalnik Kolegium Ekonomiczno-Społecznego Studia i Prace” 2 (2012), s. 99-124.
- Jonker, J. – de Witte, M., *Finally in Business. Organising Corporate Social Responsibility in Five*, w: *Management Models for Corporate Social Responsibility*, red. J. Jonker – M. de Witte, Berlin 2006, s. 1-10.
- Keppeler, C., *Perspektivische Personalführung. Die katholische Soziallehre als Grundlage für eine zeitgemäße Führungskultur*, Marburg 2014.
- Kopfmüller, J. i in., *Nachhaltige Entwicklung integrativ betrachtet. Konstitutive Elemente, Regeln, Indikatoren*, Berlin 2001.
- Kraemer, K., *Die soziale Konstitution der Umwelt*, Wiesbaden 2008.
- Kramer, R., *Das Unternehmen zwischen Globalisierung und Nachhaltigkeit. Sozialethische Überlegungen*, Berlin 2002.
- Kunze, I., *Soziale Innovationen für eine zukunftsfähige Lebensweise. Gemeinschaften und Ökodörfer als experimentierende Lernfelder für sozial-ökologische Nachhaltigkeit*, Münster 2009.
- Luhmann, N., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1999.
- Majer, H., *Nachhaltige Entwicklung – Leitbild für Zukunftsfähigkeit*, „Das Wirtschaftsstudium“ 7 (2003), s. 935-943.
- Majka, J., *Etyka życia gospodarczego*, Wrocław 1982.
- Marx, R. – Wulsdorf, H., *Christliche Sozialethik. Konturen – Prinzipien – Handlungsfelder*, Paderborn 2002.
- Mazur-Wierzbicka, E., *Miejsce zrównoważonego rozwoju w polskiej i unijnej polityce ekologicznej na początku XXI wieku*, w: *Nierówności społeczne a wzrost gospodarczy*, red. M.G. Woźniak, Rzeszów 2006, s. 317-328.
- Missbach, A., *Das Klima zwischen Nord und Süd. Eine regulationstheoretische Untersuchung des Nord-Süd-Konflikts in der Klimapolitik der Vereinten Nationen*, Münster 1999.
- Moldaschl, M., *Polychrome Nachhaltigkeit*, „Ökologisches Wirtschaften“ 1 (2007), s. 30-34.
- Müller, M., *Investitionsentscheidungen vor dem Hintergrund einer Nachhaltigen Entwicklung*, „Controlling & Management Review - Sonderheft“ 1 (2004), s. 96-104.
- Münk, J., *Bewahrung der Schöpfung als Grundlage einer nachhaltigen Entwicklung. Zugleich ein Beitrag zur Weiterentwicklung der Katholischen Soziallehre*, w: *Schöpfung und Selbstorganisation. Beiträge zum Gespräch zwischen Schöpfungstheologie und Naturwissenschaften*, red. K. Hilpert – G. Hasenhüttl, Paderborn 1999, s. 226-242.
- Ott, K. – Döring, R., *Soziale Nachhaltigkeit. Suffizienz zwischen Lebensstilen und politischer Ökonomie*, w: *Soziale Nachhaltigkeit*, „Jahrbuch Ökologische Ökonomik“, red. F. Beckenbach i in., Marburg 2007, s. 35-71.
- Paech, N. – Pfriem, R., *Wie kommt das Soziale in die Nachhaltigkeit*, w: *Soziale Nachhaltigkeit*, „Jahrbuch Ökologische Ökonomik“, Band 5, red. F. Beckenbach i in., Marburg 2007, s. 99-128.
- Papuziński, A., *Realizacja zrównoważonego rozwoju*, „Problemy Ekorozwoju” 1/6 (2001), s. 107-116.
- Presse- und Informationsamt der Bundesregierung, *Fortschrittsbericht 2008 zur nationalen Nachhaltigkeitsstrategie*, Berlin 2008.
- Redclift, M.R., *Rozwój zrównoważony (1987-2005) – oksymoron czasu dorostania*, „Problemy Ekorozwoju” 1/4 (2009), s. 33-50.
- Reis, O., *Nachhaltigkeit-Ethik-Theologie. Eine theologische Beobachtung der Nachhaltigkeitsdebatte*, Münster 2003.
- Schmidt, B., *Soziale Nachhaltigkeit bei der Lieferantenauswahl. Eine conjont- und kausalanalytische ökonomische Untersuchung*, Stuttgart 2013.
- Sztumski, W., *Refleksja na temat rozwoju zrównoważonego (czy rozwój zrównoważony jest fikcją, utopią, iluzją czy oszustwem?)*, „Problemy Ekorozwoju” 2/3 (2008), s. 133-139.
- Tichy, G., *Nachhaltiges Wachstum?*, „Wissenschaft & Umwelt Interdisziplinär - Nachhaltiges Wachstum?” 13 (2005), s. 4-9.

- Wulsdorf, H., *Nachhaltigkeit. Ein christlicher Grundauftrag in einer globalisierten Welt*, Regensburg 2005.
- Veith, W., *Nachhaltigkeit*, w: *Christliche Sozialethik*, red. M. Heimbach-Steins, Regensburg 2004, s. 302-314.
- Vogt, M., *Das Konzept der Nachhaltigkeit*, w: *Handbuch der Katholischen Soziallehre. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft und der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle*, red. A. Rauscher i in., Berlin 2008, s. 411-419.
- Vogt, M., *Nachhaltigkeit. Hoffnung – Handlung – Wandlung. Konzept Nachhaltigkeit*, wykład wygłoszony w Monachium (Amerikanhaus) dnia 29.11.2011 r., s. 2, http://www.bene-muenchen.de/fileadmin/user_upload/Bilder/RiVo/Vogt_Konzept_Nachhaltigkeit_29-11-2011.pdf, [10.08.2015].
- Vogt, M., *Nachhaltigkeit definieren. Die sieben häufigsten Irrtümer*, wykład wygłoszony podczas wydarzenia „LMU grün” w Monachium dnia 9.07.2015, rękopis, s. 1-8.
- Vogt, M., *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive*, München 2009.
- Vogt, M., *Retinität: Vernetzung als ethisches Leitprinzip für das Handeln in komplexen Systemzusammenhängen*, w: *Komplexe adaptive Systeme*, red. S. Bornhold, P.H. Feindt, Dettelbach 1996, s. 159-197;
- Vogt, M., *Zasada zrównoważonego rozwoju i jego realizacja w Niemczech*, wykład wygłoszony dnia 9.05.2014 r. w czasie V Chrześcijańskiego Tygodnia Społecznego w Lublinie, tłum. M. Hulaś, s. 2, http://ordosocialis.de/pdf/M.Vogt/Das_Prinzip_Nachhaltigkeit-pol.pdf, [17.08.2015].
- Zabłocki, G., *Rozwój zrównoważony – idee, efekty, kontrowersje*, Toruń 2002.

The Question of the Ambiguity of the Idea of Sustainable Development

Summary: The article concerns the ambiguity of the idea of sustainable development. It presents the origin of the idea and examines the category of sustainable development and its interpretation, which varies according to the concept of the reciprocal dependence of the three dimensions (society, economy, ecology) that one assumes.

Keywords: sustainable development, three pillars of sustainability, sustainability

KS. WIEL EGGEN SMA

Missionary Institute
Middlesex University
London

Flint Stone Heritage: Religion and Technical Ideology

Summary: Referring to the Nazi Germany war-ideology the author examines if their high-tech succession of the flint stone processing heritage should count as a Promethean revolt against, or as a result of the revealed religion. The application of Girard's mimetic theory leads to the conclusion that a third alternative is plausible, opening the perspective of a less bellicose exploit of the prime technical potential.

Keywords: democracy, Girard's mimetic theory, Nazism, religion, Riese-project, techno-logics, triadic scheme, war industry

1. A derailed forward jump

That the universe is ruled by a divine law or an eternal Idea and that human science consists in a search for this transcendent code, is a time-honored notion – succinctly formulated by Plato – that has inspired myriads of thinkers to allegedly disinterested quests. Being akin to the common definition of religion understood as ‘religare’, linking up with the divine source, this idea has been worded variously over the ages and seems to underpin such recent visions as the theory of Intelligent Design (ID). But the notion of advance in the history of scientific ideas, and the acceptance of such principles as Occam's razor and Popper's falsifiability rule, have led to an evolutionary approach that rather models research on the ‘natural selection of the fittest’, making the pursuit of effective theories the sole hallmark of science, meanwhile building ramparts against any belief in a transcendent pattern. Popper actually blamed Plato and the religious avatars of the Transcendent for engendering totalitarianism. But while both sides stress the disinterestedness of their research, a recent evolution-focused publication attacked the ID-movement, warning that it “imperils American global dominance in science and in so doing presents the gravest of threats to the American economy, which is driven by advances in science and in

the technology derived therefrom”¹. This link of science to technology and to geopolitical strategy not only raises questions about the alleged disinterestedness and the sequence of the quoted derivation, but also highlights the social factors driving our thoughts in general. Although the notion of chance factors, such as serendipity, has been accepted ever since Walpole pointed at it in his 1754 *The three Princes of Serendip*, the general idea of disinterested and logical discipline in the search for truth and knowhow still stands firm as the dominant ideology. While the Western power-hungry progress urges a fresh inspection of the issue, a question surges if religion may not harbor alternative aspects.

The issue struck me, when I was asked to write some lines in honor of the 75th birthday of an ailing friend and peace-activist, a Dutch co-founder of the René Girard study group, who was born when the ‘fireworks’ of Hitler’s ‘scientific’ war had started to fill the air at the Polish Westerplatte near Gdansk. May the reader bear with me to describe how the issue dawned on me by free associations, on September 1, 2014, when Europe’s media resounded with condemnations of Hitler’s 1939 insanity. Musing the Dominican priest’s involvement in peace work, in many conflict zones the world over, and wondering if the Nazi ‘fireworks’ on the Baltic had predestined him from birth for this peace activism as a scientific journalist and theologian, I strolled near the village that had recently become my parish, lining the Western edge of the plateau that overlooked the Meuse valley near Maastricht. The enigmatic paths of history bewildered me. In a quarter mile’s walk my eyes sauntered from the one valley, harbouring ancient flint stone mines, to another, where the Treaty of Maastricht had bolstered Europe’s attempts to prevent the Westerplatte horror from ever happening again. I could not help wondering if a historic line might run between the flint stone technology and that high-tech abomination, as the ridge connecting the two valleys is called Riesenbergr, which evoked an frightening war-related image, as I shall explain presently.

While the airways resounded with speeches urging Europe to revamp ancient Christian roots that were perceived as being threatened once again, I mused on the peace dividend in Jesus’ quote from Isaiah’s prophecy in his speech at his hometown’s synagogue (Luke 4). Indeed, that was the topic of a talk that evening. As I kicked a few arrow-shaped flint stones, my mind wandered off to comments that the two of us, my Dominican friend and myself, had written over 30 years ago, replying to Chancellor Helmut Schmidt and his scathing Good Friday remark to the

¹ J. Brockman (ed), Introduction to *Intelligent Thought: Science versus the Intelligent Design Movement*, New York 2006, p.X. This collection of articles, published by the Edge-Foundation, combats the imagery of a divine Author constructing the universe and revealing its plan in the Bible. This old imagery can be seen in French royal Bible manuscripts of the early 13th century, called *Bibles morales*, where God appears with a compass designing the earth. (Cod. 1179 and 2554 fol 1v Genesis). In both approaches the human concern with power is undeniable.

effect that Christianity was incompatible with democracy. In our response, both of us applied the Girardian vision of none-rivalling Christianity². But Luke's report on Jesus' expulsion from his home town after urging Isaiah's peace ideals caused me to waver. Why did the initial applause turn sour after he had claimed that Isaiah's prophecy of salvation was taking shape through him, as he made the Messianic hopes extent universally? How did his expulsion compare to Schmidt's comments half a century after Hitler started his nationalistic version of quasi-messianic ideals?

Schmidt's seemingly disproportionate Good Friday attack on Christianity, all but implying that Hitler had been inspired rather than appalled by the Semitic ideals of the Crucified, had come back to me recently when I alighted at Krakow's train station for a visit of the Old Town and walked down the main road named after Westerplatte. The military insanity on the Baltic shore confused me as I approached the numerous marvels of Christian splendour in Krakow's Old Town that had escaped the ordeal meted out to so many other European cities. Looking at the stunning exuberance and abundance of religious constructs I could not but ask if Europe's way of living Christ's prophecy might have justified Schmidt's verdict. Had the faith been hostile to democracy because of its adherence to a revelation that inspired such splendour? Or should we rather say that the Westerplatte monstrosity had been prefigured by Jesus' expulsion from town after he cited Isaiah's denouncement of oppression?

Strolling on the Riesenbergr and meditating Christ's ordeal in Luke 4, I decided to approach this question obliquely by reflecting on the technical ideology and start with a shocking Nazi-project in the Silesian Riesengebirge that evoked an ambiguous – or call it 'schizo' – relation between human efforts in there synonymous places, namely the mining and flint stone war technology. Just before the capitulation, Hitler's Riese-Project had started the construction of a gigantic subterranean headquarter by state-of-the-art mining techniques, and I could not fail to ask which lines ran from the ancient mining of flint stone to this megalomaniac summit. It seemed to me that Girard's mimetic theory might throw a critical light on this matter.

2. The unsettling techno – logics

Strolling our Riesenbergr, that September 1, I remembered both the Krakow's archaeological museum and the exhibition under the town's central market about its prehistoric origins, in which the flint stone industry played a role, as is also clearly illustrated in the museum of the nearby first Benedictine abbey at Tyniec (on the Vistula banks)³. The similarity between the historic Polish sites and our place near

² Cf. A. Lascaris and W. Eggen in *De Bazuin* Catholic weekly, June 5, 1981, no 24.

³ The limestone formations around Krakow are also a centre of prehistoric flint stone trade. The name Tyniec probably derives from the Celtic-Germanic tradition in Galicia, well after the trade had stopped. It refers to a fortified settlement, from *tyn Indo-European for protected enclosures (see: *town*,

Maastricht intensified my interest. Similar limestone conditions with massive layers of flint stone that had been mined in prehistoric times. And the flint stone technology of our Riesenbergr in turn was bound to recall mind, on that September 1, Hitler's shameless Riese-project in Silesia's Riesengebirge, where a 'gigantic' (*Riese*) complex was to be realised by his specialised mining company Todt, whom he ordered to construct his ultimate headquarters underneath seven hills.

A question imposed itself about the sinister technical logics that ran through Europe's history down from that flint stone mining to such a high-tech exploit of self-consumed hubris. Had God's command to master the earth (Gen 1:28) fostered the idea of a total control of the eternal order, and was this perhaps justifying Schmidt's accusation? Technology thus appears subject to an inescapable centralising drive, which is backed up by a monotheistic authority, leading inexorably to such unchecked derailments. Or can it be argued that the Bible rather supports a more beneficial side of the flint stone heritage? The expulsion of Jesus from his hometown, due to his anti-nationalistic reading of Isaiah's prophecy may seem totally foreign to our questions about the technological link between the ancient flint stone mining and Hitler's plan to excavate his diamond-shape headquarter in the Silesian mountains. Yet, as I gazed at Maastricht in the Meuse-valley, which itself harbours an age-old Catholic fervour and was chosen to spearhead the democratic answer to the ugly Nazi-derailment, the question surged whether some match of technical interest and the religious belief in an eternal divine order might have led to the *Riese*-foolishness?

Admittedly, in Hitler's overblown Nazi ideology the gigantic Riese-project was to embody technological excellence as another proof of the Germanic Aryan superiority. The conviction that the Promethean or Faustian characteristics formed man's essence and that the Germanic Aryan spirit was to spearhead its progress, chiefly in its advanced weaponry, drove not only Hitler's clique, but equally the Allied in the East and the West, to direct their genius to a vast war-industry. In this perspective Nazi underground activities soared, embodying mythic ideals that reverberated in Wagnerian puffed up symbolisms. The Riese-project, named after the Giants Mountains (Riesengebirge), was in fact a misnomer, since the mountains' name did not refer to mythic giants, but – as did the Riesenbergr in our parish as well – to the vegetation of fine twigs and reeds used in women's baskets. This hilarious error makes us reflect. It is symbolic of the Wagnerian ideology at work, which leans on quasi-evolutionist theories and neo-pagan Germanic lore, in which *Bergwerke* (mining in the mountains) and the fire of (underground, volcanic) metalwork for armament and jewellery featured so prominently.

There is no need to elaborate here the Nietzschean aspects of Nazi ideology and its aversion of the Biblical (Semitic) slave-mentality, which it blamed for dulling

Europe's valiant Aryan (Indo-Germanic) spirit, by submitting to a transcendent authority. Nonetheless, some Nazi-ideologues had themselves voiced their admiration of the Catholic Jesuit rules, notably the subordination to the central authority, and hailed it as a prime condition for their own objective: a socialised collective dominance of the world's potentials. The Promethean thrust and its technological ideals were to achieve their ultimate potential only if the subservience to the divine was to be transformed into service to the Führer's rational leadership, according to the principle: law is what the Führer wants⁴. In the Riese-project the two-layer subterranean command centre, deep underneath the Fürstenstein castle (Zamek Książ near Walbrzych), was to symbolise its grandeur⁵. The command from below counted as an avatar of the transcendent, embodying the post-Hegelian trend of locating mankind's true force deep down in its material base and scientific control. The association between mining and progress to a total military control had mythic antecedents in the Germanic epics, glorified in Wagnerian operas.

To understand the revered alliance between man's technical excellence and military gallantry it is useful to note the theoretical and folkloristic elements with a prominent role for mining, suggesting a logical line between prehistoric skills and the Hitlerian ideals. The use of instruments and weapons has indeed usually counted as the distinctive mark of humanity and great German thinkers, like Herder and von Humboldt, have stressed this link. Leibniz also has started out as a mining engineer, applying his mathematical skills to enhance mining in nearby Harz Mountains. The technical control of nature's potentials was to highlight man's essence and the control of the mined minerals had a huge fascination. Norbert Elias has convincingly shown that Western culture took its lead from the chivalry's court ideals, which were so closely linked to bravery and the control of fire and sword⁶. There are two cultural factors to be considered, which explain this focus: the evolutionary theory making man's skilful control of the material world his distinctive mark, and secondly the Indo-European tripartite cultural structures that favoured the second function in terms

⁴ Like megalomaniac leaders before him, Hitler made his own will an absolute, decreeing that "law is what the Führer wants". The Jewish philosopher Ernst Cassirer viewed this 1932 decree as a radical threat to German traditions. After calling for a general protest, he went into exile, while his existentialist Marburg opponent of the famous 1929 Davos-debates, Martin Heidegger, rather accommodated the Nazi-totalitarianism.

⁵ This notorious Riese-project has never been completed, even though thousands have paid with their life.. See: www.thirdreichruins.com/riese.htm (accessed December 2014) and the Wikipedia page on the project. One part of it, the *Komplex Rzezczka* near Walim is open to visitors. Note that the main part is in Eulengebirge (Owls Mountains) next to the Riesengebirge. The minister of War Production, Albert Speer, complained that the Riese-project alone "consumed more concrete than the entire population had at its disposal for air-raid shelters in 1944". At the same time, Hitler also launched other mega structures such as the subterranean production of the Messerschmitt Fighter plane

⁶ N. Elias, *The Civilizing Process* (1939)

of military control.

Before we consider these two explanatory lines, a curious ambiguity needs spelling out. Talking of technology we normally mean the control of outside forces. In living beings the organism's homeostatic urge uses its surroundings to maintain an internal stability amidst external changes. This enigmatic homeostasis relies on a mixture of fundamental forces cooperating in ways that are still ill-understood, with new discoveries in quantum mechanics further complicating the theory. The capacity of living organisms to integrate other entities to feed their homeostasis may assume very sophisticated forms, as their complexity increases, with two principles at work simultaneously: internal adaptation of the 'self' and external overpowering of the 'other'. These two are clearly interrelated. With the increasing specialisation of the organism's members and senses, the latter principle gets ever more important. The evolutionary growth in complexity means an increasing ability to make the external serve the internal. The neurological coordination of the various organs and senses brings huge advances. The mastery of fire and use of instruments eventually seem to mark a breakthrough that gave superiority to humans above other species. Anthropology studies how steps in the use of instruments were paralleled by a growing social control, allowing a leader to dominate the other members of the group and have them join in a coordinated application of skills, eventually to support his economic and political grip on power and authority. In evolutionary terms, this has been formulated as the famous principle of the survival of the fittest, stating that those making best use of external forces for their homeostatic stability have the upper hand. Here, the political centralisation and absolute authority have become part and parcel of the very notion of techniques.

But this vista of the technological breakthrough is rather one-sided, not in the last place because it ignores the issue of procreation and its social conditions factors with a crucial role for women. It further ignores the basis on which this living texture is construed. Indeed, the fundamental forces underpinning the (sub)atomic order demand an explanatory model that prioritises cooperation to modify subordination and dominance. Subatomic particles in their gravitational and electro-magnetic relations constitute a mesh of interactive forces rather than a hierarchical pyramid of dominance. By looking down the line of organisation in terms of mastery, one tends to ignore, or even deny, the fact that every cell in the body functions only through a mixture of forces that prioritises egalitarian coordination. The very notion of technology – the *logos* of the *technè* – appears to have been ideologically coloured, in the sense that its idea has been made to serve power games that are dominated by social elites, thereby contradicting its etymological meaning as 'weaving'⁷. A rethink of the

⁷ The epithetical apex of this process is the production of technetium, an artificial radioactive metal of which no natural isotope exists, despite its low atomic number (Tc 43). There is now a growing awareness that various fundamental forces cooperate on sub-atomic level in a multidimensional frame

very notion of *technè* is mandatory.

3. Technical anthropology

The various anthropological sub-disciplines that seem distinct are in fact interrelated. Kinship studies are inseparable from economic, political, and religious aspects. The body's physical development is best understood through the dialectical link between the growing brainpower and the complexity of social and technical skills. Within these sub-disciplines, the technical anthropology has received too little attention, even though technical skills were deemed to be mankind's distinctive aspect. Considering the present academic urge to maximise technical control – often driven by the economic desire to patent the findings and to boost earnings – one may ask if the past technical evolution has been driven by the much-lauded spirit of curiosity, or mainly by interest?

The idea that technical achievements are humanity's decisive mark has been so influential that even linguistic communication is pictured as a technical skill made possible by anatomical changes. This obsession by technical knowhow was strengthened by the role of archaeology, where two elements played a crucial role, skeleton remains and artefacts that survived decay. But the fact that material finds are the sole witnesses of human presence, clearly, does not justify the conclusion that technical skills form the main mark of humanity. Ethological studies of primates and other higher mammals have indeed proven that the use and fabrication of tools also occur in the animal world. And as to the logics of human technical skills, the idea of demand-driven developments is to be mitigated, since the question how control of fire or the first production of pottery came about may remain an enigma⁸. The view that these skills preceded even linguistic exchanges may seem curious, but cannot be ruled out and the idea that these skills were acquired by a purposeful search or mere curiosity. Mythology and rituals from all over the globe give a special role to cooking and to people like blacksmiths that handling fire⁹. While much uncertainty remains about the origin of these skills and the first use of flint stones, it seems obvious that a mix of motives has been at work.

The mythological and ritual traditions surrounding the use of fire and metal contain the clear message that the person controlling this technique holds a special po-

that is theoretically being integrated in attempts of a all-including string-theory, forming a constructive mesh which can be approached by some calculus, but remains beyond grasp and control.

⁸ Johan Goudsblom, (in: *Fire and Civilisation*, London 1992) argues that control of fire, more even than the use of tools or language, makes humans differ from other primates, allowing them to adapt to most climates the world over and to differentiate the food intake. But when and how this skill was mastered remains unclear.

⁹ Cf. notably Claude Lévi-Strauss' four-volume, *Mythologiques*, starting with *The Raw and the Cooked* (1964) in which the cooking of food appears as a distinctive feature

sition, which is neither good nor bad, but rather ambiguous. We shall return to this point shortly, but we need first to note two other facts. Firstly, anthropologists studying the technical side of people's life have remarked that this is best understood as a prolongation or reinforcement of bodily capabilities, such as scratching, biting, reaching, carrying, hitting, beating, designating. Secondly, there is a general trend to view technology from a male perspective overemphasizing weaponry for wars and hunts. But given the huge dependence of human babies on their mother, it imports to reconsider the technology that served women in particular¹⁰. From both perspectives it appears that techniques actually tend to remain limited in scope, without specialisation, while they are mostly shared on an equal basis. Specialisations occur mainly due to other factors in society, such as gender differentiation or the kinship order. This means that linguistic communication must also be taken into account as a crucial technique.

In this context it is noteworthy that the hunting and fighting technology, with which the flint stone industry is commonly associated, must have been imbedded in a rich pattern of other technical developments that were passed on by imitation and especially by exchanges. The exogamic marriage rules, which appear as proper to the human species, have played a major role in the social texture. It mostly meant that women moved to other groups and carried the technical skills with them. Indeed, the Indo-European domain, the very word for technique (Greek: *technè*) derives from the roots *teks, (weaving) and *teks-on (weaver, maker of the frame for a wattle house), which are also the origin of the words text and texture¹¹.

In any analysis of human culture and the pivotal role played by technological advances, it is worth of note that the term texture is often applied to the social fabric, the complicated links of interwoven social bonding. In his groundbreaking 1949 study of kinship, Claude Lévi-Strauss, demonstrated the intriguing patterns of exogamic exchanges to which the incest rule had led humanity and he claimed this to be the basis of human culture and its structured customs¹². Here is not the place to discuss the huge literature on social patterns that followed on his pivotal study. Suffice it say that the mental structures at work in this social domain also affect the

¹⁰ Beside many gender studies stressing the huge input of women, two controversial theories deserve mentioning here. Firstly, the theory of neoteny, first formulated by Louis Bolk in 1926 (*Das Problem der Menschwerdung*), states that human babies, compared to other mammals, are born immaturely for physical reasons, leading to a very prolonged dependence on others. Secondly the wet-ape theory, first formulated in 1982 by Elaine Morgan (in: *The Descent of Woman* and *The Aquatic Ape*) explains many human features by presuming that the ancestors lived in the water near the shore for a long time, where the skills needed by women were more important than that of men. Both theories have been greatly modified, but the focus on female techniques remains useful.

¹¹ The Polish word *tkanina* for *cloth* clearly derives from the same root. It is worth noting that the Greek word for carpenter is *tekton*, which may refer to the wattle house construct.

¹² Cf. C. Lévi-Strauss, *Les Structures de la Parenté*, Paris 1949.

material order and the spiritual realm, where mythological and ritual forms mix with taboos and prescripts. This means that the technological advances cannot be viewed as a self-contained area pursuing its own logic in a drive for perfect control. If any such striving there is, it must be seen as imbedded in a mesh of social patterns.

4. The idealised military

If we agree that technical progress is driven by societal forces rather than by curiosity alone, it is useful to consider the Aryan setting, from which sprang Hitler's inflated fascination with military technology. Above I mentioned the special position held by the control of fire, notably for the production of metals. Much study has been made of customs surrounding the smithery and metallurgical skills. Practical considerations of safety may have led to placing these outside the settlement. But it does not explain the rich lore surrounding them. In Africa, the metal workers often form an endogamic group that is set apart. They tend to be specialised owners of medical and other skills as well, and they are usually treated with awe and respect. It has been argued that this proves the privileged position of technology in human culture, with a footnote that the smith's weapon production was to be counted as the base for human dominance over other species, and for inter-group supremacy. The flint stone specialist has often been pictured as their specialised precursor. But caution is needed here. The fact that blacksmiths, often in union with soothsayers and healers, commonly held a marginal position outside the mainstream headed by elders of the exogamous clans normally kept them outside of power. The weapons and jewellery they produced were the instruments and symbols of power, but their technical role itself did not usually figure in the social centre.

On this point the cultural texture differs hugely in various parts of the world. As my musings sprang from the linguistic affinity between the Riesenbergs in my parish, with its ancient flint stone industry, and Hitler's Riese-project, in which his Aryan hallucinations were to reach a subterranean acme, I shall stick to the Indo-European tradition and its dealings with weaponry and military skills. The elaborate studies of George Dumézil and his comparative school in this field illustrate the special position of the military within the tripartite construct that marks this cultural area, running from India up to Iceland.

Whereas other cultural traditions use ordering principle such as binary opposition or the four meteorological poles, or quintuple divisions, the Indo-Europeans apply a triadic order to many sectors of life. Three counts as a number of perfection, but more importantly it organises the society as an ideological framework. With acute linguistic insights Dumézil discovered the structural links between some 60 languages of the Indo-European cluster and the mythical and social patterns they contained. He not only found the role of three as a crucial figure, but also the division of divers

aspects of life according to a triadic basic pattern, which explains that medieval Europe's three estates are akin to India's three superior *varnas* of priests (*brahman*), chivalry (*kshatriya*) and productive class (*vaishya*). This ideological principle that structured the mental scenery went further than dividing society in classes¹³. It appeared in things like the *Trias Politica*, the medieval three Estates, the three orders in the church's hierarchy, the three religious vows, but also in the triadic division in philosophical research as worked out by Emmanuel Kant or the predilection for a tri-colour national flag. The latter gives a ready hint to the ideological impact Dumézil is pointing at. The dark colours (black, blue, green) refer to the terrestrial order, the light (white, yellow, gold) to celestial or spiritual aspects, whereas in between there are shades of red that indicate military power (blood, sword, authority)¹⁴. In simplified terms, it appears that the European mind sees life as presenting three basic challenges: to control the physical conditions (economy, health), the social order (grip on each other's actions), and the mental framework that gives everything a rational place. Summarising Kant's triadic scheme, Paul Ricoeur has formulated three areas of mental search: material dominion, social power, and spiritual recognition (summed up in the French verbs *avoir*, *pouvoir*, *valoir*)¹⁵.

Without further elaborating this perspective, we note the remarkable ancient trend, within this tripartite order, to prioritise the second function in the social status and power of the chivalry. The great epics from India to the Nordic European area pivot around the military exploit of the nobility that are deemed to exemplify the finest virtues, glorifying the values of bravery and warfare. In medieval Europe the crusading knights' ideal of a valiant fight against Satan figured high on the scale of values. Norbert Elias' studies of the civilisation process show that this has hardly faded, because those courts remained the social model, even to the extent of dubbing the pursuit of erotic plans as 'courting' and presenting it as a hunt or conquest. The

¹³ Cf. G. Dumézil, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Brussels 1958.

¹⁴ The liturgical colours of white, green, and red, clearly follow this pattern. The violet, basically is the ash-grey of repentance, and the black may be associated with the Indian social groups of *shudra* (groups serving the three upper *varnas*) and the untouchables. This proves to be about mental structures, rather than actualities.

¹⁵ In inverted order Kant formulates this as the three basic issues: what can we know? what should we do? what may we hope for? It is important to stick to the ordering impact of the triadic scheme, rather than to particular concepts. Kant's practical reason (2nd input) is not about techniques in the material order, but about the social-ethical order. Dumézil's specialised studies have come in for some critique, but his basic insight in the tripartite ideology is holding firm. He himself spoke rather of the three functions of productivity, militancy and sovereignty. We note that Iranian scholars have done much work on this tripartite, because it has suggested that the Biblical use of triadic schemes first invaded the Semitic binary scheme during the time in exile, and was later enhanced by Hellenistic influences. While the Semitic grammatical bipartition (perfect vs. imperfect) held out against the triadic scheme of Indo-European languages (past-present-future), the tripartite order is clearly at work in post-exilic Biblical texts, notably in the New Testament.

military imagery does not only invade the material and physical order, but the spiritual as well. The military monks, such as the German Knights, have influenced spiritual ideals over many centuries, right into modern times¹⁶. Considering the bellicose fervour of 19th- and 20th-century Europe, which even the 1939-1945 excesses and the Cold War's balancing on the brink of nuclear extinction was unable to halt, one may speak of the second function overpowering all other domains of life, from the economic, which is made subservient to security concerns, to the spiritual, which is robbed of its transcendence.

At this point, our comments on Helmut Schmidt's attack deserve quoting. The latter blamed Christian tradition for its belief in a transcendent Absolute with revelatory authority. This was deemed to undermine the democratic principle, allegedly by opposing Jerusalem to Athens. A similar argument has recently been applied to the other Semitic religion, Islam, which is equally said to reject the democratic principle that a numeric majority has a claim to power, since the Islamic law inherently denies that a 51% majority can turn into good what is evil. In our 1981 comments, the two of us stressed that this number game was founded less on Greek philosophical insights than on a model of conquest served by new techniques. The Biblical revelation and its prophetic anti-sacrificial ideals cannot be derided as unworthy of the title of democracy and being an inspiration for Hitler's choice to focus the technical onto the war machine, only because it questions this numeric principle and stresses that God's thoughts transcendently differ from ours¹⁷. To counter Schmidt's criticism the two of us relied on René Girard's mimetic theory, which offers a new basis for authority, as a way out of the dilemma that has beset 20th century thought, epitomised by Europe's post-war existentialist and structuralist standoff. Indeed, while the Enlightenment and phenomenology stressed the primacy of the individual, leading to the mainly numerical understanding of democracy, many emphasized the might of the system as such, which demanded its proper attention, even after the divine authority and its clerical mouthpieces had been ousted. The latter insight urged Foucault to voice humanism's demise, while Lévi-Strauss explicated that culture is not a case of thinking individuals but rather of a mythic logic recounting itself. Within this controversy between an person-centred model and the emphasis on the structure – both of which vowed for control of society by linking up with Marxist and Freudian projects – an intermediary stance has emerged that is as yet largely ignored.

5. Girard and the technology of peace

René Girard (*1923) grew up in this cultural setting that challenged him when he frequented the circles of the Parisian Rive Gauche during his studies at the renowned

¹⁶ The Protestant hymn *Onward Christian Soldiers* is an eloquent example.

¹⁷ Cf. Is 55:8-9.

École de Chartres. As son of an archivist in Avignon, who specialised in the medieval conflicts affecting the papal palace, he knew about the anti-clerical agnosticism that was rife, and to which his father adhered, whereas his mother was a believing poet and had him baptised. According to his own testimony, his involvement in agnostic circuits was at first unflawed, but wavered due to the raging controversies and dilemmas. He sought an academic position in the US and soon realised that his behaviour had been as mimetic as Don Quixote, whose description by Cervantes he admired. To him it epitomised not just Europe's medieval fascination with military chivalry – say: Dumézil's 2nd function – but especially the more basic issue of society being dominated by forces of desire, envy, and rivalry.

Girard's lectures on new criticism unearthed the focus by great playwrights and novelists on the compulsive mimesis. This topic of mimetic desire had already fascinated Aristotle, who noted that humans live largely in a state of imitation while claiming personal independence. In the age of Romanticism, after the various individualising revolutions of the late medieval times had worked their way, this attitude had grown to odd proportions. Authors like Cervantes, Shakespeare, Dostoevsky, and Proust had shown that the notion of personal desires was a lie that obfuscated man's imitative drives and rivalry. While philosophers focused on the 'self' versus the 'system' – the primacy of the internal versus the external – these authors urged the recognition of a person's inevitable orientation to the nearest other who is both a model and a rival, and the derailments of envy, rivalry, and scapegoating that ensue from it. Having explored these novelists' unmasking of the romantic lie, Girard showed that this mimetic inkling had been at the origin of human culture itself. In his second book, *La Violence et le Sacré*, (1972) he launched the hypothesis that ritual violence was the typical human method of controlling the dangerous run-away contagion of rivalrous conflicts. The ritual sacrifices, taboos, and myth-related pre-scripts were developed as 'good' versus the 'bad' violence, ruling society not just in ceremonial occasions, but also in daily life, where 'sacrificial scapegoats' are chosen to ward off evil.

The significance of this discovery can hardly be overstated, as the urge to overcome alleged evils by so-called 'justified' violence turns out to be a key factor in human history. The fight against alleged culprits of social tensions is the platform on which leaders constantly seek to hoist themselves. Hitler and his fierce anti-Semitic rhetoric presented a peak example of the process Girard's mimetic theory unveiled and further worked out in books like *Le bouc émissaire*¹⁸. By choosing the Biblical imagery of scapegoat and by pointing at the anti-Semitic pogroms, the theory notably exposed the Nazi derailment. I shall therefore examine its logic to analyse how the technological skills got hijacked by the Nazi movement of over-compensated

¹⁸ R. Girard, *Le bouc émissaire* Paris 1982 (Eng. tr. *The Scapegoat*, Baltimore 1986).

resentment.

Girard relates the origin of religion and culture, in the burgeoning mankind, to the disputed idea of a murder that he adapted from views voiced by Frazer and Freud, while insisting that he actually intends to explain the daily practice of scapegoating by projecting its logic back to a mythic past. As humans rely almost exclusively on imitation in the basic learning processes, all through life, there is the constant clash of models turning into rivals. When I fail to reach what my model offers as an ideal, I presume there to be a reason that turned the model into an obstacle. This pattern of an imitation turned sour, leading to tensions, can no doubt be seen in wide areas of animal life as well. But it took a heightened form in humans, soaring into very dangerous forms of social violence due to increasing hunting skills that were controlled by a culture marked by endemic scapegoating and rivalry. Girard hypothesizes an originary scene of ensuing rivalry that escalates and gets out of hand due to the contagious nature of envy, but which is stopped from turning into an all-out fight by the murder of one member of the group. This victim, while viewed as culpable of the turmoil, is also taken to be the hero that restored peace by his death. In two intricate volumes he explains how religious forms developed from this as a 'minor violence' to control the major threat, but also how the Biblical tradition slowly unmasked and unravelled the mendacious injustice it entailed.

This theory earned him much criticism, not just for borrowing Freud's and Frazer's imagery but mainly for using it as a stepping stone to rehabilitate the Christian message. For the latter was deemed to have been finally overcome in a concerted effort to oust the old metaphysics of which the Nazi hubris itself counted as an offshoot. While his stress on mimetic habits and endemic rivalry went a long way to explain how technical skills could emerge within a tense climate, it seemed hard to imagine how the theory undercut rather than boosted the centralised hierarchy, to which Hitler made technology subservient. For, his mimetic theory seemed to declare violent abuse of technology as inevitable and the wicked scapegoating by the Nazi as what all religion, Christianity included, promoted. By using the image of the originary murder and by portraying mimesis mostly in negative terms as the cause of rivalry, Girard actually seemed to argue that not only religion but also culture itself is the main cause of violent bigotry. But a closer look shows a momentous nuance.

Girard's murder scene differs from Freud's, where young males, to get access to the females, deliberately murder the father. Freud then argues that religion is developed as an illusory instrument to prevent the frustrated libido from repeating such a murderous act. Girard refutes a deliberate attack out of libidinal frustration. He holds that an accidental killing stopped the chaos and is only justified with hindsight, making the victim both a culprit and a sacred source of peace. In his vision, the controlled ritual violence itself is not aiming for domination but emerged as a ritual repetition of an act that brought harmony. His idea of mimesis does not locate the

driving urge in (male-centred) libido, but rather in a (gender-neutral) imitative urge. This is less negative than his focus on rivalry and scapegoating suggests. In fact, the imitative urge – stemming from the recently discovered mirror neurons in the brains that are more influential in humans than in other life forms – is part of a larger array of connecting forces pervading reality¹⁹. Whenever it leads to envy and rivalry, due to a failure to get the desired object, this will never deny undo the original pleasure and gratitude for the aroused desire. Even when the model turns into a hated obstacle and the attractions get oppressed, they positively live on in the mind.

Moreover, a third difference is crucial to Girard's theory. The scapegoating that follows a frustrated mimesis is indeed subject to a mechanism that he calls *méconnaissance*. It applies primarily to his analysis of religious sacrifices, but, logically speaking, affects all daily situations of scapegoating. *Méconnaissance* – often translated as misrecognition – is to be distinguished from Freud's unconscious. It is the process by which the evil inflicted on the victim, while viewed as justified or even necessary, is subjected to subdued misgivings that linger on. When Brutus, in Shakespeare's *Julius Caesar*, exclaims that the coming murder should be seen as the act of 'sacrificers' rather than 'butchers', he openly admits being a murderer, but hides it as an act demanded by a lofty duty. Jesus on the Cross asks his Father to forgive his murderers, because they do not realise what they were doing. Clearly they knew they were killing, but buried this knowledge under a load of justifications. In practice it means that even in the slightest case of victimisation a subdued awareness stays active, often close to the surface, telling us that the action should be different.

In Girard's theory of the cultural evolution this idea of misrecognition is pivotal, as it implies that people are constantly in need of renewing the pretexts that justify their acts. This is true not just for the daily forms of unjust scapegoating, but also for the religious violence of the sacrificial rituals and the moral rules and taboos. Ever less violent forms of sacrifices come into use and mythic texts are often used to modify or even outlaw certain rituals. The famous binding (or sacrifice) of Isaac in Gen 22 is read both as the ousting of infant sacrifices and also as a prediction of the sacrificial death of Jesus. This does not exclude, indeed, that new forms or interpretations can actually be more cruel than the ousted ones.

It is Girard's main contention that the Bible fully backs the suppressed insight that sacrificial victims are actually innocent, not guilty, and that sacrifices entail an unacceptable lie. In other words, the Bible reveals the obfuscated side of the *méconnaissance*. Applied to our topic, it means that the escalating use of technology for military and social dominance is inherently criticised and peace-enhancing techniques approved. However, this Girardian perspective on the Biblical message, culmina-

¹⁹ See R. Girard, *Evolution and Conversion* (London 2007). He admits that the bad mimesis dominates his analysis, but that in real contacts between people the 'good' mimesis is more frequent and important.

ting in Jesus, is highly idealistic and runs up against the factual evidence of Western Christendom having produced more technical armed violence than any other cultural tradition, with the Nazi holocaust as a mind-blowing climax. In his latest book *Battling to the End*, Girard addresses the enigmatic effect of Christ's unreserved support of the prophetic anti-sacrificial option. Firstly, Christianity has made Jesus himself the sacrificial Lamb destined to appease the Transcendent's wrath; but even more crucially, it has destroyed the ritual safeguards that religion had put in place against the rivalries of leaders claiming divine excellence for themselves²⁰. So as to grasp how Girard's reading of religious history can nonetheless help find tools of peace that are implied in the prophetic tradition, a study of leadership and its technical ideology is necessary.

6. The Emperor's undressing

Above it was argued that technical progress is not driven by an internal logic, but rather by social demands steered by mimetic desires, and that in the Indo-European tradition the chief focus was on the military clout – Dumézil's 2nd function – motivated by rivalries between ruling courts. In Christian times, then, the idea of a historic salvation by the sacrificial Lamb settling the divine wrath unravelled the ritual checks on escalating rivalry. Technical control of the earth's resources in a totalitarian bid by leaders claiming 'divine' dominance was now on the card, leading ultimately to a numerical reading of democracy, which makes a majority support in the polls the equivalent of divine authority, following the principle of *vox populi, vox dei*.

It is useful, here, to turn to Girard's view of the leader's authority. Political anthropology has produced a kaleidoscopic array of forms of leadership from all over the globe, with a special focus on the many variants of sacred kingship. The origin of leadership may seem obvious from what is known about the alpha-males in animal groups. Ethologists appear to confirm the popular view that properties like physical force and courage in the fight have been the basis on which human authority also rested at first. Yet, curious customs at the succession, the interregnum and other critical situations led many to question this origin of power. Sir James Frazer's voluminous study *The Golden Bough* (1890) aroused curiosity as he wrote about the magic of what he called divine kings, who were killed when their strength faded, because their embodiment of the divine blessings was endangered. Who were these kings?

²⁰ See R. Girard, *Battling to the End*, East Lansing 2010. The French title *Achever Clausewitz* has a double sense, since the word *achever* means both bringing to its completion (the English *achieve*), and: to undo, kill off, finish. Girard claims that the German military strategist Clausewitz pushed admiration for Napoleon's total war to a dangerous height, which was paralleled by the philosophy of his contemporary Hegel making the individual's rivalrous fight for recognition the epitome of the divine Spirit steering history.

What was the basis of their status, and how did this explain the exploit of might and splendour? From numerous African traditions and practices it became clear that the kings or chiefs were as much revered as despised and feared.

Girard's mimetic theory explains this enigma by taking the ambiguity of the leader's position as a guiding rod and by viewing the disgust that the people express in calling their chiefs 'dirt' not just as utterance of envy, but as a structural factor. The vision of an originary escalation of violent rivalry that was stopped by the killing of one victim presents the latter both as the vile culprit of the chaos and the magical bringer of peace. Having applied this model first to the gods that promised protection in exchange for sacrifices, Girard argued that political leaders are in analogous positions and symbolically share in a power that surpasses and questions the social order. Field reports on enthronisation rites that force candidates to transgress basic rules and taboos suggest that the new king is to enter the beyond and, symbolically, the realm of death. He is dead, while ambiguously alive, since he survived the infringement of fatal taboos. This implies that the king is part of the sacred that relies on symbolic violence to keep the total violence in check.

Despite possible critique on details, this contains a plausible theory on the enigmatic origins of political power. Logically speaking, it hypothesizes an originary murder that stopped the all-out violence and is split into two correlated rituals. There are, on the one hand, the animal sacrifices that ritually simulate the killing, and on the other hand, a symbolic human sacrifice placing one member of outside the group as reminder of that violence. In principle, he is in debt to his people, but the social mechanism turns things around, as detailed African studies illustrate²¹. At his enthronisation the chief is forced into fatal conditions and survives as part of the other world. The effect on the community is similar to the sacrificial rites. They enforce the social rules that keep all-out rivalry in check and give each a differentiated role to play. But these two realms of ritual control of violence work out differently under the impact of the *méconnaissance*. Sensing that sacrifices rely on a lie that views the victim as the culprit who caused the chaos makes people mitigate violent sacrificial forms over time, or even declare them obsolete, as the Biblical prophets do. In the simulated human sacrifice of kings, though, the effect is inverse. Here too, the awareness of the lie mitigates the violence done to the person. But the conviction that the king offers divine assurance of wellbeing opens the door to a form of adulation that inflates rather than deflates the rituals, urging gratitude for his role. Political anthropologies show the case of a 'victim king' being turned into a privileged ruler with excessive power. But although the *méconnaissance* thus works in his favour, allowing him to take advantage of his ceremonial role, there usually remains some notion of

²¹ See L. de Heusch, L'inversion de la dette (propos sur les royautes sacrées africaines), in : M. Abensour (ed) *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Paris, 1987.

this person being ambivalent ‘dirt’, whose role is like a lightning conductor. The ‘dirty’ king, who is often dubbed a sorcerer or witch, turns a venerated sovereign.

Before studying what happens to this figure once the Bible revelation renders the sacrificial order obsolete and rehabilitates the victims of ritual violence, we need to consider the special position of the royal figure in the technological evolution. This extraordinary figure –someone outside the normal order – tends to require innovations that are not kept in check by normal hesitations. Rivalry with similar leaders in other groups cause his own community to engage in a technical race, often in the domain of armaments, making his wishes law. When the ritual source of their wellbeing is at stake, no effort is too great for the ‘subordinates’, and the pursuit of technical progress imposes itself. The king now approaches the position of a transcendent being who is no longer a dirty outcast, but a chief that commands a wide array of military and economical valuables. What happens once the working of the *méconnaissance* is neutralised is obvious. As we saw, Christianity in Girard’s reading has unravelled the fallacy underpinning the *méconnaissance*, both in sacrificial customs and in everyday scapegoating. The huge implications in apocalyptic terms are discussed in Girard’s latest book and many other studies such as Jean-Pierre Dupuy’s analysis of the nuclear mutual deterrent also point at these threats, once the mythic suspicions against the leader are defused and only adulteration remains, as in the case of the Führer²².

What usually remains outside the scope of these studies is the link between the gender factor and the maximisation of the technical and political control. Christianity has removed the ritual checks on the latter two domains, thereby allowing the leaders to post as avatars of the transcendent. But the male-centeredness of these realms tends to remain out of consideration. Elsewhere, I have shown that the undoing of the gender lopsidedness is in fact a crucial aspect of the Biblical innovation²³. In Christianity’s prophetic unmasking of the sacrificial order, the gender implications are crucial, but largely ignored. While the Crucified was presented as a supreme sacrifice to the Transcendent, Christian kings tended to view themselves as an embodiments of Christ the King, assuming ever more absolute powers and prolonging a male-centred focus notably in the technological domain. And the victories in so-called democratic polls became another weapon of absolute power. It means that Christendom came to function as a violent absolute that exacted sacrifices on behalf

²² Dupuy advocates what he calls an enlightened catastrophist attitude: refusing vague scares and coping with the evils that are inevitably forthcoming because the ritual protections have been unravelled. Cf. J-P. Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé*, Paris, 2002, and his article Misrecognition (*Méconnaissance*) in *Sacrificial Mechanisms*, http://www.imitatio.org/thinkingthehuman/Papers_files/JPD_Misrecognition.pdf (accessed April 2015).

²³ See W. Eggen, Girard’s gender neutrality and faithful feminism, in: *Studia Gdańskie* Tom XXXII(2013) p. 189-206, and further references in that article.

of the Sacrificed. Only the unmasking of the gender factor in this seems to be able to unravel this new form of *méconnaissance*.

7. A double knapping of flint stones

As Girard infers that the ritual checks on the centralized power and technology have been unraveled and neutralized, it is worth returning to the flint stone society, and further the hypothetical originary scene. We saw that Girard holds that humanity originated, when the internal rivalry in a group with lethal weaponry escalated and resulted into the killing of one member, causing the strife to stop. In a variant of this mimetic theory, Eric Gans has argued that it was rather the halting of rivalrous fights over hunting prey by a semantic sign that started cultural developments. Both clearly refer to an event that preceded the flint stone age, but they infer that a dangerous technology occasioned the transformation, and it is tempting to see flint stone technology lurking at the horizon. The stop that Gans proposes developed into a sharing that, one day, was to rely on a civilized flint stone cutting of the meat. Yet, we are to heed Derrida warning that any searching for beginnings is a theo-logical practice, to be deconstructed as a mental imagery engraved onto the flow of things²⁴.

It is beyond our scope to discuss his recommendation here. But it is worth of note that the authors tend to study these issues almost exclusively from the male perspective. Girard wisely avoids suggesting that the fight over a female may have caused the crucial brawl, let alone that the female was the first victim, and he stresses that rivalry, jealousy, and scapegoating are habits proper to both genders, even if scenes of the latter are too often littered with female alleged ‘culprits’, headed by Eve in the story of the Fall. If it is true that cultural and social regulations, including scientific and technological exploits, have been the realm of men and their rivals, the role of its endorsement and counterbalance by women demand investigating. And if Lévi-Strauss’ breakthrough in kinship studies is founded on the notion of women being exchanged by male actors, the intricacies of social structures he unearthed still require more study to clarify how female support and counterbalances facilitate the processes. These issues are connected to the vexing question of the seemingly one-sided male development of technology. A visit to archaeological museums often leaves the impression that flint stones mainly served as hunting and fishing tools, and especially weaponry in male dominated warfare. But the knapping of flint (SiO₂) to produce cutting edge instruments was no doubt part of a complex social setting

²⁴ Although Jacques Derrida has largely ignored Girard’s mimetic theory, his idea that language is a violent imposition of signs on reality by rivalrous minds is akin to the latter’s vision. See A. McKenna, *Violence and Difference: Girard, Derrida, and Deconstruction*, Champaign-Urbana, 1992. Derrida’s best-known work is arguably *De la grammatologie* (Paris 1967), and Gans’ formal reply can be found in *The Origin of Language: A Formal Theory of Representation*, Berkeley, 1980.

with many other techniques involved, in which women had a prominent role. The mastery of domestic fire and ceramics had long since created conditions for sophisticated food preparation, in which flint stone tools served the women as much, if not more than the males. This raises the question if women partook in the technical development with the same attitude as the men.

The Indo-European root of the verb to carve suggests a close link between technical, artistic and linguistic skills. The root *gerbh, from which both carving and *graphein* (scribe) derive, confirms Derrida's claim that words actually inscribe signs on reality and cut out chunks. The presumption that females were just marginally partaking in the skills of carving and inscribing is an unwarranted prejudice. The use of flint stone knives in the kitchen, the care of the house, and childcare may have largely exceeded the male use of it, and there is no reason to consider its artistic use in carving of signs or decorations as restricted to men²⁵. By contrast, the anthropological literature does bear out that women were prevented from the sacrificial killing of animals and shedding of blood by cutting²⁶.

What can be inferred from this is that women not only used cutting edge technology for non-lethal purposes, but also held the ambiguity of violence in general and in sacrifices especially in abhorrence. Even if male hunting and warfare ranked high in the social appreciation, the housekeeping skills of the women and their use of many techniques was the unquestionable base of the social life and a drive for technical innovations as well. This was particularly true for the diverse usage of flint stone in culinary and decorative skills. But more important to consider even is that common meals with their interactions, by linguistic and other signs, had a greater impact on the cultural developments than the killing capacities in hunts or wars. The flint stone industry held a key position over a few thousands of years, and its technical use in female skills should be given proper emphasis in the analyses, together with the multifarious skills and techniques women have developed and shared. The Indo-European linguistic links between such words as *technos*, textile, texture, but also child bearing (*teknoein*), and even house building (*ktizein*), are suggestive, as also is the popular comparison between pregnancy and baking in an oven, and they modify the image of male-dominated technology.

However, this is not to imply that the female role in the development of skills has been immune to mimetic rivalry. Even if it is wrong to charge Eve with the original

²⁵ Even though women provided the greater part of food in pre-agricultural societies, the workload was much less and left ample time for other activities. Recent finds in Neolithic settlements such as Göbekli Tepe or Çukuriçi Höyük (Turkey) suggest extensive female involvement in artistic techniques and exchanges that were probably linked to matrimonial exchanges.

²⁶ A woman priest of a sanctuary in Anloga (Ewe area in SE-Ghana) explained to me that she had to call on the male priest of a rival sanctuary to come and do the slaughtering for her, because as a woman she was not to shed the sacrificial blood.

fault, it must be noted that she readily imitated Adam's scapegoating conduct when God challenged them. Still, female forms of rivalry tend to gravitate around their role as mothers and sexual partners. In the often male-dominated societies, the recognition of their social role is their main concern. Consequently, their competitive drive for technical progress focuses skills of preparing food, childcare, health, and body care. This deserves our attention. Their flint stone handling of scraping and carving serves the social texture and harmony, even if their rivalry may often be a cause of tension and even of war.

In his variant of Girard's mimetic theory, Eric Gans stresses that human cultural activity starts effectively when the competitive rushes to devour the hunted prey is halted by a vocal sign to prevent deadly rivalry. In recent refinements to this theory about *The Origin of Language*, he comes closer Girard's claim that violence is part of the cultural sign itself²⁷. But it deserves repeating that stopping the clash over the prey led to the practice of cutting, cooking, and sharing of the meet, and that women with their food producing skills came to occupy a pivotal position in this sharing community. The impact of flint stone cutlery in this context can hardly be overstated, as it helped to turn the *sparagmos* and *omophagia* of devouring into social scenes around prepared food with linguistic exchanges.

Reflecting on this side of the technical history, we may elaborate on Girard's two-sided vision of religion and the role of *meconnaissance*. Where he situates the origin of culture in the violence directed against one alleged culprit of the tension, whose death became the group's actual salvation, stressing that this symbolically developed into the sacrificial system with its offerings to the Transcendent source of life and truth, two sides to this story are to be noted. On the one hand, this divinity figured as the sole source of truth and knowhow, asking a total submission, but also evoking a Promethean revolt and rivalry for power, which fed the urge to develop skills of social dominance. Religion, in this context, came to be pictured as '*religare*', linking to the transcendent source, either in humble submission or in competitive revolt. But the second side was the subdued awareness that the sacrificial order was built on a lie, and that there was no such violent transcendent. The original murder, after all, had taken place for the sole purpose of safeguarding the community. That means that the peace, rather than the violence is the core value of religion, and that community-building skills prime competitive techniques. It questions the priority given to discursive knowledge – in Kantian terms the *intellectus ectypus* – that stresses truth as the excluding of the irrelevant, and it seeks to replace it with intuitive insight seeking to highlight connections (which Kant describes as *intellectus archetypus*). The female gestation of the embryo before birth is clearly more related to the latter,

²⁷ See E. Gans, *Signs and Paradox; Irony, Resentment, and other Mimetic Structures*, Stanford 1997, and *The Girardian Origins of Generative Anthropology*, Imitatio/Amazon Whispernet 2012.

while the male drive for top exploits rather serves the former.

In terms of religion, this favors the alternative etymology deriving it from ‘*re-legere*’, where *legere* means both reading and gathering. No doubt, ‘*religare*’ may also be understood in terms of interrelating for peaceful communion, rather than as connecting with a sacrifice-demanding Absolute, either as a model or a rival. But even in that reading, the active side tends to be overemphasized. Flint stone technology, however, rather than fostering the total control symbolized the Nazi megalomania, favors the openness for the unexpected new – the *serendipity* – because the knapping of the stones relies on surprise, expectation and intuition. The post-Darwin society is less divorced of its ideals as might seem and the perception of its Christian view of God was spelled out long ago by philosophers like Cusanus and Leibniz, for whom the sacred meal figured as the highest symbol²⁸.

8. Conclusion: peace-meal sharing

The Westerplatte onset of the Nazi war-exploit poses the enigma of human technical might and its origin. The pursuit of insight in a divine order whether in subservient gratitude or in a Promethean and Faustian revolt has been the reigning imagery, until the nominalist doubts about the transcendent order and the historic interest became dominant promoting a pragmatic focus on piecemeal knowhow. But in both options the social rivalry and the search of an advance over the neighbor, competitor, or foe proved to be the prime driving force, with military objectives often being the motive for massive funding and conceptual idealization of human ingenuity, with the addiction to male adrenaline being a scarcely hidden motor. The notion of a religious Absolute played a distinctive role in both variants, either as a commander of research or as the rival to be combated. But looking at flint stone technology as the first major technology in terms of mining and tool making, it would seem that this male-dominated direction and its religious imagery is a one-sided perspective, and that in between these two currents the Girardian vision of a divinity identifying with the marginalized has pointed to an equally powerful force that, however, has been kept out of sight.

The peace activist of Girardian inspiration sees the role of religion in neutralizing the hostile drive of rivalry, from its onset in the need for feeding, as he fosters the ideal of meals where the devouring instinct – that is common to all life due to the homeostatic urge – is being transformed into a self-giving devotion, aiming at its supre-

²⁸ Ernst Cassirer has pointed out that the calculus, which Leibniz developed on the basis of Cusanus’ approach of the infinite, not only founded the physical sciences but the study of human symbolic systems as well. And his view of the Divine as Total Intuition is not only compatible with, but also foundational for modern sciences. See on this issue G.B. Moynaha, *Ernst Cassirer and the Critical Science of Germany 1899-1919*, London 2013, especially Ch. 4, Leibniz and the foundation of critical science.

me form of the Eucharistic sharing, where the self gives itself to be eaten. In terms of science and knowhow, given that carving is the origin of the word as graphic sign (*gerbh), it means that the urge to grab from the other, through the power of the word, is turned into the gesture of letting the other by mimesis grab what is mine. From Girard's point of view this is the core of the Biblical inversion, in which the divine identifies with the ousted victim or scapegoat, culminating in the Eucharistic self-giving of Christ who installs a community of peace-meal sharing.

Hitler's Nietzsche-inspired scorn of Semitic subservience that had allegedly sapped the Aryan valor turned into an obscene return to the originary murder scene and poured out the scapegoat's blood with such technical perfection that the question remains from where his inspiration derived. Were it the earlier pogroms that inspired him, or the ritual experts who capture Christ's blood and transform it into purifying liquor to be distributed via machineries of social might and even martial prowess? If finely woven textures there were, with artistic sharing and refined martial sports in the magnificent old towns that have now been restored chiefly for tourist purposes, the question remains if the female root of *technè*, as a self-giving weaving of life, did ever get the impact it deserved? Strolling the Riesenberg – and recalling how Hitler's giant Riese-Project ignored that Riese meant a young life's sprout – I realized how sadly Europe's democratic ideal had been betrayed. The female flint stone techniques of cutting food for mutual peace-meal sharing had given way to a posturing as the unassailable absolute. Yet, the religious intuition that the 'survival of the fittest superman' is a fallacy in a society ruled by mirror neurons and leads to a "restricting head start" is a valuable Biblical insight that Girard's mimetic theory has brought into awareness²⁹. His vision of religion is anti-evolutionist in the sense that it opposes the ideology of the 'survival of the fittest' that is bound to make sacrificial victims in a megalomaniac drive lacking the compassion for weak but equally indispensable links in the chain of beings. God is not the one who sacrifices sons for a Reich, but who urges sons and daughters to prevent Westerplatte fantasies of bloodshed by incarnating an intelligent design into reality.

References

- Abensour, M. (ed), *L'esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique*. Paris, 1987.
 Bolk, L. *Das Problem der Menschwerdung*, 1926.

²⁹ The idea of restricting head start (*remmende voorsprong*) was launched by the historian Jan Romein in 1937, with the Nazi megalomaniac ideal of the *Übermensch* in mind, explaining how advances may cause a handicap in the long run. Romein pointed to valuable past aspects that were unduly forgotten in the push forward. Girard rather speaks of the mimetic aspect that helps others to overtake. Cassirer, quoting Leibniz, explains that the intuitive overall perspective is a divine particularity, which seems better heeded in female technology.

- Derrida, J., *De la grammatologie*, Paris 1967.
- Dupuy, J-P., *Pour un catastrophisme éclairé*, Paris, 2002.
- Dupuy, J-P., Misrecognition (Méconnaissance) in *Sacrificial Mechanisms*, http://www.imitatio.org/thinkingthehuman/Papers_files/JPD_Misrecognition.pdf (accessed December 2014).
- Dumézil, G., *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Brussels 1958.
- Eggen, W., Girard's gender neutrality and faithful feminism, in: *Studia Gdańskie*, vol. XXXII (2013), p. 189-206.
- Elias, N., *The Civilizing Process*. London 1959-2000 (Germ. orig. *Über den Prozess der Zivilisation* 1939).
- Gans, E., *The Origin of Language: A Formal Theory of Representation*, Berkeley 1980.
- Gans, E., *Signs and Paradox; Irony, Resentment, and other Mimetic Structures*, Stanford 1997.
- Gans, E., *The Girardian Origins of Generative Anthropology*, Whispernet 2012.
- Girard, R., *La violence et le Sacré*, Paris 1972.
- Girard, R., *Le bouc émissaire*, Paris 1982, (Eng. trans. *The Scapegoat*, Baltimore 1986).
- Girard, R., *Evolution and Conversion*, London 2007.
- Girard, R., *Girard, Battling to the End*, East Lansing 2010.
- Goudsblom, J., in *Fire and Civilisation*, London 1992.
- Heusch, L. de, *L'inversion de la dette (propos sur les royautés sacrées africaines)*, in: Miguel Abensour, Paris, 1987.
- Lévi-Strauss, C., *Les Structures de la Parenté*, Paris 1949.
- Levi-Strauss, C., *Le Cru et le cuit (The Raw and the Cooked)*, in: *Mythologiques*, vol I, Paris 1969.
- McKenna, A., *Violence and Difference: Girard, Derrida, and Deconstruction*, Champaign-Urbana, 1992.
- Morgen, E., *The Descent of Woman and The Aquatic Ape* London 1972.
- Moynaha, G., *Ernst Cassirer and the Critical Science of Germany 1899-1919*, London 2013.
- Riese-project cf.: www.thirdreichruins.com/riese.htm (accessed December 2014)

Dziedzictwo krzemienia: religia a ideologia techniczna

Streszczenie: Nawiązując do ideologii wojennej nazistowskich Niemiec, autor zastanawia się, czy ich wysoko rozwiniętą technologię, będącą dziedzictwem obróbki krzemienia, należałoby uznać za prometejski bunt przeciwko objawionej religii, czy też za jej skutek. Zastosowanie mimetycznej teorii Girarda prowadzi do wniosku, że możliwa jest trzecia alternatywa, otwierająca perspektywę mniej bojowego wykorzystania doskonałego potencjału technicznego.

Słowa kluczowe: demokracja, mimetyczna teoria Girarda, nazizm, projekt Riese, religia, technologia, schemat triady, przemysł wojenny

BEATA ŁUKARSKA

Akademia im. Jana Długosza
Częstochowa

Praktyczne wskazania dla życia osobistego i społecznego w wybranych tekstach literatury religijnej XVII – poł. XVIII wieku

Streszczenie: Tekst jest omówieniem wybranych przekazów źródłowych powstałych u schyłku epoki staropolskiej, to jest od siedemnastego do połowy osiemnastego stulecia. Przywoływane druki należą do tego działu ówczesnej twórczości, który ująć można we wspólnej nazwie piśmiennictwa religijnego. Jest to spuścizna kulturowa licznie reprezentowana zarówno w ilości tytułów, jak i formalnej ich różnorodności. Wśród odnotowanych edycji nie ma jednak traktatów naukowych. W rodzimym planie wydawniczym u schyłku doby staropolskiej spotykamy ich zresztą niewiele. Większość analizowanych zapisów stanowi natomiast literatura o charakterystycznym oddziaływaniu duszpasterskim, mianowicie: ascetyka, moralistyka, literatura kaznodziejska. Wpisany w strukturę przekazu większości owych utworów szeroki adres wydawniczy i możliwie najbardziej powszechne ich przeznaczenie determinują zarówno kształt literacki wypowiedzi, jak i sposób komunikowania się z odbiorcami. Poza tym przeważająca część cytowanych w szczegółowych rozważaniach historycznych zapisów nosi wyraźne znamiona formalnego i językowego uproszczenia. Ich cechą charakterystyczną jest wyraźne perswazyjne ukierunkowanie. W konsekwencji autorzy ujawniają w sferze czytelnych zamierzeń twórczych obecność programowo potraktowanej tendencji dydaktycznego oddziaływania.

Wpisana w historyczny przekaz uniwersalność pouczeń etycznych i moralnych umożliwia ich odczytywanie poza granicami reprezentowanej wspólnoty wyznaniowej. Sytuuje je także poza obecnym w nich horyzontem czasowym. Ich uniwersalizm budują refleksje oparte na wspólnocie powszechnie przyjętego i akceptowanego humanizmu. Pouczenia te definiują takie wartości, jak: prawda, pokora, szczerłość. Podejmują istotne dla pojedynczego człowieka i dla całego społeczeństwa zagadnienia: relacji do drugiej osoby, poczucia własnej godności, prawidłowej samooceny, współczującej relacji do innych, objawiającej się w chęci niesienia praktycznej pomocy.

Wskazania zawierają także zaakcentowany kontekst religijny, opisując warunki przekonującego świadectwa wyznawanej wiary.

W części omawiającej problemy natury społecznej znalazły się teksty odnoszące się do problematyki wartości pracy, sprawiedliwego i uczciwego wynagradzania.

W ostatnim rozdziale pouczenia staropolskich pisarzy religijnych odnoszą się

do wybranych problemów życia małżeńskiego i rodzinnego.

Słowa kluczowe: barok, historia duchowości, historia literatury, literatura staropolska, literatura kościelna, literatura ascetyczna

Wstęp

Niniejsze opracowanie jest analizą historycznoliteracką wybranych tekstów źródłowych, powstałych u schyłku doby staropolskiej, to jest od siedemnastego do połowy osiemnastego stulecia. Wśród oryginalnych zapisów nie ma jednak traktatów o charakterze naukowym. Wszystkie tytuły wpisują się bowiem do tego zasobu historycznych publikacji, które określamy wspólnym mianem literatury religijnej. Ich szeroki adres wydawniczy i możliwie najbardziej powszechne przeznaczenie determinują zarówno kształt literacki wypowiedzi, jak i sposób językowego komunikowania się z odbiorcami. Przeważająca część nosi wyraźne znamiona formalnego i językowego uproszczenia. Poza tym charakterystyczną cechą omawianego działu polskiego piśmiennictwa barokowego jest powszechność elementu dydaktycznego. Ów dydaktyzm, graniczący niekiedy z dobrze pojętą moralistyką, ma zasadniczo wszechstronne ukierunkowanie. Jest bowiem w równym stopniu adresowany do społeczeństwa stanowego, podzielonego na silnie zróżnicowane, historycznie wyodrębnione i ukształtowane klasy społeczne, jak i do odbiorców zróżnicowanych pod względem płci i wieku. Poszczególne zapisy składają się na wymiar praktycznego rozumienia religii, umiejętności przenoszenia wartości wyznawanej wiary w życie osobiste, społeczne i narodowe.

Piśmiennictwo religijne XVII – poł. XVIII wieku dowodzi wybitnie pastoralnego ukierunkowania ówczesnej działalności Kościoła. W duszpasterskim charakterze zawiera się jednak przekaz najważniejszych prawd chrześcijańskiej tradycji w wymiarze chrystologicznym, mariologicznym i eklezjologicznym. Jednocześnie większość przywołanych zapisów nie została ukształtowana na sposób nakazowy, a więc nie posiada charakteru wskazań bezpośrednich, stylistyki imperatywu, ujawniającego się w nakazowych formułach: zrób, uczyn, pamiętaj. Tym samym pozostawiają one szerokie pole uniwersalnej i osobistej aktualizacji poprzez czynne zaangażowanie intelektu w odczytywanie treści wpisanych w kształt egzemplów¹, alegorii, symboli czy wreszcie literacko potraktowanych obrazów o treściach moralnych i dydaktycznych.

Obecne opracowanie łączy i zawiera w sobie kilka następujących po sobie tematów. Część pierwszą tworzą wskazania o charakterze ogólnym i przez to powszechnym. To jest takie, które zbudowane zostały na fundamencie wartości ogólnoludzkich i ponadczasowych. Z zawartą w nich niezaprzeczalną dozą wielowiekowej humanistycznej mądrości i doświadczenia identyfikować się mogą wszyscy, niezau-

¹ Zob. na ten temat m.in.: M. Kazańczuk, *Egzempli z pism jezuickich z przeł. XVII i XVIII wieku w świetle doktryny Kościoła potrydenckiego*, w: *Literatura i instytucje w dawnej Polsce*, red. H. Dziechcińska, Warszawa 1994, s. 106-124.

leżnie od prawideł wyznawanej wiary oraz przynależności do określonej tradycji.

Kolejny zespół stanowią wskazania wyrastające z depozytu samego chrześcijaństwa, z ujawniającą się w nich charakterystyczną dla wartości chrześcijańskich: ascetyką, wymiarem kultowym (np. idea naśladowania Najświętszej Maryi Panny), pierwiastkiem bezpośrednich lub aluzyjnych odwołań biblijnych.

Pokrewne wobec poprzednio opisanej, choć bardziej szczegółowe (przede wszystkim ze względu na ściśle określoną grupę odbiorców) są części następne, mianowicie: trzecia i – sumująca całość niniejszych rozważań – czwarta. Znalazły się w nich bowiem zalecenia dotyczące aktualnych w owym czasie problemów natury społecznej, narodowej oraz (w zamknięciu obecnych wywodów) małżeńskich, wychowawczych i rodzinnych.

1. Wskazania o walorach uniwersalnych

Wskazania o walorach uniwersalnych odnoszą się do dwóch zasadniczych wymiarów nauczania moralnego, mianowicie: prawidłowego kształtowania własnej osobowości, charakteru i postępowania oraz właściwej relacji do drugiej osoby, rozumianej w znaczeniu szerokim, czyli niezależnym od szczegółowej charakterystyki i społecznej przynależności. Przy czym sugestie zapisane na kartach historycznych przekazów religijnych budują w zasadzie katalog powszechnie przyjmowanych wzorów. Spośród nich, ze względu na mnogość zapisanych przykładów, najczęściej przywoływaną wydaje się – pokora. Pokora opisana przez Marcina Rubczyńskiego², w domyślnym biblijnym skojarzeniu, symbolem drabiny o wielu szczeblach, po których „bez końca i ustawicznie można chodzić”³. Dominikanin – Mikołaj z Mościsk – głupcem nazywa tego, który pozbawiony pokory – rozumie „jakoby tylko dla niego słońce wschodzi i tylko jego dom oświeca”⁴. Jeszcze wyraźniej ową rywalizację między słabością egoistycznie ukierunkowanego charakteru a potrzebą realistycznej, pokornej samooceny opisuje anonimowy osiemnastowieczny rekolekjonista:

„Wyszedłeś wysoko z fantazją – patrz, żebyś nie upadł głęboko [...]. Przeszedłeś

² Słowa autora: „Aż do samej śmierci nie trzeba ustawać w sprawach pokory; albowiem pokora jest drabiną wielu szczeblów, po której bez końca i ustawicznie można chodzić”. Zob. M. Rubczyński, *Głos Pana kruszącego cedry libańskie albo rekolekcje osobom zakonnym służące* [...], Berdyczów 1768, s. 40.

³ Wspomniane biblijne skojarzenie prowadzi nas oczywiście do snu Jakuba uciekającego przed Ezawem. Zob. Rdz 28, 12nn. Warto zapoznać się także z odpowiednim hasłem słownikowego opracowania: M. Lurker, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tł. K. Romaniuk, Poznań 1989, s. 44.

⁴ Szersza wypowiedź dominikanina brzmi następująco: „Trzeci stopień pychy jest, gdy kto chociaż dary Boże od Boga i darmo bez zasług sobie dane, ale więcej sobie przypisuje i więcej o sobie rozumie niż jest w rzeczy. Siebie tylko rozumiejąc bogatym, swoją tylko familią znacną, insze ludzi (jakoby też żadnych darów Bożych nie mieli) pogardza. Tedyżeście wy tylko sami ludzie, a z wami zawsze mądrość: jeżeli to nie głupi był, któryby rozumiał, że tylko dla niego słońce wschodzi i tylko jego dom oświeca”. Zob. Mikołaj z Mościsk, *Akademia pobożności nie tylko zakonnym osobom do doskonałości potrzebne* [...] przedtym w Roku Pańskim 1628 wydane a teraz powtore [...], Częstochowa 1722, s. 140.

drugiego naukami nie wynoście się [...], patrzaj żebyś prędzej nie zbłądził, gdy rozumem twoim po wysokich idziesz górach, po powietrzu wieszasz się, po gwiazdach, czym rozumu twego droga niebezpieczniejsza jest. Pamiętaj, że ten, który się na ziemi układał, nie ma skąd spaść⁵”.

Wspomniana w uprzednio przywołanym cytacie, właściwie ukształtowana samoocena pozwala, zdaniem kolejnych autorów, na afirmatywne przyjęcie pełnionej życiowej roli oraz doskonale wypełnienie warunków życiowego powołania. Wzmiankują o tym: piewca sławnych niegdyś obecnością cudownego maryjnego obrazu – Bratiańskich Łąk⁶ oraz poznański kaznodzieja Jakub Filipowicz⁷. Jeszcze wyraźniej wskazana reguła realizuje się w przywołaniu tradycyjnego toposu: „życie teatrem”⁸. W zgodzie z nim bowiem: „... czy słuszna gniewać się komu na komedii, że mu się nie kazano pokazać panem albo bogatym Midasem [...]; każdy powinien być kontent z osoby, którą na niego włożono, bo wie, że i najpodlejszą osobą prezentując, będzie miał wielką sławę, gdy się z nią dobrze sprawi”⁹.

Po pokorze w ogólnym zbiorze promowanych cnót następują: sprawiedliwość, szlachetna wdzięczność, prawdomówność, wytrwałość i cierpliwość. Pierwsza z wyliczonych pojawia się dodatkowo w powiązaniu z konieczną i odpowiedzialną profesją sądenia występków wobec stanowionego prawa. W perspektywie sprawiedliwie, czyli uczciwie sprawowanej władzy sędziowskiej, jak przekonuje Antoni Węgrzynowicz, pozostaje nadzieja szczególnej łaski „... w najcięższej potrzebie względem zbawienia”¹⁰. Pozostałe wartości, tj. umiejętności okazywania wdzięczności¹¹,

⁵ *Głos wołającego na puszczy Gotujcie drogę Panu [...] albo raczej rekolekcyjne na trzy dni [...]*, Kraków 1727, s. 252.

⁶ Fragment zapisu autorstwa Michała Łosiowica: „Zawszeć się to niech nie podoba, czym jesteś, jeśli chcesz przyść do tego, czym nie jesteś. Bo gdzieś się sobie w jakim stopniu doskonałości spodobał, już do doskonałości iść przestał, a jeśli mówisz, że dość masz, toś zginął”. Zob. M. Łosiowicz, *Pastwa Słowa Bożego na sławnych cudownym Bogarodzicy Panny obrazem Łąkach Bratiańskich zebrana a ku posilkowi Chrystusowych owieczek i wygodzie pasterzów ich do druku podana [...]*, Toruń 1706, s. 54.

⁷ Zob. Jakub Filipowicz, *Kazanie na święta calego roku [...]*, Poznań 1737, s. 37.

⁸ Zob. m.in. J. Kotarska, *Topos „theatrum mundi” w poezji przełomu XVI i XVII wieku*, w: *Przełom wieków XVI i XVII w literaturze i kulturze polskiej*, red. B. Otwinowska, J. Pelc, Wrocław 1984, s. 145-169 oraz M. Wichowa, *Dignitas humana i humanitas christiana w poradniku medytacji Diega de Estella „O wzgardzie świata i próżności jego” w przekładzie Augustyna Kochańskiego*, w: *Piśmiennictwo zakonne w dobie staropolskiej*, red. M. Kuran, K. Kaczor-Scheitler i M. Kurana, Łódź 2013, s. 157-169.

⁹ Zob. *Głos wołającego na puszczy ...*, s. 354.

¹⁰ Szerszy zapis brzmi następująco: „Niech się sprawiedliwości przestrzegający nie boi ani zubożenia, ani głodu: gdyż bardziej ci tracą, którzy cudze szarpia; a przeciwnym sposobem, kto się w sprawiedliwości kocha, patrzy bezpiecznie we wszystkim na szczęśliwe powodzenie [...] każdy sędzia nieuwodzący się respektami ani podarunkami, może się spodziewać za to od Pana Boga osobliwej jakiej w najcięższej potrzebie swojej względem zbawienia swego łaski i ratunku [...]”. Zob. A. Węgrzynowicz, *Kazań niedzielnych księga wtora siedm kolumn domu pobożności, to jest o siedmiu cnotach chrześciańskich [...]*, Częstochowa 1713, s. 168.

¹¹ W osiemnastowiecznym tekście rekolekcyjnym dla zdefiniowania umiejętności okazywania wdzięczności posłużyła tradycyjna symbolika zwierzęca. Dokładnie przykład psa i takie słowa: „Nauucz się od bestii powinności twojej duszo niewdzięczna i nieludzka; pies twój niech będzie mistrzem oraz i sędzią twoim”. Zob. *Głos wołającego na puszczy ...*, s. 137.

wytrwałości w niepowodzeniach¹², odwagi mówienia prawdy¹³ stanowią pomost ku opisaniu wzorcowych relacji międzyludzkich. Dla ich zbudowania fundamentalną wydaje się umiejętność przebaczenia, bo jak twierdzi jezuita – Jan Morawski – warto przyjąć jako regułę życia, że „gdy kogoś prześladuje nieprzyjaciel, jeden jest zły, a gdy wzajemnie odpowiadamy nienawiścią, już dwóch złych jest na świecie”¹⁴. I choć w starym zapisie nie pojawia się bezpośrednie odwołanie do słów św. Pawła – „zło dobrem zwyciężaj” – to jednak wyrażona w nim prawda wydaje się niezwykle bliska apostołskiemu zawołaniu.

Szeroko komentowaną cnotą w odniesieniu do potrzeb drugiego człowieka jest miłosierdzie¹⁵. Antoni Choynacki przyznaje miłosiernym uczynom społeczny priorytet i przekonuje, że prawdziwe człowieczeństwo jest z nimi niepodważalnie związane. A w radykalnie brzmiącym sformułowaniu stwierdza, że: „... nie ma nic w sobie ludzkiego, chociaż się człowiekiem nazywa, kto nie zna miłosierdzia”¹⁶. Jeszcze dalej idzie kaznodzieja Bonawentura Gelarowski, sugerując, że tak potrzebne miłosierdzie nie może stanowić zasłony dla uprzednich niegodziwości, bo za miłosiernie nie mogą uchodzić jałmużny wręczane tym, których wcześniej nędzarami się uczyniło¹⁷.

Szacunek wobec drugiego człowieka objawia się także w powściągliwości języka. Rangę moralnego waloru i moralnej doskonałości, a nawet warunku wiecznego zbawienia, upatruje się również w umiejętności pielęgnowania dobrego imienia bliz-

¹² Warte zapamiętania obrazowe stwierdzenie: „Jednej róży abyś dostał, przez tak wiele trzeba się przedzierać ciernia”. Zob. *Głos wołającego na puszczy ...*, s. 190.

¹³ Trzeba w tym miejscu odnieść się do stwierdzenia Mikołaja z Mościsk, który pisze: „Zelżywość bardzo zła w człowiecze jest kłamstwo, a w uściech źle wyćwiczonych ustawicznie będzie; lepszy jest złodziej niżeli ustawiczny kłamca, lecz oba odziedziczą zatracenie. [...] Przeto usadzić się zawsze prawdę mówić, chociaż ze wstydem i bólem jakim, lepiej uciepieć co i strofowanie usłyszeć i szkodę podjąć i pożytku odstąpić niż przyganę mieć na sobie podłego kłamstwa”. Zob. Mikołaj z Mościsk, dz. cyt., s. 307.

¹⁴ J. Morawski, *Duchowna theologia abo Kościół Ducha Św. to jest człowiek doskonały z nauki Pisma św. i Ojców świętych opisany* [...], Poznań 1717, s. 16.

¹⁵ Warto w tym kontekście przypomnieć słowa Gabryela Leopolda: „Przyjmujesz tedy ubogie, jeśli chcecie, aby was przyjął ten nagi ubogi, który ma nogi przybite do poczekania i ręce rościągione dla przyjęcia i obłapienia, który ma głowę naklonioną dla pocałowania i wrota w boku otworzone dla wypuszczenia nas do wnętrzości miłosierdzia swojego”. Zob. Gabryel Leopolda, *Księgi czwiczienia chrześcijańskiego*, bmw 1619, s. 112.

¹⁶ Podobnie jałmużna według Choynackiego definiuje się jako powinność a nie świadczenie łaski: „Zdaje się nam podobno, że kiedy z biednym szelągami do ubogiego wyciągamy rękę, że mu łaskę czynimy, nie łaskę nie, nie żadną chrześcijanie łaskę, nie; powinność, powinność czynimy”. Zob. Antoni Choynacki, *Głos Boski do serc ludzkich albo kazanie podczas wielkiego jubileuszu* [...], Kraków 1752, s. 276.

¹⁷ Według Gelarowskiego: [...] „rozdawać po kościołach, po szpitalach, klasztorach jałmużny rzecz dobra, ale trzeba wprzód tym, którycheś krzywdząc szpitalnikami, żebrakami poczynił – oddać”. Zob. B. Gelarowski, *Kazania na niedziele całego roku i święta Chrystusowe* [...], Poznań 1737, s. 26.

niego¹⁸.

2. Wskazania wypływające z tradycji i depozytu chrześcijańskiego nauczania

Z fundamentalnych racji samego chrześcijaństwa wyrastają natomiast kolejne wskazania, w przeważającej mierze dotyczące życia zgodnego z przyjętą i głoszoną wiarą. Bo jak słusznie stwierdza cytowany uprzednio anonimowy osiemnastowieczny rekolekcjonista: „Straszdyło to jedno być chrześcijaninem a nie żyć po chrześcijańsku”¹⁹. Ogólne formuły wzmacniają wezwania do chrześcijańskiego radykalizmu realizującego się w doskonałości wiary, ufności i miłości. Towarzyszą im wywiezione z biblijnej tradycji zachęty w rodzaju: „A też każdy z Piotrem świętym zajeżdżaj: Duc in altum!”²⁰ Jednocześnie większość historycznych przekazów podkreśla wartość stałej pamięci o Bogu, bo „... czy to zorza świt na świat wprowadza, czy jasne słońce wschodzi; [...] czy na niebie ognie gasną [...] twoje serce niech zawsze kochaniem Boga żarzy się”²¹.

W kontekście ostatnich stwierdzeń zrozumiała staje się potrzeba definicyjnej wykładni szczerzej, wytrwalej modlitwy. Zachęca do niej dominikański teolog – Mikołaj z Mościsk, nazywając modlitwę „przysmakiem pracowitego żywota” i „odpoczynkiem zmordowanych zmysłów”²². Jezuicki homiletyk – Stanisław Bielicki – zwraca uwagę na pożytek płynący z codziennej osobistej i wspólnotowej lektury Biblii, narzekając przy tym, że w chrześcijańskiej społeczności więcej tłumaczy mają gusła senne niż Pismo św. interpretatorów²³.

Właściwe rozumienie potrzeby modlitwy wyrasta ze zrównoważenia biblijnych postaw: Marii i Marty; albo jak symbolicznie określił to ten sam Stanisław Bielicki – między przebieraniem paciorkami a obracaniem wrzecionem²⁴. Zdaniem innego autora równie boleśnie bowiem błędzą ci, którzy mniemają, że tylko „za ich rozumem, za obrotem, za staraniem, zejść się szczęścia, fortuny i pożądane skutki; tak drugi błąd jest wierzyć, że z samego tylko naznaczenia Boskiego i przejrzienia,

¹⁸ O tym Antoni Węgrzynowicz: „Z tego tedy wszystkiego pokazuje się jako do otrzymania zbawienia wiecznego koniecznie potrzeba kochać się w sławie bliźniego, tak jako we własnej, to jest ani mówić ani słuchać czego szkodliwego sławie jego”. Zob. A. Węgrzynowicz, dz. cyt., s. 440; oraz Fabian Birkowski: „Moja rada, kto chce aby miał zęby śliczne [...] niechaj źle o ludziach nie mówi, bo mowa wszeteczna jako czernidło jakie zęby i język umaze”. Zob. F. Birkowski, *Kazania na niedziele i święta doroczne* [...], Kraków 1620, s. 239.

¹⁹ Zob. *Głos wołającego na puszczy* ..., s. 244.

²⁰ Zob. M. Łosiowicz, dz. cyt., s. 486.

²¹ Zob. Jerzy z Turny Laskowski, *Związek grzechowy rozwiązany* [...] kazaniami postnemi na niedzielnych dyscyplinach w kościele Błońskim [...], Warszawa 1697, nlb.

²² Zob. Mikołaj z Mościsk, dz. cyt., s. 41.

²³ Zob. Stanisław Bielicki, *Niedziele kaznodziejskie to jest Kazania na niedziele*, Częstochowa 1712, s. 35.

²⁴ Zob. S. Bielicki, dz. cyt., s. 53.

choćbyśmy z założonymi rękami chodzili, potka nas to, co obiecano”²⁵.

W zbiorowym przekonaniu staropolskich pisarzy kościelnych świadomemu zaangażowaniu religijnemu towarzyszyć powinna nieustanna przemiana życia²⁶. Warunki sakramentu pokuty dopełniają się zatem w rzeczywistym i uczynkowo potwierdzonym nawróceniu a ascetyczne praktyki w zadośćuczynieniu za wyrządzone zło.

Chrześcijananie ukierunkowują swe działania na drugiego człowieka. Według Marcina Rubczyńskiego dla ratowania bliźniego godzi się nawet opuścić modlitwę, a poświęcenie wobec jego duszy przewyższa radość kontemplatywnego obcowania z Bogiem²⁷. Zjednoczenie z osobowo rozumianym dobrem wyklucza także wzajemną niechęć i nienawiść, ponieważ, jak pisze Antoni Chojnacki: „[...] nie gniewa się ręka na rękę ani noga na nogę lewą, ani oko prawe na lewe, bo są członkami jednego ciała. My pod jedną Głową – Chrystusem, a za cóż się mamy nienawidzić”²⁸.

Dawna literatura ascetyczna tworzy też całościowo przemyślany traktat o istocie tzw. dobrych uczynków. O właściwie rozumianych warunkach ich pełnienia informuje wspomniany już Mikołaj z Mościsk²⁹. Michał Łosiowic w obrazie jedwabnika, który niewidoczny dla ludzkich oczu przędzie swój drogocenny materiał, widzi przykład poświęcenia się dla dobra innych w biblijnie opisanym ukryciu³⁰.

Chrześcijańskie zasady życia winny wpływać również z chęci naśladowania wzorca maryjnego lub naśladownictwa świętych. Jednocześnie podkreśla się, że jedno i drugie nie może przyjmować jedynie postaci gołosłownych deklaracji albo pozorów gorliwej czci³¹. Jacek Liberiusz tych, którzy tylko powierzchownie przyjmują płynące z tych wzorców zasady, ocenia negatywnie i opisuje w realistycz-

²⁵ Zob. *Głos wołającego na puszczy* ..., s. 188.

²⁶ Na przykład zapis tego rodzaju: „Do ubłagania majestatu Boskiego nie dosyć upaść na kolana przed spowiednikiem, posypać sobie głowę popielcem i odziać ciało swoje włosienicą, jeżeli nie masz prawdziwego żalu za grzechy twoje, jeżeli się całe nie odrzekasz owej konwersacyi grzechowej, owego zysku niesłusznego etc. Nic nie pokutujesz, ale żartujesz z Pana Boga”. Zob. *Głos wołającego na puszczy* ..., s. 112.

²⁷ Słowa autora: „Dla ratowania duszy godzi się opuścić modlitwę i każdy smak duchowny, a bardziej dbać o ratunek duszy jednej niżeli o wszystkie zachwycenia i światła duchowne, którebyśmy mogli mieć; albowiem w nich Bóg nam dopomaga, w ratowaniu zaś bliźniego w potrzebach jego duchownych my dajemy pomoc stworzeniu Boskiemu, I to, to jest opuścić Boga dla Boga”. Zob. M. Rubczyński, dz. cyt., s. 23.

²⁸ Zob. Antoni Chojnacki, dz. cyt., s. 219.

²⁹ Teolog opisuje to następująco: „Dobrych zasię uczynków krom intencji, są cztery kondycyje: porządek, sposób, rozsądek, tj. trwałość. Porządek jest ten: abyśmy pierwiej odprawowali te dobre uczynki, które są przykazane [...]. Sposób i kształt jest, żeby nie oziębło, ale gorąco, nie niedbale, ale pilno [...]. Rozsądek [...] aby gdy nie wisi nad tobą powinność z roskazania opuściłeś albo na inszy czas odłożył by nalepszą sprawę, jeśli cię pożytek albo zbudowanie bliźniego do czego inszego pociąga. Trwałość, aby co raz z dobrym rozmysłem poczujesz, nie ustawałeś” [...]. Zob. Mikołaj z Mościsk, dz. cyt., s. 9-10.

³⁰ Zob. M. Łosiowic, dz. cyt., s. 439.

³¹ „Lepiej, żeby zdrętwiał język takowy, który powiada, że kocha Maryją a niewstydliwie żyje” – tak zanotował Brunon Osiecki w: *Prymicyje pracy kaznodziejskiej Przebłogosławionej Maryi* [...] w *Bazylikach rożnych Królestwa Polskiego* [...], Częstochowa 1738, s. 144.

nym obrazie świeckich panien, tzw. rezydentek ówczesnych klasztorów. Liberiusz pisze: „W nas świątobliwość i cnoty insze są jako świeckie dziewice w klasztorze, które professyjej nie czynią; dziś przyjdzie, jutro wynieść może; rano drugi trzeźwy, wieczór pijany; rano w rękę trzyma koronkę, a odwieczór przypnie do gęby pełną szklicę. W Pannie zaś Przeczystej [...] miłość Boża i cnota wszelka była jako Panna zakonna, profeska stateczna, jako Oblubienica wiarę do śmierci przysięgająca”³².

3. Problematyka społeczna i narodowa w staropolskiej dydaktyce kościelnej

Etos chrześcijański przekracza jednak wymiar jednostkowy i obejmuje także relacje społeczne i narodowe³³. W omawianych tekstach starej ascetyki, homiletyki i hagiografii znamienne często podejmowany jest temat dobrego i sprawiedliwego urzędnika państwa. Wiele spośród zapisanych uwag odnosi się wprost do obrazu Ojczyzny pojmowanej i jako wspólna wartość i jako wspólny obowiązek. Wykroczeniem wobec tak definiowanej Ojczyzny nadaje się sankcję najcięższego moralnego przewinienia. Przewiny tak wielkiej, że jak pisze Stanisław Bielicki, „... przepuści piekło inszym, ale tym, którzy Ojczyznę tumultami i fakcyjami zapalą albo w niewinnych sercach nieczystość zaniecą albo do spokojnych ludzi serc choleryczną nieubłaganą niezgodą zagorzałą wrzucą głównię na tych piekło i potępienie uderzy”³⁴.

Wspólnotę narodową rozumiano poza tym jako ciąg pokoleń, ponadczasową mistyczną jedność żywych ze zmarłymi. Stąd zapewne wezwania do modlitwy w intencjach własnych i w intencjach zagrożonego dobra wspólnego za pośrednictwem zarówno świętych rodaków³⁵ jak i narodowych bohaterów³⁶.

Wysoką rangę przypisywano również procesom demokratycznego stanowienia

³² Zob. J. Liberiusz, *Gospodyni nieba i ziemie Naświętsza Panna Maria [...] dwudziestą kazań na hymn kościelny „O gloriosa Domina etc” po rożnych w Krakowie kościołach [sławiona]*, Kraków 1650, s. 139. Ten sam Liberiusz pisze też o warunkach prawdziwego naśladownictwa świętych: „Pomagają nam wiele święci, ale kiedy my też co robimy; ratują nas i wspierają, ale chcą, abyśmy spraw ich naśladowali”. Zob. J. Liberiusz, *Kazania na dzień ś. Jacka, patrona Korony Polskiej [...]*, bmw 1645, nlb.

³³ Zob. S. Graciotti, *Patriotyzm i wartości uniwersalne w literaturze polskiej*, w: Tenże, *Od Renesansu do Oświecenia*, tł. W. Jekiel i in, t. 1, Warszawa 1991, s. 1-23 oraz *Humanitas i christianitas w kulturze polskiej*, red. M. Hanusiewicz-Lavallee, Warszawa 2009; W. Gałązka, *Oblicza polskiej duchowości*, Warszawa 2013.

³⁴ Zob. S. Bielicki, dz. cyt., s. 136.

³⁵ Na przykład w jednym z kazań Jana Witkowskiego: „Święci Pańscy tejeż co i ja Ojczyzny znajcie się do ziomka waszego, a wspomagajcie mię przyczyną waszą przed Bogiem. Święci tegoż stanu, co i ja, uproszcie mi, abym w nim tak żyła, jakoście wy żyli i przyszli do tej chwały, w której jesteście”. Zob. J. Witkowski, *Obserwacje święte czasu rocznego albo dni niektóre w roku honorowi Jezusa, Matki Naświętszej i świętych Pańskich poświęcone [...]*, Poznań 1730, s. 484.

³⁶ Dla ilustracji słowa jezuita – Tomasza Młodzianowskiego: „Nabożeństwo także do tych świętych, co od początku wiary chrześcijańskiej aż do tego czasu zbawieni, już Pana Boga swojego widzą, a w szczególności do dusz królów polskich i hetmanów koronnych, aby jako za żywota o tej ojczyźnie radzili, tak i po śmierci o niej pamiętali”. Zob. Tenże, *Kazania i homilie na niedziele doroczne także*

obowiązującego wówczas ładu państwowego³⁷. Wśród pożądanych cech kandydatów pretendujących do tytułów i urzędów wskazywano konieczność kierowania się zdrową oceną własnych cnót i umiejętności, z jednoczesnym odrzuceniem niezdrowych ambicji i egotyzmów³⁸. Wzorem dla dobrego, uczciwego senatora miał być biblijny Jonatan³⁹, dla sprawujących władzę przypisaną funkcjonującym w dawnym porządku urzędom – święty Jacek, który „... dla siebie ma krzyż a płaszcz dla braciej, chcąc ukazać, iż urzędnik i przełożony nie ma być wczasowny, ale więcej powinien myśleć i starać się o wczas i dobro poddanych swoich, Rzeczypospolitej, kongregacyjnej swojej aniżeli o swoje własne”⁴⁰.

W zbiorze społecznych „grzechów głównych” zmiennie często wymieniano: korupcję – nazywaną ówczesnie – przekupstwem, następnie: stronniczość, niesprawiedliwość w sądzeniu, brak poszanowania dla mienia wspólnego, czy wreszcie rozkradanie tegoż mienia. Pierwsza ze społecznych bolączek przypisywana bywa przedstawicielom palestry. Dominikański kaznodzieja – Jacek Liberiusz – powołuje się na makabryczne egzemplum wyjęte z przekazu greckiego historyka – Herodota. W puencie cytowanej opowiadki niesprawiedliwy sędzia zostaje obdarty ze skóry, co pozwala Liberiuszowi na zbudowanie jednoznacznie brzmiącej, sugestywnej konkluzji: „Gdyby temi czasy sędziów, deputatów, rewizorów, komisarzy, lustratorów tak srodze karać miano, więcej na targu było skór ludzkich niż wołowych”⁴¹.

W innym miejscu ten sam pisarz stwierdza, że w przypadku, gdy sędzia spoczywający na „śmiertelnej pościeli” i spodziewający się rychłego odejścia nie może przyjąć Wiatyku, to wyjawienie przezeń stronniczo zatajonej prawdy lub uczynienie uprzednio zaniechanego dzieła sprawiedliwości – „stanie za Przenaświętszy Sakrament”⁴².

Następny zbiór tekstów dydaktycznych odnosi się do odpowiedzialności za dobro wspólne. Odpowiedzialności powiązanej z praktycznie rozumianą uczciwością indywidualną

i społeczną. Sprecyzowane w ten sposób prawdy starają się przekazać zarówno Stanisław Bielicki jak i Bonawentura Gelarowski. Tak brzmi zapis wspomnianych

święta uroczyste [...], t. 1, Poznań 1681, s. 100.

³⁷ Prześmiewczo, ale i niestety nader realistycznie tę kwestię opisuje Jan Wolski: „[...] trafia się, że po wielkich cogitacjach, naradzaniu się – cielię obierzemy na sądowe, deputackie substellium; takiego, który ani be ani me z statutu umie, że obierzemy drugiego na posłowanie, a on ani wie na czym cardinalia Królestwa, praw i swobód ojczystych zależą. Ey, nie piękna cogitacyi, obrady sława, kiedy na cielięciu stawa”. Zob. J. Wolski, *Dni Pańskie [...] to jest Kazania na niedziele całego roku* [...], Częstochowa 1714, s. 291.

³⁸ Zob. na ten temat: Łukasz Rosołecki, *Głos krwi Jezusowej konwinkującym do zawołanych cnót perswazyami wolny* [...], Warszawa 1731, s. 7.

³⁹ Zob. B. Osiecki, dz. cyt., s. 197.

⁴⁰ J. Liberiusz, *Kazania na dzień ś. Jacka*..., nlb.

⁴¹ Tenże, *Gospodarz nieba y ziemie Jezus Chrystus (...) w przednie tajemnic i dzieł swoich (...)* na kazaniach wystawiony [...], Kraków 1665, s. 350.

⁴² Tamże, s. 234.

wypowiedzi:

„Takich teraz wiele skarbu publicznego dozorców; i ty cyt i ja cyt, a obadwa bierzmy”⁴³.

„A po polsku imię pierwszego pana: Ja-dam, to jest ego dabo. Im większy pan, tym mniej do skarbu publicznego wnosi”⁴⁴.

„[...] jakiegoż tedy teraz między wami najwięcej pokrewieństwa: oto braci: ty daj, my braci. Każdy z was bezpiecznie może mówić: jestem w bractwie od brania”⁴⁵.

Ostatni element odwołujący się do szeroko rozumianych kwestii społecznych to problematyka wartości pracy i uczciwego wynagradzania.

Na ciągłą aktualizację owego zagadnienia wskazuje Michał Łosiowic w uwagach aluzyjnie odniesionych do ewangelicznej przypowieści o robotnikach w winnicy:

„Naostatek i to nie polskich gospodarzow moda po zachodzie słońca najemnikow zwoływać, tegoż dnia umowioną oddawać nadgrodeń i zapłatę, bo jeśli kto, to nasi Polacy radzi zapłatę ode dnia do dnia, ba i do roku odwłoczą”⁴⁶.

Dwa kolejne zapisy mają charakter radykalizmu etycznego, wyrażonego w formie przestrogi. Właściwie swoistego *memento* wobec życiowych i przede wszystkim duchowych konsekwencji nieuczciwości korzystających z cudzego wysiłku:

„Płacz ludzki jest ciężki, że w każdej kropli łez, gdy słudze nie zapłacisz, gdy Rzeczypospolitej umkniesz, gdy bliźniego oszukasz, gdy nad podobnym wyciśniesz, ty sam i potomstwo twoje utonąć możecie prędzej niż w łyżce wody”⁴⁷.

„[...] mierz, rób bez krzywdy, sprawiedliwie, życzliwie a za sprawiedliwie wymierzonym, wiernie zrobionym, oddanym łokcie, pojdzie sumitas, szczęście, zarobek i dostatek. Kto ludziom urywa, temu Pan Bóg ujmie”⁴⁸.

Stwierdzenia tego rodzaju, a jest ich w badanych przekazach z przestrzeni czasowej XVII i połowy XVIII wieku zastanawiająco dużo, można w pewnym stopniu określić mianem fundamentu późniejszych XIX, XX-wiecznych wystąpień Kościoła w obronie praw ludzi pracy⁴⁹.

4. Problematyka małżeńska i rodzinna w materii literackich pouczeń

Ostatni z analizowanych zespołów wskazań dotyczy małżeństwa, życia małżeńskiego, wartości rodziny i wychowania dzieci. Po pierwsze pojawia się zwielokrot-

⁴³ Zob. S. Bielicki, dz. cyt., s. 169.

⁴⁴ Zob. tamże, s. 390

⁴⁵ Zob. B. Gelarowski, dz. cyt., s. 344.

⁴⁶ Zob. M. Łosiowic, dz. cyt., s. 173.

⁴⁷ Zob. *Głos wołającego na puszczy ...*, s. 322.

⁴⁸ Zob. J. Wolski, dz. cyt., s. 57.

⁴⁹ Zob. na ten temat m.in.: S. Wszyński, *Duch pracy ludzkiej*, Warszawa 2000, K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Lublin 1993, Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens”*. *Tekst i komentarz*, Wrocław 1983, K. Chojnicka, *Nauczanie społeczne Kościoła od Leona XIII do Piusa XII*, Kraków 1993, W. Terpiłowski, *Problematyka pracy w kościelnym nauczaniu posoborowym*, Świdnica 2007.

niona, poprzez znacząco dużą liczbę przykładów, zachęta do wchodzenia w związek małżeński. Jezuita – Tomasz Młodzianowski pochodzenie i sens kojarzenia par małżeńskich tłumaczy, odwołując się do biblijnego obrazu aktu stwórczego. Kaznodzieja pisze: „Do tego chciał Pan Bóg wyrazić to w myśl Adama; Adamie widzisz tu pary, widzisz lwa i lwicę, widzisz tygrysa i tygryskę, trzeba myśleć o parze a Pana Boga z daleka o nią prosić”⁵⁰.

Pozostałe rady „małżeńskie” mają charakter bardziej szczegółowy i kierowane są do trwającego już związku, z przeznaczeniem: dla obojga małżonków albo do żon i mężów rozdzielnie. Bonawentura Gelarowski nakazuje zatem zamężnym niewiastom: „[...] mądrze i roztropnie z mężem postępować [...] nie pobudzać [...] do większego gniewu i cholery, ale łagodnymi słowy wymówić i ochraniać”⁵¹.

Z podobnym zaleceniem Jerzy z Turny Laskowski zwraca się do mężów, postępując się przy tym znaczącym nazewnictwem biblijnym: „Żebyście jednak Tobiasze z Sarami waszemi dobrze i zgodnie mieszkali, żebyście mieli serce, to jest Sary wasze kochali, szanowali, żebyście mieli zółć w swoich rękach, to jest, choć czasem serce twoje złością, złością swoją napoi, na kształt gorącej wątroby wszystko to straw”⁵².

W kilku kolejnych notacjach pojawia się jednoznaczne potępienie wszelkiego zamachu na życie nienarodzonych dzieci⁵³ i zachęty dla kobiet z trudem akceptujących niedogodności ciąży⁵⁴. Wartość szczególną przypisuje się skomplikowanemu procesowi wychowania i kształtowania osobowości potomków. Od rodziców, opiekunów wymaga się dawania dobrego przykładu⁵⁵. Z tego powodu cytowany uprzednio Tomasz Młodzianowski zwraca się do matek z sugestią, dotyczącą odpowiedniego sposobu sprawowania rodzicielskiej władzy. Władzy – symbolicznie porównywanej do pszczołich rządów, które kiedy trzeba – miodem karmią, a kiedy potrzeba – żądłem straszą⁵⁶.

Za podstawę i fundament odpowiedniego wychowania staropolscy autorzy uznają jednak wychowanie do życia religijnego, zwłaszcza do praktyk modlitewnych

⁵⁰ Zob. T. Młodzianowski, dz. cyt., t.1., s. 53.

⁵¹ B. Gelarowski, dz. cyt., s. 120.

⁵² Zob. Jerzy z Turny Laskowski, dz. cyt., nlb.

⁵³ M.in. w zapisie Antoniego Choynackiego: „Który gubi i niszczy płód matki swojej, choćby był i pod wodą pochowany, niech go wykopią krucy i pożrą orły”. Zob. A. Choynacki, dz. cyt., s. 115.

⁵⁴ Na przykład słowa Franciszka Dziełowskiego: „Doktorowie ss. konkludują, że białogłowy brzemiennie, gdy ten ciężar ku chwale Bożej ofiarują i boleści przy rodzeniu następujące w cierpliwości ponoszą, nie tylko tu zasługują, ale i czyscowych mąk sobie umniejszają”. Zob. Franciszek Dziełowski, *Gościniec postny do nieba życiem Syna Bożego i jego świętych kochanków utworowany*, Kraków 1677, s. 376.

⁵⁵ Tak sądzi m.in. Wojciech Tylkowski: „[...] rodzice bywają tacy, co się nie strzegą dzieci, czynią i mówią przy nich, co nie przystoi, a dzieci lubo na ten czas tego nie rozumieją, jednak się w młodość pamięć wlepiło, trwa to długo, aż kiedy do lat przyjdą mają w sobie gotową do złego pobudkę i grzeszą, a któż tego przyczyną jeśli nie rodzice?” Zob. W. Tylkowski, *Dziwięć do bojaźni Bożej pobudek*, bmw1693, s. 137.

⁵⁶ Zob. T. Młodzianowski, dz. cyt., t. 1, s. 167-168.

i wszelkich dzieł miłosierdzia⁵⁷. Potrzeby ubogich są więc jednym z nielicznych powodów usprawiedliwiających zakłócanie celebracji wspólnego rodzinnego posiłku, o którym Bonawentura Gelarowski pisze, że ma być jak „Msza św. przy ołtarzu”⁵⁸.

Zakończenie

Opisana w niniejszej analizie problematyka jest obszarem badawczym niezwykle ważnym i szerokim. Prezentowane w tekście szczegółowe rozważania potraktować zatem można jako swoistą tematyczną i źródłową egzemplifikację. Warto jednocześnie zauważyć, że w warstwie piśmienniczej za podstawę wnioskowania posłużyły dzieła zróżnicowane zarówno tematycznie jak i gatunkowo. Przywołane fragmenty wypowiedzi reprezentatywnego grona znamienitych barokowych pisarzy kościelnych i świeckich (kaznodziejów, moralistów, teologów ascetycznych) pozwoliły stworzyć stosunkowo spójny obraz promowanych u schyłku doby staropolskiej wartości osobowych, indywidualnych, społecznych i narodowych. Znacząca część owych wartości miała i ma niezaprzeczalny wymiar moralnego uniwersalizmu, stanowczo przekraczając zarówno granice społeczne jak i czasowe. Całość niniejszej analizy podzielona została na kilka wzajemnie się uzupełniających, komplementarnych zagadnień. Część pierwsza wskazuje na istotne treści ogólne. Budują ją stwierdzenia o walorach powszechnych, najczęściej charakterologicznych, osobowych. W rozdziale drugim zaakcentowane zostały wartości wypływające z tradycji i depozytu chrześcijańskiego nauczania. Częścią kolejną, w kolejności tytułowych wyróżnień trzecia, ukazuje na wybranych przykładach ówczesne, skomplikowane relacje społeczne i narodowe. Ostatni z krótkich rozdziałów osadzony został w znacząco węższym zakresie, notując niektóre elementy wynikające z problematyki małżeńskiej i rodzinnej. Należy poza tym zwrócić uwagę na to, że stosunkowo liczne cytacje historycznych zapisów w znakomity sposób ewokują obraz charakterystycznych tendencji ówczesnej moralistyki. Dzięki nim można prześledzić także technikę wyraźnej obecności pierwiastka dydaktycznego oraz programowego wykorzystania oddziaływania perswazyjnego.

Literatura

- Bielicki, S., *Niedziele kaznodziejskie to jest Kazania na niedziele*, Częstochowa 1712.
 Birkowski, F., *Kazania na niedziele i święta doroczne* [...], Kraków 1620.
 Chojnicka, K., *Nauczanie społeczne Kościoła od Leona XIII do Piusa XII*, Kraków 1993.
 Choynecki, A., *Głos Boski do serc ludzkich albo kazanie podczas wielkiego jubileuszu* [...], Kraków 1752.
 Dzielowski, F., *Gościniec postny do nieba życiem Syna Bożego i jego świętych kochanków utorowany*, Kraków 1677.

⁵⁷ Na przykład słowa uprzednio cytowanego Młodzianowskiego: „Wprawiać go także w codzienne modlitewki i akty, których by żadnego dnia nie opuścił. Dobrze będzie przez rękę jego jałmużnę dawać, na mszę posyłać”. Zob. T. Młodzianowski, dz. cyt., t. 3, s. 85.

⁵⁸ Zob. B. Gelarowski, dz. cyt., s. 301.

- Filipowicz, J., *Kazanie na święta calego roku* [...], Poznań 1737.
- Gałązka W., *Oblicza polskiej duchowości*, Warszawa 2013.
- Gelarowski, B., *Kazania na niedziele calego roku i święta Chrystusowe* [...], Poznań 1737.
- Głos wołającego na puszczy Gotujcie drogę Panu* [...] albo raczej rekolekcje na trzy dni [...], Kraków 1727.
- Graciotti, S., *Patriotyzm i wartości uniwersalne w literaturze polskiej*, w: Tenże, *Od Renesansu do Oświecenia*, tł. W. Jekiel i in, t. 1, Warszawa 1991.
- Humanitas i christianitas w kulturze polskiej*, red. M. Hanusiewicz-Lavallee, Warszawa 2009
- Jan Paweł II, *Encyklika „Laborem exercens”. Tekst i komentarz*, Wrocław 1983.
- Jerzy z Turny Laskowski, *Związek grzechowy rozwiązany* [...] *kazaniami postnemi na niedzielnych dyscyplinach w kościele Błońskim* [...], Warszawa 1697.
- Kazańczuk, M., *Egzemplia z pism jezuitkich z przeł. XVII i XVIII wieku w świetle doktryny Kościoła potrydenckiego*, w: *Literatura i instytucje w dawnej Polsce*, red. H. Dziechcińska, Warszawa 1994.
- Kotarska, J., *Topos „theatrum mundi” w poezji przełomu XVI i XVII wieku*, w: *Przełom wieków XVI i XVII w literaturze i kulturze polskiej*, red. B. Otwinowska, J. Pelc, Wrocław 1984.
- Leopolita, G., *Księgi czwiczienia chrześcijańskiego*, bmv 1619.
- Liberiusz, J., *Gospodarz nieba y ziemie Jezus Chrystus (...) w przednie tajemnic i dzieł swoich (...) na kazaniach wystawiony* [...], Kraków 1665.
- Liberiusz, J., *Gospodyni nieba i ziemie Naświętsza Panna Maria* [...] *dwudziestą kazań na hymn kościelny „O gloriosa Domina etc” po rożnych w Krakowie kościołach [sławiona]*, Kraków 1650.
- Liberiusz, J., *Kazania na dzień ś. Jacka, patrona Korony Polskiej* [...], bmv 1645.
- Lurker, M., *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. K. Romaniuk, Poznań 1989.
- Łosiowic, M., *Pastwa Słowa Bożego na sławnych cudownym Bogarodzicy Panny obrazem Łąkach Bratyańskich zebrana a ku posiłkowi Chrystusowych owieczek i wygodzie pasterzów ich do druku podana* [...], Toruń 1706.
- Mikołaj z Mościsk, *Akademia pobożności nie tylko zakonnym osobom do doskonałości potrzebne* [...] *przedtym w Roku Pańskim 1628 wydane a teraz powtore* [...], Częstochowa 1722.
- Młodzianowski, T., *Kazania i homilie na niedziele doroczne także święta uroczyste* [...], t. 1-4, Poznań 1681.
- Morawski, J., *Duchowna theologia abo Kościół Ducha Św. to jest człowiek doskonały z nauki Pisma św. i Ojców świętych opisany* [...], Poznań 1717.
- Osiecki, B., *Prymicye pracy kaznodziejskiej Przebłogosławionej Maryi* [...] *w Bazylikach rożnych Królestwa Polskiego* [...], Częstochowa 1738.
- Rosolecki, Ł., *Głos krwi Jezusowej konwinkującym do zawołanych cnót perswazyami wolny* [...], Warszawa 1731.
- Rubczyński, M., *Głos Pana kruszącego cedry libańskie albo rekolekcje osobom zakonnym służące* [...], Berdyczów 1768.
- Terpiłowski, W., *Problematyka pracy w kościelnym nauczaniu posoborowym*, Świdnica 2007.
- Tylkowski, W., *Dziewięć do bojaźni Bożej pobudek*, bmv 1693.
- Węgrzynowicz, A., *Kazań niedzielnych księga wtora siedm kolumn wtoro domu pobożności, to jest o siedmiu cnotach chrześcijańskich* [...], Częstochowa 1713.
- M. Wichowa, *Dignitas humana i humanitas christiana w poradniku medytacji Diega de Estella „O wzgardzie świata i próżności jego” w przekładzie Augustyna Kochańskiego*, w: *Piśmiennictwo zakonne w dobie staropolskiej*, red. M. Kuran, K. Kaczor-Scheitler, M. Kurana, Łódź 2013.
- Witkowski, J., *Obserwacje święte czasu rocznego albo dni niektóre w roku honorowi Jezusa, Matki Naświętszej i świętych Pańskich poświęcone* [...], Poznań 1730.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Lublin 1993.
- Wolski, J., *Dni Pańskie* [...] *to jest Kazania na niedziele calego roku* [...], Częstochowa 1714.
- Wyszyński, S., *Duch pracy ludzkiej*, Warszawa 2000.

Practical Guidance on Personal and Social Life in Selected Texts of Religious Literature of the 17th and Mid 18th Century

Summary: The text is an attempt to describe selected source materials produced at the end of the Old Polish period, that is from the 17th and mid 18th century. However, among original records there are no treatises of a scientific nature. The list of historical publications described as religious literature includes all titles. The publications attracted a wide circle of readers and in particular determined their universal purpose as both literary forms and as ways of communicating with readers. Most of them exhibit clear formal and linguistic simplifications. Moreover, the widespread educational dimension is a characteristic feature of the Polish Baroque literature under discussion.

When it becomes part of a historical tradition, the universality of ethical and moral advice enables us to read the recommendations of church writers of the time in a wider perspective than that of the represented religious community (universal values based on a commonly accepted foundation of humanity, independent of a religious affiliation and time perspective). The advice of Polish Baroque writers emphasizes such values as truth, humility and honesty. They raise issues of importance to both the individual and to society, such as relationships with other people, the sense of one's own dignity, appropriate self-esteem, and a compassionate attitude to others manifested by a desire to help them. They also provide some recommendations in the religious context, describing the conditions of a convincing proof of one's practised faith. In the section discussing issues of a social nature, texts referring to questions of the value of work and the matter of fair and honest remuneration are considered. In the last section the advice of Old Polish religious writers on selected problems of marriage and family life is discussed.

Keywords: Baroque, history of spirituality, history of literature, Old Polish literature, ecclesiastical literature, ascetic literature

DOMINIK BIEN

Instytut Politologii
Uniwersytet Gdański

Zawodowy Związek Federacyjny „Wolność” – działalność i myśl społeczno-polityczna

Streszczenie: Celem artykułu jest przybliżenie działalności oraz myśli społeczno-politycznej Zawodowego Związku Federacyjnego „Wolność” od momentu jego powstania w 1989 roku do zaniknięcia około roku później. Posłużą do tego dokumenty i wydawnictwa sygnowane przez ZZF „W”. Na ich podstawie stworzony zostanie katalog zagadnień podejmowanych przez związek obejmujący m.in. tematykę energetyki jądrowej i spraw pracowniczych. Omówione zostaną inspiracje filozoficzne (m.in. myśl Leszka Nowaka) i ideowe (anarchizm, syndykalizm, program „pierwszej Solidarności”) zawarte w wydawnictwach ZZF. Wskazane zostanie również miejsce Związku na mapie opozycji politycznej schyłkowego PRL (obok Ruchu Społeczeństwa Alternatywnego, Ruchu Wolność i Pokój a także Federacji Młodzieży Walczącej).

Słowa kluczowe: Zawodowy Związek Federacyjny „Wolność”, anarchizm, anarchosyndykalizm, opozycja w PRL, ekologia, służba wojskowa

Wstęp

Lata 1980 – 1989 były okresem wzmożonej aktywności politycznej różnorodnych środowisk opozycyjnych, znajdujących artykulację w działaniu grup o rozmaitym podłożu ideologicznym, począwszy od grup lewicowych i anarchistycznych (Polska Partia Socjalistyczna, Ruch Społeczeństwa Alternatywnego) po liberalne (Towarzystwo Społeczno – Gospodarcze „Kongres Liberalów”) i prawicowe (Polska Partia Niepodległościowa, Konfederacja Polski Niepodległej). Funkcjonowały również grupy o niejasnym obliczu ideowym lub łączące ze sobą rozmaite nurty programowe (niewątpliwie takim ruchem był NSZZ Solidarność czy Solidarność Walcząca)¹. Organizacja, którą będę omawiać należała do lewego skrzydła opozycji, co więcej, było to skrzydło anty-systemowe (sprzeciwiające się zarówno działaniom głównego nurtu opozycji jak i poczynaniom władzy), ale również rościła sobie pra-

¹ Zob. K. Dworaczek, *Polska Partia Socjalistyczna*; W. Turek, *Ruch Społeczeństwa Alternatywnego*; W. Domagalski, *Polska Partia Niepodległościowa*; G. Waligóra, *Konfederacja Polski Niepodległej*; w: *Encyklopedia Solidarności*, www.encyklopedia-solidarnosci.pl [30. 09. 2015]; J. Mykowski, *Kongres Liberalno-Demokratyczny w: Gedanopedia*, http://www.gedanopedia.pl/gdansk/?title=KONGRES_LIBERALNO-DEMOKRATYCZNY [30. 09. 2015].

wo do statusu nieformalnego i niezarejestrowanego związku zawodowego.

Działalność ZZF „W” została dotychczas omówiona w jednej publikacji naukowej a mianowicie w (kluczowej dla badań nad polskim anarchizmem) monografii *Pod czarnym sztandarem* Radosława Antonówa². Informację na temat ZZF „W” można także znaleźć na kilku stronach internetowych, gdzie wspomina się o nim jako o jednym z przedstawicieli nurtu anarchistycznego w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych w Polsce³.

Celem artykułu jest omówienie działalności i myśli społeczno – politycznej ZZF „W”, a także próba wskazania jego miejsca w nurcie polskiej opozycji politycznej. Powyższe cele będą realizowane głównie na podstawie publikacji wydawanych przez ZZF „W”, wywiadów z liderami, a także uzyskanych dokumentów związku.

1. Wyniki badań

Zawodowy Związek Federacyjny „W” powstał w lipcu 1989 roku na fali przemian ustrojowych w Polsce w środowisku osób odbywających zastępczą służbę wojskową⁴. Inicjatorem założenia związku był Zbigniew Stybel (związany wcześniej m.in. z Ruchem Społeczeństwa Alternatywnego)⁵. Wiązało się to z zakończeniem działalności przez środowiska skupiające do tej pory radykalną młodzież, a także wspierające osoby unikające służby wojskowej (np. Ruch Wolność i Pokój) i konieczność przejścia ich beneficjentów. Początkowo związek nazywał się Zawodowy Związek Federacyjny później pojawił się w nazwie człon: „Wolność” (Biuletyny Informacyjne nr 1 i 2 oznaczone są nagłówkiem *Biuletyn Informacyjny Zawodowego Związku Federacyjnego – Służba Zastępcza*, Biuletyny nr 3 i 4 nagłówkiem *Biuletyn Informacyjny Zawodowego Związku Federacyjnego „Wolność”*;). Członkami czy też uczestnikami ZZF byli m.in. : Krzysztof Hołowczyc, Zbigniew Stybel, Bogusław Kamiński, Włodzimierz Chmieliński (figurujący jako właściciele adresów punktów informacyjnych ZZF⁶), Marek Grzonka, Zdzisław Jaros (członkowie obok Zbigniewa Stybla Rady ZZF „Wolność” Regionu Gdańsk⁷). Ze związkiem współdziałało też w ramach poszczególnych akcji grono około 50 innych osób (m.in. odbywających zastępczą służbę wojskową) głównie w Trójmieście, Szczecinie i na Warmii i Ma-

² R. Antonów, *Pod czarnym sztandarem; Anarchizm w Polsce po 1980 roku*, Wrocław 2004, s. 242-247.

³ P. Miler, *Polski antimilitaryzm w latach 80. XX wieku*, <http://www.rozbrat.org/historia/33-walki-spoleczne-w-polsce/425-polski-antimilitaryzm-w-latach-80-xx-wieku> [30. 09. 2015], http://www.libertarianizm.pl/gazeta_an_arche:dzieci_sorela_i_pilsudskiego._dzieje_syndykalizmu_polskiego [30. 09. 2015].

⁴ *Ludzie nie potrzebują wodzów, którzy by za nich decydowali, co jest dla nich dobre, a co nie. Rozmowa z uczestnikiem Zawodowego Związku Federacyjnego „Wolność” Zbigniewem Styblem; Dwutygodnik „Solidarność Walcząca”* 11/279 (1991), s. 6-7.

⁵ Tamże, s. 6.

⁶ *Biuletyn Informacyjny Zawodowego Związku Federacyjnego – Służba Zastępcza* 1 (1989), s. 2.

⁷ *Biuletyn Informacyjny Zawodowego Związku Federacyjnego – „Wolność”* 3 (1990), s. 2.

zurach⁸.

2. Statut ZZF „W”

Głównym dokumentem regulującym działalność organizacji jest statut składający się z 26 punktów (dwie strony maszynopisu), co w porównaniu z regulaminami czy podobnymi dokumentami innych tego typu formacji wydaje się ilością niewielką. Ustalenia statutu można podzielić na trzy grupy dotyczące płaszczyzny: ideowej, organizacyjnej i połączonych obu tych płaszczyzn.

Do punktów odnoszących się do idei kluczowych dla związku należą:

- „1. ZZF jest związkiem otwartym dla wszystkich ludzi, którym bliski jest ideał wolności;
2. ZZF nie dąży do zdobycia i sprawowania władzy, lecz do aktywizacji ludzi pracy;
3. ZZF z całej mocy wspiera i łączy we wspólny nurt działania każdego, komu nie są obce zagrożenia wynikające z militaryzacji i centralizacji życia społecznego;”

Punkty regulujące organizację działań to np. punkty 5 i 9 wskazujące na sposób koordynacji działań w związku: „5. Grupy sfederowane wysyłają swoich łączników do udziału w pracach zespołu koordynacyjnego. (...) 9. Zespół koordynacyjny spełnia dwa zadania: a) służy w wymianie informacji o działalności – obowiązuje w tym pełna jawność. b) koordynuje przedsięwzięcia ponadregionalne.”

Niektóre z punktów organizujących związek mają również silny przekaz ideowy np. utrzymanie zasady konsensusu przy podejmowaniu decyzji („17. Szukanie racji wspólnych – przy podejmowaniu decyzji dążymy do takich rozwiązań, które są do przyjęcia dla wszystkich, a nie jedynie dla większości”), a w przypadku jego braku przyznanie sfederowanym grupom prawa do czasowego wyłączenie się z działań („18. Prawa mniejszości: Jeśli nie umiemy znaleźć wspólnego stanowiska w danej sprawie, mniejszość, która jest przeciw, nie musi wykonywać decyzji i może zażądać dołączenia do uchwały informacji o swym odmiennym zdaniu. Mniejszość decyduje, czy podjęta niejednogłośnie uchwała zostaje ogłoszona jako uchwała wspólna, czy jako uchwała wyłącznie mniejszości”)⁹.

Przegląd statutu wskazuje na inspiracje i zbliżenie do nurtu anarchistycznego w myśli politycznej, a sama forma działalności (związek zawodowy) do anarcho-syndykalizmu. Podobną tezę stawia R. Antonów łącząc ZZF z syndykalistyczną odmianą anarchizmu¹⁰. Warto w tym miejscu zdefiniować termin anarchosyndykalizm, co pozwoli na wskazanie elementów zbieżnych z myślą polityczną reprezentowaną

⁸ Relacja Zbigniewa Stybla.

⁹ *Robocza propozycja do /anty/ Statutu Zawodowego Związku Federacyjnego „Wolność”* (dokument ze zbioru Zbigniewa Stybla), s. 1-2.

¹⁰ R. Antonów, *dz. cyt.*, s. 242.

przez ZZF „W” i anarchosyndykalistów.

W *Słowniku społecznym* czytamy, że omawiany nurt zyskał na znaczeniu po upadku taktyki terrorystycznej w anarchizmie i upatrywał w „komórkach związkowych nowego typu zarodki przyszłego społeczeństwa wolnych wytwórców, zaś w strajku generalnym nową formułę rewolucji.”¹¹ *Słownik myśli społeczno – politycznej* zawiera omówienie myśli Sorela jako przedstawiciela anarchosyndykalizmu i jako konstytutywną jej część wskazuje rolę związków zawodowych „mających dysponować całą władzą. Władza ta obejmowałaby sferę produkcji i politykę.”¹² Rafał Chwedoruk, autor publikacji dotyczących syndykalizmu, opisuje anarchosyndykalizm w sposób mniej formalny i bardziej ekspresyjny: „Historia, tak poszukiwań ideowych, jak i przede wszystkim praktyki anarchosyndykalizmu, to dzieje poszukiwania naturalnej, spontanicznej solidarności ludzi pracy najemnej i uczynienie z tej solidarności głównego oręża walki o wyzwolenie i podstawy przyszłych stosunków społecznych.”¹³ Anarchosyndykalizmem będziemy nazywali ruch społeczno-polityczny oparty na syndykatach/związkach zawodowych dążących do przejścia władzy politycznej i ekonomicznej przy pomocy rewolucji/strajku generalnego a następnie przemianę stosunków społecznych na bardziej sprawiedliwe.

3. Biuletyn Informacyjny

Rekonstrukcji myśli politycznej ZZF „W” można dokonać na podstawie kolportowanych przez niego wydawnictw. Pierwszym z nich jest *Biuletyn Informacyjny* (ukazały się 4 numery w okresie od 9 XII 1989 r. do 4. VII 1990 r.), drugim *Spartakus* (ukazało się 5 numerów w okresie od 28. VIII. 1988 r. do 1989 r.).

Biuletyn Informacyjny liczy od dwóch do 4 stron (zawiera łącznie 6 artykułów) i zawiera artykuły dotyczące:

- energetyki jądrowej (2 teksty);
- spraw pracowniczych (1 artykuł);
- zastępczej służby wojskowej (informacja powtórzona w 2 numerach);
- spraw pracowniczych/zastępczej służby wojskowej (połączenie tematów w jednym artykule).

Energetyki jądrowej dotyczy artykuł *Żarnowiec stop*¹⁴, w którym autorzy formu-

¹¹ D. Grinberg, *Anarchizm*, w: B. Szlachta (red.), *Słownik społeczny*, Kraków 2004, s. 15

¹² R. Małek, *Anarchizm* w: Derek J. i inni, *Słownik myśli społeczno – politycznej*, Bielsko – Biala, 2004, s. 418.

¹³ R. Chwedoruk *Anarchosyndykalizm czy anarchizm i syndykalizm?*, <http://www.ozzip.pl/teksty/publicystyka/teorie/item/1738-anarchosyndykalizm-czy-anarchizm-i-syndykalizm?>, [30. 09. 2015].

¹⁴ Tematyka rozwoju energetyki jądrowej w Polsce a w szczególności budowa elektrowni atomowej w Żarnowcu, budziła głębokie kontrowersje w środowiskach alternatywnych i była przyczyną wielu działań (głównie edukacyjnych i protestacyjnych). Zob. J. Waluszko *Przyczyny skuteczności protestu przeciw budowie Elektrowni Jądrowej Żarnowiec, 1985 – 1990*, http://www.tezeusz.pl/cms/tz/fileadmin/user_upload/nowastartowa/EJUG2.pdf [30. 09. 2015]; K. Skiba – J. Janiszewski – P. Końjo Konnak, *Artyści, wariaci, anarchiści; Opowieść o gdańskiej alternatywie lat 80 tych*, Warszawa 2011, s.

łują szereg przeciwwskazań dla jej rozwoju, skupiając się na przyczynach i skutkach ewentualnej awarii dla Pomorza Gdańskiego i całego kraju. W zastępstwie proponują „stworzenie alternatywnych źródeł energii, niezanieczyszczających środowiska, gwarantujących wysoką sprawność energetyczną (...)”, postulują, aby „rozwijać energetykę wodną, szeroko wykorzystać pompy ciepłe, stworzyć warunki ekonomiczne i prawne do rozwoju małej energetyki /wodna, powietrzna, słoneczna/”¹⁵. W celu lepszego wsparcia ochrony środowiska (ale również budowy szkół społecznych, opieki społecznej, służby zdrowia) członkowie ZZF proponują powołanie fundacji, która zajmowałaby się wymienionymi obszarami. Budżet fundacji miałby pochodzić od członków ZZF a dokładnie z wyrównania, które powinni dostać od państwa w ramach zrównoważenia zarobków uczestników służby zastępczej z pracownikami etatowymi (wg danych ZZF różnica między nimi sięgała 70% zarobków)¹⁶.

Drugim z tekstów odnoszących się do energetyki jądrowej jest wywiad z dr. n. med. Jerzym Jaśkowskim (przedruk z czasopisma *Poza układem*). Główne tezy jakie stawia Jaśkowski to: funkcjonowanie silnego lobby proatomowego związanego zarówno z korporacjami jak i rządami innych państw (m.in. Francji), które było w stanie forsować swoje interesy wobec władz komunistycznych i solidarnościowych; niedopełnienie podstawowych zasad bezpieczeństwa obowiązujących przy budowie tego typu obiektów (m.in. brak odpowiednich ekspertyz, budowa na „ruchomym” podłożu; brak dostępu do dokumentacji i planów budowy elektrowni)¹⁷.

Kwestii pracy dotyczy artykuł *Dlaczego powinniśmy walczyć o sześciogodzinny dzień pracy?* Rozpoczyna go analiza stosunku pracy zaczerpnięta od Karola Marksa¹⁸ z tym, że miejsce marksowskiego burżua okradającego robotnika zajmuje państwo utrzymujące za ukradzione pieniądze „aparaturę władzy (armia, policja, biurokracja)”. Poza argumentem pozbawiania robotnika jego zarobków przez państwo – pasożyta istotnym jest kwestia zdrowia, wyeksploatowani robotnicy „są zmęczeni, przygarbieni, a ich twarze nie odzwierciedlają faktycznego wieku”¹⁹. Ostatnim argumentem za wprowadzeniem sześciogodzinnego dnia pracy jest możliwość likwidacji lub obniżenia bezrobocia. W roku 1990 było to zjawisko nowe i jeszcze niezbyt dotkliwe²⁰, ale dostrzeżone przez działaczy ZZF „W”. W Biuletynie czytamy, „że Ci co podjęli decyzję o wprowadzeniu bezrobocia, nie myśleli o człowieku jako podmiocie, lecz jak o zwykłym przedmiocie, który można przebudować, przemalować, przestawić, a nawet wyrzucić.”. Artykuł kończy się wezwaniem do „walki o sześciogodzinny

405-423.

¹⁵ *Biuletyn Informacyjny Zawodowego Związku Federacyjnego – Służba Zastępcza* 1 (1989), s. 2.

¹⁶ Tamże, s. 2.

¹⁷ *Biuletyn Informacyjny Zawodowego Związku Federacyjnego – Służba Zastępcza* 2 (1989), s. 1-4.

¹⁸ Zob. K. Marks, *Praca najemna i kapitał*, <https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1847/praca-najemna-kapital/01.htm>, [30. 09. 2015].

¹⁹ *Biuletyn Informacyjny Zawodowego Związku Federacyjnego – „Wolność”* 3 (1990), s. 1.

²⁰ W kwietniu 1990 roku (miesiąc wydania nr 3 *Biuletynu Informacyjnego*) stopa bezrobocia wynosiła 1,9%.

dzień pracy, by każdy mógł posiadać pracę, jest to problem nie tyle prawa do pracy, lecz prawa do dobrobytu”²¹.

Formę instruktażu ma tekst *Jak ubiegać się o służbę zastępczą*, gdzie autorzy punkt po punkcie instruuja poborowych, jak uniknąć powołania do służby czynnej z powodów światopoglądowych. Skrótowo opisane są konieczne do dopełnienia formalności, a także zagrożenia czekające na poborowych. Wojsko jawi się w tekście jako instytucja zastawiająca na niezorowanego poborowego pułapki („Podanie możesz złożyć osobiście (...). W takiej sytuacji domagaj się potwierdzenia na kopii faktu złożenia podania. Potwierdzeniem jest pieczętka WKU, data i podpis przyjmującego podanie pracownika. PAMIĘTAJ, potwierdzenie jest jedynym TWOIM DOWODEM, że złożyłeś podanie, a tym samym obroni Cię przed wyrolowaniem przez WKU. Jeśli składasz podanie osobiście, możesz oczekiwać gróźb, kłamstw propozycji wyjazdu na Żuławy czy Kamczatkę itp. NIE PRZEJMUI SIĘ TYM, niczego nie podpisuj, ani nie dopisuj na podaniu, POD ŻADNYM POZOREM NIE DAI SOBIE WCISNAĆ BILETU. Twój wniosek będzie rozpatrywany przez komisję poborową a nie przez pracownika WKU”²².

Artykuł dotyczący spraw pracowniczych w odniesieniu do osób odbywających zastępczą służbę wojskową nosi tytuł *Strajk na plantacji kawy*. Analogia (rysowana przez autora) między dziewiętnastowiecznymi czarnymi niewolnikami a junakami odbywającymi zastępczą służbę wojskową w służbie zdrowia jest oczywista. Główną formą dyskryminacji odbywających służbę zastępczą w ZOZie jest kilkukrotnie niższe uposażenie (15 – 16 tys. przy 40 – 60 tys. etatowych pracowników). Poza kwestiami płacowymi problemem są panujące w szpitalach „tragiczne warunki BHP”. Nie funkcjonują również żadne formy dialogu między poszkodowanymi sytuacją a administracją oraz w kolejnej instancji – rządem (listy do pełniącego wówczas funkcję premiera Tadeusza Mazowieckiego oraz ministra pracy i polityki socjalnej Jacka Kuronia pozostały bez odpowiedzi). Powyższe czynniki skłoniły junaków z ZOZ nr 2 w Gdyni do strajku. Domagali się oni likwidacji zastępczej służby wojskowej, amnestii dla dezertorów (głównie osób, które ze względu na ciężkie warunki porzuciły pracę), rozliczenia ppłk. Henryka Łuszczynskiego (komendanta oddziałów obrony cywilnej odpowiedzialnego za junaków), zatrzymania rozwoju energetyki jądrowej.

4. Spartakus

Drugim z wydawnictw ZZF Wolność był „Spartakus”. Nazwa wyraźnie nawiązuje do imienia przywódcy powstania niewolników w starożytnym Rzymie. Ciekawa i dobrze wykonana jest winieta pisma, przedstawia (od nr 2) wschodzący zza horyzontu symbol anarchii, wychodzące z niego promienie prowadzą do kolejnych liter tworzących tytuł *Spartakus*. Dodatkowo w nr 1 – 3 umieszczono motto. W pierw-

²¹ Tamże, s. 2.

²² Tamże, s. 2.

szym numerze jest nim cytata z *Medytacji XVII* autorstwa barokowego poety angielskiego Johna Donne (bardziej znany z zapożyczenia przez Ernesta Hemingwaya): „Żaden człowiek nie jest samoistną wyspą (...) Jestem zespolony z ludzkością, przeto nie pytaj komu bije dzwon – bije on tobie”²³. W numerach 2 i 3 mottem jest tekst (będący częścią utworu *Nikt* zespołu Izrael), „Jeśli nie chcesz być ofiarą systemu, musisz zacząć decydować samemu”. W numerach 4/5 i 6/7 autorzy zrezygnowali z motta.

Już same wskazane powyżej cytaty dają ramę poglądów twórców ZZF „W”. Przebijają w nich wyraźnie dwa aspekty ideologii anarchistycznej, czyli nastawienie na wspólnotowość, kolektywizm i pracę w grupie (jako kontra wobec indywidualizmu) oraz anty-systemowość.

Zauważalna jest ewolucja, jaką przeszło czasopismo przez krótki okres swojego istnienia od nr 1, gdzie nagłówek został wypisany (dosyć niechlujnie) piórem czy długopisem poprzez numery 2 i 3, gdzie winieta pisma posiada profesjonalniejszą formę, aż po 4/5 oraz 6/7 przypominające bardziej czasopisma czy magazyny (z ilustracją na pierwszą stronę okładki i kilkudziesięcioma stronami tekstu). Ewolucja ta stała się przyczyną powołania do życia *Biuletynu Informacyjnego*, w którym miały znajdować się krótsze informacje i komunikaty przy pozostawieniu w *Spartakusie* dłuższych form dziennikarskich i literackich²⁴.

Prezentowana przez *Spartakusa* myśl polityczna opiera się na kilku filarach, są to: anarchizm/anarchosyndykalizm/syndykalizm, filozofia Leszka Nowaka, ekologia.

Temat (anarcho)syndykalizmu podejmuje J. Waluszko w tekście programowym opartym na szerokich podstawach historycznych. Podejmuje tam m.in. krytykę powiązania związków zawodowych z partiami politycznymi, na których zyskują te ostatnie, a tracą robotnicy. Korzystnym dla robotników systemem jest system brytyjski z silną reprezentacją zawodową, której przedstawicielem interesów jest Partia Pracy. W Polsce doszło do odwrotnej sytuacji gdzie „byli działacze NSZZ „S” zajęli miejsca w sejmie i senacie pozostawiając robotników samym sobie”. Waluszko wskazuje również na rozbieżność interesów między inteligencją a robotnikami: „fakt, iż działaniami opozycji kierują nie działacze związkowi a intelektualiści (Ważę pomijam jako marionetkę w rękach Komitetu Obywatelskiego i środowisk kościelnych) sprawia, iż NSZZ „S” nie działa w obronie poziomu życia swoich członków, lecz w imię abstrakcyjnej „racji stanu” wzywa ich do wyrzeczeń, w zamian za co liczy na współdziałanie we władzy nad społeczeństwem”. Autor jasno stwierdza, że wyzwolić się mogą tylko sami robotnicy, żadna inna klasa czy grupa nie zrobi tego za nich, „dlatego ruch robotniczy musi zerwać z opozycją i zacząć działać we własnym interesie tzn. w obronie poziomu życia, warunków pracy oraz przejęcia gospodarki przez samorządy robotnicze”. Metodą na przejęcie gospodarki przez robotników ma być strajk generalny. Po wybuch strajku związki zawodowe będą koordynować i stopniowo przejmować zarząd nad zakładami pracy

²³ *Spartakus. Specjalny strajkowy* 1 (1988).

²⁴ Relacja Zbigniewa Stybla.

począwszy od najbardziej newralgicznych (elektryczność, dystrybucja żywności, wodociągi itp.) aż po największe i najbardziej wyspecjalizowane. „W ten sposób dokonuje się rewolucja społeczna, gruntowna przebudowa ustroju z wywłaszczeniem przedsiębiorców i zburzeniem państwowej maszyny biurokratycznej”. Siłą strajku generalnego jest przede wszystkim jego powszechność a przez to rozproszenie, nie ma w tym przypadku, żadnego centrum, którego przejęcie czy zniszczenie mogłoby doprowadzić do stłumienia strajku. Tekst Waluszki jest klarownym i porywającym swoją poetyką manifestem. Siłą rzeczy jest to program ogólny i ze względu na brak poparcia ze strony robotników nigdy nie wprowadzany w życie a przez to nie konkretyzowany, ale rysujący zarówno obraz przyszłego systemu polityczno – gospodarczego jak i metody, które mają do niego doprowadzić²⁵.

Inną koncepcją, do której odnoszą się autorzy *Spartakusa* jest koncepcja nie-Marksowskiego materializmu historycznego sformułowana przez poznańskiego filozofa Leszka Nowaka. Opiera się na niej w swoich artykułach *Porozumienie społeczne czy porozumienie elit*²⁶ oraz *Socjalistyczna opozycja*²⁷ Bogumił Kaliniecki²⁸. W ostatnim numerze zamieszczony jest również tekst samego Leszka Nowaka *Podwyżki cen, przyczyna czy hasło do rewolucji*²⁹, który jest przedrukiem.

Podstawowym elementem nie-Marksowskiego materializmu historycznego jest pojęcie trójpanowania klasowego, według Kalinieckiego „charakteryzujące się kumulacją władzy jednej klasy społecznej we wszystkich dziedzinach życia społecznego (w polityce, ekonomii i kulturze). (...) W okresie apogeum (...) oznaczało to ingerencję Partii w życie kulturalne – brutalną ateizację społeczeństwa, potępienie całych dziedzin wiedzy (np. socjologii i cybernetyki) lub też potępienie bądź zwalczanie szczegółowych teorii w poszczególnych gałęziach nauki (casus Łysenki). W gospodarce efektem maksymalizacji władzy była np. tzw. bitwa o handel (...), kolektywizacja rolnictwa oraz biurokracja gospodarki”³⁰.

Odwołanie się do systemu trójpanowania daje narzędzie do analizy rzeczywistości politycznej schyłkowego PRL. Uświadamia, że przejęcie części władzy przez opozycję nie jest zmianą o którą chodzi robotnikom, ponieważ zmienia się tylko rodzaj pana w poszczególnych dziedzinach życia, a stosunki w praktyce pozostają takie same.

Pomimo niechęci do „Solidarności” funkcjonującej w ówczesnej formie (w okresie od roku 1988 do roku 1990) autorzy *Spartakusa* odwołują się do jej myśli z okresu przed stanem wojennym. Publikują np. dokument *Samorządna Rzeczpospolita, Program uchwalony przez I Krajowy Zjazd Delegatów w 1981 roku*³¹ oraz wywiad

²⁵ *Spartakus* 6-7 (1989), s. 15-22.

²⁶ *Spartakus* 4-5 (1989), s. 3-4.

²⁷ *Spartakus* 6-7 (1989), s. 22.

²⁸ Pseudonim Krzysztofa Brzechczyzna.

²⁹ Tamże, s. 37-39.

³⁰ *Spartakus* 4-5 (1989), s. 3.

³¹ Zob. *Spartakus* 6-7 (1989), s. 28-34. Jest to dokładnie VI Rozdział *Programu NSZZ „Solidarność” uchwalony przez I Krajowy Zjazd Delegatów*, <http://www.solidarnosc.org.pl/dok/wp-content/>

z Andrzejem Gwiazdą i Joanną Dudą – Gwiazdą (działaczami „Solidarności” sprzeciwiającymi się linii politycznej prezentowanej przez Lecha Wałęsę)³².

Fragmety pierwszego programu „Solidarności” faktycznie mogą korespondować z radykalną myślą syndykalistyczną (ale w mniejszym stopniu anarchistyczną). Na pewno do idei, które mogły podobać się radykalnej młodzieży, należy postulat wprowadzenia samorządów robotniczych do zakładów pracy (mająca przeciwdziałać wyborowi kadry na zasadach nomenklatury)³³. Pozostałe postulaty w cytowanym fragmencie programu nie odbiegały od szeroko rozumianych postulatów większości ugrupowań opozycyjnych. Należały do nich: „pluralizm światopoglądowy, społeczny, polityczny i kulturalny”, samorzady lokalne jako rzeczywista reprezentacja społeczności lokalnej, równość „wobec prawa wszystkich obywateli i wszystkich instytucji życia publicznego”, niezawisłość sądownictwa i poddanie aparatu ścigania społecznej kontroli, doprowadzenie osób winnych do upadku kraju do poniesienia pełnej odpowiedzialności, poparcie i ochrona „wszelkich niezależnych poczynań zmierzających do samorządności w kulturze i edukacji”, poparcie „swobody badań naukowych i samorządności środowisk naukowych”, poddanie środków społecznego komunikowania kontroli społecznej. W tekście znalazły się też postulaty socjalne dotyczące głównie dzieci i młodzieży, które bez względu na niskie dochody rodziców powinny mieć zapewnione wszystkie potrzeby a także równy start życiowy. Powinni być również objęci profilaktyką uzależnień od alkoholu, niktyny i narkotyków.

Upadek ideałów „Solidarności”, których wyrazem jest omawiany powyżej program, ilustruje wspomniany wywiad z liderami „Solidarności” z początku lat osiemdziesiątych Andrzejem i Joanną Gwiazdami. Krytykują oni głównie brak demokracji w związku: „grupa zrzeszona w tzw. Komitecie Obywatelskim, pochodzącym oczywiście z nominacji, nie z wyboru, zgodziła się na procedurę niedemokratyczną, czyli aby w drodze zakulisowych uzgodnień wprowadzić 30% posłów z ramienia opozycji konstruktywnej. Jest to zaprzeczenie idei demokracji, czyli idei wolnych wyborów. Idea demokracji w zasadzie w Związku została skompromitowana i w końcu przegrała. Wałęsa dążący do dyktatury, otwarcie mówiący, że dąży do dyktatury, otwarcie deklarujący również na zjeździe, że nie będzie stosował demokratycznych procedur, że nie będzie się podporządkowywał demokratycznym decyzjom, został wybrany i tym samym idea demokracji została przekreślona”³⁴.

uploads/2012/09/I-KZD-uchwała-programowa.pdf [30. 09. 2015].

³² *Spartakus* 6-7 (1989), s. 6-12.

³³ „Nomenklatura partyjna uniemożliwia wszelką racjonalną politykę kadrową, czyni miliony bezpartyjnych pracownikami drugiej kategorii. Jediną możliwą dziś drogą zmiany tej sytuacji jest utworzenie autentycznych samorządów pracowniczych, które uczyniłyby załogi rzeczywistymi gospodarzami zakładu.” Tamże, s. 29-30.

³⁴ *Spartakus* 6-7 (1989), s. 8.

Wnioski

ZZF „W” był zarówno w sensie organizacyjnym jak i ideowym formacją niespójną, chociażby ze względu na zmiany w składzie osobowym, np. często dołączali poborowi unikający służby wojskowej, a w momencie, kiedy im się nie udało uniknąć tejże służby, siłą rzeczy zrywali kontakt ze związkiem. Janusz Waluszko, widniejący jako kontakt w stopce *Spartakusa*, nie był nigdy członkiem ZZF „W”, z kolei Zbigniew Stybel, jeden z głównych liderów, nie widnieje w żadnej części tekstu³⁵.

Pod kątem ideowym ZZF „W” był częścią nurtu pozasystemowej, anarchizującej opozycji, do której zaliczyć można wspomniany wcześniej Ruch Społeczeństwa Alternatywnego i Ruch Wolność i Pokój a także Federację Młodzieży Walczącej. Z jednej strony czerpał z ich doświadczeń i postulatów tj. zniesienie przymusowej służby wojskowej, sprzeciw wobec budowy elektrowni jądrowej, odwołanie do ideałów anarchizmu. Z drugiej strony dołączył nowe elementy: przyjęcie formy organizacji związkowej, filozofia Leszka Nowaka (częściowo obecna w kręgu intelektualnym RSA, ale niezbyt silnie eksponowana). Działania członków związku nie były też tak radykalne, jak choćby te praktykowane przez Ruch Społeczeństwa Alternatywnego czy Federację Młodzieży Walczącej. Nie organizowano „zadym ulicznych” czy okupacji urzędów państwowych, w zamian organizując kolportaż własnych wydawnictw i strajki w zakładach pracy.

Proces zanikania związku rozpoczął się w roku 1990, do jego przyczyn Zbigniew Stybel zaliczył wyłączenie się liderów oraz porażki na gruncie organizacyjnym (członkowie ZZF „W” wystąpili do Urzędu Miasta Sopotu o przyznanie lokalu przeznaczonego na działalność społeczną i kulturalną, na co nie uzyskali zgody)³⁶. Po kilkunastu latach (w 2004 roku) powstał Ogólnopolski Związek Zawodowy „Inicjatywa Pracownicza” o podobnym programie do ZZF „W” (jednak nieodwołujący się do niego bezpośrednio), co pokazuje, że istnieją w Polsce grupy osób przychylnych tego typu organizacjom.

Literatura

- Antonów, R., *Pod czarnym sztandarem; Anarchizm w Polsce po 1980 roku*, Wrocław 2004.
- Chwedoruk, R., *Anarchosyndykalizm czy anarchizm i syndykalizm?*, <http://www.ozzip.pl/teksty/publicystyka/teorie/item/1738-anarchosyndykalizm-czy-anarchizm-i-syndykalizm?>, [30. 09. 2015].
- Derek, J. i in., *Słownik myśli społeczno-politycznej*, Bielsko-Biała 2004.
- Luksemburg, R., *Czego chce Związek Spartakusa*, Warszawa 2006, <http://www.filozofia.uw.edu.pl/skfm/publikacje/luksemburg04.pdf>. [30. 09. 2015].
- Marks, K., *Praca najemna i kapitał*, <https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1847/pracajnajemna-kapital/01.htm>, [30. 09. 2015].
- Miler, P., *Polski antymilitaryzm w latach 80. XX wieku*, <http://www.rozbrat.org/historia/33-walki-spoeczne-w-polsce/425-polski-antymilitaryzm-w-latach-80-xx-wieku>, [30. 09. 2015].

³⁵ Jego artykuły ukazują się pod pseudonimami Joachim Blum i Augustyn Ibis, a on sam zajmował się przede wszystkim poligrafia.

³⁶ Relacja Zbigniewa Stybla.

- Skiba, K., Janiszewski, J., Końjo Konnak, P., *Artyści, wariaci, anarchiści; Opowieść o gdańskiej alternatywie lat 80tych*, Warszawa 2011.
- Szlachta, B. (red.), *Słownik społeczny*, Kraków 2004.
- Waluszko, J., *Przyczyny skuteczności protestu przeciw budowie Elektrowni Jądrowej Żarnowiec, 1985 – 1990*, http://www.tezeusz.pl/cms/tz/fileadmin/user_upload/novastartowa/EJUG2.pdf, [30. 09. 2015].

Źródła prasowe

- Biuletyn Informacyjny Zawodowego Związku Federacyjnego – Służba Zastępcza* 1 (1989).
- Biuletyn Informacyjny Zawodowego Związku Federacyjnego – Służba Zastępcza* 2 (1989).
- Biuletyn Informacyjny Zawodowego Związku Federacyjnego – „Wolność”* 3 (1990).
- Dwutygodnik Solidarność Walcząca* 11/279 (1991).
- Dzieci Sorela i Piłsudskiego*, <http://www.rozbrat.org/historia/33-walki-spoeczne-w-polsce/425-polski-antymilitaryzm-w-latach-80-xx-wieku>, [30. 09. 2015].
- Encyklopedia Solidarności*, <http://www.encyklopedia-solidarnosci.pl>, [30. 09. 2015].
- Robocza propozycja do /anty/ Statutu Zawodowego Związku Federacyjnego „Wolność”*.
- Spartakus* 1 (1988) - specjalny strajkowy.
- Spartakus* 6-7 (1989).
- Spartakus* 4-5 (1989).

The Vocational Association of the Federation “Freedom” - Activity and Sociopolitical Thought

Summary: The aim of the article is to present the activities and sociopolitical ideas of the Vocational Association called “Freedom” from its creation in 1989 to its disappearance about a year later. For this purpose, documents and publications signed by ZZF “W” are used. On the basis of these documents, a catalogue of matters raised by the Association is created, covering, for instance, nuclear energy and employees’ issues. Inspirations stemming from philosophy (Leszek Nowak’s ideas) and ideology (anarchism, syndicalism, “first Solidarity” program) and present in the ZZF publications are discussed. The place of the Association on the map of late communist political opposition in the People’s Republic of Poland (including the Alternative Society Movement, the Freedom and Peace Movement and the Federation of Fighting Youth) is indicated.

Keywords: Professional Association of Federal “Freedom”, anarchism, anarcho-syndicalism, the opposition in communist Poland, ecology, military service

PIOTR STEFANIAK

Kraków / Budapeszt

Słynna gdańska polonuska: Siostra Lucjana Maria-Wanda Makurath (1911-1999)

Streszczenie: Wanda Makurath pochodziła z dawna zasiedzianej w Gdańsku polskiej rodziny Kaszubów. Urodziła się w Stegnie (Steeegen) 5 maja 1911 r. Uczęszczała do Polskiej Szkoły Senackiej. W 1928 r. wstąpiła do Zgromadzenia Dominikanek Kontemplacyjno-Czynnych III Zakonu Św. Dominika. Tam złożyła 19 listopada 1934 r. śluby wieczyste. W 1934 r. uzyskała w Tarnowie dyplom nauczycielki. Zaraz też podjęła pracę pedagogiczną, kolejno w Kielcach i Skarszewach koło Kościerzyny. W dniu 17 kwietnia 1937 r. została wysłana do Wolnego Miasta Gdańska, by objąć posadę nauczycielki w mieszczącej się w Domu Polskim szkole w miejscowości Piekło (Peickel).

W dniu 1 września 1939 r. hitlerowcy aresztowali trzy dominikanki, po uwolnieniu siostra Lucjana przyjechała do Gdańska, skąd została wysiedlona do Generalnego Gubernatorstwa. Podjęła się tam prowadzenia tajnych kompletów w ramach działalności w Polskim Komitecie Rady Głównej Opiekuńczej. Po wyzwoleniu powróciła do pracy szkolnej: była zatrudniona (1945-1953) w Orzeszu koło Pszczyzny na Górnym Śląsku. Od 1 września 1956 r. pracowała w szkole w Gdańsku. Do 1957 r. była związana ze Zgromadzeniem Dominikanek Życia Apostolskiego. Potem związała się ślubami z Fraternią Gdańską Trzeciego Zakonu Dominikańskiego. Jako przełożona tercjarzy dominikańskich w Gdańsku wiele wysiłku włożyła w rozwój fraterni. Zmarła 16 grudnia 1999 r. zamykając rozdział, jakim byli niegdyś niezłomni Polacy w Gdańsku.

Słowa kluczowe: Wanda Makurath, Wolne Miasto Gdańsk, dominikanki, dominikanie świeccy

Wstęp

W trzecim tomie *Studiów Gdańskich*, który ukazał się w 1978 r. został zamieszczony artykuł Wandy Makurath: *O ochronkach polskich w Gdańsku w latach 1919-1939*¹. Tekst ma już wartość źródłową, gdyż pochodzi od bezpośredniej uczestniczki wydarzeń, najpierw córki gdańskich Polaków, w młodości związanej z polskim środowiskiem Gdańska, a następnie zakonnicy dominikańskiej, która do 1 września 1939 r. przebywała na terenie Wolnego Miasta Gdańska. Sama autorka tego artykułu pozostaje w panoramie postaci dwudziestowiecznego Gdańska kimś niezwykłym,

¹ „Studia Gdańskie” 3 (1978), s. 215-220.

ważnym i barwnym. Jej życie w większości upłynęło na terenie tego miasta. Wielki wpływ na nie miały szeroko rozumiane dzieje i zdarzenia społeczne, polityczne i duchowe nadmoławskiego grodu. Mając polskie korzenie odczuła na sobie, co to znaczyło być Polakiem w zniemczonym Gdańsku, który po 1933 r. ogarnęło szaleństwo hitleryzmu i skrajna nienawiść do wszystkiego co polskie. Jednak należąc do rodziny o niebywałym wręcz przywiązaniu do polskich, kaszubskich korzeni, nie tylko nie uległa germanizacji, lecz stała się odważną i bardzo energiczną patriotką, która nie lękała się przeciwności, w tym całkiem realnego niebezpieczeństwa, nawet utraty życia. W młodym wieku została pociągnięta do pełnienia ważnej życiowej roli: odczuła powołanie zakonne, które realizowała poprzez służbę człowiekowi jako nauczycielka i wychowawczyni. Nie obrała żadnego z niemieckich zgromadzeń, które istniały wówczas w Gdańsku, tylko zgłosiła się do Sióstr Dominikanek Kontemplacyjno-Czynnych III Zakonu Św. Dominika w Polsce (taką wtedy nazwę nosiło zgromadzenie sióstr św. Dominika w Polsce), które na sposób bohaterski – czego dorastająca Wanda była świadkiem – służyły gdańskiej Polonii, prowadząc przede wszystkim szereg ochronek dla dzieci, liczne kursy, świetlice, stowarzyszenia religijne i udzielając się szeroko w polskich środowiskach². W tym zgromadzeniu przebywała do 1957 r., aby następnie jako osoba świecka podjąć pracę nauczycielską w gdańskiej Szkole Podstawowej nr 27. Równocześnie czując się nadal dominikanką, postanowiła wstąpić do zakonu dominikańskiego i przyjąć profesję tercjarską we Fraternali przy klasztorze św. Mikołaja w Gdańsku, na czele której stanęła następnie

² O działalności dominikanek w Gdańsku wspominają: Archiwum Metropolitalne w Gdańsku (dalej: AMG), sygn. AKB Gd-Oliwa, II KB z 10, *Dominikanerinnen in Danzig (1920-1939)*; Archiwum Zgromadzenia Sióstr św. Dominika w Polsce w Krakowie (dalej: AZDK),teczka *Gdańsk 1923-1939*; R. Stachnik, *Die katholische Kirche in Danzig. Entwicklung und Geschichte*, Münster 1959, s. 137 nn; S. Szwentner, *Polacy z Piekla rodem*, Gdynia 1966, s. 132; AZDK, rps. Ch. Schreiber, *Praca sióstr dominikanek w Gdańsku od roku 1923-1939*, Biała Nizna 22 lipca 1971; A. Baciński, *Polskie duchowieństwo katolickie w Wolnym Mieście Gdańsku*, „Studia Gdańskie” 1 (1973); Biblioteka Polskiej Akademii Nauk w Gdańsku (dalej BPANGd), mps., BPANGd, mps. W. Makurath, *Piekło we wspomnieniach pierwszej nauczycielki Macierzy Szkolnej w Piekło*; W. Makurath, *Ochronki Macierzy Szkolnej w Gdańsku 1919-1939. Wspomnienia i dokumenty*; W. Makurath, *Ochronki Macierzy Szkolnej w Gdańsku 1919-1939*, mps. w posiadaniu autora; W. Makurath, *Wspomnienia z Piekla*, „Słowo Powszechne” 16 (1975); W. Makurath, *O ochronkach polskich w Gdańsku w latach 1919-1939*, „Studia Gdańskie” 3 (1978), s. 215-220; A. Drzycimski, *Polacy w Wolnym Mieście Gdańsku (1920-1933)*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1978; H. Polak, *Szkolnictwo i oświata polska w Wolnym Mieście Gdańsku 1920-1939*, Gdańsk 1978; B. Zwarra, *Wspomnienie gdańskiego bówki*, Gdańsk 1984, s. 67; H. Stępiak, *Ludność polska w Wolnym Mieście Gdańsku 1920-1939*, Gdańsk 1991; P. Semków, *Dominikanki polskie w Wolnym Mieście Gdańsku w latach 1923-1939*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 11/52 (1996), s. 673-682; G. Danielewicz, *Siostry Dominikanki w Wolnym Mieście*, „Gwiazda Morza” 14-15 (1999), s. 28; D. Janik, *Siostry Dominikanki w polskich ochronkach Macierzy Szkolnej w Wolnym Mieście Gdańsku* (praca magisterska Warszawa [ATK] 1999).

jako przeorysza. Po przejściu na emeryturę stała się prawdziwą ikoną przedwojennych gdańszczan. Mając więcej czasu podjęła się dokumentowania działalności religijno-oświatowej Polonii gdańskiej. Wnosiła też niebagatelny wkład w duchowy (ale też i organizacyjny) kształt dominikanów świeckich nie tylko w rodzinnym Gdańsku, ale szerzej, w całej Polskiej Prowincji Dominikanów. Całe życie pełna energii, uporu, o własnym, mocno zarysowanym zdaniu Wanda Makurath miała staranie o dobro człowieka, jego dobrą formację duchową i intelektualną, z wrażliwością pochylała się nad jego potrzebami niższego i wyższego rzędu. Wszystko czyniła z miłością, bo zawsze miała w pamięci że św. Dominik nie ustawał w dziele zbawiania dusz i wołał pośród łez: *Panie, co się stanie z grzesznikami!* To samo wołała siostra Lucjana Maria, Wanda Makurath wiążąc się na wieki z Zakonem Kaznodziejskim, tak wrażliwym na odwieczną Prawdę. Po dominikańsku tę Prawdę głosiła całe życie, z oddaniem nauczając dzieci.

Artykuł ma formę wspomnienia o postaci Siostry Lucjany, Wandy Makurath, którą dane mi było poznać w 1993 r. Oparty jest na materiale przez nią przekazanym. Pomocniczo skorzystałem z teczki zgromadzenia dominikanek gdańskich, która znajduje się w Archiwum Archidiecezji Gdańskiej.

1. W rodzinnym kręgu

Bernard Makurath pochodził z osiadłej od pokoleń w Gdańsku rodziny kaszubskiej o wybitnie polskim poczuciu narodowym. Pracował w urzędzie pocztowym Wolnego Miasta Gdańska przy ówczesnej Langgasse (Długiej)³. Ożenił się z Polką, Martą Mazurowską. Gdy pracodawcy zorientowali się, że Bernard Makurath jest Polakiem i że w dodatku ożenił się z Polką, w ramach szykan został przeniesiony do Steegen (dziś Stegna), miejscowości położonej na Mierzei Wiślanej. Mieszkali tam prawie wyłącznie Niemcy i w dodatku wyznania luterańskiego⁴. Żyły tam tylko dwie rodziny polskie i katolickie: Hoffmannów i Makurathów⁵. W Stegnie Bernard Makurath pracował jako listonosz⁶. Tam też doczekał się pierwszego potomka: Alojzego, który urodził się 2 kwietnia 1904 r. (zm. 21 listopada 1983 r. w Gdańsku), potem drugiego – Agnieszki, urodzonej 25 kwietnia 1906 r. (zmarłej w Gdańsku 3 maja 1986 r.). W dniu 5 maja 1911 Marta Makurath urodziła trzecie dziecko (drugą córkę), które otrzymało legendarne polskie imię: Wanda. Czwartym potomkiem państwa Makurathów była urodzona już w Gdańsku - Bernadeta.

Po wielu staraniach Bernarda, który ponownie podjął pracę na poczcie przy ulicy Długiej, jego rodzina powróciła w 1911 r. do Gdańska i zamieszkała (do wypędzenia 9 maja 1940 r. przez hitlerowców) na Dolnym Mieście (Niederstadt) przy Weidengasse (dziś ulica Łąkowa)⁷. Marta i Bernard Makurathowie wychowywali

³ Własnoręczny życiorys Wandy Makurath, siostry Lucjany, kopia w posiadaniu autora.

⁴ Tamże, k. 1.

⁵ E. Grot, *Nauczycielka z Piekla*, s. 34.

⁶ Tamże.

⁷ Własnoręczny życiorys, k. 1; informacja udzielona autorowi w 1993 r.; E. Grot, *Nauczycielka*

swe potomstwo w duchu katolickim i patriotycznym. Katolicyzm i polskość zawsze przenikały się w tej rodzinie. Umiłowanie polskiej ojczyzny było wszczepione w rodzinę trwale i zostało potwierdzone podczas próby, którą przyniosła II wojna światowa. Bernarda Makuratha, jako znanego w Gdańsku Polaka, hitlerowcy aresztowali 1 września 1939 r., tak jak wielu innych przedstawicieli gdańskiej Polonii. Był przetrzymywany w *Victoriaschule*. Następnie, tak jak jego współrodacy – w tym duchowni, trafił do obozu koncentracyjnego w Stutthof. Natomiast Marta Makurath z córkami, Agnieszką i Bernadetą oraz synem Alojzym już 3 września 1939 r. została bezprawnie usunięta ze swego mieszkania i 9 maja 1940 r. razem z innymi rodzinami polskimi z Gdańska wysiedlona do Generalnego Gubernatorstwa. Po wielogodzinnej jeździe, niemal zupełnie ograbiona z dobytku, rodzina Makurathów znalazła się w okolicach Lublina.

2. Polskie Dominikanki w wolnym Mieście

Wcześniej jednak, na mocy traktatu wersalskiego podpisanego dniu 28 czerwca 1919 r. przez Niemcy i państwa ententy zostało utworzone pod protektoratem Ligi Narodów w 1920 r. Wolne Miasto Gdańsk z obszarem 1893 km² i ludnością szacowaną na 365 000. Ludność otrzymała obywatelstwo gdańskie; także rodzina Makurathów przyjęła paszporty Wolnego Miasta Gdańska. Państwo Makurathowie należeli do Gminy Polskiej, która grupowała obywateli gdańskich, a która w 1921 r. powstała z działającej od 1918 r. Naczelnej Rady Ludowej⁸.

W tym czasie Wanda, codziennie przemierzając Długie Pobrzeże, uczęszczała (od 1920 r.) do nowo otwartej, pierwszej szkoły senackiej przy Johannissgasse (ul. Świętojańska)⁹. Tam też zapisała się do polskich organizacji młodzieżowych¹⁰. Uczęszczała także na kursy języka polskiego. Polską Szkołę Senacką Wanda Makurath ukończyła w 1924 r.¹¹ Jako uczennica zetknęła się z pracującymi w Gdańsku od 1920 r. siostrami ze Zgromadzenia Dominikanek Kontemplacyjno-czynnych III Zakonu Św. Dominika. Sama tak o tym napisała w swym życiorysie: *Z Zakonem Dominikańskim związałam się w latach młodzieńczych, z SS. Dominikankami, które w Gdańsku mieszkały w barakach naprzeciw Gimnazjum Polskiego. Siostry uczyły w przedszkolach i miały szatnię, w której młodzież żeńska się spotykała*¹². Otóż polski poseł do Volkstagu pierwszej kadencji, dr Franciszek Kubacz, prezes Macierzy Szkolnej w Gdańsku przez zarząd Gminy Polskiej w Gdańsku zwrócił się 28 marca 1923 r. z prośbą do Kunegundy Arndt, przeoryszy generalnej sióstr dominikanek w Wielowski koło Sandomierza o przysłanie czterech polskich zakonnice do Gdań-

z *Piekła*, s. 34.

⁸ Z. Kurek, *Trzy lata w Wolnym Mieście Gdańsku 1936-1939*, Bydgoszcz 1987, s. 7.

⁹ Własnoręczny życiorys, k. 1; E. Grot, *Nauczycielka z Piekła*, s. 34.

¹⁰ E. Grot, *Nauczycielka z Piekła*, s. 34.

¹¹ Tamże.

¹² Własnoręczny życiorys, k. 1.

ska, aby podjęły 1 maja 1923 r. pracę w ochronkach dla dzieci polskich¹³. Jeszcze w kwietniu 1923 r. do miasta przybyły w dwóch turach cztery dominikanki: Sybilla Helena Karaśkiewicz – przełożona i ochroniarka w Gdańsku przy Poggenpfuhl 11, Tomazja Maria Gallus – ochroniarka we Wrzeszczu, Hiacynta Prakseida Gallus – ochroniarka w Oliwie i Waleria Julia Konieczna, konwerska¹⁴. Władze senatu gdańskiego były bardzo przeciwne polskim zakonnicom w Gdańsku i przez cztery tygodnie kierowały pisma w sprawie ich usunięcia do administratora apostolskiego, biskupa hrabiego Edwarda O'Rourkego¹⁵. Ten jednak na prośby Macierzy Szkolnej w Gdańsku i z uwagi na dobro duszpasterskie gdańskich Polaków udzielił w kwietniu 1925 r. dominikankom kanonicznego pozwolenia na działalność w Gdańsku¹⁶. Senat Wolnego Miasta Gdańska, czując się przymuszony, zezwolił 9 września 1925 r. na pobyt na terenie Wolnego Miasta pięciu zakonnicom¹⁷. Dominikanki miały prowadzić działalność wyłącznie oświatową w stosunku do dzieci polskiego pochodzenia i języka. Najpierw dwie siostry zamieszkały w prywatnym mieszkaniu doktora Kubacza przy Poggenpfuhl 5 (Żabi Kruk) oraz drugie dwie w mieszkaniu pani Ogryczakowej przy Poggenpfuhl 11, gdzie znajdowała się pierwsza w Gdańsku polska ochronka. Od września 1923 r. sześć sióstr zamieszkało wspólnie w baraku na dziedzińcu Gimnazjum Polskiego przy Am Weissen Turm 1 (ul. Augustyńskiego). W dniu 28 września 1924 r. ks. Leon Miszewski poświęcił klasztorną kaplicę, która służyła nie tylko zakonnicom, ale także uczniom gimnazjum i ludności polskiej¹⁸. Przy Am Weissen Turm 1 dominikanki prowadziły rozległą działalność. Przede wszystkim było to przedszkole, ochronka. Funkcjonowała także szwalnia oraz świetlica dla dziewcząt. W niej doskonalono umiejętność posługiwania się językiem polskim poprzez głośne czytanie polskich książek oraz śpiewanie polskich pieśni¹⁹. W roku szkolnym 1924/25 Macierz Szkolna w drugim baraku na podwórku Gimnazjum Polskiego uruchomiła pod opieką sióstr szwalnię, która była czynna codziennie w godzinach popołudniowych. Dziewczęta w wieku pozaszkolnym uczyły się tutaj haftu i robót na drutach, szydełkowych itp., korzystając przy tym z wykładów z zakresu historii ojczystej i poznając polskie pieśni. W ten sposób siostry przy okazji umacniały ducha polskiego również wśród młodzieży, która w większości uczęszczała do szkół niemieckich. Kierowniczką szwalni, a potem kilimkarni, była siostra Zdzisława Stępczyńska. Pomagały jej siostry ochroniarki. Prowadzony do 1930 r. zakład sprzedawał swoje wyroby, przyczyniając się do powiększenia, w pewnej przynajmniej mierze, funduszu Macierzy Szkolnej na wciąż wzrastające potrzeby. Częstym gościem był tutaj dr Kubacz, interesujący się pracą młodzieży

¹³ P. Semków, *dz. cyt.*, s. 673-674.

¹⁴ AMG, sygn. AKB Gd-Oliwa, II KB z 10, List przeorowsy generalnej Kunegundy Arndt do administratora apostolskiego w Gdańsku, biskupa hrabiego Edwarda O'Rourkego z 21 maja 1923 r.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ P. Semków, *dz. cyt.*, s. 674.

¹⁸ Tamże, s. 675.

¹⁹ BPANGd, W. Makurath, *dz. cyt.*, s. 8.

i podejmujący z nią rozmowy przy wspólnym śpiewie polskich piosenek²⁰. Ponadto siostry prowadziły chór²¹. Corocznie dominikanki organizowały imprezy o charakterze religijnym i patriotycznym w Boże Narodzenie, wiosenne święto dzieci *Dzieci dla dzieci*, rocznicę Konstytucji 3 Maja i w imieniny Marszałka Józefa Piłsudskiego (19 marca). Wówczas dzieci deklamowały wiersze, tańczyły tańce narodowe, śpiewały pieśni religijne oraz patriotyczne. Pierwsze przedstawienie z udziałem dzieci miało miejsce w stoczni, w sali Werftspeishaus 16 grudnia 1923 r.²²

Widząc tak szeroko zakrojoną działalność podejmowaną w duchu polsko-narodowym oraz głęboko religijnym, Wanda Makurath, która była osobą pełną wzniosłych ideałów, postanowiła pójść w ślady dominikanek. W tym okresie (lata 1923-1928) w Gdańsku przebywały następujące siostry: Sybillina Karaśkiewicz (1923-1925), Tomazja Gallus (1923-1935), Hiacynta Gallus (1923-1925), Waleria Konieczna – konwerska (1923-1925), Regina Jarzębowska (1923-1925), Melania Zammler (1923-1930), Urszula Michalak (1924-1936), Guzmana Olszewska (1924-1926), Emanuela Piechowiak (1924-1930), Maura Dobrasz (1924-1936), Cypriana Falkowska (1924-1939), Anzelma Marszał (1924-1930), Cherubina Schreiber (1925-1939), Klaudia Naglak (1925-1928), Felicja Jasic (1925-1926), Akwinata Ligoń – konwerska (1925-1930), Daniela Sochacka (1926-1939), Cyryla Piotrowska (1926-1930) i Kaliksta Szymańska (1926-1928). Wanda, przyjaźniąc się z niektórymi z nich, dojrzewała do decyzji zrealizowania rodzącego się powołania zakonnego. Zdecydowała się też, odpowiadając na Boże wezwanie, na opuszczenie ukochanego Gdańska i na wyjazd do Polski, aby w galicyjskiej Białej Niżnej koło Gorlic odbyć początkową formację w Zgromadzeniu Sióstr Dominikanek Kontemplacyjno-czynnych III Zakonu Św. Dominika.

3. W Zgromadzeniu Sióstr Dominikanek Kontemplacyjno-Czynnych III Zakonu Św. Dominika

Jak w swym życiorysie sama zapisała, wstąpiła w 1928 r. do zgromadzenia sióstr dominikanek w Białej Niżnej. Gdy przyjechała do klasztoru, w kaplicy spoczywały zwłoki jednej z zakonnice czekających na ceremonię pogrzebu. Ta dla siedemnastoletniej Wandy nietypowa sytuacja mocno wryła się w jej pamięć²³. Po krótkim okresie aspirantury i półrocznym postulacie 21 listopada 1928 r. z rąk przeoryszy generalnej Kunegundy Arndt otrzymała biały dominikański habit zakonny i imię siostra Lucjana Maria. Rozpoczęła też nowicjat kanoniczny. *W klasztorze byłam – jak sama zapisała – bardzo szczęśliwa. Boga, Matkę Najśw., św. Dominika i św. Katarzynę prosiłam o Światło Ducha Świętego, o Łaski i Błogosławieństwo dla naszego*

²⁰ W. Makurath, *O ochronkach polskich w Gdańsku w latach 1919-1939*, "Studia Gdańskie" 3 (1978), s. 217-218.

²¹ BPANGd, W. Makurath, dz. cyt., s. 8.

²² „Gazeta Gdańska” 234: 21 listopada 1931, s. 5.

²³ Wspomnienie udzielone autorowi latem 1993 r.

klasztoru²⁴. Pierwszą profesję zakonną siostra Lucjana złożyła 22 listopada 1929 r. w domu generalnym w Białej Niżnej. Niebawem też uzupełniła edukację, gdyż zgromadzenie wysłało ją do Państwowego Seminarium Nauczycielskiego w Tarnowie, które ukończyła w 1934 r.²⁵ W tym samym roku, 19 listopada 1934 r., złożyła na ręce przeoryszy generalnej Bogumiły Topilkówny śluby wieczyste. Uzyskawszy patent nauczycielski siostra Lucjana została skierowana do pracy pedagogicznej. W 1935 r. była przedszkolanką w klasztorze w Kielcach przy ul. Karczówkowskiej 15²⁶. Następnie pracowała w przedszkolu w domu zakonnym w Skarszewach na Pomorzu²⁷.

Mając 26 lat siostra Lucjana powróciła na teren Wolnego Miasta Gdańska, gdyż została przez władze zgromadzenia skierowana na właśnie założoną placówkę w Pieckel (Piekle), małej wiosce położonej w widłach Wisły i Nogatu, zamieszkałą w 95 % przez Polaków. W dniu 1 grudnia 1937 r. otrzymała paszport Wolnego Miasta Gdańska, z którego dowiadujemy się, że miała 1, 63 cm wzrostu, oczy niebieskie, włosy blond i twarz owalną. Jej adresem zamieszkania było Pieckel (Piekle).

Macierz Szkolna w Gdańsku uruchomiła wiosną w Piekle polską szkołę. Powstał także w tym samym budynku Dom Polski im. Józefa Czyżewskiego mieszczący szkołę, świetlicę, kaplicę i mieszkania dominikanek oraz księdza i polskich celników z pobliskiego przejścia granicznego. Duszpasterzem miejscowej Polonii był katecheta ks. Józef Dydymski, który zamieszkał również w Domu Polskim. Tam też miały swoje mieszkanie siostry dominikanki, które swą działalność zapoczątkowały 1 stycznia 1937 r. Pierwszą przełożoną została s. Monika Maliszewska. Siostrami ochroniarkami były: Matylda Potocka, Grignona Kozińska i Daniela Sochacka, nauczycielką Lucjana Makurath a prowadzącą gospodarstwo Brunona Szulc, konwerska. Siostra Lucjana zamieszkała w Pieckle 17 kwietnia 1937 r.²⁸ Wtedy, tuż po Wielkanocy, zwyczajem gdańskim rozpoczął się nowy rok szkolny. Siostra Lucjana Makurath była pierwszą polską nauczycielką w Pieckle. To ona zorganizowała życie tej szkoły. W pierwszych dniach pracy prowadziła lekcje śpiewu. W związku z tym zgrupowała mieszkańców wsi, którzy czuli się Polakami, zarówno dzieci, młodzież, dorosłych oraz starszych i stworzyła chór wiejski, który następnie w 1938 r. wziął udział w ogólnopolskim zjeździe chórów polskich w Wolnym Mieście Gdańsku²⁹. Sama zaś była dyrygentem i opiekunem tego chóru. W szkole dała się poznać całą jej pracowita i oddana natura. Członek Gminy Polskiej, Robert Szulc i dawny prezes Gminy Polskiej i Związku Polaków, Sylwester Domański zaświadczyli, że *pracowała w Pieckle prawie bez wytchnienia – cała poświęcała się naszej polskiej działalności, młodzieży i całej placówce polskiej. Ona walczyła o każde polskie dziecko. Nie tylko uczyła w szkole, ale i zorganizowała całą młodzież pozaszkolną, która jedy-*

²⁴ Własnoręczny życiorys, k. 1.

²⁵ Życiorys maszynopisany, w zb. autora, s. 1.

²⁶ Tamże, s. 1; Własnoręczny życiorys, k. 1.

²⁷ Tamże.

²⁸ Życiorys maszynopisany, w zb. autora, s. 1.

²⁹ Tamże.

nie tylko miała ukończoną niemiecką szkołę w świetlicy, chórze i w organizacjach. Prowadziła kursy dokształcające dla młodzieży. Wanda Makurath była wesolego usposobienia, tym łatwiej pozyskała dzieci (dla których była matką), młodzież i ich rodziców. Wszyscy darzyli ją pełnym szacunkiem³⁰. Podali oni również, że siostra Lucjana od kwietnia 1937 do 1 września 1939 r. pracowała w polskiej szkole powszechnej jako nauczycielka. Wymienili także jej inicjatywy: założenie Związku Harcerstwa Polskiego i Polskiego Czerwonego Krzyża w Piekle, powołanie Krucejaty Eucharystycznej oraz Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży³¹. Dawny kapelan dominikanek i duszpasterz polonijny, ks. Józef Dydymski 10 sierpnia 1947 r. wydał zaświadczenie, w którym oświadczył, że siostra Lucjana Makurath założyła chór kościelny, prowadziła Katolickie Stowarzyszenie Kobiet, kółka różańcowe oraz dziewczęta w Katolickim Stowarzyszeniu Młodzieży Żeńskiej³². Podkreślił też, że wywiązała się z nałożonych, jak i podjętych przez siebie obowiązków należycie, wykazała dużo inicjatywy, energii, zapału i poświęcenia w pracy dla Boga i Ojczyzny, zyskując w zamian poszanowanie i przywiązanie tamtejszego społeczeństwa³³. Wiemy także, że prowadziła szkolne koła zainteresowań, w tym artystyczne – dysponowała strojami ludowymi krakowskim i góralskim a także harcerskim, kursy dokształcające dla młodzieży. W szkole uczyła przedmiotów: języka polskiego, prac ręcznych i gimnastyki³⁴. Całą jej liczną działalność miała na celu krzewienie i umacnianie ducha polskości oraz rozwój religijny społeczeństwa piekielskiego. Jako Polka z rodem z Gdańska siostra Lucjana zapisała się do Związku Polaków w Wolnym Mieście Gdańsku oraz do Gminy Polskiej w Wolnym Mieście Gdańsku³⁵. Z powodu rozlicznej propolskiej działalności jej osoba była niemile widziana przez członków partii hitlerowskiej i przez niemieckich szowinistów. Jak sama wspomniała, była dumna, że właśnie tu, na terenie Wolnego Miasta Gdańska uczyła po polsku, że mogła wszczepić miłość do ojczyzny, wprowadzać w czyn przyświecające wszystkim poczynaniom gdańskiej Polonii hasło *Bóg i Ojczyzna*. Dodawała jeszcze: *łatwiej mi było pracować z polskimi dziećmi i młodzieżą w Piekle, ponieważ znalazłam i sama przeżyłam wszystkie trudności, z jakim dziecko polskie musiało walczyć na terenie Wolnego Miasta Gdańska. Dziecko uczęszczające do polskiej szkoły codziennie dawało dowody swego przywiązania i miłości ojczyzny*³⁶.

Na pół roku przed wybuchem II wojny światowej nasiliły się niemieckie repre-

³⁰ Zaświadczenie wydane w Piekle 30 grudnia 1972 r. i potwierdzone przez sołtysa wsi Piekło, w zb. autora.

³¹ Tamże.

³² Zaświadczenie ks. dziekana Józefa Dydymskiego wydane w Pruszczu Gdańskim 10 sierpnia 1947, w zb. autora.

³³ Tamże.

³⁴ Życiorys maszynopisany, w zb. autora, s. 2.

³⁵ Zaświadczenie ks. dziekana Józefa Dydymskiego wydane w Pruszczu Gdańskim 10 sierpnia 1947, w zb. autora.

³⁶ BPANGd, mps. W. Makurath, *Piekło we wspomnieniach pierwszej nauczycielki Macierzy Szkolnej w Piekle*.

sje na piekielskich Polaków. Hitlerowcy wstrzymali dostawę do Domu Polskiego polskiej prasy. Zarządzono także blokadę Domu Polskiego tak, że żaden pojazd nie mógł do niego dojechać. Polakom zaczęto wybijać okna, smarować okna i drzwi fekaliami, napadano na młodzież. Działacze polonijni oraz dominikanki wraz z księdzem Dydymskim zostali wpisani przez hitlerowców na czarną listę. Po napadzie bojówek nazistowskich na polskich celników w pobliskim Kałdowie piekielski oddział SA zagroził mieszkańcom Domu Polskiego wymordowaniem³⁷.

W połowie sierpnia 1939 r. wojsko niemieckie zajęło dwa pomieszczenia w szkole: klasę i kancelarię. Z budynku wyjechali celnicy i nauczyciel Jan Hinz z rodziną. Sześciu-ośmiu żołnierzy w pełnym uzbrojeniu całą dobę okupowało Dom Polski. Mimo terroru zajęcia w szkole i ochronce odbywały się bez zmian. W dniu 28 sierpnia 1939 r. siostra Lucjana odebrała telefon, aby placówkę opuścić. Siostra przełożona Daniela Sochacka, siostra Lucjana Makurath i siostra konwerska Brunona Szulc oraz ksiądz Józef Dydymski zdecydowali się jednak pozostać na miejscu, aby w tych tragicznych dniach nie opuścić Polaków, którzy im ufali³⁸. Decyzja ta była heroiczna, bo powszechnie zdawano sobie sprawę z bliskiej już wojny, oraz z tego, że można pozostanie w Piekło przypłacić własnym życiem.

Okolo godziny piątej rano 1 września 1939 r. do Domu Polskiego z wszystkich stron wtargnęli żołnierze niemieccy. Przebywały w nim jedynie cztery osoby; ksiądz Dydymski i dominikanki. W całej wsi trwały aresztowania Polaków. O godzinie szóstej niemiecki nauczyciel Neumann aresztował w towarzystwie dwóch innych przedstawicieli SA i kilku żołnierzy duchownego i zakonnice. Po godzinie aresztowanych wyprowadzono do oberży Dauraua, gdzie zagrożono rozstrzelaniem, gdy podczas rewizji zostanie odkryta broń lub się okaże, że aresztowani działali na szkodę państwa niemieckiego³⁹. Siostra Lucjana zapisała po latach, że *pewni byliśmy śmierci, ale nadal trzymaliśmy się dzielnie i odważnie, z głową podniesioną szliśmy do Prus Wschodnich, do Białej Góry, gdyż tam nas prowadziła eskorta składająca się z cywilów*⁴⁰. W Białej Górze aresztantów osadzono w *Jugendheimie*. Okolo godziny 17. księdza i trzy dominikanki oraz dziesięciu mężczyzn z Piekła pod strażą gestapo wywieziono do więzienia. Mężczyźni trafili do Sztumu, a kobiety do Malborka⁴¹. Tam dominikanki umieszczono w małej celi. W nocy z 3 na 4 września 1939 r. miała miejsce pobudka, wtedy najczarniejsze myśli siostrom przechodziły przez głowę. Pod strażą gestapo więźniowie trafili przez Sztum, gdzie zostawiono mężczyzn, do Elbląga. Tam umieszczono siedem więźniarek z Malborka. Dominikanki otrzymały pokój z kuchnią⁴². Jak zapewnia siostra Lucjana, dominikanki czas wypełniały modlitwą, rozmyślaniami i wspomnieniami. Siostry coraz częściej brane

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże.

były na przesłuchania⁴³. Więźniowie w Elblągu byli nieustannie maltretowani przez hitlerowców i cierpieli ciągły głód⁴⁴. W dniu 10 grudnia 1939 r. trzy dominikanki zostały zwolnione z więzienia wraz z pozostałymi czterema kobietami. Zdecydowały się na powrót do Piekła i w drogę ruszyły z dwiema tamtejszymi dziewczętami, kuzynkami, Martą i Jadwigą Borzechowskimi⁴⁵. Zgodnie z poleceniem otrzymanym w Elblągu zgłosiły się do Neumanna, aby odebrać klucze od swego mieszkania. Jego żona nie przekazała ich i jeszcze groziła siostrą, że nie ręczy, co się z nimi stanie i by jak najszybciej wyjechały. Noc siostry spędziły u rodziców Marty Borzechowskiej i następnego dnia pożegnały się z licznie przybyłymi polskimi mieszkańcami wsi. 11 grudnia 1939 r. dominikanki na zawsze opuściły Piekło. Zakonnice udały się do Gdańska, gdzie zamieszkały u sąsiadki rodziców siostry Lucjana przy Weidengasse (ulicy Łąkowej), pani Kowalewskiej⁴⁶. Nie mogły zamieszkać w mieszkaniu Makurathów, bo było ono zarekwirowane przez hitlerowców 3 września 1939 r.⁴⁷ Siostra Lucjana, poruszając się po mieście, wzbudzała powszechną sensację swym białym habitem polskiej zakonnicy, którego nie zdjęła, mimo, że sugerował jej to biskup gdański Karl Maria Splett. W końcu grudnia 1939 r. siostry otrzymały nakaz wyjazdu z terenu byłego Wolnego Miasta Gdańska, więc udały się do domu generalnego swego zgromadzenia, do Białej Niżnej. Siostra Lucjana na odjeźdnym otrzymała ostrzeżenie: miała zakaz dalszego nauczania pod karą śmierci⁴⁸. Ona jednak w równej mierze uparta, co odważna nie zaprzestała swej pedagogicznej działalności i podjęła się prowadzenia tajnych kompletów w ramach działalności w Polskim Komitecie Rady Głównej Opiekuńczej. Przez pewien czas przebywała w domu głównym, gdzie powracała do równowagi duchowej⁴⁹. Od 1 kwietnia 1940 r. została skierowana do domu zakonnego w Nozdrzu koło Przeworska⁵⁰. Tam zorganizowała ochronkę dla wiejskich dzieci, przy której prowadziła tajne nauczanie oparte na programie szkoły powszechnej. Prowadziła także chór wiejski ucząc piosenek ludowych i patriotycznych⁵¹.

Od dnia 1 sierpnia 1942 r. przebywała na placówce zakonnej w Bielinach w powiecie krańickim⁵². O od 1 sierpnia 1942 do 31 stycznia 1943 r. pracowała w Polskim Komitecie Opieki Delegatura Ulanów II Rady Głównej Opiekuńczej⁵³. Odpowiadała za magazyn towarów oraz księgowość towarową i kasową. W istniejącej w klasztorze w latach 1942-1944 kuchni, z której codziennie wydawano 60-80

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Życiorys maszynopisany, w zb. autora, s. 1.

⁴⁵ BPANGd, mps. W. Makurath, *Piekło we wspomnieniach pierwszej nauczycielki Macierzy Szkolnej w Piekło*.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ Własnoręczny życiorys, k. 2.

⁴⁹ Życiorys maszynopisany, w zb. autora, s. 2.

⁵⁰ Tamże; Własnoręczny życiorys, k. 1.

⁵¹ Tamże, s. 2.

⁵² Tamże; Własnoręczny życiorys, k. 1.

⁵³ Życiorys maszynopisany, w zb. autora, s. 2.

obiadów dziennie, prowadziła ewidencję podopiecznych i rozdział żywności dla ludności miejscowej i wysiedleńców. Starła się zdobywać produkty wyjeżdżając kilkakrotnie podwodami, w bardzo niekorzystnych warunkach pogodowych nawet w odległe strony. Pełniła tam funkcję magazynierki oraz księgowej. Zajmowała się dożywianiem ubogich dzieci. Pod przykrywką tego zajęcia prowadziła tajne nauczanie dzieci i młodzieży w zakresie szkoły podstawowej⁵⁴. Szkołę powszechną w Bielinach prowadziły siostry dominikanki do jej likwidacji przez Niemców w październiku 1940 r. Od tego momentu tajne nauczanie podjęły trzy zakonnice: Lucjana Makurath, Helena Szajkowska i Zdzisława Bochenek⁵⁵. Należy wspomnieć i o tym, że zimą 1943 r. siostra Lucjana została przeniesiona do domu generalnego w Białej Niżnej. Tam przebywała od marca do 15 maja 1945 r. Pracowała jako nauczycielka w prowadzonej przez dominikanki tajnej szkole powszechnej. W dniu 1 lutego 1940 r. usunięto dominikanki w Białej Niżnej z posad nauczycielskich, mimo to niektóre siostry w tajemnicy także przed ogółem zgromadzenia uczyły dalej, prowadząc konspiracyjne nauczanie w formie niezorganizowanej na tzw. kompletach naukowych. Od stycznia 1945 r. szkoła zaczęła funkcjonować normalnie. Siostra Lucjana w czasie wojny w Białej Niżnej zorganizowała wiejski chór, prowadząc w jego ramach tajne nauczanie młodzieży z zakresu języka polskiego, historii i śpiewu⁵⁶.

Po zakończeniu II wojny światowej władze zgromadzenia zdecydowały, że wypędzone w październiku 1939 r. przez hitlerowców klasztoru w Orzeszu na Górnym Śląsku przy ul. Św. Wawrzyńca dominikanki powrócą do swego klasztoru we wrześniu 1945 r. wcześniej jednak została powołana do istnienia całkiem nowa placówka w Orzeszu, przy ul. Matejki 1. W grupie zakonnice, która objęła w posiadanie ten dom, była siostra Lucjana Makurath, która od 7 lipca 1945 r. została zatrudniona jako nauczycielka religii w siedmioklasowej szkole podstawowej w Orzeszu. Pomimo trudnej sytuacji politycznej, gdy zakonnicom odbierano ich dzieła, a zakonne pielęgniarki i nauczycielki były usuwane z miejsc pracy, siostra Lucjana do 31 sierpnia 1953 r. pozostawała na państwowym etacie nauczycielki. Z powodu choroby przeszła na zwolnienie i zawodowo była czynna dopiero w 1956 r. Okres choroby spędziła w klasztorze w Kłodzku.

Gdy siostra Lucjana Makurath odzyskała siły po przebytej chorobie, została skierowana do Gdańska, do klasztoru przy ulicy Świętojańskiej. Podjęła też 1 września 1956 r. pracę pedagogiczną w Szkole Podstawowej nr 16⁵⁷. Obok nauczania prowadziła chór, koła zainteresowań, a także szeroko angażowała się w przygotowanie dziecięcych przedstawień. Zajmowała się też dziećmi, które miały przystąpić do Komunii św.

W tym okresie siostra Lucjana nie umiała zmieścić się w rzeczywistości swego zgromadzenia. Doszło do tego, że skonfliktowała się z jego władzami. Podło-

⁵⁴ AZSDK, *Kronika Klasztoru SS Dominikanek w Bielinach* (1868-1974).

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Życiorys maszynopisany, w zb. autora, s. 2.

⁵⁷ Tamże.

zem miał być brak posłuszeństwa. Przełożone uznały, że s. Lucjana nie zachowuje ślubów, które złożyła Bogu i swą wyrazistą osobowość, własne zdanie i poglądy na rzeczywistość wykorzystuje *niezgodnie z tym, co Bogu ślubowała i do czego się zobowiązała wobec zgromadzenia*. W tej sytuacji doszło do jej wydalenia na mocy indultu z 15 lipca 1957 r. Wtedy też otrzymała nakaz zdjęcia habitu, ale tego nie uczyniła, występując nadal, wbrew decyzji władz kongregacji, jako dominikanka. Powodem było to, że poddawała – zarówno wówczas, jak i w okresie późniejszym – w wątpliwość moc prawną swej sekularyzacji. Ostatecznie S. Lucjana Makurath Zgromadzenie Sióstr Dominikanek Kontemplacyjno-Czynnych III Zakonu Św. Dominika opuściła ostatecznie w 1959 r.⁵⁸

4. Dominikanka świecka z fraterni Matki Boskiej Częstochowskiej w Gdańsku

Jako osoba świecka Wanda Makurath zamieszkała we Wrzeszczu w domu przy ulicy Kossaka 3/5. Opuszczając Zgromadzenie Sióstr Dominikanek Kontemplacyjno-Czynnych III Zakonu Św. Dominika nie zerwała łączności z Zakonem Kaznodziejskim i z jego duchowością, którą była mocno przesiąknięta. Zdecydowała się wstąpić do fraterni świeckiej w Gdańsku grupującej świeckich dominikanów. I jak wcześniej była członkinią zgromadzenia zakonnego opartego o duchowość dominikańską, tak teraz została przyjęta bezpośrednio do Zakonu Kaznodziejskiego i w nim złożyła na ręce delegata generała zakonu, którym był opiekun duchowny gdańskich tercjarzy dominikańskich, profesję zakonną w 1962 r.⁵⁹

Wraz z wystąpieniem z klasztoru Wanda Makurath zmieniła miejsce pracy: została zatrudniona w Szkole Podstawowej nr 27 w Gdańsku, w której pracowała aż do przejścia na emeryturę w 1968 r. Jako pedagog należała do Związku Nauczycielstwa Polskiego brała aktywny udział w różnorodnych przedsięwzięciach związku. W szkole dała się poznać jako wyjątkowa nauczycielka, bardzo życzliwie nastawiona do uczniów, ich potrzeb i aspiracji. Obok wzorcowego prowadzenia lekcji szeroko angażowała się w życie szkoły. Zorganizowała koło recytatorsko-polonistyczne, prowadziła chóry szkolne, przygotowywała uroczystości szkolne i akademie, akompaniowała w czasie prób i występów baletu dziecięcego. To ona podejmowała trud organizacyjny wycieczek krajoznawczych dla uczniów. Do jej rozlicznych zajęć należało prowadzenie szkolnych kół Polskiego Czerwonego Krzyża i Szkolnej Kasy Oszczędnościowej⁶⁰.

Jak wspominała jedna z tercjarek, Wanda Makurath przeszła na emeryturę wcześniej, gdyż nie potrafiła uznać programu nauczania, jaki wówczas obowiązywał za dobry moralnie⁶¹. Podjęła natomiast pracę katechetki przy gdańskich parafiach.

⁵⁸ Na fotografiach z maja 1959 r. s. Lucjana jest jeszcze w habicie zakonnym. Zdjęcia w zb. autora.

⁵⁹ Własnoręczny życiorys, k. 2.

⁶⁰ Życiorys maszynopisany, w zb. autora, s. 2.

⁶¹ List s. Katarzyny Czesławy Romantowskiej OPs wysłany do autora z Gdańska 5 marca 2013 r.

Uczyła religii grupy dzieci przygotowujące się do I Komunii św. w Parafii pw. Matki Boskiej Nieustającej Pomocy we Wrzeszczu oraz sześciolatków w Parafii pw. Najświętszego Serca Jezusowego⁶².

Jako emerytka nadal związana była ze środowiskiem nauczycielskim zgrupowanym w kole emerytów Związku Nauczycielstwa Polskiego. Organizowała imprezy kulturalno-rozrywkowe oraz wycieczki krajoznawcze dla emerytowanych nauczycieli. Pracowała społecznie w zarządzie ogniska emerytów ZNP w Gdańsku Wrzeszczu. Najpierw miała funkcję sekretarza w sekcji historycznej, a następnie w sekcji opiekuńczej⁶³. Wanda Makurath działała także w Polskim Komitecie Pomocy Społecznej. Stamtąd zdobywała materiały, na podstawie których odtwarzała i opracowywała dzieje polskiego szkolnictwa Macierzy Szkolnej w Wolnym Mieście Gdańsku. Sama w tym czasie opublikowała efekt swych poszukiwań połączonych z własnymi wspomnieniami w postaci dwóch artykułów, pierwszym opublikowanym w numerze 16 *Słowa Powszechnego* z 1975 r. i zatytułowanym: *Wspomnienia z Piekła* i drugim wydanym w trzy lata później w trzecim tomie „Studiów Gdańskich”, noszącym tytuł: *O ochronkach polskich w Gdańsku w latach 1919-1939*. Część materiałów, będących bardzo często już źródłami, przekazała Bibliotece Polskiej Akademii Nauk w Gdańsku, która posiada jej dwa maszynopisy: *Piekło we wspomnieniach pierwszej nauczycielki Macierzy Szkolnej w Piekło*, oraz *Ochronki Macierzy Szkolnej w Gdańsku 1919-1939. Wspomnienia i dokumenty*. Autor niniejszego artykułu także posiada od 1993 r. garść zdjęć oraz maszynopis: *Ochronki Macierzy Szkolnej w Gdańsku prowadzone przez siostry Dominikanki w latach 1923-1939*.

Czując się zawsze gdańszczanką i Polką była mocno zakorzeniona w środowisku dawnej Polonii Gdańskiej. Przez wiele lat jako osoba o niezwykłych umiejętnościach organizatorskich przygotowywała spotkania opłatkowe dawnej Polonii Gdańskiej, które się odbywały w Oliwie w siedzibie kurii biskupiej⁶⁴. Nigdy na tych spotkaniach bożonarodzeniowych nie zabrakło biskupa gdańskiego, który od Wandy Makurath chętnie przyjmował zaproszenia⁶⁵. Ona też zorganizowała wyjazd Polonii Gdańskiej do Rzymu⁶⁶. Za jej oddanie w sprawie polskiej w Gdańsku otrzymała 6 kwietnia 1970 r. Odznakę Honorową *Zasłużonym Ziemi Gdańskiej*⁶⁷. Jako dawna polonuska i nauczycielka w Wolnym Mieście Gdańsku została w 1974 r. członkiem zwyczajnym Związku Bojowników o Wolność i Demokrację⁶⁸. Oczywiście nie należy tego akcesu rozumieć jako aktu entuzjazmu dla polityki PRL, czy też jako zaangażowania podobnego do działalności tzw. *księży patriotów*. Wanda Makurath od najmłodszych lat pragnęła, aby Gdańsk był polski, wiele za to wycierpiała i dużo trudu włożyła w obronę polskości, więc gdy Polska już przyszła do Gdańska, to nie-

⁶² Tamże.

⁶³ Życiorys maszynopisany, w zb. autora, s. 2.

⁶⁴ E. Grot, *dz. cyt.*, s. 34.

⁶⁵ List s. Katarzyny Czesławy Romantowskiej OPs.

⁶⁶ E. Grot, *dz. cyt.*, s. 34.

⁶⁷ Odznaka *Zasłużony Ziemi Gdańskiej* numer 6898; Życiorys maszynopisany, w zb. autora, s. 3.

⁶⁸ Posiadała legitymację nr 15915 wydaną 18 stycznia 1974 r.

zależnie jaki panował w niej ustrój, uważała się szczęśliwą. I ta czysta ideowość patriotyczna Wandy Makurath kazała jej złożyć akces do ZBoWiD-u, nie zaś wybór polityczny.

Z uwagi na zasługi jakie położyła głosząc z odwagą polskość Gdańska, otrzymała wiele odznaczeń. Były to: Medal 50-lecia Gminy Polskiej i Macierzy Szkolnej w Gdańsku nadany w 1975 r. i w 1983, Złoty Krzyż Zasługi nadany 22 grudnia 1976 (nr 2827-76-27), Kawalerski Krzyż Orderu Odrodzenia Polski nadany 15 listopada 1977 r. (nr 2002-77-9), i Medal Rodła z 1986 r.⁶⁹ Obok tych honorowych odznaczeń została uhonorowana jako wieloletni pedagog Złotą Odznaką Związku Nauczycielstwa Polskiego (25 września 1975 r.)⁷⁰ oraz Medalem Komisji Edukacji Narodowej (1980 r.)⁷¹. Za pracę społeczną została odznaczona poprzez przyznaną dwukrotnie Srebrną Odznaką Honorową Polskiego Komitetu Pomocy Społecznej⁷².

W pięć lat po opuszczeniu Zgromadzenia Sióstr Dominikanek Kontemplacyjno-Czynnych Trzeciego Zakonu Św. Dominika siostra Lucjana złożyła profesję wieczystą w zakonie dominikańskim dla świeckich. Zachowała pośród tercjarzy także imię zakonne siostry Lucjany, niemniej wszyscy nazywali ją we Fraterni Dominikańskiej Matki Boskiej Częstochowskiej w Gdańsku przy klasztorze św. Mikołaja siostrą Wandą⁷³. Zakon dominikanów świeckich w Gdańsku grupuje kobiety i mężczyzn, którzy w świecie, w rodzinach i miejscach pracy realizują na mocy ślubów zakonnych ideał św. Dominika. W momencie, gdy do gdańskiej fraterni zgłosiła się Wanda Makurath większość członków zakonu składała się z osób, które na Wybrzeże przybyły z terenów wschodnich po przesunięciu granic państwowych po II wojnie światowej. Wielu tercjarzy przybyło z Wilna. Po dziesięciu latach od złożenia ślubów tercjarze w 1972 r. wybrali Wandę Makurath na swoją przeoryszkę. Weszła też do Rady Prowincjalnej trzeciego zakonu w Polskiej Prowincji Dominikanów, której członkiem była do 1991 r.⁷⁴ Na odpowiedzialne stanowisko przełożonej fraterni bardzo się nadawała. Posiadała doskonały zmysł organizacyjny; wszystkie swoje wysiłki kierowała mając na uwadze sprawę Boga i Ojczyzny⁷⁵. Miała mocny charakter i bardzo silną osobowość. Umiała rządzić. Była jednak osobą bardzo wrażliwą na ludzkie potrzeby. Umiała je zaspokajać zarówno w wymiarze duchowym, jak i bardzo praktycznym. Sama zapisała, że jej praca zawsze polegała na *pogłębieniu wiary, miłości Boga, Matki Najśw., Zakonu Dominikańskiego i miłości Ojczyzny*⁷⁶. Zapamiętano ją jaką tę, która *zawsze znalazła osoby potrzebujące pomocy, tak było z osobą chorą, starą i samotną, która miała tylko wnuczkę, i to poza Gdańskiem.*

⁶⁹ Życiorys maszynopisany, w zb. autora, s. 3.

⁷⁰ Nr legitymacji 031127.

⁷¹ Życiorys maszynopisany, w zb. autora, s. 3.

⁷² Nr legitymacji 41.217/75 z dn. 7 listopada 1975 i z 1983 r.; Życiorys maszynopisany, w zb. autora, s. 3.

⁷³ List s. Katarzyny Czesławy Romantowskiej OPs.

⁷⁴ Własnoręczny życiorys, k. 2.

⁷⁵ List s. Katarzyny Czesławy Romantowskiej OPs.

⁷⁶ Własnoręczny życiorys, k. 2.

*Wiem, że s. Wanda zorganizowała pomoc lekarską, duchowną, a na końcu pogrzeb. Sprawy trudne dla rodziny a ona robiła to sama*⁷⁷.

Jako przełożona dbała bardzo o rozwój swej fraterni. I choć była wymagająca, to zwłaszcza w 1980 r. nastąpił wielki rozwój personalny wspólnoty. Wstąpiło wiele osób, kobiet i mężczyzn, byli to przeważnie nauczyciele⁷⁸. Dbając bardzo o ich duchową, chrześcijańską i dominikańską formację organizowała fraterniane rekolekcje. Prawie każdego roku dużą grupą, nawet dwudziestu osób, tercjarze wyjeżdżali na Jasną Górę na rekolekcje. Cała organizacja leżała na barkach Wandy Makurath. Jedna z tercjarek tak to skomentowała pamiętając, jak ciężkie społeczno-ekonomicznie to były czasy: *jak w tych trudnych latach było możliwe załatwić kuszetki dla tak dużej grupy i miejsca noclegowe pozostanie tajemnicą*⁷⁹.

Po dwudziestu latach przełożenia Wanda Makurath w grudniu 1993 r. poprosiła prowincjała Tadeusza Marka o zwolnienie z urzędu. W odpowiedzi prowincjał dominikanów polskich *wypowiedział swoją decyzję bardzo życzliwie i dziękował serdecznie za 20-letnią pracę w charakterze Przełożonej w Świeckiej Rodzinie Dominikańskiej III zakonu Św. Dominika w Gdańsku*⁸⁰. Powodem decyzji oddania władzy przez Wandę Makurath był fakt, że miała już przecież 82 lata i jej stan zdrowia (choroba serca) nie pozwalał na tak intensywną pracę i wielką odpowiedzialność.

Pomimo dolegliwości związanych z wiekiem i chorobami Wanda Makurath zachowała młodzieńczą osobowość, niezmaconą lotność umysłu, dużą klasę i niezwykłą gościnność. Nie zmalala jej życzliwość i otwartość na ludzi. Jej niezwykła energia witalna musiała ustąpić pod wpływem choroby. Przez dwa ostatnie lata swego życia choroba spowodowała, że stawała się coraz bardziej niesamodzielna. Pozostawała w łóżku trapiąca licznymi dolegliwościami uniemożliwiającymi jej normalne funkcjonowanie. Zachowała jednak stałą pogodę ducha i nigdy się nie skarżyła na wielki ból, którego nie mogły uśmierzyć lekarstwa. Dzielnie też znosiła niedogodności, kiedy była zdana na pomoc najbliższych we wszystkich życiowych czynnościach. W ten trudny czas bezpośrednią opiekę nad nią podjęli krewni, państwo Żygowscy z Gdyni.

Wanda Makurath zmarła 16 grudnia 1999 r. Miała 88 lat. Tego dnia dobiegło kresu życie jednej z najbardziej wyrazistych postaci Gdańska, życie bogate w wydarzenia zarówno historyczne, jak i te, na które sama umiała odpowiedzieć z całym wewnętrznym bogactwem swej niezwyklej osobowości. Uroczystości pogrzebowe odbyły się 21 grudnia 1999 r., a jej ciało spoczęło w grobie na gdańskim cmentarzu Srebrzysko.

⁷⁷ List s. Katarzyny Czesławy Romantowskiej OPs.

⁷⁸ Tamże.

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ Własnoręczny życiorys, k. 2.

Zakończenie

Przez 88 lat swego życia Wanda Makurath dokonała w sposób dyskretny rzeczy wielkich, wielkich na miarę jej człowieczeństwa. Będąc zawsze osobą, dla której sprawy duchowe były najważniejsze, zawsze podkreślała, że wszystko co czyniła, było dla Boga, Matki Najświętszej i umiłowanej Ojczyzny. Umiała w tym być bohaterka, nieustępliwa i bardzo konsekwentna. Zdrową pobożność i katolicki system wartości wyniosła z rodzinnego domu, gdzie sprawy Boże były najważniejsze. Patrząc na przykład ojca i matki, którzy w trudnym czasie bolesnego napięcia na linii Polacy-Niemcy w Gdańsku trzech pierwszych dekad XX w., nie tylko że się nie wynarodowili, ale zachowali godność Polaka i zapłacili za to wysoką cenę, uczyła się mała Wanda jak miłować Ojczyznę, jak oddać jej swe siły i ponosić cały szereg upokorzeń. Jako polskie dziecko w zniemczonym Wolnym Mieście Gdańsku poznała na własnej skórze, co to znaczy być Polką. Wtedy też umacniał się jej kręgosłup moralny i silna wiara oraz miłość. Jako młoda kobieta, porwana wzniosłymi ideałami duchowymi, odpowiedziała wspaniałomyślnie na Boże zaproszenie do życia konsekrowanego i zgłosiła się do zgromadzenia sióstr dominikanek, w którym przebywała w latach 1928-1959. Jako zakonnica zajmowała się przede wszystkim samym Panem Bogiem, oddając Mu chwałę swym życiem modlitwy, pokuty i pracy. Podejmowała zadania jako przedszkolanka i nauczycielka. Miała duży wpływ na dzieci, młodzież a także na środowiska związane z miejscem jej pracy. Zawsze energiczna, żywiołowa i wytrwała umiała nie tylko spełniać wzorowo swój podstawowy obowiązek jako przedszkolanki lub nauczycielki, ale szeroko angażowała się w życie polonijne mieszkańców Piekła koło Sztumu. W czasie wojny prowadziła tajne komplety w Nozdrzu i Bielinach, w tej ostatniej miejscowości zaangażowała się w pomoc humanitarną dla ludności miejscowej i wysiedleńców. Po wyzwoleniu podjęła prace nauczycielki w Orzeszu i Gdańsku. Uznając, że pobyt w zgromadzeniu sióstr św. Dominika nie służy jej rozwojowi duchowemu, opuściła je i związała się z zakonem dominikanów, gdzie w trzecim zakonie dla świeckich złożyła profesję zakonną. Jako dominikanka świecka dalej z wielkim rozmachem realizowała swe powołanie życiowe, aby jako nauczycielka i katechetka kształtować duchowo i intelektualnie kolejne pokolenia dzieci. Zajmowała się także osobami osamotnionymi i chorymi. Położyła też wielkie zasługi w rozwój tercjarzy dominikańskich, stojąc jako przełożona na czele gdańskiej fraterni przez dwadzieścia lat.

Niewątpliwie Wanda Makurath pozostaje osobą znaczącą w dwudziestowiecznej historii zarówno samego rodzinnego miasta Gdańska, jak i Polskiej Prowincji Dominikanów oraz Zgromadzenia Sióstr św. Dominika w Polsce. Sama, zawsze skromna i zwyczajna, umiała w myśl dominikańskiej zasady *przekazywać innym owoce kontemplacji* i uczyć wszystkich wokoło miłości do Boga i Ojczyzny.

Literatura

Źródła

Archiwum Archidiecezji Gdańskiej

sygn. AKB Gd-Oliwa, II KB z 10, *Dominikanerinnen in Danzig (1920-1939)*

sygn. AKB Gd-Oliwa, II KB z 10, List przeoryszy generalnej Kunegundy Arndt do administratora apostolskiego w Gdańsku, biskupa hrabiego Edwarda O'Rourke z 21 maja 1923 r.

Archiwum Zgromadzenia Sióstr św. Dominika w Polsce w Krakowie

Kartoteka domów zakonnych: *Gdańsk 1923-1939*

Kronika Klasztoru SS Dominikanek w Bielinach (1868-1974)

rps. Ch. Schreiber, *Praca sióstr dominikanek w Gdańsku od roku 1923-1939*, Biała Nizna 22 lipca 1971

Biblioteka Polskiej Akademii Nauk w Gdańsku

Gazeta Gdańska, 234: 21 listopada 1931, s. 5.

W. Makurath, *Ochronki Macierzy Szkolnej w Gdańsku 1919-1939. Wspomnienia i dokumenty*, mps.

W. Makurath, *Piekło we wspomnieniach pierwszej nauczycielki Macierzy Szkolnej w Piekło*, mps.

Zbiory Piotra Stefaniaka

List s. Katarzyny Czesławy Romantowskiej OPs wysłany do autora z Gdańska 5 marca 2013 r.

W. Makurath, *Ochronki Macierzy Szkolnej w Gdańsku 1919-1939*, mps.

Własnoręczny życiorys Wandy Makurath, siostry Lucjany

Zaświadczenie ks. dziekana Józefa Dydymskiego wydane w Pruszczu Gdańskim 10 sierpnia 1947

Zaświadczenie wydane w Piekło 30 grudnia 1972 r. i potwierdzone przez sołtysa wsi Piekło

Opracowania

Baciński, A., *Polskie duchowieństwo katolickie w Wolnym Mieście Gdańsku*, „Studia Gdańskie” 1 (1973).

Danielewicz, G., *Siostry Dominikanki w Wolnym Mieście*, „Gwiazda Morza” 14-15 (1999), s. 28.

Drzycimski, A., *Polacy w Wolnym Mieście Gdańsku (1920-1933)*, Wrocław 1978.

Janik, D., *Siostry Dominikanki w polskich ochronkach Macierzy Szkolnej w Wolnym Mieście Gdańsku*, praca magisterska Warszawa (ATK) 1999.

Makurath, W., *O ochronkach polskich w Gdańsku w latach 1919-1939*, „Studia Gdańskie” 3 (1978), s. 215-220.

Makurath, W., *Wspomnienia z Piekła*, „Słowo Powszechnie” 16 (1975).

Polak, H., *Szkolnictwo i oświata polska w Wolnym Mieście Gdańsku 1920-1939*, Gdańsk 1978.

Semków, P., *Dominikanki polskie w Wolnym Mieście Gdańsku w latach 1923-1939*, „Miesięcznik Diecezji Pelplińskiej” 11/52 (1996), s. 673-682.

Stachnik, R., *Die katholische Kirche in Danzig. Entwicklung und Geschichte*, Münster 1959.

Stępniański, H., *Ludność polska w Wolnym Mieście Gdańsku 1920-1939*, Gdańsk 1991.

Szwentner, S., *Polacy z Piekła rodem*, Gdynia 1966.

Zwarra, B., *Wspomnienie gdańskiego bówki*, Gdańsk 1984.

Eine berühmte Polin: Schwester Lucjana Maria-Wanda Makurath (1911-1999)

Zusammenfassung: Wanda Makurath stammte aus einer seit langer Zeit in Danzig wohnenden polnischen Kaschuben Familie. Sie wurde in Steegen am 5. Mai 1911 geboren. Sie besuchte die Polnische Schule des Senats. Im Jahre 1928 trat sie in die beschaulich-tätige Kongregation der Dominikanerinnen des Dritten Ordens des Hl. Dominikus. Dort legte sie am 19. November 1934 die ewige Profess. 1934 erlangte sie das Lehreddiplom. Gleich begann sie die pädagogische Arbeit, zuerst in Kielce dann in Skaryszewa bei Kościerzyna. Am 17. April 1937 wurde sie in die Freie Stadt Danzig gesandt, um dort den Lehrposten in einer polnischen Schule in Peickel anzutreten, die in der Gabel der Weichsel und des Nogat lag. Hier zeigte sich die heroische und heldenhafte Haltung der Sr. Lucjana als Polin und als Ordensfrau. In der Schule leitete sie den Gesangsunterricht, einen Chor, Pfadfinder für Mädchen und Buben, einen Kunstkreis. Sie begeisterte Mädchen für den Polnisch Unterricht, die Handarbeit und das Turnen. Sie setzte sich beträchtlich in der Pfarre Pieklo ein, und gründete den Eucharistischen Kreuzzug, den Katholischen Jugendverein, den Katholischen Mütterverein, den Katholischen Jugendverein für die Mädchen und den Lebendigen Rosenkranz.

Am 1. September 1939 verhafteten die Nazis drei Dominikanerinnen, und fuhren sie in die Haft in Elbląg. Nach dem Freispruch kam Sr. Lucjana nach Danzig aber bald wurde sie nach Generalgouvernement vertrieben. Dort begann sie heimlich zu unterrichten, im Rahmen der Tätigkeit des Polnischen Komitees des Rats der Wohlfahrt. Sr. Lucjana hielt sich zuerst in Nozdrzec bei Przeworsk auf, wo sie einen Kindergarten für die Dorfkinder mitorganisierte. Dann vom 1. August 1942 bis 31. Januar 1943 lebte sie im Kloster in Bieliny und arbeitete im Polnischen Rat der Wohlfahrt. Von März 1943 bis Mai 1945 hielt sich Sr. Lucjana im Generalhaus der Kongregation im Biała Nizna auf. Dort arbeitete sie in einer halblegalen Volksschule. Gleichzeitig leitete sie den hiesigen Chor und lehrte dabei die Jugendlichen Polnisch, Geschichte und Gesang.

Nach der Freisetzung nahm sie den Lehrposten wieder auf. Sie arbeitete: 1945-1953 in Orzesz bei Pszczyna in Oberschlesien, vom 1. September 1956 in einer Schule in Danzig. Bis 1957 war sie mit der Kongregation der Dominikanerinnen des Hl. Dominikus verbunden. Dann legte sie in Danzig die Gelübde in der Fraternität des dominikanischen Dritten Ordens ab. Als langjährige Oberin (1973-1993) diente sie ihr fruchtbar mit großem Engagement und Hingabe. Sie war ein Mitglied des Provinzrates (1972-1991). Treu ihrem dominikanischen Charisma wirkte sie im Geiste ihrer verborgenen Weihe an Gott, als Lehrerin in der Grundschule Nr. 27 in Danzig bis zur ihrer Pensionierung im Jahre 1968.

Als Oberin der dortigen dominikanischen Terziaren gab sie sich viel Mühe um die Entwicklung der Fraternität zu fördern. Sie starb am 16. Dezember 1999 und schloss das Kapitel der unbeugsamen Polen in Danzig.

Schlüsselwörter: Wanda Makurath, Freie Stadt Danzig, Dominikanerinnen, Dominikanische Terziaren

JĘDRZEJ SZERLE

Wydział Historyczny
Uniwersytet Gdański

Młyn zbożowy w Oksywiu. Geneza – funkcjonowanie – upadek (XIV–XVIII w.)

Streszczenie: Jednym z nieopracowanych dotąd zagadnień dotyczących dziejów wsi Oksywie w średniowieczu i nowożytności jest założenie i funkcjonowanie młyna zbożowego, położonego przy ujściu potoku Chylonka do Bałtyku. Obiekt ten powstał najprawdopodobniej w okresie reformowania dóbr klasztoru Norbertanek w Żukowie, do którego należało Oksywie, w pierwszej połowie XIV wieku, a na pewno przed 1346 roku, kiedy po raz pierwszy pojawia się on w źródłach. Więcej informacji o młynie posiadamy z dokumentów i kontraktów z XVI i XVII wieku, które odnoszą się do jego funkcjonowania, pokazują zmiany własności oraz częste odbudowy. Upadek obiektu wiązać można z wojną o sukcesję polską w latach 1733-1735, podczas której wojska rosyjskie oblegające Gdańsk zniszczyły Gdynię i prawdopodobnie również inne nadmorskie miejscowości. Artykuł pokazuje jednak nie tylko dzieje młyna, ale również zarządzanie dobrami przez żukowski klasztor Premonstratensek oraz wpływ wojen polsko-szwedzkich w XVII wieku na stan gospodarki Prus Królewskich.

Słowa kluczowe: Oksywie, młyn, Norbertanki, Żukowo

Wstęp

Zarówno Gdynia, jak i klasztor Norbertanek w Żukowie od lat cieszą się zasłużonym zainteresowaniem ze strony historyków, mimo to ich bogate dzieje, a zwłaszcza niewykorzystane źródła, wciąż pozostawiają przestrzeń na dalsze badania. Jednym z zagadnień, które w literaturze naukowej sygnalizowane było kilkakrotnie, jest powstanie i funkcjonowanie młyna we wsi Oksywie, pojawiającego się w źródłach między 1346 rokiem a początkami XVIII wieku i położonego niedaleko ujścia potoku Chylonka do Bałtyku. Dzieje tego obiektu, oprócz wpisywania się w nurt lokalnej historii, dobrze ilustrują sytuację gospodarczą w Prusach Królewskich i zarządzanie dobrami przez klasztor Norbertanek w Żukowie w okresie XVII-wiecznych konfliktów polsko-szwedzkich.

W swoich badaniach nieco miejsca oksywskiemu młynowi poświęcił Tomasz Rembalski, który w kilku publikacjach opisał jego dzieje¹ przypuszczając, że obiekt

¹ T. Rembalski, *Zaginione średniowieczne osady na obszarze współczesnej Gdyni*, [w:] *Wędrówki po dziejach Gdyni*, red. D. Płaza-Opacka i T. Stegner, Gdynia 2004, s. 15 i n.; tenże, *Dzieje osadnic-*

zniszczony został podczas wojny północnej (1700–1721) lub – co uznał za bardziej prawdopodobne – wojny sukcesyjnej w 1734 roku². Wspominał o nim także Władysław Szulist³, Waław Odyniec⁴ oraz Rafał Kubicki⁵.

1. Powstanie młyna w Oksywiu na tle polityki gospodarczej klasztoru Norbertanek w Żukowie w XIII i XIV wieku

Okoliczności założenia młyna w Oksywiu w dotychczasowej historiografii nie były przedmiotem odrębnego studium. Badacze Oksywia, średniowiecznego młynarstwa i gospodarki pomorskich klasztorów w średniowieczu albo pomijają jego obecność, jak R. Kubicki i M. J. Sołtysik⁶, albo wręcz zaprzeczają jego istnieniu, jak w przypadku A. Czacharowskiego⁷. Jedynie publikacje koncentrujące się na dziejach tej miejscowości sygnalizują średniowieczną genezę młyna, nie wyczerpując jednak tego zagadnienia⁸. Wieś Oksywie po raz pierwszy pojawia się w źródłach około 1212 r., w dokumencie fundacyjnym klasztoru Norbertanek w Żukowie, gdzie wraz z całą Kępą Oksywką figuruje jako darowizna Zwinisławy, żony namiestnika gdańskiego Mściwoja I. Od tego momentu aż do 1772 r. wieś była własnością żukowskich sióstr⁹, bez względu na trwające przez cały XIII wiek spory z oliwskimi Cystersami o północną część Kępy¹⁰. Jedyną informację o młynie na Oksywiu w średniowieczu przynosi dokument lokacyjny wsi na prawie niemieckim z 1346 r., w którym wśród powinności sołtysów, Radosława i Jakuba, wymienione jest przeciąganie klasztornych łodzi do i ze stawu młyńskiego. Czytamy w nim m.in.:

Tak samo pragniemy, aby wszystkie łodzie, które dla połowu mamy i tamże mieć będziemy, wspomniani już sołtysi ze swoimi chłopami nie będą zwlekać, by owe łodzie ze stawu koło młyna na morze przyciągnąć czy przenieść we właściwym

twa na terenie współczesnych gmin Gdynia i Kosakowo od XIII do XV wieku, Gdynia 2006, s. 132 i n.; tenże, *Gdynia i jej dzielnice przed powstaniem miasta (XIII–XX wiek)*, Gdynia 2011, s. 119 i n.

² Tamże, s. 120.

³ W. Szulist, *Gdynia i jej dzisiejsze dzielnice przed powstaniem miasta*, w: *Gdynia*, „Pomorze Gdańskie”, nr 5, Gdańsk 1968, s. 15.

⁴ W. Odyniec, *Z przeszłości Oksywia*, „Przegląd Morski” 25/7-8 (1971), s. 93, 95 i n.

⁵ R. Kubicki, *Sieć młynów wodnych w dobrach klasztornych na Pomorzu Wschodnim w XIII–XVI w.*, „Hereditas Monasteriorum” 2 (2013), s. 49.

⁶ R. Kubicki, *Młynarstwo w państwie Zakonu Krzyżackiego w Prusach w XIII–XV wieku (do 1454 r.)*, Gdańsk 2012, s. 37; tenże, *Sieć młynów wodnych*, s. 44, 49; M.J. Sołtysik, *Historyczne układy przestrzenne Oksywia*, „Rocznik Gdyński” 3 (1980–1982), s. 35 i n.

⁷ A. Czacharowski, *Uposażenie i organizacja klasztoru Norbertanek w Żukowie, od XIII do połowy XV wieku*, „Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 68/2 (1963), s. 76.

⁸ T. Rembalski, *Zaginione...*, s. 15 i n.; tenże, *Dzieje osadnictwa*, s. 132 i n.; tenże, *Gdynia i jej dzielnice*, s. 119.

⁹ A. Groth, *Klasztor i wieś Żukowo od początku XVI w. do początku XIX w.*, w: *Dzieje Żukowa*, red. B. Śliwiński, Żukowo 2003, s. 113, 116.

¹⁰ B. Śliwiński, *Wieś Żukowo wedle najdawniejszych źródeł pisanych*, w: *Dzieje*, s. 50 i n., 57 i n.

czasie i z morza na odwrót na staw¹¹.

Na podstawie tej wzmianki nie sposób ustalić konkretnej daty zbudowania obiektu, jednak sądzimy, że analiza polityki gospodarczej żukowskiego zgromadzenia pomoże nam przybliżyć szacunkowy okres jego powstania.

W przeciwieństwie do oliwskich Cystersów¹², Norbertanki aż do drugiej dekady XIII w. nie prowadziły aktywnej polityki gospodarczej w swoich dobrach. Pierwsze nadanie młyńskie, otrzymane w 1239 r. od Świętopelka, mówi o dwóch miejscach na budowę obiektu – w Skarszewach i Grabowie¹³. Kolejny przywilej księcia gdańskiego, z 1259 r., rozszerzył uprawnienia Norbertanek o możliwość budowy we wsi Żukowo. Zatwierdził on również prawa klasztoru do młyna w Grabowie oraz – wciąż – miejsca na młyn w Skarszewach¹⁴. Do 1318 r. nie mamy informacji o innych obiektach¹⁵, co pokazuje, że przez pierwsze przeszło sto lat pobytu w Żukowie Norbertanki posiadały w swoich dobrach bezspornie zaledwie jeden obiekt (Grabowo), jeden prawdopodobnie (Żukowo)¹⁶, a jednego najpewniej nie udało im się założyć (Skarszewy)¹⁷. Daje to liczbę trzech młynów, co przy 14 nadaniach¹⁸ dla pomorskich zakonów przed 1308 r. wskazuje na bierność żukowskich sióstr¹⁹. Jest też wskazówką, że nie powinniśmy przed tą datą szukać początków obiektu na Oksywiu.

Duże zmiany w polityce klasztoru przyniósł okres panowania krzyżackiego, kiedy zaczął on realizować przywileje Mściwoja II z 1283 r. i Przemysła II z 1295 r. w zakresie lokowania wsi na prawie niemieckim²⁰, czemu często towarzyszyły również przywileje młyńskie. Pierwszą wsią urządzoną w ten sposób były w 1312 r. wspomniane już Skarszewy, później proces ten ulegał intensyfikacji. W 1317 r. lokowane zostało Rębiechowo, w którym rok później prawo do budowy młyna uzyskał Jan Stengenber²¹. W 1333 r. urządzone zostały Cecenowo i Przewóz, w wyniku

¹¹ *Dokumenty Oksywia, Obluża i Pogórza 1212-1771*, wyd. T. Rembalski, przy współudziale J. Szerle, tł. A. Pająkowska, Gdynia 2012, nr 12.

¹² R. Kubicki, *Młyny zbożowe i przemysłowe w dobrach Cystersów z Oliwy do początku XVII w.*, „Cistercium Mater Nostra” 4 (2010), s. 94-98.

¹³ *Pommerellisches Urkundenbuch* [dalej cyt. PUB], hrsg. M. Perlbach, Danzig 1882, nr 69.

¹⁴ PUB, nr 186.

¹⁵ Pomijam tu wieś Chmielonko (Pławno) zakupioną wraz z młynem od Cystersów w 1316 r. Zob. R. Kubicki, *Młynarstwo w państwie*, s. 37.

¹⁶ B. Śliwiński – M. Smoliński, *Klasztor i wieś Żukowo na przełomie XIII i XIV w.*, w: *Dzieje...*, s. 69.

¹⁷ Podczas lokacji wsi na prawie niemieckim w 1312 r. niejaki Andrzej otrzymał prawo do budowy młyna, co pozwala przypuszczać, że obiekt wcześniej nie powstał. Zob. A. Czacharowski, *Uposażenie*, s. 64 i n.

¹⁸ Za R. Kubickim, *Młynarstwo w państwie*, s. 37-39.

¹⁹ W czym nie były odosobnione, czego wymownym przykładem są Norbertanki ze Strzelna, które nie były w stanie zbudować własnego młyna i zmuszone były zdobyć go drogą wymiany z biskupem wrocławskim Stefanem około 1200 r., zob. K. Buczek, *Z dziejów młynarstwa w Polsce średniowiecznej*, „Studia Historyczne” 12/1 (1969), s. 19. 21.

²⁰ Obydwa przywileje wskazywać mają także, że już u schyłku XIII wieku Norbertanki planowały reformę swoich dóbr przez przenoszenie wsi na prawo niemieckie, zob. B. Śliwiński – M. Smoliński, *Klasztor*, s. 69.74.

²¹ R. Kubicki, *Młynarstwo w państwie*, s. 37.

czego sołtys pierwszej z miejscowości otrzymać miał młyn, oraz w tym samym roku miało miejsce nadanie młyna w Luzinie niejakiemu Piotrowi²², wraz z informacją o planach lokacji wsi, która zrealizowana została w 1354 r.²³ W tym też okresie nastąpiła lokacja wsi na Kępie Oksywskiej – Obłuża w 1340 r.²⁴, wspomnianego już Oksywia w 1346 i prawdopodobnie Pogórza, o czym wspomina oksywski dokument²⁵. W tym kontekście musimy rozpatrywać początki młyna na Oksywiu, istniejącego w momencie lokacji wsi i niezależnym od sołtysa. Na podstawie przytoczonych informacji można przypuszczać, że przywilej młyński został wydany, a obiekt zbudowany po rozpoczęciu reformowania dóbr zakonnych około 1312 r., a przed 1346 r.

2. Funkcjonowanie obiektu w XVI i początkach XVII wieku

Wzmianka w dokumencie lokacyjnym jest jedyną informacją dla okresu średniowiecza. Dopiero w końcu XVI i pierwszych dekadach XVII wieku mamy dostęp do zachowanych kontraktów na młyn na Oksywiu, dzięki którym możemy lepiej poznać realia funkcjonowania obiektu. Przybliżają one także politykę gospodarczą klasztoru po wielkim kryzysie spowodowanym przez reformację i zakończonym zdecydowanymi reformami biskupa Hieronima Rozrażewskiego w latach 80. XVI wieku²⁶ oraz w okresie konfliktów ze Szwecją. Pierwszym źródłem potwierdzającym istnienie obiektu w nowożytności jest nieznany bliżej dokument wystawiony przez przeoryszę Elżbietę Czenkersze 22 lipca 1554 r.²⁷, o którego istnieniu wspomniał Jerzy Schwengel, XVIII-wieczny historyk i przeor kartuskiego klasztoru w Raju Marii – obecnych Kartuzach²⁸. Bliższe informacje o oksywskim obiekcie – liczbę kół i opłacany podatek – przekazała dopiero księga poborowa województwa pomorskiego z 1570 r.: *I molendinum cum I rota 24 gr.*²⁹ Jak wynika z rejestru, wzmiankowany podatek w wysokości 24 groszy był przeciętny dla młynów z jednym kołem młyńskim³⁰, jednak – inaczej niż w przypadku chociażby oksywskich i obłujskich

²² Tamże.

²³ A. Czacharowski, *Uposażenie*, s. 77.

²⁴ *Dokumenty Oksywia*, nr 11.

²⁵ Tamże, nr 12.

²⁶ A. Groth, dz. cyt., s. 109-112.

²⁷ *Litterae super molam in Oxive: Wir Bruder Blasius Borngreffen, Probst czu Sukou, Elisabeth Czenkersze, Priorinne, Agnes, Under Priorinne, Anna Schmidesze, circatrix, Catharina, custrix etc. Datum Zukou, 22 Iulii 1554. Testibus Burchard, des Klosters Voigt etc.*, zob. *Ad historiam ecclesiasticam Pomeraniae Apparatus pauper subsidia literaria poscens a viris bonis et doctis collectus ad interim a Georgio Schwengel Cartusiae Priore 1749*, curavit B. Czapla, „Fontes Towarzystwa Naukowego w Toruniu”, 16-19.1912-1915, s. 509.

²⁸ W. Odyniec, *Schwengel Jerzy*, w: *Słownik Biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego, Suplement I*, red. Z. Nowak, Gdańsk 1998, s. 276.

²⁹ *Regestrum contributionis palatinatus Pomeranensis 1570 r., Źródła Dziejowe*, t. 23, Warszawa 1911, s. 284.

³⁰ Identyczną kwotę płacił m.in., młyn w Luzinie, tamże, s. 277.

karczm czy żukowskiego młyna – nie odnotowano, żeby obiekt był dziedziczny³¹.

12 września 1596 roku prepozyt żukowski Grzegorz Błądowski wystawił dokument zatwierdzający przejście oksywskiego młyna z rąk młynarza Jana na rzecz cieśli Jerzego³². U genezy tej operacji leżał pożar, który dotknął młyn kilka lat wcześniej. Klęska musiała być na tyle dotkliwa, że z powodu ubóstwa uczciwego Jana młynarza, nie można było w tym samym miejscu na nowo żadną miarą odbudować³³ i inwestycję wziął na siebie cieśla Jerzy, któremu młynarz miał potem zapłacić 85 grzywien w dwóch ratach w ciągu siedmiu lat. Suma okazała się być jednak zbyt dużym obciążeniem dla Jana, który zdołał spłacić jedynie małą część należności i w konsekwencji stracił młyn na rzecz Jerzego. Całą sprawę monitorowały Norbertanki, które powzięły także decyzję o połączeniu młyna z jego zabudowaniami i przynależnościami, celem lepszego nimi zarządzania, oraz zasygnalizowały potrzebę wykupienia młyna z rąk cieśli³⁴.

Przejście młyna w ręce Jerzego było pierwszą z kilku zmian własnościowych, które miały nastąpić w przeciągu kilkudziesięciu następnych lat. W nieokreślonym, ale zapewne niedługim czasie przed 1615 r., budynek z rąk młynarza połączyńskiego Piotra Wejnera i jego spadkobierców – syna Hansa (młynarza redłowskiego, a wcześniej także oksywskiego) i córki Katriny – przejął bliżej nieznany Hans Koch za 232 grzywny pruskie³⁵. Z kolejnego dokumentu dowiadujemy się szczegółów transakcji – 182 grzywny z tej sumy miał otrzymać Piotr Wejner, 30 grzywien jego dzieci, a 20 grzywien Anna Zwara, wierzycielka Piotra³⁶. Pomimo uregulowania tej transakcji Hans Koch otrzymał przywilej na młyn dopiero w 1624 roku³⁷. Prawdopodobnie Norbertanki wstrzymywały się z jego wydaniem ze względu na wiarygodności młynarza względem Hansa Zelmana, mieszczanina gdańskiego, który pożyczył mu 316 grzywien i 11 groszy³⁸. Jak wskazuje wspomniany wcześniej przywilej, część tych pieniędzy mogła zostać przeznaczona na odbudowę młyna, który Hans Koch *prawie z gruntu odprawił i pobudował swem kosztem i nakładem*³⁹. Kontrakt z 1624 roku zawiera już dokładny spis powinności młynarza: czynsz płacony w dwóch ratach – 13 złotych w dzień świętego Jana (24 czerwca), oraz dodatkowe 10 złotych za szarwark, a 5 złotych na świętego Marcina (11 listopada) – obowiązek mielenia zboża z klasztornej folwarku w pobliskim Obłuzu, przekazywanie półto-rej kopy ususzonych węgorki oraz dodatkowe ryby na wypadek przyjazdu prepozy-

³¹ Tamże, s. 245, 284.

³² *Dokumenty Oksywia*, nr 18.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże.

³⁵ Tamże, nr 21.

³⁶ Tamże, nr 22.

³⁷ Tamże, nr 24. W *Dokumentach Oksywia...* datację odczytano jako rok 1629. Dokładniejsza analiza paleograficzna i historyczna sugeruje jednak, że dokument ten wystawiono w 1624 roku.

³⁸ W *Dokumentach Oksywia...* pominięty został ten kontrakt, zachowany w kopiańskim klasztorze, Archiwum Diecezjalne w Pelplinie, sygn. Monastica Żukowo [dalej cyt.: MŻ] 1, k. 66. Z uwagi na to zdecydowaliśmy o jego załączeniu do niniejszego artykułu, zob. Aneks.

³⁹ *Dokumenty Oksywia*, nr 24.

ta żukowskiego lub którejś z siostr do folwarku w Obłuzu. W przywileju żukowskie siostry wyraziły również troskę o życie wieczne Hansa Kocha, który będąc luteraninem, powinien był osobiście, albo wysyłając w zastępstwie żonę lub czeladnika, co niedzielę udawać się na katolicką Mszę do oksywskiego kościoła⁴⁰. Obciążenia spoczywające na oksywskim młynarzu były zbliżone do innych funkcjonujących w dobrach Norbertanek. Przykładowo kontrakt z Pawłem Matthia na młyn w Zemblewie z 1630 roku wspomina o 20 złotych czynszu⁴¹.

3. Młyn w Oksywiu w okresie wojen polsko-szwedzkich

Kres funkcjonowaniu młyna odbudowanego przez Hansa Kocha przyniósł konflikt szwedzko-polski z lat 1626–1629, który przyczynił się do dużych zniszczeń w dobrach klasztoru⁴², jak i w całych Prusach Królewskich⁴³. Podczas wojny Szwedzi zniszczyli budynek⁴⁴ i prawdopodobnie zabili Kocha⁴⁵. W 1630 roku młyn z pewnością nie funkcjonował, a Norbertanki pole dzierżawione wcześniej przez młynarza, tzw. włóki Kunartowskie, przekazały Grzegorzowi Skoczкови, sołtysowi oksywskiemu⁴⁶. Dopiero w 1631 roku zawarty został nowy kontrakt na użytkowanie młyna z bliżej nieznanym Łukaszem Poryszem. Młynarz otrzymał w nim sześć lat na jego odbudowę i kolejne sześć wolności od podatków na rzecz klasztoru. Norbertanki obiecały także „zachować” wszystkie przywileje, jakie młynarz posiadał zapisane w poprzednim kontrakcie sprzed najazdu szwedzkiego⁴⁷, jednakowoż jego treści nie znamy, gdyż nie dochował się do naszych czasów.

Prześledzenie dalszych losów oksywskiego młyna jest już znacznie trudniejsze. O tym, że obiekt istniał na początku wojny polsko-szwedzkiej z lat 1655–1660, tzw. Potopu, świadczy szwedzka mapa z 1655 roku, na której obiekt jest zaznaczony

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Archiwum Diecezjalne w Pelplinie, sygn. MŻ 1, k. 75 i 75v. Obciążenie tej wysokości miało obowiązywać jednak dopiero po śmierci wdowy po poprzednim młynarzu zemblewskim, która zachowała prawo do połowy młyna. W nowym kontrakcie, zawartym w 1636 roku – już po jej śmierci, zaznaczono, że dzieci Pawła Matthia będą mogły obiekt przejąć po jego śmierci, ale wśród powinności wymieniono czynsz wynoszący już 30 złotych, zob. tamże, k. 80v. Tak też się w istocie stało w 1684 roku, kiedy Marcin, syn zmarłego Pawła Matthia, otrzymał kontrakt na młyn, zob. tamże, k. 165.

⁴² A. Groth, dz. cyt., s. 112.128; Trudną sytuację Norbertanek podczas wojny potwierdza też przywilej dla młynarza luzińskiego, który wspomina o nieprzyjaciolach koronnych, którzy zniszczyli dobra klasztoru, MŻ, 1, k. 74.

⁴³ A. Mączak, *Prusy wobec walki o dominium Maris Baltici*, [w:] *Historia Pomorza*, t. II, cz. I, pod red. G. Labudy, Poznań 1976, s. 499 i n.

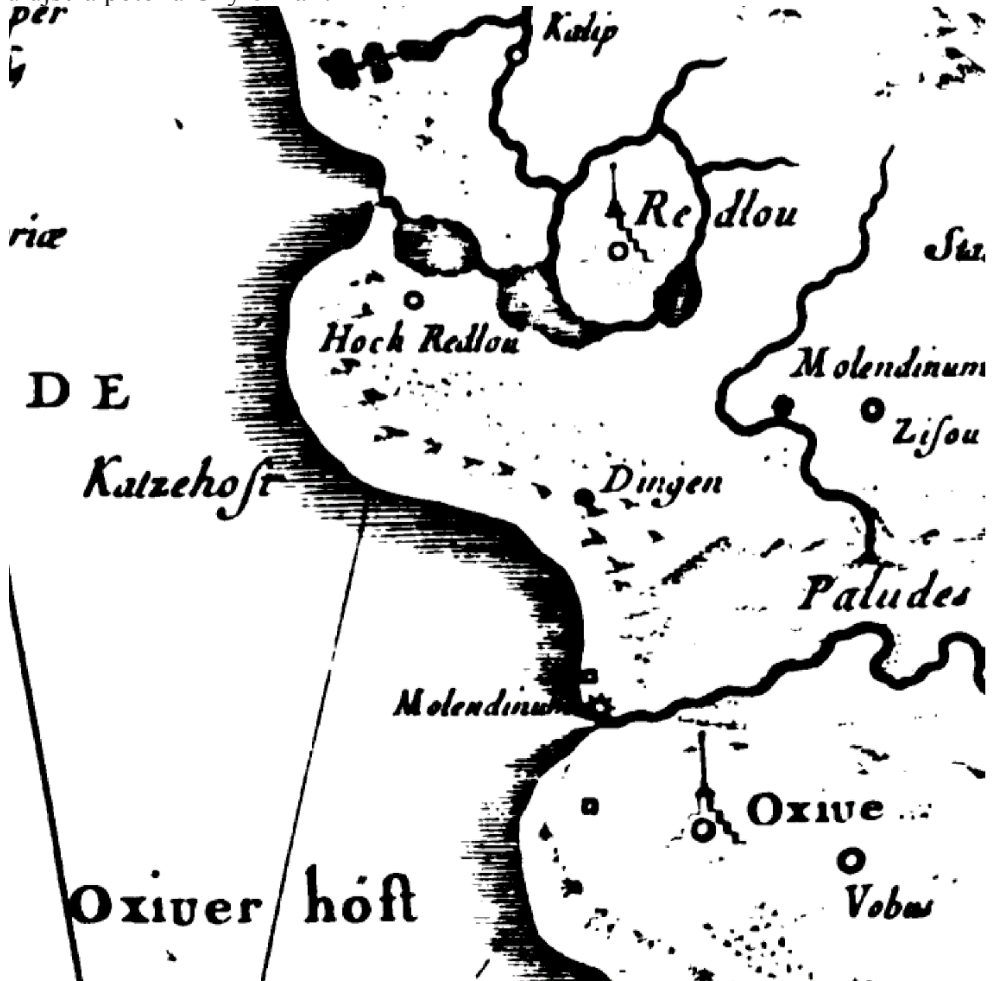
⁴⁴ Co wynika z kontraktu z młynarzem Łukaszem Poryszem z 1631 roku: *...budowania młyna oksywskiego na tym miejscu, gdzie był pierwszy, który nieprzyjaciele Szwedowie spalili w ten sposób, Dokumenty Oksywia*, nr 27.

⁴⁵ 19 sierpnia 1630 roku klasztor wydzierżawił pole, które przed tym młynarz trzymał, do żywota jego, *Dokumenty Oksywia*, nr 25.

⁴⁶ Tamże, nr 25 i n.

⁴⁷ Tamże, nr 27.

u ujścia potoku Chylonka⁴⁸.



Mapa 1. Fragment Tabula Geographica exhibens districtum inter Weichselmundam et promontorium Reesehoeft, una cum delineatione littorum vicinorum nec non Classis Svedicae, qua sub ductu Exellentiss Dn. Com. Caroli Gustavi Wrangelii potrus Dantiscanus, Sinus Bautzenis, una cum oppidoeiusdem nominis ingebatur A^o 1655. Milliare Germanicum commune sive 1800 perticae, [w:] S. von Pufendorfs, *De rebus a Carolo Gustavo Sueciae rege gestis commentariorum libri septem elegantissimis tabulis aeneis exornati cum triplici indice*, Norimbergae 1696, s. 66v.

⁴⁸ Zob. Mapa 1, *Tabula Geographica exhibens districtum inter Weichselmundam et promontorium Reesehoeft, una cum delineatione littorum vicinorum nec non Classis Svedicae, qua sub ductu Exellentiss Dn. Com. Caroli Gustavi Wrangelii potrus Dantiscanus, Sinus Bautzenis, una cum oppidoeiusdem nominis ingebatur A^o 1655. Milliare Germanicum commune sive 1800 perticae*, [w:] S. von Pufendorfs, *De rebus a Carolo Gustavo Sueciae rege gestis commentariorum libri septem elegantissimis tabulis aeneis exornati cum triplici indice*, Norimbergae 1696, s. 66v.

Młyn oksywski przetrwał raczej bez większych zniszczeń wojnę polsko-szwedzką, o czym może świadczyć obecność dwóch jego mieszkańców w 1662 roku w spisie podatku pogłównego⁴⁹. Niestety po dwudziestu latach w *Taryfach podatkowych ziem Pruskich* nie znalazł się nie tylko młyn na Oksywiu, ale również żadna z karczm w norbertańskiej części Kępy Oksywskiej⁵⁰. Istnienia młyna w późniejszym okresie dowodzą trzy mapy z XVIII wieku, na których jest on obecny. Pierwszą z nich jest francuska mapa Prus Królewskich, niestety pozbawiona datacji, na której oznaczony i podpisany jest młyn u ujścia potoku Chylonka⁵¹. Autorem mapy jest Jean de Beaurain, królewski kartograf tworzący pomiędzy 1724 a 1771 rokiem, przez co do tego przedziału zawęzić możemy czas jej powstania⁵².



Mapa 2. Nouvelle carte du royaume de Prusse Divisé en ses trois Cercles et Subdivisé en dix territoires ou Grands Bailliages. Cette Carte a été Corrigée, et augmentée de beaucoup de choses qui ne setrouvent pount sur aucune de celles qui l'ont precedée. Tous les noms essentiels y ont été traduits en francois ensorte qu'elle est la seule quipuisse être d'usage aux Francois qui lisent la Géographie dece Royaume et des Pays voisins. Dédiée et présentée au Roy par (...) le chevalier de Beaurain (...), Bibliothèque Nationale de France, Département Cartes et plans, GE C-7571, <http://gallicalabs.bnf.fr/ark:/12148/btv1b530859878/f1.item> [24.03.2015].

⁴⁹ T. Rembalski, *Gdynia i jej dzielnice*, s. 120.

⁵⁰ *Taryfy podatkowe ziem Pruskich z r. 1682*, wyd. S. Kujot, „Fontes Towarzystwa Naukowego w Toruniu” 5 (1901), s. 78.

⁵¹ Zob. Mapa 2, *Nouvelle carte du royaume de Prusse Divisé en ses trois Cercles et Subdivisé en dix territoires ou Grands Bailliages*. Cette Carte a été Corrigée, et augmentée de beaucoup de choses qui ne setrouvent pount sur aucune de celles qui l'ont precedée. Tous les noms essentiels y ont été traduits en francois ensorte qu'elle est la seule quipuisse être d'usage aux Francois qui lisent la Géographie dece Royaume et des Pays voisins. Dédiée et présentée au Roy par (...) le chevalier de Beaurain (...), Bibliothèque nationale de France, département Cartes et plans, GE C-7571.

⁵² A. Beuchot, *Beaurain, Jean de*, w: *Biographie universelle ancienne et moderne*, t. 3, éditeur M. Michaud, Paris 1854, s. 421.

Młyn zaznaczony, choć niepodpisany, został także na dwóch kolejnych mapach, których lat wydania jesteśmy już pewni. Pierwsza z nich, z 1758 roku, stworzona została przez elbląskiego kartografa Johanna Friedricha Enderscha⁵³, druga natomiast, wydana w 1772 roku we Francji, wchodzi w skład pierwszego polskiego atlasu geograficznego, zrobionego na zamówienie księcia Józefa Aleksandra Jabłonowskiego⁵⁴. Te trzy dzieła kartograficzne, powstałe zapewne między trzecią a siódmą dekadą XVIII wieku, przemawiają za tym, że przy ujściu Chylonki do Bałtyku przynajmniej w początkach XVIII wieku istniał młyn. Natomiast zaznaczanie młyna na mapach z połowy XVIII w. i późniejszych może być związane z odwzorowywaniem map wcześniejszych, a nie prowadzeniem pomiarów geodezyjnych, czy badań w terenie.

4. Prawdopodobne przyczyny upadku

Inne źródła z tego okresu milczą o oksywskim młynie, przez co nie znamy okoliczności jego zniszczenia. Przychylić się należy zdecydowanie do przypuszczenia T. Rembalskiego, że upadek obiektu wiąże się z działaniami wojennymi prowadzonymi w regionie podczas wojny północnej w latach 1700–1721 lub wojny o sukcesję z 1734 roku⁵⁵. Prawdopodobny wydaje się zwłaszcza ten drugi konflikt, podczas którego wojska rosyjskie spaliły na pewno pobliską Gdynię, a jeżeli wierzyć relacji wspomnianego już przeora Kartuzów, Jerzego Schwengla, także inne przybrzeżne wsie aż do Mostów. Zniszczenia te związane były z przewidywanym desantem wojsk francuskich, mających wesprzeć stronników Stanisława Leszczyńskiego, do czego okoliczne plaże dobrze się nadawały⁵⁶. Katastrofalne zniszczenia w Gdyni, w której spłonęły wszystkie zabudowania⁵⁷, każą przypuszczać, że i przylegający do tej wsi oksywski młyn stał się celem ataku, po którym nie został już odbudowany. Warto jednak zauważyć, że budynek nie został zaznaczony na powstałym w 1731 roku opisie i planie przebiegu granicy pomiędzy należącą do kartuskiego klasztoru Gdynią a Oksywiem – choć z uwagi na uproszczoną formę mapy i fakt, że przygranicznym obiektem była zaznaczona oksywka karczma na Piaskach, młyn mógł być po pro-

⁵³ *Mappa Geographica Borussiam Orientalem aequae Occidentalem exacte exhibens, in qua non tantum limites correcti, sed etiam principaliora Loca, Civitates et Oppida secundum longitudinem et latitudinem ad amussim novissimarum Observationum omnistudio et accuracione designata sunt. A Joh. Frideric Endersch Math. Reg. Polon. Elbingae MDCCLVIII*, Bibliothèque nationale de France, département Cartes et plans, GE D-11119.

⁵⁴ *Woiewodztwa Pomorskie y Malborskie oraz Pomerania Elektorska*, [w:] *Carte de la Pologne divisée par provinces et palatinats et subdivisée par district construite d'après d'arpentages, d'observations et de mesures prises sur les lieux. Dedicée à S. A. le prince de Prusse Jablonowski [...] par [...] J. A. B. Rizzi Zannoni*, Paris 1772.

⁵⁵ Zob. przyp. 2.

⁵⁶ T. Rembalski, *Właściciele wolnego sołectwa i karczmy w Gdyni (1362–1928). Studium genealogiczno-historyczne kaszubskiej elity wiejskiej (Blumhoffowie, Kurr-Kurowscy, Wojewódkowie, Cis-kowscy, Skwierczowie)*, Gdańsk 2008, s. 38 i n.

⁵⁷ Tamże, s. 39.

stu pominięty⁵⁸. Dodatkowym argumentem na rzecz tego, iż młyn w Oksywiu upadł ostatecznie w pierwszej połowie XVIII w. był fakt pominięcia go w tzw. katastrze kontrybucyjnym z 1772/73 r.⁵⁹

Podsumowanie

Dzieje oksywskiego młyna, choć są tylko niewielkim wycinkiem historii Oksywiu czy klasztoru Norbertanek w Żukowie, doskonale odzwierciedlają zmiany i procesy, które miały miejsce w gospodarce Pomorza na przestrzeni blisko 400 lat. Wyróżnić można tu zwłaszcza powstanie obiektu podczas organizowania wsi klasztornych na prawie niemieckim w XIV wieku oraz kolejne odbudowy po pożarach czy zniszczeniach wojennych od końca XVI wieku i zaciągane w związku z tym zobowiązania finansowe. Fakt, że oksywski młyn w tym niespokojnym okresie nie stał przez dłuższy czas pusty, jest tym bardziej znaczący, jeżeli wziąć pod uwagę, że Norbertanki miały problemy ze znalezieniem odpowiedniego młynarza dla innych swoich młynów⁶⁰. Wszystko to daje to dosyć spójny obraz zarządzania dobrami przez Norbertanki oraz dowodzi ważnego w nich miejsca, jakie zajmował oksywski obiekt. Z kolei wiarygodności Hansa Kocha wobec Hansa Zelmana pokazują duży wpływ gdańskich mieszczan na operacje finansowe we wsiach Prus Królewskich w tym okresie, a biorąc pod uwagę także inne kontrakty w dobrach Norbertanek, również ich powszechność⁶¹.

Aneks

Żukowo, 1 lutego 1616 r.

Aleksander Wskrzyński, proboszcz żukowski, określa warunki spłaty długu, jaki ma młynarz oksywski Hans Koch wobec gdańskiego mieszczanina Hansa Zelmana. W ciągu trzech lat Hans Koch powinien spłacić 316 grzywien i 11 groszy, a w przypadku wcześniejszego sprzedania młyna kwotę tę powinien oddać od razu Zelmanowi lub jego potomkom. Ze względu na ubóstwo młynarza Hans Zelman zrzeka się również należnych mu odsetek i ma otrzymać tylko ustaloną kwotę.

Or.: Nieznany.

Kop.: Archiwum Diecezjalne w Pelplinie, sygn. MŻ 1, k. 66.

Uw.: Wydano wg zasad przyjętych w instrukcjach: A. Wolff, Projekt instrukcji wydawniczej dla pisanych źródeł historycznych do połowy XVI wieku, „Studia

⁵⁸ Archiwum Państwowe w Gdańsku, sygn. 945/129, k. 34.

⁵⁹ T. Rembański, *Gdynia i jej dzielnice*, s. 125.

⁶⁰ Jak wynika z kontraktu na młyn żukowski z 1617 r. Norbertanki nie mogły znaleźć odpowiedniego młynarza, ale ostatecznie polecony został im syn młynarza żarnowieckiego, Jan Bors/Borsz, zob. Archiwum Diecezjalne w Pelplinie, MŻ 1, k. 62.

⁶¹ O czym świadczy chociażby spór o długi dzierżawcy młyna prochowego w Żukowie, w którym pojawia się m.in. mieszczanin i kupiec gdański Matis Tribel, zob. Archiwum Diecezjalne z Pelplinie, MŻ 1, k. 76v, 79.

Źródłoznawcze”, t. 1, 1957; Instrukcja wydawnicza dla źródeł historycznych od XVI do połowy XIX wieku, pod red. K. Lepszego, Wrocław 1953.

^aAleksander Wskrzyński¹ proboszcz żukowski wiadomo czynię komu / o tym wiedzieć należy, iż się odprawowała sprawa przede mną, / którą pan Hanis Zelman² mieszczanin gdański uczciwemu Hans Koch³ młynarzowi oksywskiemu poddanemu klasztorowi żukowskiego intentował o dług pewny. Który jest winien ten to Hans Koch przerzeczonemu panu Zelmanowi, to jest z porachowania tak pożyczanych pieniędzy, jako i za potrzeby do swego pożytku brane uczyni grz.^b 316 i 11 gr., do którego długu ten się młynarz przede mną przyznał. Wysłuchawszy tedy obydwu stron i tę sprawę dobrze nominowawszy za pozwoleniem przerzeczonego pana Hanusa Zelmana nakazałem dekretem moim, aby tę sumę 316 grz. i 11 gr. ten to młynarz panu Zelmanowi albo jego potomkom swoimi potomkami albo posesorami tego młyna we trzy lata od aktu dzisiejszego, rachując tu w urzędzie swoim żukowskim zapłacił i skutecznie odliczył, z tą jednak kondycją^c, że jeżeliby ten młynarz ten młyn cum consensu Domini functi [s]/przedał albo [s]/przedać chciał, tedy ma zaraz tę sumę przerzeczoną ten to młynarz po odebraniu sumy, którą by od innego kupca podniósł ten dług wyżej pomieniony panu Zelmanowi albo jego potomkom zapłacić.

A co się tkanie renty albo interesu, tedy pan Zelman mając wzgląd na ubóstwo tego młynarza odpuszcza mu tę rentę i o nią czynić. Niechże^d [?] by mu się tylko suma pryncypalna zapłaciła i wróciła jako się wyżej zapisało i naznaczyło.

^a *Tekst dokumentu poprzedzony tytułem Actum in monasterio Zukovien[is] prima February anno D[omi]ni / millesimo sexcentesimo decimo sexto. Poniżej z prawej strony numer dokumentu 75.*

^b *Przekreślona liczba 36.*

^c *W kopii conditią.*

^d *Wyraz nieczytelny.*

¹ Aleksander Wskrzyński, prepozyt żukowski w latach 1603–1632. Zmarł w Żukowie 8 września 1632 roku (Dokumenty Oksywia..., s. 19.).

² Hans Zelman, mieszczanin gdański bliżej nieznan.

³ Hans Koch, młynarz oksywski występujący w źródłach w latach 1615–1624. Umarł najpewniej podczas wojny polsko-szwedzkiej 1626–1629, a na pewno przed 19 sierpnia 1630 roku.

Literatura

- Beuchot, A., *Beurain, Jean de*, w: *Biographie universelle ancienne et moderne*, t. 3, éditeur M. Michaud, Paris 1854, s. 421.
- Buczek, K., *Z dziejów młynarstwa w Polsce średniowiecznej*, „Studia Historyczne”, 12/1 (1969), s. 17-51.

- Czacharowski, A., *Uposażenie i organizacja klasztoru Norbertanek w Żukowie, od XIII do połowy XV wieku*, „Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu”, 68/2 (1963).
- Groth, A., *Klasztor i wieś Żukowo od początku XVI w. do początku XIX w.*, w: *Dzieje Żukowa*, red. B. Śliwiński, Żukowo 2003, s. 107-139
- Kubicki, R., *Młynarstwo w państwie Zakonu Krzyżackiego w Prusach w XIII-XV wieku (do 1454 r.)*, Gdańsk 2012
- Kubicki, R., *Młyny zbożowe i przemysłowe w dobrach Cystersów z Oliwy do początku XVII w.*, „Cistercium Mater Nostra” 4 (2010), s. 93-119.
- Kubicki, R., *Sieć młynów wodnych w dobrach klasztornych na Pomorzu Wschodnim w XIII–XVI w.*, „Hereditas Monasteriorum” 2 (2013), s. 35-56.
- Odyniec, W., *Schwengel Jerzy*, w: *Słownik Biograficzny Pomorza Nadwiślańskiego, Suplement I*, red. Z. Nowak, Gdańsk 1998, s. 276.
- Odyniec, W., *Z przeszłości Oksywia*, „Przegląd Morski” 25/7-8 (1971), s. 92-99.
- Rembalski, T., *Dzieje osadnictwa na terenie współczesnych gmin Gdynia i Kosakowo od XIII do XV wieku*, Gdynia 2006
- Rembalski, T., *Gdynia i jej dzielnice przed powstaniem miasta (XIII–XX wiek)*, Gdynia 2011
- Rembalski, T., *Właściciele wolnego sołectwa i karczmy w Gdyni (1362–1928). Studium genealogiczno-historyczne kaszubskiej elity wiejskiej (Blumhoffowie, Kurr-Kurowscy, Wojewódkowie, Ciskowscy, Skwierczowie)*, Gdańsk 2008
- Rembalski, T., *Zaginione średniowieczne osady na obszarze współczesnej Gdyni*, w: *Wędrowki po dziejach Gdyni*, red. D. Płaza-Opacka – T. Stegner, Gdynia 2004, s. 7-23.
- Sołtyś, M. J., *Historyczne układy przestrzenne Oksywia*, „Rocznik Gdyni” 3 (1980-1982), s. 36-38.
- Szulist, W., *Gdynia i jej dzisiejsze dzielnice przed powstaniem miasta*, w: *Gdynia*, „Pomorze Gdańskie”, nr 5, Gdańsk 1968, s. 7-20.
- Śliwiński, B., Smoliński, M., *Klasztor i wieś Żukowo na przełomie XIII i XIV w.*, w: *Dzieje Żukowa*, red. B. Śliwiński, Żukowo 2003, s. 61-76.
- Śliwiński, B., *Wieś Żukowo wedle najdawniejszych źródeł pisanych*, w: *Dzieje Żukowa*, red. B. Śliwiński, Żukowo 2003, s. 35-59.

The Water Mill in Oksywie. Origin – Activity – Decline (XIV-XVII Century)

Summary: One of the – as of yet – unanalyzed issues connected with the Medieval and later history of the village of Oksywie is the foundation and activity of a water mill, located near the mouth of the Chylonka river. This object was most probably built in the period of the reformation of the lands belonging to the Norbertine Convent in Żukowo, since they were the owners of Oksywie in the first half of the 14th century and definitely before 1346, when the mill first appears in the source texts. Further information concerning the mill can be found in documents and contracts from the 16th and 17th century; they describe its functioning, changes in ownership and frequent renovations. The decline of the object can be connected with the Polish war of succession (1733-1735), when the Russian army besieging Gdańsk devastated Gdynia and, most probably, other coastal settlements as well. The article describes not only the history of the mill, but also the wealth management of the Żukowo convent of Premonstratensians, and the influence of the Polish-Swedish wars of the 17th century on the economy of Royal Prussia.

Keywords: Oksywie, mill, Norbertine Convent, Żukowo

RECENZJE I OMÓWIENIA

Krzysztof Kamil Stolz, *Nova desiderata – desiderium novum*, Wydawnictwo Sióstr Loretanek, Warszawa 2015, s. 184.

Gdy przed trzema laty pisałem posłowie do zbioru poezji Krzysztofa Kamila Stolza *Księga uzdrowienia – Jeśli chcesz, możesz mnie uzdrowić* (Warszawa 2012), swój tekst rozpocząłem od słów zaczerpniętych z jego wiersza *Hamlet 2001*: „Poezja jest dowodem na istnienie Boga”. Tym zdaniem rozpocząłem również wstęp do najnowszego tomiku tego oryginalnego poety i zarazem obserwatora życia. Dobrze się stało, że czytelnik nie musiał długo czekać na kolejną jego publikację, której walory artystyczne, emocjonalne i religijne są nie do przecenienia. Nabierają szczególnego znaczenia, gdy wybrzmiewają tuż po kanonizacji dwóch wielki papieży: św. Jana XXIII oraz św. Jana Pawła II. Autor poprzez swoje medytacje w *Nowej desideracie – desiderium novum* stara się sięgnąć do najgłębszego źródła ludzkiej egzystencji.

Krzysztof Kamil Stolz wprowadza czytelnika w świat wartości: „Człowiek żyje w Bogu i z Boga”. Te podstawowe i zarazem fundamentalne słowa, jakże potrzebne współczesnemu człowiekowi, który traci na swoim egzystencjalnym kompasie właściwą siłę wyznaczania kierunku, nie tylko otwierają *Nową desideratę*, ale są radosnym uwielbieniem życia w wolności i wyzwoleniu. To zdecydowane wyznanie wiary, do którego Kościół zachęca poprzez zawołanie duszpasterskie – „Wierzę w Syna Bożego”, jest swoistą odpowiedzią na słowa papieża Franciszka, które wypowiedział podczas audyencji generalnej 1 maja 2013 roku: „Nie bójcie się zaangażowania, poświęcenia i nie patrzcie w przyszłość z lękiem; niech wasza nadzieja będzie wciąż żywa: zawsze jest światło na horyzoncie”.

Czytelnik otrzymuje do ręki książkę bez wątpienia niezwykłą, budzącą głęboką refleksję i zadumę. Autor poematu *Nova desiderata – desiderium novum* w pewnym sensie podąża śladami Ojca Soboru Watykańskiego II – św. Jana XXIII (Angelo Giuseppe Roncalligo) – oraz jego wielkiego orędownika – św. Jana Pawła II (Karola Józefa Wojtyły) – wyrażając ogromną tęsknotę i pragnienie, aby człowiek zechciał zrozumieć, że znajduje się nieustannie w podróży, jest bytem w drodze (łac. *homo viator*), co czyni z niego istotę wewnątrznie dojrzewającą. W procesie tym człowiek odkrywa swoją tożsamość i godność, jak również sens człowieczeństwa. Będąc stworzonym na obraz i podobieństwo Boże powinien żyć w sposób wolny i odpowiedzialny, świadomy samego siebie oraz swego powołania zarówno doczesnego, jak i wiecznego. Tymczasem ponowoczesna kultura XXI wieku sprawia, że staje się coraz bardziej zagubiony i nie radzi sobie z własnymi emocjami. Popada w pustkę duchową i niejednokrotnie w rozpacz. Ciągły strach oraz niepewność jutra bardzo

często prowadzą na drogę różnych form uzależnień i zniewoleń powodujących utratę wolności, miłości i trzeźwości.

Bez wahania można powiedzieć, że cywilizacja zachodnia przechodzi bardzo poważny kryzys. Dotyczy on fundamentalnych zmian w zakresie wartości, wierzeń i instytucji, na których opiera się cała struktura życia społecznego (fr. *fin des grands récits* – upadek wielkich narracji). Cywilizację wyrывa się z korzeniami z fundamentów natury i tradycji, a odbudowuje się ją jako nową organizację, tak sztuczną i mechaniczną jak nowoczesna fabryka. Nowa „jakość” przybiera charakter działań pozorowanych, w których przejawia się dobrze przygotowany i medialnie wykreowany wizerunek społeczny (PR) oraz umiejętne zarządzanie zasobami ludzkimi (HR). Dokonujące się dzisiaj zmaganie aksjologiczno-normatywne dotyczy szeroko rozumianego subiektywizmu, propagowanego w imię tak zwanej poprawności światopoglądowej. Dochodzi do ideologizowania i upolityczniania myśli, czego wyrazem jest zdecydowane dystansowanie się od wszystkiego, co ma choćby pozór odniesień religijnych. Stąd też *Nowa desiderata – desiderium novum* Krzysztofa Kamila Stolza jest poematem bardzo aktualnym i potrzebnym.

W przemianie i odnowie człowieka (gr. *μετανοια* – metanoia, łac. *conversio*) to właściwie Bóg przybliżył się do niego – On jest zawsze Inicjatorem – i wnika coraz głębiej w cały jego świat. Metanoia jest przede wszystkim przemianą (gr. *μετα* – *meta*) umysłu (gr. *νοῦς* – *nous*). W greckim tłumaczeniu Starego Testamentu (Septuaginta) czasownik *metanoeo* (gr. *μετανοεω*) zastępowany jest hebrajskim słowem *nacham*, które w swoim pierwotnym znaczeniu należy odnieść do takich słów jak: pocieszać się, odczuwać żal i skruchę, trapić się, wzdychać czy wreszcie pokutować. Z kolei w Biblii łacińskiej (Wulgata św. Hieronima) termin tradycyjnie przekładany jako *poenitentia* – pokuta (łac. *poena* – kara), w Nowym Testamencie oznacza już radykalną zmianę sposobu działania, zgodnie z tym, do czego wzywał Jezus Chrystus: „Nawracajcie się, albowiem bliskie jest królestwo niebieskie” (Mt 4, 12-23). Wezwanie to zakładało przede wszystkim Boży dar nawrócenia, czego widzialnym znakiem i owocnym skutkiem była nie tylko skrucha i żal, ale nade wszystko zmiana życiowych postaw.

W ten sposób w komunii łaski z Trójcą Świętą rozszerza się wewnętrzna przestrzeń życiowa człowieka, wyniesiona do nadprzyrodzonego życia Bożego. Stąd już tylko jeden krok, by powiedzieć za Autorem *Nowej desideraty*: „Człowiek żyje w Bogu i z Boga”: żyje według Ducha i dąży do tego, czego chce Duch. Doskonałym dopełnieniem tej myśli są słowa z encykliki św. Jana Pawła II *Dominum et vivificantem*: „Takie wewnętrzne obcowanie z Bogiem w Duchu Świętym sprawia, że człowiek w nowy sposób pojmuje również siebie samego, swoje człowieczeństwo. Doznaje pełnego urzeczywistnienia ów obraz i podobieństwo Boże, jakim człowiek jest od początku. Ta wewnętrzna prawda bytu ludzkiego musi być stale na nowo odkrywana w świetle Chrystusa, który jest Pierwowzorem obcowania z Bogiem, i w Nim musi być odkrywana także racja tego odnajdywania siebie przez bezinteresowny dar z siebie samego wspólnie z innymi ludźmi: właśnie ze względu

na to podobieństwo Boże”. Z kolei zwołany przez papieża św. Jana XXIII Sobór Watykański II w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* podkreśla, że człowiek jest „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego” (24). Głębokie zawierzenie Bogu i pełne oparcie się na Jego autorytecie rodzi chrześcijańską nadzieję, która zawieść nie może. Co więcej, staje się wyraźnym drogowskazem dla obierających właściwy kierunek wędrówki. To bezcenny kompas dla wielu współczesnych ludzi, którzy gubią umiejętność obiektywnego rozróżniania prawdy i fałszu, dobra i zła, sensu i bezsensu, piękna i brzydoty, wolności i zniewolenia.

Doskonale tę prawdę o kondycji ludzkiej egzystencji uchwycił Krzysztof Kamil Stolz, stąd też na początku *Nowej desideraty* czytelnik spotka się z refleksyjnymi i poruszającymi strofami o życiu, które można potraktować jako pewien prolog. Skoro poemat kieruje się swoimi prawami, to jest oczywistym, że podobny zabieg artystyczno-kompozycyjny spotykamy również na jego końcu. A zatem treść poematu mieści się w klamrze pomiędzy „zwrotkami o życiu” – chrześcijańskich medytacjach. Składa się na nie dwanaście życiowych dróg, dlatego też czytelnik może słusznie odnieść przekonanie (wrażenie) o wyraźnym nawiązaniu do *Dwunastu kroków dla nałogowych grzeszników* (ang. *twelve steps*) Williama Griffitha Wilsona: (1) Przyznaliśmy, że jesteśmy bezsilni wobec alkoholu, że przestaliśmy kierować własnym życiem; (2) Uwierzylimy, że Siła Większa od nas samych może przywrócić nam zdrowie; (3) Postanowiliśmy powierzyć naszą wolę i nasze życie opiece Boga, jakkolwiek Go pojmujemy; (4) Zrobiliśmy gruntowny i odważny obrachunek moralny; (5) Wyznaliśmy Bogu, sobie i drugiemu człowiekowi istotę naszych błędów; (6) Staliśmy się całkowicie gotowi, aby Bóg uwolnił nas od wszystkich wad charakteru; (7) Zwróciliśmy się do Niego w pokorze, aby usunął nasze braki; (8) Zrobiliśmy listę osób, które skrzywdziliśmy i staliśmy się gotowi zadośćuczynić im wszystkim; (9) Zadośćuczyniliśmy osobiście wszystkim, wobec których było to możliwe, z wyjątkiem tych przypadków, gdy zraniłoby to ich lub innych; (10) Prowadziliśmy nadal obrachunek moralny, z miejsca przyznając się do popełnianych błędów; (11) Dążyliśmy poprzez modlitwę i medytację do coraz doskonalszej więzi z Bogiem, jakkolwiek Go pojmujemy, prosząc jedynie o poznanie Jego woli wobec nas, oraz o siłę do jej spełnienia; (12) Przebudzeni duchowo w rezultacie tych Kroków, staraliśmy się nieść posłanie innym alkoholikom i stosować te zasady we wszystkich naszych poczynaniach.

Czytając „*Nową desideratę*” Krzysztofa Kamila Stolza, rodzi się spostrzeżenie, że jest to faktycznie *Desiderium novum*, gdyż skomponowana jako jeden poemat ma charakter wybitnie chrystocentryczny. Cała niejako należy do Chrystusa, który stał się nie tylko centralną osią przewodnią medytacji, ale też właśnie w Nim Autor znajduje wyzwolenie, ocalenie i pełną wolność. Wydaje się również, że znana w środowisku Anonimowych Alkoholików (i nie tylko) „Desiderata” amerykańskiego prawnika, ekonomisty i pisarza z Terre Haute w stanie Indiana Maxa Ehermanna (1872-1945) dzisiaj już nie wystarcza jako droga życiowa. *Nowa Desiderata* jest

twórczym rozwinięciem słów amerykańskiego poprzednika oraz autentycznym pogłębieniem siły ducha, by każdy człowiek – nie tylko uzależniony i zniewolony – w nagłym nieszczęściu mógł znaleźć w niej swoistą tarczę obronną.

Poemat *Desiderium novum* w dwunastu medytacjach rozwija takie pojęcia i zagadnienia, jak prawda, bezsilność, wiara czy łaska. W centrum nieustannie pozostaje oczywiście zażyłość z Jezusem, a właśnie ta wartość i postawa – jak wynika z samej etymologii łacińskiego terminu *desideratum* (w liczbie mnogiej *desiderata*) – jest dzisiaj szczególnie pożądana, upragniona i potrzebna. Opublikowana w książce pozycja została zebrana wokół dwóch filarów: „nowa desiderata” i „desiderium novum” (nowa tęsknota), z których każdy zawiera po dwanaście utworów poetyckich. „Nową desideratę” tworzą: 1. Łaska cenniejsza od życia (s. 21-23); 2. Praźródło łaski (s. 24-31); 3. Pełnia obfitującej łaski (s. 32-37); 4. Błogosławione światło łaski (s. 38-42); 5. Łaska modlitwy (s. 43-50); 6. Duchowy ogień łaski (s. 51-56); 7. Łaska wierności (s. 57-63); 8. Łaska bezsilności (s. 64-75); 9. Łaska wiary, pokory i wolności (s. 76-84); 10. Łaska zmartwychwstania życia (s. 85-90); 11. Łaska krzyża (s. 91-96); 12. Łaska nieskończonej miłości (s. 97-105). Z kolei „desiderium novum” wyznaczają: Nowa tęsknota (s. 109-110) i Pragnienie (s. 111-112) oraz dwanaście medytacji: 1. Droga samowoli i samokreacji (s. 113-114); 2. Droga zniewolenia i śmierci (s. 115-116); 3. Droga bezsilności (s. 117-119); 4. Droga nawrócenia i przemiany (s. 120-122); 5. Droga uzdrowienia i samoakceptacji (s. 123-125); 6. Droga Krzyża (s. 126-131); 7. Droga miłosiernej miłości (s. 132-138); 8. Droga wolności i godności (s. 139-144); 9. Droga pokoju (s. 145-150); 10. Droga wiary (s. 151-155); 11. Droga łaski (s. 156-167); 12. Droga prawdy (s. 168-177). Tom uzupełnia słowo wstępne (s. 7-15) oraz utwór poetycki *Ecce Homo* (s. 17-18), a całości dopełnia słowo od Autora (s. 179-181).

Krzysztof Kamil Stolz w medytacjach proponuje przejrzysty, spójny i zarazem przekonujący schemat przemiany i odnowy życia zdegradowanego człowieka, który swoje źródło powinien odnaleźć w Bogu. Ten pionierski program obejmuje następujących 12 kroków: 1. Droga wiary, 2. Droga łaski, 3. Droga prawdy, 4. Droga wolności i godności, 5. Droga pokoju, 6. Droga samowoli i samokreacji, 7. Droga zniewolenia i śmierci, 8. Droga krzyża, 9. Droga nawrócenia i przemiany, 10. Droga bezsilności, 11. Droga uzdrowienia i samoakceptacji oraz 12. Droga miłosiernej miłości. Zaproponowane w poemacie *Nowa desiderata – desiderium novum* medytacje to zmaganie o wolność, to przyjęcie przez człowieka zaproszenia samego Boga, który mówi: „Patrz! Kładę dziś przed tobą życie i szczęście, śmierć i nieszczęście. (...) Biorę dziś przeciwko wam na świadków niebo i ziemię, kładąc przed wami życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo. Wybierajcie więc życie, abyście żyli wy i wasze potomstwo, miłując Pana, Boga swego, słuchając Jego głosu, Ignąc do Niego” (Pwt 30, 15-25). Właściwy wybór wolności daje człowiekowi poczucie szczęścia, więc należy życzyć, aby szczęśliwych przybywało każdego dnia w myśl słów: „Szczęście to radość z tego, co się stało naszym udziałem” (M. Stołarska). Tym udziałem jest – jak przekonywał św. Jan Paweł II w 1987 roku – „znalezienie

jakiegoś swojego Westerplatte. Jakiegoś wymiaru zadań, które trzeba podjąć i wypełnić; jakiegoś porządku prawd i wartości, które trzeba utrzymać i obronić, tak jak to Westerplatte, w sobie i wokół siebie. Obronić dla siebie i dla innych”. Należy ufać, że czytelnicy trzymając w rękach „*Nową desideratę – desiderium novum*”, tym samym otrzymują konkretną propozycję (pomoc), aby należycie zachować swoją godność, wolność i odpowiedzialność, wartości te obronić zarówno w wymiarze doczesnym, jak i wiecznym – z należytą odwagą, ale i bezgraniczną wiarą w Miłość Miłosierną.

Ks. Wojciech Cichosz

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Dariusz Kurzydło, *Rytuały przejścia a bierzmowanie. Próba aplikacji psychologii antropologicznej do katechezy młodzieży*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2015, s. 301.

Książka ks. dr. Dariusza Kurzydły *Rytuały przejścia a bierzmowanie. Próba aplikacji psychologii antropologicznej do katechezy młodzieży* to publikacja sytuująca się na styku psychologii i teologii. Jest poszukiwaniem możliwości zastosowania psychologii antropologicznej w katechezie młodzieży i pedagogice religii. Autor w swoich analizach nie ogranicza się jedynie do sfery opisowej (deskrypcyjnej) czy przewidującej przebieg zjawisk i procesów (predyktywnej), ale obiera drogę trudniejszą, wchodzi bowiem w przestrzeń sfery eksplanacyjnej, kiedy to stara się poznać, przybliżyć i wyjaśnić czytelnikowi wykrywane związki i zależności na podstawie przeprowadzonych analiz. Uważna lektura książki pozwala wyrazić wdzięczność Autorowi za kompetentny, wielowymiarowy i metodologicznie zaplanowany wykład na temat rytuału przejścia (bierzmowania) i jego osadzenia w optyce psychologii antropologicznej. Czytelnik ma możliwość uczestniczenia w ciekawej przygodzie poznawczej, zaprojektowanej na pięć rozdziałów, skupionych wokół następujących zagadnień: 1) W poszukiwaniu antropologiczno-fenomenologicznego paradygmatu psychologii rozwoju człowieka (s. 15-60); 2) Specyfika przejścia w dorosłość w świetle psychologii rozwoju człowieka (s. 61-96); 3) Założenia metodologiczne i kierunki badań (s. 97-120); 4) Wyniki i interpretacja. Fenomenologia i hermeneutyka (s. 121-191); 5) Nowy paradygmat w podejściu do katechezy bierzmowania (s. 192-269). Całości dopełnia stosowny wstęp (s. 7-14), zakończenie (s. 270-272) oraz bibliografia (s. 273-301).

Ksiądz Dariusz Kurzydło ciekawie pokazuje, że w pewnym momencie życia człowieka dochodzi do rytuału przejścia w dorosłość. W celu analizy tego zagadnienia, czerpie – jak już wskazano – z doświadczeń psychologii antropologicznej, umożliwiającej pełniejsze zrozumienie funkcjonowania dzieci i młodzieży we współczesnej kulturze. Ponadto antropologia dostarcza licznych przykładów modeli przejścia w różnych kontekstach historycznej zmienności. Desakralizacja współczesnego świata sprawia, że młodzież podąża ku dojrzałości w sposób przypadkowy, według często bezwartościowych wzorców (uważanych za atrakcyjne i powszechnie pożądane) czerpanych od przypadkowych dorosłych. W tej sytuacji sakrament bierzmowania może stanowić właściwy sposób przekraczania progu do świata dorosłych. Autor uważa, że choć model formacji młodzieży (od dzieciństwa do dorosłości) nie

zmienia się, to możliwa jest zmiana doświadczeń, które można włączać do rytuałów, jakie proponuje się młodzieży.

Prezentowana książka jest pierwszą próbą aplikacji quasi-rytuałów przejścia do katechezy, próbą, która – jak pisze ks. Dariusz Kurzydło – choć z pewnością niepełna i nieco chaotyczna, stanowi „jakiś materiał potrzebny do rozpoczęcia budowy modelu przejścia w dorosłość przy pomocy sakramentu bierzmowania” (s. 270). Impulsem do podjęcia tematu, jak wspomina we wstępie, stały się dyskusje prowadzone podczas „seminarium z psychologii rozwojowej u Wandy Zagórskiej (...). Jednocześnie jest ona podsumowaniem dotychczasowych badań Autora nad problematyką nastolatków w perspektywie psychologii antropologicznej i katechezy (...). To pierwszy krok, który ma za zadanie zamknąć jakiś etap pracy, ale i otworzyć szerokie pole do badań nad kondycją współczesnego nastolatka w Polsce i na świecie w kontekście obserwowanego coraz większego zapotrzebowania na rozwój duchowy” (s. 14). Jak już powiedziano, Autor swoje analizy sytuuje w kontekście psychologii antropologicznej, która „opisuje i wyjaśnia specyfikę ludzkiego myślenia i zachowania w określonych ramach społecznych i kulturowych” (s. 16). Na każdą jednostkę ludzką oddziałują bowiem różne procesy społeczne i kulturowe, ale również wewnętrzne przeżycia człowieka kształtują procesy kulturowe i zachowania społeczne, człowiek jest bowiem „żywym organizmem kultury” (s. 17).

Ks. Dariusz Kurzydło podkreśla, że w psychologii zbyt małą wagę przywiązuje się do wpływu kultury na proces zmian rozwojowych. Fragmentaryczne ich postrzeganie sprawia, iż niektóre z czynników są pomijane. Jako przykład Autor podaje myślenie mityczne. Termin ten oraz treść, którą zawiera, staje się podmiotem szczegółowej analizy, której zadaniem jest zrozumienie istoty mitu w psychoanalizie (mit jako ekspresja tego, co nieświadome) czy kulturze („mit przybiera postać narracji – a wyrażając się w postaci rytuału może pełnić decydującą rolę zarówno w socjalizacji, jak i w formowaniu tożsamości człowieka (nastolatka)” – s. 27), by na koniec źródło zachowań quasi-mitycznych umieścić w przestrzeni psychologii antropologicznej. Ks. Dariusz Kurzydło przekonuje, że „mit (zwłaszcza kiedy wyraża się poprzez rytuał) stanowi źródło integracji różnych wymiarów osobowości i tożsamości człowieka, umożliwiając wzrost i zmianę czynności, funkcji czy procesów psychicznych” (s. 35). Osoba ludzka, a także bliska jej społeczność, musi mieć świadomość istnienia tych procesów. Przeobrażanie świadomości i definiowanie nowych wymiarów własnej tożsamości niegdyś dokonywało się podczas rytuałów przejścia. Wydarzenia tego rodzaju dokonywały się w obecności wspólnoty, w której funkcjonowało dorastające dziecko, a ich procedury były ściśle określone przez tradycję. Stąd rodzi się pytanie, na ile sakrament bierzmowania może pełnić rolę rytuału przejścia młodego człowieka do dorosłości, w tym dojrzałości religijnej. Sformułowany tak problem posiada merytoryczne walory innowacyjności interdyscyplinarnej, a przy tym jest w stanie zachęcić do uważnej lektury książki. Pewną trudność może czytelnikowi sprawić stosowana forma przekazu, bowiem Autor w niektórych miejscach posługuje się „metajęzykiem”, toteż lektura tekstu wymaga od czytelnika skupienia

i intelektualnego zaangażowania. Uznanie budzi natomiast dogłębna znajomość metodologii badań psychologiczno-pedagogicznych, zarówno ilościowych, jak i jakościowych w obszarze metody, techniki i narzędzi badawczych, zmiennej zależnej i niezależnej oraz komparatystyczne podejście do prezentowanych zagadnień.

Ksiądz Dariusz Kurzydło zakłada u czytelnika wiedzę a priori zwłaszcza w dziedzinie teologii, a ściślej mówiąc katechetyki. Jego zainteresowania skupiają się przede wszystkim na psychologii antropologicznej, brakuje natomiast jasnego i pogłębionego wykładu na temat Magisterium Ecclesiae w omawianym obszarze badawczym, co sprawia, że proporcje między problematyką psychologiczną i teologiczną zostały zachwiane na korzyść tej pierwszej. Nie ulega żadnej wątpliwości, że gruntowniejsze wykorzystanie w książce dokumentów Kościoła czy nauczania papieskiego zdecydowanie wzbogaciłoby prowadzone analizy. Tytuł publikacji suponuje bowiem symetryczne i koniunktywne rozpatrywanie psychologii antropologicznej (rytuał przejścia) i katechezy młodzieży (sakramentu bierzmowania). Trochę szkoda, że bezpośredniemu omówieniu zagadnienia katechetycznego został poświęcony jedynie ostatni rozdział. Bez cienia wątpliwości trzeba zatem zgodzić się z Autorem, że „niezbędne wydają się analizy potrzeb, pytań i wątpliwości, jakie mają nastolatki oraz całe rodziny w zakresie przejścia w dorosłość, a także krytyczna (nie negatywna) diagnoza współczesnej kultury nastolatka jako zmienna-w-rozwoju” (s. 271). Ich rozwinięcie i przedstawienie z namysłem niewątpliwie nadałoby przeprowadzonym analizom wymiar bardziej teologiczny (*genealogia divina*) i wprowadziłoby tym samym w obszar katechetyki, a w konsekwencji sakramentu dojrzałości – bierzmowania (sakramentu wtajemniczenia chrześcijańskiego).

Książka ks. dr. Dariusza Kurzydły została tak przygotowana i zredagowana, że ułatwia odbiór podejmowanej problematyki, choć kilkakrotnie pojawiają się w niej drobne potknięcia językowe i niedostatki korektorskie. Czytelnikowi nawykłemu do powszechnie stosowanych standardów mogą przeszkadzać w odbiorze treści zbyt wyraźne wcięcia akapitów oraz nieuzasadnione odstępki międzyakapitowe w przypisach. Przeprowadzone przez Autora analizy nie są tzw. „pisaniami na tezę”, mają bowiem charakter refleksji opartej o dobry warsztat naukowy. Pomagają śledzić myślenie Autora i przygotowywanie wniosków do ostatecznego rozwiązania zawartego w tytule problemu. Wartość autoteliczna książki jest bezsprzeczna i zasługuje na jej zauważenie na rynku wydawniczym. Ujmując całościowo warstwę merytoryczno-metodologiczną, ze względu na interdyscyplinary i innowacyjny charakter książki, należy ją ocenić bardzo pozytywnie i uznać za znaczące wzbogacenie dotychczasowych badań w zakresie zastosowania osiągnięć psychologii antropologicznej w obszarze teologii (katechetyki).

Ks. Wojciech Cichosz

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Marcin Kaznowski, *Uwikłani w szczęśliwą winę. Grzech pierworodny w świetle teorii mimetyczno-ofiarniczej René Girarda*, Poligrafia Salezjańska, Kraków 2015, s. 278.

Ważnym elementem intelektualnej aktywności człowieka jest badanie jego relacji do społeczeństwa, samego siebie i do tego, co transcendentne, tj. do Boga. Uczonym, który swe życiowe dzieło poświęcił tej kwestii jest antropolog i literaturoznawca René Girard (1923-). Pochodzi on z leżącego w południowej Francji Awinionu, a od czasów studiów doktoranckich zamieszkuje w USA. Wypracowana przez niego koncepcja antropologiczna określana jest mianem *mimetycznej*. W epitecie tym odbija się kluczowe dla niej pojęcie, którym jest *mimesis* (naśladownictwo). Niekiedy mówiąc o *teorii mimetycznej* używa się uzupełniającego określenia, a mianowicie *ofiarnicza*, które nawiązuje do transkulturowego (obecnego w różnych kulturach, niezależnie od miejsca i czasu) fenomenu ofiary.

Ponieważ teoria mimetyczno-ofiarnicza to intelektualne narzędzie o interdyscyplinarnym zasięgu, jest używana ona jako metoda w różnych dziedzinach nauk, głównie humanistycznych i społecznych, a także teologicznych. Tak czyni ksiądz doktor Marcin Kaznowski SDB, obecnie dyrektor Zespołu Szkół Salezjańskich w Krakowie, w opracowaniu pt. *Uwikłani w szczęśliwą winę. Grzech pierworodny w świetle teorii mimetyczno-ofiarniczej René Girarda*. Zostało ono podzielone na cztery rozdziały, które poprzedzono *Wstępem* (s. 7-11), a zamknięto *Zakończeniem* (s. 256-259), streszczeniem w języku angielskim (*Summary*, s. 260-261), *Bibliografią* (s. 262-272) i osobowym *Indeksem* (s. 273-278). Zasadniczą część opracowania tworzą następujące rozdziały: 1. *Dogmat o grzechu pierworodnym w ujęciu historycznym* (s. 13-78); 2. *Teoria mimetyczno-ofiarnicza* (s. 79-133); 3. *Koncepcja mimetyczna grzechu pierworodnego* (s. 134-204); 4. *Ocena koncepcji mimetycznej grzechu pierworodnego* (s. 205-255).

Tematem kościelnego nauczania, które można określić jako nieco zaniedbane, jest grzech pierworodny. Czymś, co nie sprzyja głębszej refleksji na tym polu, jest obawa o niekompatybilność ze współczesnymi naukami, przede wszystkim zaś tymi, które odnoszą się do zagadnienia ewolucji oraz do genetyki. Panaceum na tę „bólączkę” okazuje się być myśl René Girarda, dzięki której możliwe jest nowe spojrzenie na rzeczywistość grzechu pierworodnego. Okazuje się, że pomiędzy współczesną nauką a teologiczną refleksją o grzechu pierworodnym więcej jest paralel, niż na pierwszy rzut oka się to wydaje. Zadania nowego, tj. w duchu Girardowskim,

odczytania kwestii grzechu pierwородnego podjął się ks. Kaznowski w opracowaniu *Uwikłani w szczęśliwą winę*. Nie jest – jak sam zaznacza (s. 8) – pionierem na tym polu. Na szczególną uwagę w tym względzie zasługuje wydane w 1997 r. opracowanie autorstwa szwajcarskiego jezuita Raymunda Schwagera (1935-2004), które pięć lat później opublikowano w języku polskim jako *Grzech pierwородny i dramat zbawienia w kontekście ewolucji, inżynierii genetycznej i Apokalipsy* (Tarnów 2002).

W pierwszym rozdziale opracowania *Uwikłani w szczęśliwą winę* zaprezentowano, czym jest dogmat o grzechu pierwородnym oraz rozwój nauki na jego temat na przestrzeni dziejów. Ks. Kaznowski zauważa, że problemem w nauczaniu o dogmacie o grzechu pierwородnym jest negatywne nastawienie w stosunku do tego, co dogmatyczne w czasach współczesnych. Dogmat i dogmatyzm to pojęcia, które postrzega się jako synonimy obskurantyzmu. Ktoś, kto je propaguje, to osoba niezdolna do dialogu, a co za tym idzie nietolerancyjna. Trudność związana ze współczesnym mówieniem o grzechu pierwородnym wynika (paradoksalnie) ze „świeckiego dogmatu”, mocno zagnieżdżonego w ludzkim myśleniu od czasów oświeceniowych, według którego człowiek jest dobry, a źródłem jego nieszczęść jest zły świat, w którym jest on uwięziony (s. 14).

Historyczną refleksję nt. grzechu pierwородnego ks. Kaznowski rozpoczyna od analizy tekstów biblijnych, przede wszystkim zaś Księgi Rodzaju. W księdze tej postawione jest pytanie o genezę zła. Podkreśla się, że to, co zostało przez Boga stworzone (w tym człowiek), jest dobre. Pomimo że stwórczy porządek został naruszony z winy człowieka, to jednak ostateczne słowo należy do Boga, który ma moc przywrócić utraconą harmonię pomiędzy człowiekiem i światem stworzonym oraz Nim samym. Księga Rodzaju uczy o tym, że nie tyle wybrani, co wszyscy ludzie są uwikłani w rzeczywistość zła. Rodzi się pytanie, czy skonstruowanie świata, w którym ujawnia się rzeczywistość zła było właściwe. Nie ma jednej wiążącej odpowiedzi. Można przypuszczać, że Bóg został niejako „samozmuszony” do stworzenia świata, w którym jest miejsce na zło, grzech i w konsekwencji cierpienie. Głównym motywem powyższego stanu rzeczy jest wyposażenie człowieka w wolną wolę (s. 24-25). Ks. Kaznowski zwraca uwagę, że powyższe „klasyczne” argumentowanie nie jest zadowalające. Wskazuje, że areną grzechu nie jest człowiek jako jednostka, lecz wspólnota ludzka. Stąd rzeczywistość grzechu ujawnia się wówczas, gdy obok Adama jest Ewa. W Girardowskim duchu zwrócona zostaje uwaga na destrukcyjną siłę pożądania (pragnienia) i (będącej jego pochodną) zazdrości, która prowadzi do rywalizacji. Mamy do czynienia z różnymi aktorami tej bazującej na mimetyzmie rywalizacji. Wąż postrzega Boga jako rywala. Odpowiednio manipulując sprawia, że Bóg jawi się takim w ludzkim spojrzeniu na Niego. To tyran, który zabrania im tego, co się im należy – możliwości spożycia owocu z drzewa poznania dobra i zła. Będące wynikiem nieposłuszeństwa w stosunku do Boga „oświecenie” przekłada się na rywalizację pomiędzy ludźmi, która wyraża się we wzajemnych oskarżeniach. Potwierdzeniem zniszczenia międzyludzkiej harmonii jest „...dialektyka żądz i pa-

nowania, na której ucierpi przede wszystkim kobieta” (s. 29).

Kończąc analizę biblijnego opisu pierwszego grzechu ks. Kaznowski zwraca uwagę, że ze względu na gatunek literacki jest on trudny do interpretowania (s. 33). Spośród innych tekstów starotestamentowych zaprezentowane zostały m.in. pochodzące z Mądrości Syracha, Księgi Mądrości i Księgi Hioba. Powtarzają się w nich następujące (nierzadko sprzeczne ze sobą) wątki: naturalne dobro Boskiego stworzenia; szczególna pozycja człowieka w świecie stworzonym; skłonność stworzenia do zła; tajemnicze postacie będące przyczyną zła (wąż-diabeł); pokusa, za którą stoi diabeł, i w konsekwencji grzech; człowiek, który grzeszy a jednocześnie zrzuca winę na innych; rozprzestrzenianie się zła poprzez ludzkie pokolenia; śmierć i cierpienie; dominacja zła nad światem (s. 40-41).

W księgach nowotestamentowych nauka o grzechu pierworodnym nie jest wyraźnie artykułowana. Nowość ujęcia ujawnia się w tekstach Janowych – w jego Ewangelii, listach i Apokalipsie. Znajdują się tam odniesienia do diabła, który „... jest kłamcą i ojcem kłamstwa” (J 8,44). Jako taki wikła on człowieka – poprzez kłamstwo pcha go ku pożądlivości a w konsekwencji ku grzechowi i śmierci. Ten scenariusz po raz pierwszy zrealizowany został w ogrodzie rajskim (s. 44-45). Ważne znaczenie dla dogmatu o grzechu pierworodnym ma nauczanie św. Pawła zawarte w Liście do Rzymian (5,12-22). Należy podkreślić, że podjęty został tam nie tyle temat grzechu pierworodnego, co zbawienie, którego źródłem jest Jezus Chrystus. Św. Paweł – odnosząc się do potępiającego wyroku, który sprowadzony zostaje przez Adama – nie wyjaśnia jednocześnie, w jaki sposób się to dokonuje. Okazuje się, że problemem są także niejasności natury translatorskiej (s. 47-48).

Kwestia grzechu pierworodnego pojawia się w nauczaniu Ojców Kościoła. Np. Meliton z Sardes podkreśla, że pierwszy grzech sprowadził karę w postaci wyrzucenia Adama z raju do świata widzialnego, który jawi się mu jako więzienie. Jego zdaniem konieczna jest jakaś wina, aby mówić o sprawiedliwej karze. Stąd doświadczając grzechu pierworodnego dziedziczymy nie tylko karę, lecz także i winę (s. 52-53).

Teologiem, który wyraźnie wpłynął na rozwój doktryny o grzechu pierworodnym, jest św. Augustyn. To on zaczął używać pojęcia *grzech pierworodny* (*peccatum originis* lub *originale*), pod którym rozumiał dziedziczne kary i grzechu Adama. Stymulująco na teologię Augustyna wpłynął spór z pelagianizmem, dla którego zwolenników nieuzasadniona była praktyka chrztu „dla odpuszczenia grzechów”. Podkreślali oni bowiem, że dzieci rodzą się w stanie analogicznym do tego, którego Adam doświadczał zanim dopuścił się grzechu. Sposobnością do popełnienia grzechu przez innych ludzi jest negatywny przykład, który dał Adam, a następnie przyzwyczajenie do niego. Augustyn krytykował poglądy pelagiańskie, podkreślając, że każdy człowiek partycypuje w grzechu Adama poprzez wspólną sytuację narodzić oraz zepsutą naturę, która domaga się wyzwolenia przez Jezusa Chrystusa. W swej argumentacji Augustyn opierał się na łacińskim (odbiegającym od oryginału) tłumaczeniu Listu do Rzymian. Chodzi tu przede wszystkim o fragment Rz 5,12, w którym akcentuje się, że na wszystkich ludzi przyszła nie śmierć, lecz grzech,

i że każdy człowiek zgrzeszył w grzechu Adama. Ks. Kaznowski podkreśla, że „Augustynowe przesunięcie akcentu dziedziczenia śmierci (lub jej odpowiedników w postaci niewoli, zepsucia, choroby, a więc mówiąc ogólnie – kary) na dziedziczenie grzechu (a więc winy) stanowiło bezprecedensowy krok w dziejach teologii stworzenia i odkupienia” (s. 60).

Św. Augustyn odcisnął trwale piętno na (teologicznej) mentalności zachodniego chrześcijaństwa. W okresie średniowiecza odwoływano się do jego idei interpretując grzech pierworodny, lecz jednak w mniej pesymistyczny sposób. Myśl św. Augustyna została odświeżona w ramach reformacji, w tym dzięki Marcinowi Lutrowi. Na tym tle nauczanie Soboru Trydenckiego jawiło się jako umiarkowane i naznaczono pozytywnym spojrzeniem na człowieka jako takiego.

Obecnie w odniesieniu do grzechu pierworodnego podejmuje się próby harmonizacji z naukami współczesnymi, w tym z teorią ewolucji. Przy okazji eksponuje się niepotrzebnie zawartą w biblijnym opowiadaniu o stworzeniu człowieka oraz jego upadku kwestię monogenezy – należy traktować ją jako mającą drugorzędne znaczenie.

Działania zmierzające do pogłębienia refleksji intelektualnej na temat grzechu pierworodnego są nie do końca satysfakcjonujące. Czymś, co oferuje możliwość świeżego spojrzenia na to zagadnienie, jest koncepcja Girardowska. Jej poświęcono drugi rozdział opracowania *Uwikłani w szczęśliwą winę*. Ks. Kaznowski odnosi się w nim do osoby i twórczości René Girarda. Korzysta z francuskich wydań jego dzieł – cytaty podaje we własnym tłumaczeniu, a w przypisach zamieszcza je w oryginale. Biorąc pod uwagę fakt, że większość z przywoływanych publikacji jest dostępna w języku polskim, co też jest w przypisach skrupulatnie odnotowane, oraz iż ks. Kaznowski nie wypowiada krytycznych opinii w odniesieniu do polskich tłumaczeń, nie jest to działanie uzasadnione.

Prezentacja teorii mimetyczno-ofiarniczej podzielona została na trzy bloki tematyczne: 1. *Pożądanie naśladowcze*; 2. *Mechanizm kozła ofiarnego*; 3. *Mord założycielski początkiem ludzkich instytucji*. Człowiek to istota, która jest naznaczona skłonnością do naśladowania (mimetyzm). Zdolność tę można obserwować szczególnie u dzieci, u których występuje ona „...w postaci nieskażonej konwenansami społecznymi i kulturowymi świata ludzi dojrzałych” (s. 100). Na podstawie powyższej obserwacji nie można wypowiadać opinii, że naśladowanie u dorosłych jest rzeczywistością dalece odmienną od tej, z którą spotykamy się u dzieci. Dorosli również naśladowają, lecz się do tego nie przyznają, obawiając się negatywnej oceny. W odniesieniu do ludzkiego mimetyzmu można wskazać na ujawniający się „trójkąt”, tworzony przez podmiot pragnienia, przedmiot pragnienia oraz wzór, tj. osobę, której pragnienie się naśladowuje. Ten trójkątny układ charakteryzuje się naznaczonym rywalizacją dynamizmem, który prowadzi do agresji. Bazuje on na ambiwalencji wzorca, który na skutek tego, że pragnie tego samego, co naśladowająca go jednostka, przemienia się w rywala. Osadzona na mimetyzmie rywalizacja jest szczególnie niebezpieczna, gdy dotyka społeczności archaicznych, tzn. takich, w których brakuje

zinstytucjonalizowanego systemu sądowniczego (s. 107).

Okazuje się, że mimetyczna rywalizacja nie prowadzi do społecznego ślepego zaułka. Obok zagrożenia przynosi także remedium w postaci mechanizmu kozła ofiarnego. Polega on na opartym na naśladownictwie akcie kolektywnej przemocy przeciwko przypadkowej ofierze. Ponieważ zabicie ofiary przynosi w naznaczonej chaosem społeczności pokój, w specyficzny sposób zmienia się jej ocena – najpierw postrzegano ją jako źródło niepokoju, teraz jako tę, która przynosi błogosławieństwo. Wprawdzie opierający się na założycielskim wydarzeniu mechanizm jest dla jego uczestników niezrozumiały, to jednak wiedzą oni, że kryzys skończył się w „cudowny” sposób. Stąd pragnienie, aby się on więcej nie powtórzył. W momencie, gdy zbliża się on ponownie, sięga się po odkryte lekarstwo w postaci mechanizmu kozła ofiarnego. Znajdująca się w jego centrum ofiara przynosi destrukcję, ona także (jako *sacrum*) zbawia.

Prezentując główne założenia związane z mechanizmem kozła ofiarnego ks. Kaznowski wskazuje na jego ważną rolę w powstawianiu i rozwijaniu się ludzkich instytucji (s. 119-127). Odnosi się do powiązanych ze sobą organicznie rzeczywistości – religijnej i politycznej, których zewnętrznym wyrazem są różnego rodzaju rytuały (ofiarnicze) oraz prymitywny system prawny w postaci zakazów i nakazów, mające przede wszystkim na celu zapobieżenie zachowaniom, których skutkiem mógłby być konflikt. Do dnia dzisiejszego w wielu ludzkich instytucjach można dostrzec wpływy mechanizmu kozła ofiarnego (s. 132-133).

W trzecim rozdziale swego opracowania ks. Kaznowski prezentuje koncepcję grzechu pierwotnego na tle teorii mimetycznej. Rozpoczyna od Girardowskiej lektury Księgi Rodzaju wskazując na ujawniające się w niej mimetyczne trójki, których „wierzchołkami” (w różnych kombinacjach) są: Bóg, diabeł (wąż), Adam i Ewa, Kain i Abel. Wskazane zostało pragnienie, które odpowiednio stymulowane prowadzi do nieufności pomiędzy dotychczasowymi przyjaciółmi, do zazdrości, konfliktu i w konsekwencji do przemocy. Szczególnie w historii Kaina i Abela można dostrzec, że kara za grzech nie jest wynikiem Bożego działania, lecz wynikiem złego postępowania, w które uwikłana zostaje także niewinna jednostka (s. 140). Społeczny aspekt zła, które prowadzi do wszechogarniającego kryzysu, widoczny jest wyraźnie w opowiadaniu o Noem. Dzieje jego potomków wskazują, że próba zażegania mimetycznego kryzysu poprzez przemoc (choćby totalną – wody potopu) jest krótkotrwała. Mimetyzm po raz kolejny odzywa się w życiu człowieka (s. 142).

Ważnym faktorem mechanizmu kozła ofiarnego jest kłamstwo na jego temat. Pozostając w duchu teologii Janowej nt. szatana, który jest „ojcem kłamstwa” (por. J 8,44), René Girard oraz Raymund Schwager zwracają uwagę na sensowność interpretowania szatana (diabła) jako personifikację kolektywnego mechanizmu przemocy (s. 153). Można się spotkać z zarzutem, że jest to próba rozmiękczenia doktryny o diable. Faktycznie jednak jest to bardziej inspirujące niż usilne poszukiwanie „złego ducha” w życiu codziennym, bez uwzględnienia faktu, że zło w znaczącej większości przypadków jest konsekwencją ludzkich słabości i grzechów a nie działania

jakiejś „siły wyższej”.

Mimetyczne spojrzenie na kondycję moralną człowieka u zarania jego dziejów uzasadnia mówienie o grzechu pierworodnym jako o akcie mimetycznej przemocy (s. 154). Problemem z badawczego punktu widzenia jest to, że wskazuje się tu na czasy zamierzchłe, na temat których nie ma „klasycznych” świadectw historycznych. Stąd konieczność poruszania się na poziomie hipotezy, która jednak jawi się jako atrakcyjna. Osadzony u początku dziejów tego, co ludzkie, akt przemocy jest wydarzeniem, którego dramatyczny charakter pogłębia fakt, że zło, którego się dopuszczono, było pierwszym świadomym czynem ludzkim (s. 156). Odciska on na ludzkich dziejach niezatarte piętno, które w sposób szczególnie uwidacznia się w rywalizacji prowadzącej do przemocy. Stąd ks. Kaznowski zwraca uwagę, że grzech pierworodny to „...trwanie ludzkości w mechanizmach mimetyczno-ofiarничzych” (s. 165).

Można zadać sobie pytanie, czy nie było możliwości stworzenia świata a przede wszystkim człowieka wolnego od mimetyzmu a w konsekwencji od zła. Ks. Kaznowski podkreśla, że „...Bóg z jakichś powodów nie mógł stworzyć świata z istotami świadomymi, który byłby zarazem wolny od zła”. A następnie dodaje: „Być może uwiarygodnienie zyskuje tu postulat Leibniza, mówiący, że «nic lepszego nie udało się stworzyć» i że – mimo całego ironicznego balastu, jakim jego postulat obrósł na przestrzeni wieków – faktycznie jest nam dane żyć w najlepszym z możliwych światów” (s. 175). Wprawdzie mimetyzm rodzi grzech, ale jednocześnie przynosi zrodzenie rodzaju ludzkiego. Jest narzędziem, które może być wykorzystane w dobrym i (niestety) złym celu (s. 177).

Oparty o mimetyzm grzech pierworodny przynosi nie tylko negatywne skutki, lecz staje się jednocześnie „...«szczęśliwą winą», ponieważ zostaje przez Boga wprzęgnięty w dzieło stwarzania i porządkowania świata z pierwotnego chaosu. W mechanizmie tym bije źródło każdej religii naturalnej, w nim też gnieźdzą się załączki praktycznie wszystkich instytucji, które z biegiem dziejów stały się nośnikami rozwoju cywilizacyjnego i ogólnego postępu ludzkości, tak w sensie biologicznym jak i kulturowym” (s. 185).

W ostatnim (czwartym) rozdziale podjęto się oceny mimetycznej koncepcji grzechu pierworodnego. Autor zwraca uwagę, że koncepcja Girardowska staje się okazją do pojednania pomiędzy „Augustynem” i „Pelagiuszem”. W interesujący sposób zaprezentowano istotne dla chrześcijaństwa i katolicyzmu kwestie, w tym rzeczywistość Trójcy Świętej, Eucharystię oraz osobę Maryi i Jej Niepokalane Poczęcie. Ks. Kaznowski podkreśla, że nie ma tam miejsca na mimetyczną rywalizację a co za tym idzie nie ujawnia się rzeczywistość przemocy. Wskazując na wnioski etyczne Autor odnosi się do Kościoła, który – pozostając instytucją – nie jest wolny od mimetycznej rywalizacji. Panaceum na tę sytuację jest postawa „nieszukania swego” i „niestawiania oporu złemu”. Nie jest to łatwe, gdyż większość (w tym „ludzie Kościoła”) preferuje rozwiązania o siłowym charakterze (s. 228-230). W piątym paragrafie czwartego rozdziału wskazano na (potencjalnie) słabe strony teorii

mimetyczno-ofiarniczej i stawiane jej zarzuty. Kwestia ta powinna zostać podjęta wcześniej – w ramach rozdziału, w którym zaprezentowana została teoria mimetyczno-ofiarnicza.

Opracowanie ks. Marcina Kaznowskiego pt. *Uwikłani w szczęśliwą winę. Grzech pierworodny w świetle teorii mimetyczno-ofiarniczej René Girarda* jest wielce interesujące. Dokonane w nim ujęcie kwestii grzechu pierworodnego uzasadnia stwierdzenie, że Autor jest „przekonanym girardystą”. Aspekt ten można dostrzec już w pierwszym rozdziale, w którym odniesiono się do grzechu pierworodnego w historycznym kontekście. Z tego powodu zasadne jest pytanie, czy nie należałoby odwrócić kolejności pierwszego i drugiego rozdziału? W ten sposób teoria mimetyczna zaprezentowana zostałaby najpierw jako narzędzie badawcze, a następnie podjęto by się – z jej pomocą – analizy kwestii grzechu pierworodnego. Można mieć nadzieję, że opracowanie *Uwikłani w szczęśliwą winę* znajdzie pozytywny odbiór u czytelników. Powinni oni być jednak wyrobieni pod względem teologicznym i „mimetycznym”.

Ks. Adam Romejko

Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytet Gdański

Richard C. Steiner, *Disembodied Souls: The Nefesh in Israel and Kindred Spirits in the Ancient Near East, With an Appendix on the Katumuwa Inscription*, SBL Press, Atlanta 2015, s. xvi + 210.

The Society of Biblical Literature, jedno z najstarszych towarzystw biblijnych (zostało założone w 1880 roku), od 2008 roku realizuje z powodzeniem wydawanie serii wydawniczej Ancient Near East Monographs. Seria ta ma w założeniu przybliżać Czytelnikom starożytny Bliski Wschód od czasów wczesnego neolitu do okresu wczesnego hellenizmu. W roku 2015 pierwsze 13 tomów serii udostępniono wszystkim zainteresowanym na zasadzie Open Acces, dzięki czemu zupełnie bezpłatnie można zapoznać się z tymi ciekawymi opracowaniami. Niniejsza recenzja dotyczy 11 tomu serii.

Recenzowana książka, pomimo nominalnej liczby 210 stron (nie licząc wprowadzenia), w rzeczywistości może być traktowana jako dwa dzieła. Pierwszym będzie właściwy tekst opracowania, liczący 127 stron, natomiast drugim – dodatki wraz z bibliografią i dobrze przygotowanymi indeksami. Obie części zasługują na uwagę. W pierwszej R.C. Steiner szczegółowo opisuje hebrajski termin „nefesz” w kluczu antropologicznym i pneumatologicznym zarazem, przy czym pneumatologię będziemy tu rozumieć w węższym sensie, a więc jako odnoszącą się nie do Boga, ale do istoty ludzkiej i jej pierwiastka duchowego (niematerialnego). Dla autora fundamentalnym terminem, często powtarzającym się w pracy, będzie „disembodied souls” lub inaczej „external souls”, których to używa na określenie ludzkich dusz, które mogą, przynajmniej tymczasowo, przebywać poza ludzkim ciałem (s. 1). Nie licząc konkluzji, swój wywód autor umieszcza w trzynastu rozdziałach różnej długości (od kilku do kilkunastu stron). Za punkt wyjścia obiera on inskrypcję znajdującą się na odkrytej w 2008 r. na terenie południowo-zachodniej Turcji, w Zincirli (starożytnym Samal), steli nagrobnej Katumuwy, sługi Panamuwy. Inskrypcja ta, zapisana w języku aramejskim, przybliży według autora monografii „zagubione” znaczenie hebrajskiego terminu „nefesz”. W swojej analizie Steiner nawiązuje do niejednoznacznego rozumienia tego terminu, odnosząc się przy tym nie tylko do kwestii typowo filologicznych, ale także filozoficznych – podkreślić tu należy zwłaszcza nawiązanie do traktatu Arystotelesa *De anima*, w którym starożytny myśliciel twierdzi, iż jasny jest, że dusza nie może być oddzielona od ciała, podobnie też bez ciała nie jest ona w stanie istnieć (*De anima*, 10.14; s. 4 monografii), co pokrywa się z najczęściej przytaczaną dziś linią interpretacyjną terminu „nefesz”. Steiner uważa jednak,

że takie rozwiązanie byłoby zbyt proste, stąd też wysuwa hipotezę, iż w Ez 13,17-21 mamy do czynienia ze wzmiankowaniem magicznej praktyki, która dosłownie polegała na chwytniu dusz przez fałszywe prorokinie. Powołuje się tu na szereg uczonych zarówno XIX-wiecznych: J.G. Fazera, W. Robertsona Smitha, A. Bertholleta, jak i współczesnych, takich jak K. van der Toorn czy M.C.A. Korpela (s. 6 nn.). Autor monografii poprzez szereg wnikliwych analiz filologicznych, dokonanych w rozdziałach 2-6, próbuje udowodnić swoją hipotezę dotyczącą Ez 13,17-21. Tak dużo miejsca poświęconego temu passusowi stawia go, obok inskrypcji Katumuwy, w centrum rozważań. Jakkolwiek nie sposób odmówić Steinerowi naprawdę solidnej pracy, można wysunąć tu kilka wątpliwości. Po pierwsze, Steiner w chyba nie do końca należycie uzasadniony sposób odnosi się do koncepcji dotyczących dwóch rodzajów duszy (s. 46 nn.), z których jedna utrzymuje ciało przy życiu, natomiast druga może przebywać poza ciałem podczas m.in. snu (stąd też określenie: „dream-soul” w odróżnieniu od „body-soul”), dokonując porównań z koncepcjami mezopotamskimi, a także Tertulianem, czy nawet z Koranem. Po drugie, w swoich analizach dokonuje przejścia z terminu „nefesz” do terminu „ruach”, próbując nadać bardzo konkretne znaczenie słowom, które jednoznacznej interpretacji się wymykają. Pomimo tych uwag bardzo interesujące są odniesienia autora do midraszy, zwłaszcza do Tanhuma oraz Tehillim, czy też Józefa Flawiusza, ale pojawia się tu wątpliwość, na ile myśl żydowska tamtego okresu uległa filozofii i antropologii helleńskiej, a nawet jeżeli by jej nie uległa – czy można traktować ją jako jednoznaczną w interpretacji. Wreszcie trzeba pamiętać, że fałszywe prorokinie, stosujące magiczne rytuały w celu łapania dusz, są w Ez 13,17-21 potępione, a ich praktyki określone jako „wprowadzanie w błąd” i „kłamstwo” (Steiner porusza ten wątek, chociaż dość lakonicznie, na s. 125).

Autor nie do końca precyzyjnie odnosi się on też do „tradycyjnego rozumienia duszy” (s. 5), gdyż w rozumieniu semickim nie sposób jest tu wskazać na jakieś semantyczne ujednoczenie. Nawet idąca za Parkhurstem interpretacja Ez 13,17-21 jako passusu, w którym „nefesz” musi oznaczać duszę w oderwaniu od ciała, jest pewnym uproszczeniem, gdyż w języku hebrajskim nie mamy na „duszę” w rozumieniu autora osobnego wyrażenia, a powoływanie się przez niego na jej „tradycyjne rozumienie” w kontekście analizy tekstu biblijnego ST nie znajduje należytego uzasadnienia.

Dotykamy tutaj zasadniczego problemu, jaki czytelnik może mieć z książką Steinera. Postrzegana w kluczu teologicznym (zarówno egzegetycznym, jak i hermeneutycznym) będzie rozczarowywała, gdyż brak tu jednoznacznie zarysowanej metodologii, a przede wszystkim ustosunkowania się do własnego punktu wyjścia, własnego paradygmatu. Przyjęta przez autora hipoteza nie jest osadzona w szerszej metanarracji, a widoczne w pracy elementy metody historyczno-krytycznej pozbawione są odniesień do podstawowych zasad pracy z tekstem biblijnym rozumianym jako Słowo Boże, co rodzić może uzasadnione wątpliwości dotyczące osadzenia tej hipotezy w kontekście całego Pisma Świętego. Czy oznacza to, że praca Steinera jest

zła? Bynajmniej. Jeżeli czyta się ją jako pracę nie teologiczną, ale filologiczną (filologiczno-historyczną), należy z dużym uznaniem odnieść się do zawartych w niej informacji. Dotyczy to zarówno tekstu głównego, jak i apendyksów. Inskrypcja Katumuwy, licząca zaledwie 13 krótkich wersetów, została zanalizowana filologicznie na 35 stronach. Autor uwzględnił w niej nie tylko klasyczne, powszechnie znane słowniki języków biblijnych, ale i najnowszą literaturę przedmiotu, czego przykładem jest odwołanie się do toponimu w 3 linii inskrypcji i interpretacji MbK Nhrm z Baalbek (s. 134), czy też do artykułu Matthew J. Suriano z 2014 r. „Breaking Bread with the Dead: Katumuwa’s Stele, Hosea 9:4, and the Early History of the Soul” (s. 131).

Imponująca kwerenda biblioteczna dokonana przez autora, bardzo dobre indeksy, zawierające odniesienia do starożytnych tekstów, w tym do Biblii Hebrajskiej, ale i targumów, midraszy, Miszny i Tosefty, wreszcie tekstów egipskich, ugaryckich, sumeryjskich, akkadyjskich, dodatkowo jeszcze indeks tematyczny – wszystko to sprawia, że mamy do czynienia z dziełem niezwykle ambitnym i świetnie udokumentowanym. Niezaprzeczalnym walorem pracy jest zakwestionowanie status quo jednej z najszerzej rozpowszechnionych interpretacji słowa „nefes”, a tym samym – dotychczasowego postrzegania semickiej, a więc i biblijnej, antropologii. Podobne argumenty można wprawdzie odnaleźć i w innych pracach, na które Steiner w swojej pracy niejednokrotnie się powołuje (zob. s. 131, przyp. 9), ale w recenzowanej publikacji są one skondensowane i jednocześnie poszerzone, dając szerokie spektrum zagadnienia. Przy lekturze należy jednak zachować ostrożność i nie godzić się na bezkrytyczne przyjmowanie proponowanych przez autora rozwiązań bądź hipotez, stąd też raczej nie jest to pozycja książkowa przeznaczona dla początkującego teologia, a już z pewnością nie dla osoby zainteresowanej popularnonaukowymi publikacjami na temat Biblii. Z kolei dla teologia lub biblisty, zwłaszcza zainteresowanego biblijną antropologią, jest to zdecydowanie lektura obowiązkowa.

Krzysztof Pilarz

Wydział Teologiczny
Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Toruń

Noty o Autorach

DOMINIK BIENI, ur. 1982; mgr; doktorant w Instytucie Politologii Uniwersytetu Gdańskiego; ul. Macierzy Szkolnej 4/414, 80-308 Gdańsk; dominik.bien.po@gmail.com.

URSZULA BRZOZOWSKA, ur. 1987; mgr lic.; doktorantka na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II; ul. Dolna 3 Maja 2, 20-079 Lublin; ursbrz@gmail.com.

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.

KS. WIEL EGGEN SMA, ur. 1942; emerytowany profesor Missionary Institute London Middlesex University; Groenstraat 2, 6267 EM, Cadier en Keer (L), Holandia; wmgeegen@hetnet.nl.

KS. ZYGFRYD GLAESER, ur. 1966; prof. dr hab.; kierownik Katedry Teologii Kościołów Wschodnich w Instytucie Ekumenizmu i Badań nad Integracją Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego; ul. Drzymały 1A, 45-342 Opole; zygfryd.glaeser@uni.opole.pl.

BEATA ŁUKARSKA, ur. 1966; doktor, adiunkt w Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie; ul. Warneńczyka 35a, 42-200 Częstochowa; jakb@op.pl.

KS. ŁUKASZ MARCZAK, ur. 1985; mgr; doktorant w Instytucie Socjologii na Wydziale Nauk Społecznych KUL; ul. Radziszewskiego 7, 20-039 Lublin; lukanm3@gmail.com.

KS. MAREK PARCHEM, ur. 1966; prof. dr hab.; kierownik Katedry Literatury Międzytestamentalnej w Instytucie Nauk Biblijnych Wydziału Teologicznego na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie i wykładowca w Wyższym Seminarium Duchownym w Pelplinie; ul. Dewajtis 3, 01-815 Warszawa; mking@op.pl.

MAGDALENA PARZYSZEK, ur. 1970; dr; asystent w Katedrze Pedagogiki Rodziny na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II; ul. Zachodnia 1/52 20-620 Lublin; mparzyszek1@op.pl.

KRZYSZTOF PILARZ, ur. 1980; dr; adiunkt na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; ul. Gagarina 37, 87-100 Torun; pilarz@umk.pl.

KS. ADAM ROMEJKO, ur. 1971; dr; adiunkt na Wydziale Nauk Społecznych Uniwersytetu Gdańskiego; ul. Grobla I 13A/3, 80-834 Gdańsk; aromejko@gmx.net.

- MAGDALENA EWA RUSZEL, 1979; dr; adiunkt na Wydziale Prawa i Nauk o Społeczeństwie KUL w Stalowej Woli; ul. Ofiar Katynia 6, 37-450 Stalowa Wola; magdaer@poczta.onet.pl.
- JERZY SOJKA, ur. 1984; dr; adiunkt na Wydziale Teologicznym Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie; ul. Dorycka 7/122, 01-947 Warszawa; sojkajerzy@gmail.com.
- PIOTR STEFANIAK, ur. 1970; historyk, dziennikarz i literat; pracownik Domu Polskiego w Budapeszcie i Archidiecezjalnego Centrum Turystycznego Szaléziánium w Veszprém na Węgrzech; ul. Gen. Roi 4, 30-606 Kraków; 1103 Budapest, Óhegy u. 11 (Węgry); piotrmarianstefaniak@gmail.com.
- KS. GRZEGORZ SZAMOCKI, ur. 1963; dr hab.; profesor na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego, rektor Gdańskiego Seminarium Duchownego; ul. Bpa Edmunda Nowickiego 3, 80-330 Gdańsk; g.szamocki@ug.edu.pl.
- JĘDRZEJ SZERLE, ur. 1987; mgr; doktorant na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego; ul. Zygmunta Augusta 9/5, 81-359 Gdynia; jszerle@gmail.com.
- 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.
- KS. EDWARD WASILEWSKI, ur. 1973; dr; wykładowca homiletyki i teologii przepowiadania w Prymasowskim Instytucie Kultury Chrześcijańskiej, Wyższym Seminarium Duchownym diecezji bydgoskiej oraz w Prymasowskim Wyższym Seminarium Duchownym w Gnieźnie; ul. Wyzwolenia 2, 85-790 Bydgoszcz, edwasil@poczta.onet.pl.
- KS. BARTŁOMIEJ WITTBRODT, ur. 1980; mgr lic.; doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu; ul. Chabrowa 8A, 81-079 Gdynia; bwitt23@wp.pl

Informacje dla Autorów nadsyłających materiały do „Studiów Gdańskich”

Najbliższe numery

Numer 38 będzie poświęcony tematowi: *Wkład chrześcijaństwa w cywilizacyjno-kulturowy rozwój Europy*. Termin składania tekstów: do końca maja 2016 r.

Numer 39 będzie typu „varia”. Termin składania tekstów: do końca września 2016 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 *ghost 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”: studiagdanskie@diecezjagdansk.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 pracy, [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 Literaturgeschichte?*, 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